



Gabriel Barroso Vertulli Carneiro

**Dialética cínica:
Ou, como escrever uma história do cinismo?**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Agosto de 2021



Gabriel Barroso Vertulli Carneiro

**Dialética cínica:
Ou, como escrever uma história do cinismo?**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador
Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Olimar Flores Júnior

Departamento de Línguas Clássicas - UFMG

Prof. Felipe Charbel Teixeira

Instituto de História - UFRJ

Prof^a. Luísa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Henrique Estrada Rodrigues

Departamento de História - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de agosto de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Gabriel Barroso Vertulli Carneiro

Graduado em História e em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutor em História, com a presente tese, pela mesma instituição. Atuou como professor substituto de Teoria e Metodologia da História na UFRJ entre 2019 e 2021.

Ficha Catalográfica

Carneiro, Gabriel Barroso Vertulli

Dialética cínica : Ou, como escrever uma história do cinismo? / Gabriel Barroso Vertulli Carneiro ; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2021.

217 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2021.

Inclui bibliografia

1. História - Teses. 2. História Social da Cultura - Teses. 3. Cinismo. 4. Dialética cínica. 5. Historiografia da filosofia. 6. Diógenes de Sínope. 7. Historiografia intelectual. I. Jasmin, Marcelo Gantus, 1957-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para Júlia.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar à minha família: minha mãe Marilene, meu pai Carlos Alberto e minha irmã Letícia. O apoio deles foi o que tornou possível este trabalho.

Agradeço a Júlia Bessa, minha companheira de vida, que acompanhou todo o percurso deste trabalho. Ela fez tudo ficar mais fácil com a sua atenção, paciência e compreensão. Agradeço à sua família que acabou se tornando minha também: Adriana Tavares, Márcio Bessa, Patricia Greff e Joaquim Bessa. Agradeço ainda ao Peteleco e ao Totó, dois cãozinhos que nos dão muita alegria.

Agradeço aos meus amigos da vida toda, meus amigos-irmãos: André Garcez, Bento Mota, Bruno Telles, Bruno Oliveira e Maurício Cerqueira.

Agradeço aos amigos que a vida acadêmica me deu: Patrícia Reis, Clarissa Mattos, André Jobim, Maria Noujaim e Priscila Alba.

Agradeço a todos os professores que admiro imensamente e fazem parte da minha trajetória: meu orientador, Marcelo Jasmin, todos os membros da banca, Felipe Charbel, Henrique Estrada, Luísa Buarque e Olimar Flores. E tantos outros que também me inspiraram profundamente: Andrea Daher, Manoel Salgado, Naiara Damas, Pedro Rego, Rafael Haddock Lobo, Gilvan Fogel, Marcelo Norberto e inúmeros mais.

Agradeço a todos os funcionários do departamento de História da PUC-Rio.

Por fim, ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, fundamentais para a realização deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Carneiro, Gabriel Barroso Vertulli; Jasmin, Marcelo Gantus. **Dialética cínica: Ou, como escrever uma história do cinismo?**. Rio de Janeiro, 2021. 217 p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O cinismo – entendido tanto em seu sentido antigo como uma escola filosófica helenística, quanto em seu sentido moderno como uma *falsa consciência esclarecida* – é o tema da presente tese. A partir da pergunta “Como escrever uma história do cinismo?”, pretendemos avaliar as condições de possibilidade e, ao mesmo tempo, propor uma tal história. Para dar conta dessa empreitada, lançamos mão da noção de *dialética cínica*. Em nosso capítulo inicial, apresentamos quatro momentos-chave da história do cinismo – personificados por Diógenes de Sínope, Luciano de Samósata, Jean-Jacques Rousseau/Denis Diderot e Friedrich Nietzsche. Em seguida, examinamos a historiografia recente sobre o tema, com foco nos trabalhos de Heinrich Niehues-Pröbsting, Peter Sloterdijk e Michel Foucault. Por fim, no último capítulo, refletimos sobre o que é e como se dá a dinâmica da dialética cínica. O nosso objetivo, depois de percorrido todo o texto, é deixar claro como o discurso cínico opera de forma dialética na medida em que ele sempre *escorrega de sua própria definição*.

Palavras-chave

Cinismo; Dialética cínica; Historiografia da filosofia; Diógenes de Sínope; Historiografia intelectual.

Abstract

Carneiro, Gabriel Barroso Vertulli; Jasmin, Marcelo Gantus. **Cynical dialectic: Or, how to write a history of cynicism?**. Rio de Janeiro, 2021. 217 p. Tese de doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cynicism – understood both in its ancient sense as a Hellenistic philosophical school, and in its modern sense as an enlightened false consciousness – is the subject of the present thesis. Starting with the question “How to write a history of cynicism?”, we intend to assess the conditions of possibility and, at the same time, propose such a history. To deal with this endeavour, we resorted to the notion of cynical dialectic. In our opening chapter, we present four key moments in the history of Cynicism – personified by Diogenes of Sinope, Lucian of Samosata, Jean-Jacques Rousseau/Denis Diderot and Friedrich Nietzsche. After that, we examine the recent historiography on the subject, focusing on the works of Heinrich Niehues-Pröbsting, Peter Sloterdijk and Michel Foucault. Finally, in the last chapter, we reflect on what the cynical dialectic is and how its dynamics works. Our objective, after going through the entire text, is to make clear how the cynical discourse operates in a dialectical way, inasmuch as it always slips away from its own definition.

Keywords

Cynicism; Cynical dialectic; Historiography of philosophy; Diogenes of Sinope; Intellectual historiography.

Sumário

1. Prólogo – “<i>Concluamos, portanto, para começar</i>”	11
2. Apresentação do elenco principal para uma história do cinismo	32
2.1. Diógenes, o cínico: o advento do humor na filosofia	37
2.2. Luciano de Samósata e o “riso filosófico”: uma crítica cínica ao cinismo	44
2.3. O cinismo e o Iluminismo francês	65
2.4. Nietzsche no barril de Diógenes	81
3. Uma história da história do cinismo: O tema do cinismo na virada do século XX para o XXI (1979-2012)	100
3.1. O livro de Heinrich Niehues-Pröbsting e a dicotomia “cinismo antigo” e “cinismo moderno”	101
3.2. Peter Sloterdijk: crítica à racionalidade cínica e defesa do bom humor diogênico	108
3.3. O “testamento filosófico” de Michel Foucault: da hermenêutica do sujeito à parrésia cínica	120
3.4. Da filosofia às ciências sociais e humanas: a recepção do eixo Pröbsting-Sloterdijk-Foucault	130
4. Prolegômenos a qualquer dialética futura que possa vir a ser considerada como cínica	143
4.1. Mikhail Bakhtin e a máscara paródica de Diógenes	144
4.2. Carnaval, ambivalência e dialética: “o princípio das figuras das cartas do baralho”	156
4.3. A dialética cínica em <i>O Sobrinho de Rameau</i>	172
4.4. A dialética de um “Sócrates enlouquecido”	183
5. Epílogo – “<i>Todo fim é apenas um novo começo</i>”	203
6. Bibliografia	207

O cinismo é portanto essa espécie de careta que a filosofia faz para si mesma, esse espelho quebrado em que o filósofo é ao mesmo tempo chamado a se ver e a não se reconhecer.

(Michel Foucault)

O parodiar carnavalesco era empregado de modo muito amplo e apresentava formas e graus variados: diferentes imagens (os pares carnavalescos de sexos diferentes, por exemplo) se parodiavam umas às outras de diversas maneiras e sob diferentes pontos de vista, e isso parecia constituir um autêntico sistema de espelhos deformantes: espelhos que alongam, reduzem e distorcem em diferentes sentidos e graus.

(Mikhail Bakhtin)

– Eu não entendo lá muita coisa de tudo o que declamais. Trata-se aparentemente de filosofia; eu vos previno que não me meto nisso.
(Denis Diderot – O Sobrinho de Rameau)

Prólogo – “*Concluamos, portanto, para começar*”:

Em um artigo publicado no início da década de oitenta, o historiador Dominick LaCapra constatou que “os textos complexos são lidos de maneira rasa ou simplesmente são excluídos da historiografia intelectual”¹. De fato, a constatação de LaCapra nos parece acertada. Ainda assim, e se dissermos que textos considerados “simples”, como um conjunto de anedotas ou textos literário-filosóficos, também foram sistematicamente excluídos? Ora, é à vista dessa exclusão que o presente trabalho visa refletir sobre como escrever uma história do cinismo. Para tanto, pretendemos seguir a deixa lacapriana de que a historiografia intelectual deve preservar-se tanto da “agressão subjetivista” quanto do “historicismo ingênuo” e, com isso, “colocar questões históricas ao mesmo tempo em que se compreende como histórica”² – em suma, trata-se de avaliar as condições de possibilidade de uma história do cinismo e ao mesmo tempo propor uma tal história.

Passado o estranhamento de todo primeiro parágrafo, no qual costuma-se apresentar o tema e o objetivo de uma só vez, podemos passar para algumas pequenas-grandes questões que serão abordadas nas páginas que seguem. É verdade que as introduções costumam funcionar como uma espécie de “extenso primeiro parágrafo”, afinal, o estranhamento persiste para além das dez primeiras linhas. O que causa maior estranheza em todas as introduções é que elas costumam apresentar o núcleo de todo texto sem ao menos tê-lo percorrido. Pois bem, aqui não será diferente, apresentaremos a seguir o cerne da nossa pesquisa, bem como o esqueleto dos capítulos que a compõe, seus objetivos e, claro, os nossos autores, referências e conceitos principais. Dito isso, dispostos a correr o risco de toda introdução que peca por revelar mais do que lhe cabe, faremos como Michel Foucault no início de uma das suas aulas no *Collège de France* que, ao perceber o problema antecipatório que marca toda e qualquer introdução, sentenciou: “*Concluamos, portanto, para começar*”³.

¹ Cf. LACAPRA, Dominick. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*, p. 252. Todos os textos citados em português, cujas referências estejam em outra língua, são traduções nossas.

² Cf., *Ibid.*, p. 275.

³ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*, p. 307.

Como primeiro passo, é preciso ler as entrelinhas da nossa questão principal: na pergunta “*como escrever uma história do cinismo?*” podemos entender também um esforço de averiguar como escrever uma história que não se limite aos moldes de apresentação tradicional da história das ideias. Chamar a atenção logo no início do trabalho para a forma pela qual a nossa questão norteadora tende a inclinar-se não significa reivindicar uma filiação historiográfica que tornaria mais cômodo o trilhar do nosso texto. Na verdade a busca por uma alternativa à história das ideias tradicional se dá em função do nosso próprio objeto de estudo: o cinismo. Enfim, o que estamos dizendo é que o cinismo enquanto prática discursiva não se deixa adequar à estrutura exegetica clássica da historiografia da filosofia – é justamente esta a dificuldade de escrever tal história: *faz parte do discurso cínico escorregar de sua própria definição*.

Ao caminhar para o âmago do nosso problema, ao lermos “as entrelinhas das entrelinhas” da nossa questão principal, percebemos então que o que visamos responder é: como escrever uma história de uma filosofia que se almeja não-filosófica? Ou, antes, como escrever uma história dos discursos cínicos se as próprias práticas discursivas do cinismo minam o discurso enquanto tal?

Enfim, a nossa questão principal pode abarcar todas essas interrogações se a tomarmos simplesmente como uma indagação sobre quais as condições de possibilidade de uma história do cinismo. E, claro, como prometemos mais acima concluir para começar, podemos arrematar as dificuldades iniciais e dizer que todo o esforço do nosso trabalho é mostrar como, para refletir sobre as condições de sua história e, ao mesmo tempo, propor tal história, o cinismo deve ser pensado *dialeticamente*.

I

É possível que um leitor não familiarizado com o tema levante a seguinte questão: O que é cinismo e quais são as suas características gerais? Ora, a verdade é que essa singela pergunta não possui uma resposta pronta ou simples – com efeito, ela permite várias respostas diferentes e até mesmo conflitantes. Para fins de introdução, podemos tentar responder essa questão a partir de uma breve análise de uma conhecida passagem presente na obra *Vidas e doutrinas dos*

filósofos ilustres de Diógenes Laércio (ca. 180-240 d.C.). Na parte de seu livro que ele consagra a Diógenes de Sínope (ca. 412/403-324/321 a.C.), ele nos diz:

Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Crâneion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se a sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu: “Deixa-me o meu sol!”⁴

Pois bem, podemos explorar essas poucas palavras e apresentar cinco conceitos fundamentais para a compreensão do cinismo: 1) *chria*; 2) *parrésia*; 3) *autárkeia*; 4) *typhos*; e 5) *áskeis*.

Em primeiro lugar, trata-se de uma anedota (*chria*). O cinismo foi condensado e disseminado a partir de uma série de anedotas como essa que circulavam oralmente, por meio de manuais de retórica ou por meio de compilações como as de Diógenes Laércio. Podemos dizer que a anedota (sendo a principal forma de disseminação do cinismo) tornou-se parte constitutiva da filosofia cínica – assim, no cinismo, forma e conteúdo “se imbricam e se justificam mutuamente”⁵. Ou seja, nossa primeira lição é que, em função da forma anedotária, o cinismo apresenta um grande poder literário de expressão e, na mesma esteira, um corte marcadamente cômico e antiteórico.

Em segundo lugar, podemos perceber que Diógenes dá uma resposta direta para Alexandre (que alguns interpretariam como uma afronta) e, por conta dela, poderia ter colocado a sua vida em risco. Ora, tal tipo de resposta toca em um outro ponto característico do cinismo, a saber: o falar francamente (*parrésia*). Diógenes não se preocupa com as consequências da sua resposta, a valer, ele tem a coragem de falar abertamente – e o faz – sem se importar se o seu interlocutor for um Alexandre, um Platão ou quem quer que seja.

A resposta parresiástica de Diógenes está intimamente ligada com o nosso terceiro ponto. Isto é, ele é capaz de falar abertamente com Alexandre dado que ele de forma alguma se submete a ele – essa não submissão é o que marca a *autárkeia* cínica. Em outras palavras, na medida em que Diógenes seria autossuficiente, ele não precisaria se sujeitar ou usar qualquer tipo de dissimulação ou subterfúgio em sua lida com Alexandre.

⁴ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 161-162. (D.L., 6,38).

⁵ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica*, p. 24.

De forma similar, o nosso quarto ponto caminha lado a lado com o precedente. É digno de nota que Alexandre era o homem mais poderoso do período em questão. Podemos até mesmo dizer que ele era a personificação do poder e, uma vez que ele oferece a Diógenes “tudo aquilo que ele quiser”, poderíamos imaginar que, se fosse um ouvinte qualquer, ele teria se deslumbrado com a oferta do grande conquistador. Todavia, justamente por ser autossuficiente, ele não necessita de muito e sabe levar uma vida frugal a partir daquilo que lhe convém ou lhe parece necessário. Enfim, Diógenes não se deslumbra na medida em que ele entende que tudo aquilo que Alexandre poderia lhe proporcionar, como bens materiais, fama e riqueza, seriam coisas desnecessárias e servem apenas para cegar e desorientar o homem – como uma espécie de “fumaça” (*typhos*). Para os cínicos, os homens estariam cegos por esse *typhos* e, por conseguinte, não conseguiriam fazer escolhas sensatas para levar uma vida serena e feliz. Diógenes, ao contrário, por não ter a visão obliterada por coisas que ele julga desnecessárias, não se abala e permanece lúcido (*atyphos*) diante da proposta de Alexandre⁶.

Por fim, a quinta característica do cinismo que podemos depreender a partir da anedota (*chria*) que narra o encontro entre Diógenes e Alexandre é o exercício cínico (*áskesis*). Diógenes só consegue falar com Alexandre de forma franca (*parrésia*), sem se submeter a ele (*autárkeia*) e sem se deslumbrar com a sua proposta (*atyphos*) na medida em que ele “treinou” a si mesmo para adquirir tais características. Quer dizer, assim como o atleta aprimora a sua saúde a partir do exercício físico, o filósofo aprimoraria a sua alma a partir do exercício espiritual – os dois tipos de exercício caminhariam lado a lado e a sua prática viabilizaria, no caso do cínico, a *parrésia*, a *autárkeia* e o afastamento do *typhos*. Em suma, tendo em conta a comunhão desses conceitos, podemos dizer que “a *áskesis* cínica é ao mesmo tempo um grito de autêntica franqueza e uma desavergonhada coragem de ser quem se é”⁷.

Diógenes de Sínope, o protagonista dessa anedota que nos serviu como brevíssima apresentação de alguns dos conceitos da “filosofia canina”, é considerado o principal representante do cinismo enquanto filosofia antiga. Mais

⁶ Sobre o conceito de *typhos*, conferir: Id. *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope*, p. 175-185.

⁷ PINHEIRO, Marcus Reis. *Ascese cínica e a oposição nómos e phýsis*, p. 251.

adiante nos deteremos na apresentação e análise da sua figura. Por ora, basta dizer que ele é o epicentro da história que pretendemos analisar e compor. Em linhas gerais, Diógenes foi uma figura peculiar. Ainda jovem ele teria sido exilado de Sínope e vivido o resto de sua vida em Atenas e, eventualmente (conforme as estações), em Corinto. O que sabemos sobre ele nos chegou justamente a partir de um conjunto de anedotas preservado principalmente a partir da obra do seu homônimo Diógenes Laércio.

Marie-Odile Goulet-Cazé (provavelmente a maior especialista em cinismo antigo na atualidade) nos diz que o cinismo seria a “ramificação mais original e influente da tradição socrática na Antiguidade”⁸ – tendo inclusive se convertido na “filosofia popular dominante no período do Império Romano”⁹. Todavia, diante dessas afirmações que hoje são praticamente ponto pacífico entre os historiadores e filósofos da área, surge de imediato a pergunta: como um dos principais desdobramentos do socratismo, que posteriormente se converteu em um fenômeno de massa na Roma Imperial, é, na maioria das vezes, considerado uma escola menor do helenismo? Quer dizer, por qual motivo o cinismo sempre ganhou pouco espaço nos estudos clássicos de história da filosofia helenística e, na mesma esteira, foi desconsiderado enquanto filosofia por Hegel¹⁰ quando este buscou fundamentar filosoficamente a história da filosofia? O “fator Hegel” explicaria sozinho a pouca visibilidade que o cinismo ganhou ao longo das décadas subsequentes? Estas sem dúvidas são questões colocadas por todos aqueles que se dedicam ao estudo ou simplesmente se interessam pelas figuras de Diógenes de Sínope, Crates de Tebas, Menipo de Gadara e outros cínicos.

Enfim, ninguém irá discordar que, historicamente, o cinismo sempre foi, nas palavras de Frédéric Gros, “o primo pobre da história da filosofia antiga”, dado que a “soma de estudos que lhe foi consagrada é ridiculamente magra, se comparada com a concernente ao epicurismo, ao estoicismo e até ao ceticismo”¹¹. Contudo, como veremos mais adiante, no decorrer da década de oitenta e noventa do século XX ele foi alçado à condição de (retomando as palavras de Goulet-

⁸ Cf. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 11.

⁹ Ibid., p. 15.

¹⁰ Cf. ONFRAY, Michel. *Cynismes: Portrait du philosophe en chien*, p. 87.

¹¹ GROS, Frédéric. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, p. 310.

Cazé) “*ramificação mais original do socratismo*”. Diversos trabalhos foram publicados nesse período e contribuíram para a construção de um novo objeto de estudo e a legitimação de uma série de novas questões. A presente tese pode ser lida como um desdobramento desta renovação dos estudos do cinismo.

Antes de passarmos para a estrutura do nosso trabalho a partir da apresentação dos temas de cada capítulo, cabe aqui, para não fugirmos muito das formalidades que regem a “ordem do discurso” acadêmico, tratar do estado da arte. Nos próximos parágrafos a nossa tarefa será elencar e comentar o que já foi produzido sobre a história do cinismo até então. Não se trata, claro, de abarcar tudo o que já foi escrito *sobre* o cinismo. Trata-se, na verdade, de examinar de forma breve os trabalhos mais relevantes que se dedicaram à empreitada de escrever uma *história* do cinismo ou, simplesmente, buscaram localizá-lo na grande narrativa da história da filosofia ocidental. Não custa lembrar que a história enquanto disciplina autônoma só surge no decorrer do século XIX, por esse motivo não consideramos as apreciações sobre a filosofia cínica anteriores à formalização da nossa disciplina como formas de composição de uma história do cinismo.

O primeiro impulso para encontrar o lugar do cinismo na história da filosofia é um livro que hoje já é considerado um clássico da historiografia das ideias filosóficas. O seu autor é Donald Dudley e o seu título é *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (1937). Este livro segue os protocolos analíticos da tradicional história das ideias da primeira metade do século XX. Todavia, por mais que essa historiografia tenha passado por uma repaginação teórica a partir da década de sessenta (principalmente em função dos trabalhos de Quentin Skinner, John Pocock, Dominick LaCapra e até mesmo Michel Foucault), não se pode negar o valor do texto de Dudley. Apesar de Hegel ter considerado o cinismo uma filosofia e, logo, ter amputado Diógenes do quadro da história da filosofia ocidental, o trabalho de Dudley foi fundamental como um dos primeiros esforços para analisar o cinismo da mesma forma como já o epicurismo, o estoicismo e o neoplatonismo estavam sendo analisados. Não por acaso Goulet-Cazé afirma que só após a publicação dessa obra que “a importância

literária e filosófica dos cínicos começou a ser reconhecida pelos estudiosos modernos”¹².

É notória a importância de Dudley para a transformação dos estudos sobre o cinismo. Logo na introdução ele deixa bem claro a guinada que ele estaria disposto a empreender: no seu entendimento, o cinismo teria sempre sido objeto de estudos de filósofos, e, dado que eles reproduziam muitas vezes o que ficaria conhecido como uma perspectiva hegeliana (na qual desconsidera-se o *status* filosófico do cinismo), muito pouco teria sido escrito e pesquisado sobre o mesmo. O que ele nos diz é que o cinismo pode colher muitos frutos se for examinado pela perspectiva da história social ou da história do pensamento antigo¹³ – ou seja, se ele for examinado de forma distinta da inquirição filosófica.

Um dos principais eixos do livro de Dudley é muito interessante do ponto de vista historiográfico: ele coloca como uma das suas principais tarefas refutar a visão tradicional de que Antístenes teria sido o primeiro cínico ou, o que dá no mesmo, que ele teria fundado o cinismo enquanto escola filosófica. Em sua opinião, qualquer tentativa de estabelecer uma filosofia cínica anterior a Diógenes de Sínope constituiria um anacronismo. Dois seriam os principais responsáveis por essa visão anacrônica: os escritores alexandrinos e os estoicos. “Os primeiros desejavam traçar todas as genealogias filosóficas até Sócrates a qualquer custo”¹⁴ e, por sua vez, os seguidores e entusiastas do estoicismo antigo, “desejosos de se mostrarem como os verdadeiros herdeiros de Sócrates, fizeram uma tentativa de conexão do seu fundador Zenão com o cínico Crates, e transformaram Diógenes em um santo estoico”¹⁵. Em suma, Dudley questionou de forma convincente a sucessão “Sócrates, Antístenes, Diógenes, Crates e Zenão” – isto é, uma “sucessão apostólica”¹⁶, segundo ele, que ligaria de forma linear os estoicos diretamente ao pai da filosofia ocidental.

A conclusão de Dudley é que o cinismo pode ser encarado a partir de três vias diferentes (não necessariamente conflitantes):

¹² GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 11.

¹³ Cf. DUDLEY, Donald. *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th century A. D.*, p. ix.

¹⁴ *Ibid.*, p. xi.

¹⁵ *Ibid.* Traduzimos a expressão “*made great play with the connexion*” por “fizeram uma tentativa de conexão” (outras possibilidades de tradução seriam “exageraram na tentativa de conexão” ou “tentaram uma grande conexão”).

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 1 e 15.

- 1) uma vida ascética errante;
- 2) um ataque a todos os valores estabelecidos;
- 3) um corpo de gêneros literários particularmente bem adaptados à sátira e à propaganda filosófica popular.¹⁷

Sem dúvida esta é uma boa síntese. Contudo, por ser deveras engessada, ela não dá conta do que dissemos mais acima de que o discurso cínico escorrega de sua própria definição. Não obstante os elos entre os três pontos, podemos adiantar que a presente tese se limitará ao exame dos dois últimos¹⁸, dado que apenas esses dizem respeito mais diretamente ao discurso cínico e, no nosso entender, desvelariam o seu lado “escorregadio” (o terceiro ponto, inclusive, não é tratado por Dudley em seu livro, ele apenas o menciona e nos diz que tal análise não estaria no horizonte da sua pesquisa).

Enfim, o fato é que o livro de Dudley, quase um século depois, continua sendo uma leitura fundamental. Ademais, cabe destacar que ele também tem o mérito de, apesar de deliberadamente não se aprofundar no assunto, indicar a obra de Luciano de Samósata como exemplo da literatura cínica – dado a maestria com que Luciano misturaria o sério e o cômico¹⁹. Todavia, como já mencionado, mesmo indo na contramão da “sucessão apostólica” ainda muito difundida nos grandes manuais de história da filosofia, ele lança mão dos recursos analíticos e interpretativos da história das ideias tradicional, restringindo-se, para falarmos como LaCapra, a uma visão puramente documentária da história²⁰.

Curiosamente, no ano seguinte (1938) saiu o livro de Farrand Sayre *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Porém, ao contrário de Dudley, Sayre parece ter como motor principal da sua obra uma crítica ao cinismo que seja capaz de deslegitimar o estudo sobre o mesmo. Para dar um exemplo, a tônica do autor são argumentos que julgam que o ideal de liberdade dos cínicos fez com que eles cultivassem um “individualismo” exacerbado e, por conseguinte, os impossibilitasse de criar “uma escola filosófica organizada”²¹. À vista disso, Sayre

¹⁷ Ibid., p. xi e xii.

¹⁸ Logo, abdicamos de uma análise mais “filológica” e adotamos uma perspectiva mais preocupada com uma história dos diversos “usos” do cinismo e das suas personagens.

¹⁹ Como dito, Dudley afirma desde o início do seu livro que o seu objetivo não é analisar o cinismo enquanto gênero literário, contudo, ele faz menção a esta questão no breve capítulo V.

²⁰ Conferir nota 1.

²¹ SAYRE, Farrand. *Greek Cynicism*, p. 115.

costuma se referir ao cinismo como uma “seita” e parece sempre empenhado em desenhá-lo a partir de aspectos negativos. Dez anos depois ele publicaria uma versão revisada e ampliada deste trabalho sob o título *The Greek Cynics*.

Um exemplo paradigmático do tratamento dado ao cinismo pela historiografia da filosofia tradicional é a famosa obra de Bertrand Russell intitulada *História da Filosofia Ocidental* (1945). Ninguém vai negar que a obra de Russell seja um clássico, porém ela encerra em si os problemas comuns aos grandes manuais. Na parte que cabe à filosofia cínica, o que vemos é uma grande generalização e a reprodução de alguns lugares-comuns que o próprio Dudley já havia criticado em seu livro publicado oito anos antes. Mencionar aqui a obra de Russell é importante por conta de um ponto específico: ele nos diz que “a doutrina de Diógenes não era, de modo algum, o que hoje chamaríamos ‘cínica’, mas precisamente o contrário”²². Ora, essa sentença de Russell soa exatamente como a idealização da figura de Diógenes colocada em prática pelos estóicos. Russell, diria Dudley, estaria reproduzindo a “sucessão apostólica” ao pegar carona na imagem de “santo” pintada principalmente por Epicteto em seus *Discursos*²³ e pelo imperador Juliano em seu escrito *Contra os cínicos ignorantes*²⁴. No entendimento de Russell, o cinismo, ao se “popularizar”, distanciou-se do ideal nobre e asceta dos primeiros cínicos. À vista desse argumento, ele deixaria transparecer a sua crença na existência de uma filosofia cínica “pura” ou “originária” – perspectiva muito recorrente entre os historiadores da filosofia que seguiriam uma cartilha exegética tradicional. Como Dudley bem argumentou, esta idealização do cinismo antigo, mais especificamente a da figura de Diógenes, era uma estratégia de legitimação a partir da construção de um “pedigree filosófico” para a escola estóica. A obra de Russell é representativa da visão mais geral da historiografia da filosofia na medida em que ele examina o cinismo via estoicismo, sendo assim, ele não perceberia as estratégias e a historicidade dos escritos dos últimos. Enfim, Russell simplifica a complexa história do conceito de cinismo ao dizer que o cinismo de Diógenes não teria *nenhuma* relação com a noção de cinismo que usamos hoje em nosso cotidiano.

²² RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* (Livro primeiro), p. 270.

²³ EPICTETO. *Discourse 3. 22*, In: DOBBIN, Robert. *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. 162-173.

²⁴ JULIANO. *Oration 9, Against the Ignorant Cynics*, In: *Ibid.*, p. 174-192.

O italiano Giovanni Reale, conhecido historiador da filosofia antiga, apesar de dar um refinamento maior ao tema (dado que, ao contrário de Russell, ele era um especialista na área), continuou a reproduzir a ideia de que haveria um cinismo autêntico que seria o contrário do cinismo degenerado que entraria em voga durante o período romano. Reale argumenta que, visto que as posições de Diógenes e Crates seriam “posições-limite”, em seu desenvolvimento ulterior o cinismo estaria fadado a “contaminar-se”²⁵. Se examinássemos o seu texto com uma “lupa skinneriana”, diríamos que a sua análise padece das famosas mitologias da doutrina, da coerência e da prolepse ao mesmo tempo²⁶. Em suma, a sua obra em cinco volumes *História da Filosofia Antiga*²⁷ (1975) também serve-se de procedimentos analíticos clássicos da história das ideias tradicional. Dentro deste registro historiográfico específico a obra tem o seu valor. O seu grande problema é, na verdade, lançar mão de argumentos vazios, como, por exemplo, quando ele nos diz que o cinismo teve uma vitalidade menor do que as outras escolas helênicas devido a sua “pobreza espiritual”²⁸.

Outra obra de cunho introdutório é a de Pierre Hadot intitulada *O que é a filosofia antiga?* (1995). Apesar do seu objetivo claro de interpretar a filosofia antiga a partir de uma fórmula geral, o livro de Hadot não se propõe a ser um manual (o que o afasta consideravelmente de Russell e Reale). A sua chave interpretativa é, com efeito, uma estimulante hipótese, a saber: que a filosofia desenvolvida na Antiguidade estaria muito distante da sua face erudita e acadêmica atual e, na verdade, ela se constituiria a partir de uma série de práticas que ele chamou de “exercícios espirituais”. O livro de Hadot é extremamente bem escrito. Por ter uma formação que não se limitou ao mundo universitário²⁹, a sua linguagem passa longe do “academicismo” que muitas vezes reduz o alcance de nossas pesquisas. O único “porém” (ou melhor, o único lamento) a ser feito é que, de um ponto de vista de uma historiografia do cinismo, Hadot negligencia de tal

²⁵ Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*, vol. V, p. 42-43.

²⁶ Cf. SKINNER, Quentin. *Meaning and understanding in the history of ideas*, In: *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, p. 57-89.

²⁷ A editora “Edições Loyola” deu a obra de Reale um novo desenho editorial ao dividi-la em nove volumes e rebatizá-la como *História da Filosofia Grega e Romana*. O texto, contudo, continua o mesmo.

²⁸ Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*, vol. V, p. 47.

²⁹ Para informações sobre a formação de Hadot, conferir: HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*.

modo a filosofia de Diógenes que ele chega quase a soar como um hegeliano. A sua hipótese central da filosofia antiga como “exercícios espirituais” encontraria fácil amparo nos preceitos cínicos, contudo, em um livro de quatrocentas páginas, ele dedica apenas quatro ao cinismo. Obviamente esta observação sobre o trabalho de Hadot não é uma crítica, afinal, não se pode criticar um autor pelo que ele não escreveu, esta observação é apenas a constatação do papel secundário que muitas vezes foi atribuído ao cinismo.

Demos um salto de vinte anos no tempo para localizar o livro de Hadot ao lado de outros trabalhos que também têm um viés introdutório. Contudo, precisamos voltar para o final da década de setenta e início da década de oitenta, período crucial no qual a historiografia sobre o cinismo passaria por uma reviravolta a partir de três trabalhos fundamentais: o livro de Heinrich Niehues-Pröbsting, intitulado *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (1979), o de Peter Sloterdijk, que leva o provocante título *Crítica da razão cínica* (1983) e o curso de Michel Foucault *A coragem da verdade* (1984). Devido à importância dessas três obras, dedicaremos um capítulo inteiro para analisá-las. Por ora, basta mencionar o seu lugar de destaque. Não por acaso, diversos trabalhos foram publicados na esteira desses três autores (comentaremos esse ponto mais à frente).

É de grande importância mencionar também as contribuições de Marie-Odile Goulet-Cazé, como o seu clássico *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (1986), e, em especial, a organização do *Le cynisme ancien et ses prolongement: Actes du colloque international du CNRS* (colóquio realizado em 1991 e publicado em 1993). Este último, com algumas modificações de alguns artigos e com a ajuda de Bracht Branham, tornou-se o livro *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (1996) e já possui uma tradução para o português. Essa obra, que reúne artigos de diversos historiadores e filósofos e abarca uma análise que vai do cinismo grego até a sua recepção na contemporaneidade, pode ser considerada um grande tesouro para todos aqueles que visam estudar ou apenas se interessam pelo cinismo.

No cenário nacional, Olimar Flores Júnior é a grande referência com trabalhos como *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo*

antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope (1999)³⁰, *Em torno d'o cínico: notas sobre as relações de Luciano com o cinismo* (1998/1999), *As artes do discurso e o "naturalismo" cínico: tema e variações de uma anedota filosófica* (2005), *Cinismo e retórica: o caso Tersites* (2010), *Luciano e o Cinismo: o caso de Alcidamas* (2013), entre outros. Digno de nota também é o livro de Vladimir Safatle intitulado *Cinismo e falência da crítica* (2008)³¹.

Para darmos uma lista um pouco mais completa e finalizarmos esta etapa descritiva, podemos citar ainda o *Cynismes: Portrait du philosophe en chien* (1991) de Michel Onfray e o *Diógenes, o cínico* (2005) de Luis Navia. Ambos já são uma evidência da autonomização que o campo dos estudos sobre o cinismo adquiriu, dado que são livros que se dedicam unicamente ao cinismo. Michel Onfray nos oferece um texto que parece visar um público mais amplo, porém (ou, talvez, justamente por conta disso) tem o mérito de escrever um livro que se aventura em reflexões que vão para além dos clichês tradicionais. Navia, por sua vez, apesar de ser um trabalho extremamente recente e, logo, ter a sua disposição praticamente toda a fortuna crítica sobre o tema, escreve um livro mais protocolar – ele ratifica alguns lugares-comuns quando, por exemplo, nos diz que “Os novos cínicos ligam-se aos antigos apenas por meio de uma corrupção linguística do nome original”³². Em resumo, esse é um ponto de vista que visamos desconstruir.

Dito isso, chegamos ao fim do nosso trabalho de levantamento e comentário das obras que delineiam uma “história da história do cinismo”. Não obstante, tendo em vista o nosso objetivo de pensar o cinismo dialeticamente, precisamos dedicar algumas palavras à obra onde encontramos grande conformidade com os nossos propósitos, a saber, o livro de Heinrich Niehues-Pröbsting citado mais acima, cujo título pode ser traduzido por *O cinismo de Diógenes e o conceito moderno de cinismo (Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus)*. Niehues-Pröbsting tem consciência de que não existe a possibilidade de resgatar o protocinismo de Diógenes, pois, dado que este não nos

³⁰ Este trabalho é a dissertação de mestrado de Olimar Flores, cujo orientador foi Jacyntho Brandão.

³¹ Aliás, devemos muito a esse livro de Safatle. Reconhecemos que temos um débito com o autor principalmente pelos capítulos intitulados *Dialética, ironia, cinismo* e *Was ist Zynismus?*. Vale a menção que, assim como o trabalho de Niehues-Pröbsting, esses textos foram importantes pilares da nossa pesquisa, principalmente quando ela ainda estava em sua fase inicial.

³² NAVIA, Luis E. *Diógenes, o cínico*, p. 11.

deixou nada escrito (e o que nos resta são textos que comentam de forma completamente assistemática as suas práticas filosóficas), o cinismo torna-se a sua própria recepção na medida em que “ele só é compreensível a partir dela”³³. A importância deste trabalho para o campo dos estudos cínicos é reverenciada por quase todos, Sloterdijk nos diz que ele é “o melhor estudo de história das ideias que existe sobre o tema”³⁴, Foucault o descreve como uma grande referência para os estudos sobre o cinismo³⁵ e Goulet-Cazé, ao comentar uma bibliografia selecionada, escreve que ele é “provavelmente a melhor análise de toda a tradição, antiga e moderna, num só volume”³⁶. Pois bem, para além do grande prestígio da obra, o que nos interessa destacar aqui é que, a partir dela, a diferenciação entre o cinismo antigo e o moderno tornou-se clara e consolidou-se como um tema relevante dentro dos estudos sobre o cinismo de maneira geral. Provavelmente este livro é o trabalho que instaura e abre os caminhos para os posteriores estudos sobre esta temática específica.

Sendo assim, seguimos a deixa de Niehues-Pröbsting de que a diferenciação entre cinismo antigo (*Kynismus*) e cinismo moderno (*Zynismus*) já possuía um equivalente na idealização do cinismo de Diógenes e na crítica feroz aos cínicos degenerados durante o período do Império Romano mencionada mais acima. Ora, a partir do momento em que nos damos conta de que a dualidade do cinismo é uma tônica que se repete, temos um ponto importante a ser levado em consideração quando nos perguntamos sobre as condições de possibilidade de uma história do cinismo: afinal, como escrever uma história do cinismo que dê conta dessa dualidade cínica? O fato é que a oposição binária entre o cinismo antigo idealizado e o cinismo moderno degenerado “acompanha toda a história do cinismo” e, mesmo assim, parece-nos que “o próprio cinismo não oferece nenhuma medida para tal distinção”³⁷. Não obstante, acreditamos que essa oposição ainda é válida para se pensar o cinismo tanto filosófica quanto

³³ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 28-29.

³⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 713.

³⁵ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 169-170.

³⁶ GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 454.

³⁷ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 395.

historicamente, contudo, o ponto central é que não se deveria mais pensar o cinismo antigo como “superior” e o moderno como “inferior” pelo simples motivo que já em Diógenes podemos perceber os traços do que viria posteriormente a se chamar cinismo moderno. As atitudes do sinopense, apesar da imagem de santo pintada pelos estóicos, já são completamente indecorosas, basta lembrar as famosas anedotas em que ele se masturba ou defeca e urina em público³⁸. Seria preciso parar de idealizar um cinismo pretérito na medida em que o cinismo antigo não tinha pretensão de ser uma prescrição moral e nem um ideal de sabedoria: o cinismo é a sua própria degeneração e é justamente isso que o mantém. Em vista disso, podemos dizer que o nosso trabalho visa amplificar a seguinte observação de Niehues-Pröbsting:

É apenas coerente com a sua própria filosofia que o cínico tenha de desvalorizar e desprezar a independência cínica quando ela própria se torna um valor aceito e respeitado. O cinismo se apoia numa dialética que, se não controlada, em última instância força o cínico a zombar até mesmo do ideal de independência e, assim, a abdicar do seu próprio eu.³⁹

Em outras palavras, podemos dizer que o cinismo “autêntico” (se é que é possível usar esse termo mesmo entre aspas) tem como *modus operandi* não querer sê-lo. O paradoxo aqui é deliberado. Por isso o cinismo antigo e o moderno devem ser interpretados como uma oposição complementadora, ou melhor, como uma dialética que se retroalimenta com a sua própria negação.

Pensar o cinismo a partir de uma oposição complementadora nos parece pertinente na medida em que a sátira menipéia – o gênero cínico por excelência – pertence ao campo do “sério-cômico” (*spoudogéloios*), ou seja, a menipéia nasce da mistura de dois polos que, a princípio, seriam completamente incompatíveis entre si. Indo direto ao ponto, ao refletir sobre como se deve escrever uma história do cinismo, propomos a noção de *dialética cínica* para dar conta desta que é uma característica do próprio cinismo, a saber: misturar o sério e o cômico a tal ponto que um acaba por fortalecer o outro a partir da sua negação. Esta marca se torna

³⁸ Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 163-164 e 169-170 (D.L., 6,46 e 6,69).

³⁹ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 381.

clara principalmente a partir da ironia de si mesmo e do fazer do riso o seu principal argumento sério-filosófico. Esta visão dialética do cinismo evita a oposição binária que tem marcado a sua história, afinal, não se pode idealizar um suposto cinismo autêntico e estático pois, como bem percebeu Daniel Kinney, “uma vez que os cínicos acreditam em ‘desfigurar’ os valores canônicos, canonizar ditos e histórias cínicas pode muito bem falsificar as realidades cínicas”⁴⁰. Pensar o cinismo de forma dialética significa evitar este impasse na medida em que se sustenta que ele opera (roubando aqui algumas palavras usadas por Bakhtin em seu livro sobre Rabelais) a partir de “dois princípios contraditórios simultaneamente compatíveis”⁴¹ – isto é, o sério e o cômico.

A menção a Mikhail Bakhtin acima não é de forma alguma fortuita, o teórico russo escreveu algumas páginas esclarecedoras sobre o gênero cínico da sátira menipéia. Acreditamos que os conceitos bakhtinianos podem dar sustentação teórica à história do cinismo que estamos propondo. Ao analisar o riso popular, a cultura carnavalesca e a paródia, Bakhtin lança mão de noções como “mundo ao revés”, “inversão do inferior com o superior”, “discurso paródico-travestizante” e “ambivalência regeneradora”⁴². Esta última diz respeito a uma prática recorrente da sátira menipéia de criar uma ambivalência que não possui caráter negativo, muito pelo contrário, pois o riso jocoso e cínico visa ironizar os outros ao mesmo tempo em que ironiza a si mesmo: este riso teria o efeito de regenerar e, na mesma esteira, permitir a coexistência dos polos antitéticos do sério e do cômico. Em síntese, uma análise do cinismo e de sua história deve levar em conta um discurso que visa constantemente pular a própria sombra, pois ele buscará sempre ironizar a si mesmo e mostrar-se como uma filosofia não-filosófica, um discurso não-discursivo ou um intelectualismo não-intelectualizado. Com efeito, o cinismo se mantém justamente por conta deste movimento dialético em que ele mesmo puxa o seu próprio tapete – ou, para usarmos os termos de

⁴⁰ KINNEY, Daniel. *Herdeiros do cão. Identidade cínica na cultura medieval e renascentista*, In: Ibid., p. 324. Na continuação deste argumento, Daniel Kinney complementa: “a indisciplina Cínica pode desfigurar ou afrontar os valores cínicos canonizados tanto quanto o resto” (Ibid., p. 325). Ora, é precisamente este cinismo cínico que chamaremos de dialética cínica, o movimento sério-cômico de transvaloração de todos os valores – inclusive, é claro, os próprios valores transvalorativos.

⁴¹ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*, p. 121.

⁴² Ibid., p. 19.

Bakhtin, o cinismo se mantém por meio dessa *ambivalência* que cria uma tensão para justamente *regenerar-se*. Em última instância, essa oposição complementar faz jus à suposta definição de Diógenes dada por Platão: quando perguntado a este último o que ele achava do filósofo cínico, ele respondeu: “*Diógenes é um Sócrates enlouquecido*”⁴³. Dado que Sócrates é o símbolo máximo da razão ocidental, chamar Diógenes de “Sócrates louco” significa caracterizá-lo como a “desrazão racional”. Diógenes seria, portanto, a personificação do racionalismo desarrazoado, esta definição expressa perfeitamente a ambivalência regeneradora da dialética cínica.

Em suma, o que propormos com a nossa pesquisa é pensar as condições de possibilidade de uma história do cinismo e ao mesmo tempo propor tal história a partir de uma coloração “dialética” e, de certa forma, “bakhtiniana”. Este nosso objetivo ficará mais claro com o trilhar do nosso texto, por ora basta dizer que a noção de dialética cínica norteará a nossa proposta interpretativa. A partir dela, tentaremos compreender o *modus operandi* do cinismo, pois, ao pensá-lo dialeticamente, acreditamos dar conta da sua característica *escorregadia* e, assim, evitar uma análise que se reduza a uma história da filosofia que apenas reproduza os velhos problemas da tradicional historiografia das ideias.

II

Agora que já vimos a nossa questão principal, o estado da arte e expomos mais claramente os nossos objetivos, o próximo passo é apresentar a estrutura textual que dá forma a nossa pesquisa. Dado que a novidade que pretendemos trazer é uma visão dialética do cinismo, cabe alertar que a forma pela qual os capítulos se estruturam é estrategicamente pensada para lapidar o que denominamos *dialética cínica*.

O capítulo que segue esse prólogo leva o título *Apresentação do elenco principal para uma história do cinismo*. Uma vez que não se propõe e nem se escreve histórias sem personagens, nos vemos na necessidade de logo no primeiro capítulo apresentar aqueles capazes de encenar uma história do cinismo – nesse sentido podemos dizer que esta primeira parte tem uma função crucial. A

⁴³ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 165. (D.L., 6,54).

vantagem de apresentar os autores e os temas cínicos logo no início é partir para o restante do nosso trabalho com o olhar já treinado para análise dos motivos cínicos tradicionais. Neste capítulo veremos como o cinismo não se limita a Diógenes de Sínope e, com efeito, atravessa os séculos até pousar nos escritos de um perspicaz alemão que começa a carreira como um promissor filólogo clássico e, décadas mais tarde, passa a ser considerado um dos principais filósofos da tradição dita continental – seu nome: Friedrich Nietzsche. Outros personagens importantes para o nosso tema são Luciano de Samósata, Jean-Jacques Rousseau e Denis Diderot. Os dois temas chave do cinismo, a saber, “a vida em conformidade com a natureza” e “a adulteração dos valores correntes”, bem como o estilo “sério-cômico” serão apresentados aqui. Este capítulo tem um caráter introdutório e visa apresentar o cinismo e as práticas discursivas a ele ligadas. Não se trata da busca por algo perene, como uma espécie de cinismo imutável que perpassaria vários textos da tradição literário-filosófica universal. Trata-se, na verdade, de apresentar certos usos de motivos cínicos em diferentes períodos e, por conseguinte, que operam em diferentes jogos linguísticos.

No capítulo intitulado *Uma história da história do cinismo: O tema do cinismo na virada do século XX para o XXI (1979-2012)*, aprofundaremos um tema já abordado neste prólogo, isto é, falaremos um pouco mais sobre a historiografia concernente ao nosso assunto. Porém, desta vez o nosso eixo central será constituído por três obras fundamentais da segunda metade do século XX:

- 1º) O nosso livro basilar: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* de Heinrich Niehues-Pröbsting de 1979;
- 2º) O livro de filosofia mais vendido na Alemanha pós-Segunda Guerra Mundial: *Crítica da razão cínica* de Peter Sloterdijk de 1983;
- 3º) O último curso ministrado por Michel Foucault no *Collège de France: A coragem da verdade* de 1984.

Na nossa concepção, estes três livros são de suma importância para uma renovação do tema do cinismo. Apesar de estarem muito próximos no tempo (de 1979 a 1984) eles praticamente não dialogam entre si, limitam-se na verdade a referências pontuais – Foucault, por exemplo, admite que sequer leu Sloterdijk.

Todavia, juntos, eles constituem um núcleo temático que será muito comentado no século XXI. Com efeito, eles contribuiriam para a autonomização dos estudos sobre o tema na medida em que, graças a eles, o cinismo não mais seria tratado apenas como um assunto recortado do âmbito da filosofia helenística: os três livros alçam o cinismo ao patamar de um vigoroso problema filosófico e promovem o surgimento de diversos trabalhos que analisam com novos olhos o seu *status* dentro da engessada história da filosofia ocidental.

Em síntese, teremos duas tarefas neste capítulo: em primeiro lugar analisaremos essas três obras principais que transformam o tema do cinismo em um objeto de estudo extremamente atual e, em segundo, comentaremos o legado deixado por elas. Sobre esta segunda tarefa, podemos adiantar que os principais livros que partem do terreno preparado por Niehues-Pröbsting, Sloterdijk e Foucault são: *The Making of Modern Cynicism* (2007) de David Mazella, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (2010) de Louisa Shea e *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* (2012) de Sharon Stanley. Enfim, trata-se de dois momentos da história do cinismo. O primeiro momento compreende o período de 1979 a 1984 e o segundo o período de 2007 a 2012. Vistas em conjunto, as seis obras elencadas abarcam o que há de mais recente no âmbito da historiografia do cinismo.

Depois de finalizarmos os exames historiográficos podemos seguir para o último capítulo. Esta parte do nosso trabalho, por mais que apareça apenas no final, se apresenta como a antecâmara filosófica que permitirá a formulação da noção de dialética cínica. Mikhail Bakhtin e as suas reflexões sobre a menipéia, a paródia, o carnaval e o riso serão de grande ajuda aqui.

A essa altura do texto, principalmente por termos percorrido as obras de Niehues-Pröbsting e Sloterdijk, já estaremos familiarizados com a diferenciação entre *cinismo antigo* e *cinismo moderno*, ora, é justamente a complicada relação entre esse par conceitual que nos impele a pensar o cinismo dialeticamente. Ao contrário do que possa parecer em um primeiro olhar, pensar o cinismo dialeticamente, aqui, significa *quase* que ir na contramão de Hegel (damos ênfase ao “quase” na medida em que querer ir contra a dialética já é cair no terreno da dialética). O nosso objetivo é mostrar que os cinismos antigo e moderno não devem “suprimir-se”, ou seja, na análise do nosso par conceitual não deve operar

a “negação da negação”, ao contrário, a negação deve ser mantida para que os polos antitéticos possam coexistir.

É claro que para lançarmos mão com propriedade da nossa noção central, precisamos delimitar o que entendemos por dialética. Longe de querer (re)escrever uma história da mesma, pretendemos apenas pegar emprestado algumas considerações de Theodor Adorno. Acreditamos que a sua *dialética negativa* nos permitirá criar o ambiente favorável para uma dialética entre cinismo antigo e moderno que não necessite de uma síntese.

Enfim, indicaremos um caminho (dentre tantos outros possíveis) sobre como escrever uma história do cinismo. Diógenes, Luciano, Diderot e Nietzsche voltam à cena regularmente para podermos analisar aspectos do discurso cínico que marcam a sua dialética, como por exemplo: a ironia, os jogos de oximoros, a mistura do sério com o cômico, o anti-intelectualismo intelectualizado, a antifilosofia filosófica e, enfim, a razão desarrazoada. As principais fórmulas cínicas apontariam para esse movimento irônico-dialético que visa *afirmar a negação*: como a própria definição de Diógenes como “Sócrates enlouquecido” dada por Platão ou o motor da filosofia do último Nietzsche como “transvaloração de todos os valores”.

Luciano de Samósata também tem um papel central no que diz respeito a essa estética da contradição do discurso cínico. Um exemplo paradigmático seria o seu texto *Das narrativas verdadeiras*, onde ele nos conta, logo no início do primeiro livro, que a única verdade que diz é afirmar que mente⁴⁴. Ou ainda, com uma mensagem tipicamente cínica, ele nos apresenta em seu diálogo *Menipo ou Descida aos infernos* a ideia de que a mais sábia forma de vida é justamente aquela que não leva a sabedoria a sério⁴⁵.

A ironia se apresenta então como uma das marcas definitivas do cinismo. Digno de nota é que ela é definida por Hayden White como “essencialmente dialética”⁴⁶, dado que “a linguagem figurada torna a dobrar-se sobre si mesma e põe em questão suas próprias potencialidades para distorcer a percepção”⁴⁷. A

⁴⁴ Cf. SAMÓSATA, Luciano. *Das narrativas verdadeiras: primeiro livro*, In: BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 144.

⁴⁵ Cf. Id. *Menipo ou Descida aos Infernos*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. IV], p. 89-90.

⁴⁶ WHITE, Hayden. *Meta-história*, p. 50.

⁴⁷ Ibid., p. 51.

autoironia faria com que o cinismo buscasse sempre e deliberadamente girar em torno de si mesmo, em um movimento que pode ser similar à espiral caracterizada por Adorno em sua dialética não dialética – onde perpetua-se a contradição pela manutenção da negação – ou, em termos mais cínicos: pelo *cinismo pelas premissas cínicas*. A importância da ironia e da lógica oximórica para o discurso cínico deve ser sublinhada para qualificar o cinismo como um nó enunciativo: a sua dialética se dá pelo seu ímpeto incessante de tentar pular a sua própria sombra. Cabe dizer que o título deste último capítulo, *Prolegômenos a qualquer dialética futura que possa vir a ser considerada como cínica*, é propositalmente cínico.

Ao fim do nosso trabalho, pretendemos ter deixado claro para o leitor que uma história do cinismo deve levar em conta os diferentes usos de Diógenes enquanto uma personagem que serve para os mais variados fins. Sem excluir a figura histórica do sinopense, acreditamos ser possível interpretá-lo como um “tipo literário-padrão”⁴⁸ dado que, incontestavelmente, ele é uma “personagem investida de autoridade”⁴⁹. Mikhail Bakhtin nos diz que Diógenes “se aproxima acentuadamente da imagem da máscara paródica” e é uma figura “profundamente romanesca”⁵⁰. Ora, pretendemos examinar essas considerações bakhtinianas com o objetivo de chegar a um destino específico: o nosso ponto de chegada será a percepção de que o escorregadio discurso cínico, marcado pelo bom humor irônico, deve ser pensado dialeticamente.

III

Em última instância, todos os capítulos descritos acima respondem a questões específicas. De forma bem sistemática, podemos apresentá-las da seguinte maneira:

- Primeiro capítulo: Como apresentar o cinismo e caracterizar o discurso das suas diferentes personagens?

⁴⁸ Cf. KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*, In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 246.

⁴⁹ Cf. BILLERBECK, M. *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*, In: Ibid., p. 235.

⁵⁰ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 108.

- Segundo capítulo: Como o tema do cinismo e a diferenciação entre cinismo antigo e moderno foi tratado por historiadores e filósofos recentes?
- Terceiro capítulo: O que significa conceber o cinismo dialeticamente e como concebê-lo dessa maneira nos auxilia na empreitada de como escrever a sua história?

Enfim, dado a estrutura e as questões que norteiam cada etapa do nosso texto, podemos dizer que cada capítulo é um degrau necessário para alcançar o seguinte. Mais uma vez, o nosso objetivo, depois de percorrido todo o trajeto, é deixar claro como o discurso cínico opera de forma dialética na medida em que faz parte desse discurso *escorregar de sua própria definição*.

2

Apresentação do elenco principal para uma história do cinismo:

Embora o cinismo como tal desapareça com a Antiguidade clássica, o cinismo como força ideológica e tradição literária teve uma notável sobrevida, e as suas consequências para a cultura ocidental estão apenas começando a ser compreendidas.

(Marie-Odile Goulet-Cazé & R. Bracht Branham)

Se nos é permitido começar com um pequeno devaneio, não nos soa indelicado partir de algumas simples perguntas: o que seria da história da filosofia se Sócrates, o seu respeitado pai fundador, fosse considerado um “homem louco”? Ou, ainda, o que seria da tradição filosófica, que se diz a grande responsável pela fundação do Ocidente, se este pai fundador não passasse de uma personagem estranha e folclórica que perambulava pelas ruas e mercados de Atenas? Enfim, será que a razão ocidental e a sua filosofia seriam as mesmas se Sócrates não tivesse sido, digamos, “levado a sério”?

Obviamente, a presente tese não pretende responder a essas perguntas. Todavia, visamos tratar de uma espécie de socratismo que não foi levado muito a sério – pelo menos por alguns filósofos como Hegel e historiadores como Moses Finley¹. Ora, se é verdade que o cinismo sempre foi visto como uma personagem secundária no grande enredo da história da filosofia, não podemos deixar de lado o fato de que ele nunca deixou de participar desta trama. Como já dissemos anteriormente, estudiosos do tema chegam inclusive a defender que o cinismo seria “provavelmente a ramificação mais original e influente da tradição socrática na Antiguidade”². Este cinismo antigo (socrático em seu âmago) é o nosso ponto de partida. Que não soe mal o paradoxo, ousamos dizer logo de início que o cinismo é o “coadjuvante essencial” da história da filosofia. Sua presença é marginalizada (talvez de forma proposital), mas basta um olhar de soslaio para perceber que é uma presença constante.

¹ Hegel nos diz que “não há nada particular a dizer sobre os cínicos, pois eles possuem pouca filosofia e não colocaram o que tinham num sistema filosófico”. Enquanto Finley, na mesma linha, nos diz que “Diógenes era, em suma, um filósofo de pouca filosofia”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Introdução às lições sobre história da filosofia*, p. 47, apud RODRIGUES, R. C. *De Kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran*, p. 19. E também: FINLEY, Moses. *Diógenes, o cínico*. In: *Aspectos da Antiguidade*, p. 113.

² GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 11.

Para ganhar fôlego e angariar voos mais altos, neste capítulo visamos contar a história desta presença a partir de uma apresentação das suas personagens. Nossos a(u)tores selecionados para encenar este primeiro ato foram: Diógenes de Sínope (o nosso protagonista), Luciano de Samósata, Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, e, por último, Friedrich Nietzsche. Como protagonista, cabe dizer que o sinopense fará participações especiais nos atos subsequentes. O processo de seleção não foi simples, dado a dificuldade de escolher apenas alguns poucos nomes para encenar uma trama milenar. Infelizmente tivemos que deixar vários outros de lado³, mas acreditamos que os selecionados nos ofereçam as ferramentas privilegiadas para traçar uma história do cinismo e sirvam também para aguçar a nossa visão para os “traços arquetípicos do discurso cínico”⁴. Ao longo do capítulo ficará claro que o “nosso encontro com os descendentes de Diógenes se fará, preferencialmente, no território da literatura, sobretudo naquela de índole satírico-moralista e aforístico-filosófica”⁵. Por fim, e talvez o mais importante, acreditamos, ao mesmo tempo, que este nosso passeio inicial nos ofereça material suficiente para sustentar o que chamaremos mais tarde de *dialética cínica*.

Não pretendemos escrever a história do cinismo. Normalmente quem se propõe a escrever a história de algo acaba por se tornar refém dos seus próprios pressupostos historiográficos. Ademais, tal história do cinismo que se apresentasse tacitamente como a última palavra sobre o tema passaria por cima de uma característica importante do seu próprio objeto: não se deixar definir. Com efeito, visamos pensar uma leitura possível para *uma* história do cinismo (isto é, *uma*, dentre várias outras). Para tanto, reforçamos o ímpeto de progredir simultaneamente pelas duas margens de um mesmo e largo rio: a margem onde se

³ Para uma visão mais panorâmica da história do cinismo, conferir o livro organizado por Goulet-Cazé e Bracht Branham na nota acima. Neste livro é possível encontrar estudos sobre o cinismo no período medieval (o que, para os nossos fins, acabamos deixando de lado). Um tema interessante que não foi aprofundado nessa coletânea de artigos são os possíveis vínculos entre cinismo e o chamado “cristianismo primitivo”. Sobre tal tema, conferir o artigo: LANG, Bernhard. *Jesus – ein kynischer Philosoph. Philosophische Lebensweise und griechisches Denken in den Evangelien*. O mesmo autor publicou um livro que não tivemos acesso, intitulado: *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*.

⁴ Esta frase é uma apropriação das palavras de Sloterdijk. Não obstante ele tenha escrito “traços arquetípicos da *consciência* cínica”, para enquadrá-la aos nossos objetivos, trocamos “consciência” por “discurso”. Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 218.

⁵ RODRIGUES, R. C. *De Kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran*, p. 20.

coloca questões históricas e a outra onde compreende-se a si mesmo imbuído de uma historicidade própria.

Antes de dar qualquer passo na escrita dessa história, deve-se ter em mente que a tarefa de fazer do cinismo um objeto de estudo sempre encontrará um embaraço no que diz respeito ao mapeamento das suas fontes. A valer, o embaraço ou o estranhamento perante as fontes é algo que todo historiador já deve ter experimentado. Porém, o cinismo carrega uma característica bem incomum que acabou por se transformar na sua marca fundamental, a saber: “o estudo do cinismo – diferentemente, digamos, do estudo do platonismo – é inseparável do estudo da sua recepção”⁶. Em outras palavras, (e dizer isso pode soar impróprio para alguns) não existe *o cinismo*. Logo, não é possível escrever *a* história do cinismo dado que não é possível escrever sobre algo que não existe (pelo menos não no interior da disciplina histórica enquanto disciplina acadêmica)⁷.

Enfim, o que existem são apenas textos muito tardios que tratam do tema ou incorporam aquilo que poderia ser chamado de um estilo cínico. Este aspecto se torna claro como água quando nos lembramos que a principal fonte sobre o cinismo antigo é a obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio – mais especificamente o livro VI, intitulado *A escola cínica*. Neste livro, ele apresenta em sequência as figuras de Antístenes, Diógenes, Mônimos, Onesícritos, Crates, Metrócles, Hiparquia, Menipo e Menêdemos. Ou seja, a principal fonte sobre o cinismo, escrita provavelmente por volta da primeira metade do século III d.C., é, simplesmente, mais de *meio milênio* posterior a Diógenes (!). Em suma, é precisamente por isso que podemos dizer que o cinismo é a sua própria recepção.

Ademais, um outro embaraço é que a obra de Laércio é, na verdade, uma espécie de “compilação de compilações”. À vista disso, para usarmos um termo koselleckiano, não seria possível precisar quantos “estratos do tempo” estão amalgamados naquelas páginas.

Ainda sobre Laércio, o ponto fundamental não é questionar a veracidade das muitas anedotas reunidas no livro (e, de fato, o livro sobre os cínicos se

⁶ Cf. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 24.

⁷ Nesse sentido, Olimar Flores argumentará sobre a impossibilidade de alcançar o “estágio zero” do cinismo. Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope*, p. 135.

constitui a partir da reunião de diversas historietas acerca desses filósofos), muito mais interessante é indagar sobre como elas circulavam e quais tipos de efeitos literários e prescritivo-morais elas poderiam manifestar. Sendo assim, uma questão crucial que se apresenta é a reflexão sobre o estatuto histórico-filosófico da anedota. Para Heinrich Niehues-Pröbsting, ela foi duplamente desqualificada na modernidade: primeiro pela crítica histórico-filológica que se iniciou com Pierre Bayle e depois pela tendência hegeliana de identificar filosofia e história das ideias⁸. Deste modo, o cinismo, que sobreviveu justamente a partir das anedotas, tornou-se uma espécie de assunto tabu. O que se deixou de lado é que a narratividade de que se vale uma anedota também é uma forma de construção de sentido e, logo, também pode ser um meio discursivo para a filosofia⁹.

Pouco se sabe sobre a vida de Diógenes Laércio e na verdade só por estimativa conclui-se que ele viveu no século III da nossa era. Não nos caberá aqui reproduzir as inúmeras situações narradas por ele, apenas nos cabe mencioná-lo como o principal veículo de acesso ao cinismo antigo. O que chama a atenção de todos os que leem o seu livro dedicado à *escola cínica* é que nele não se encontra a exposição de nenhuma doutrina. O leitor se depara com uma narrativa que muitas vezes parece uma espécie de “livro de piadas”. Todavia, é significativo que tenhamos acesso ao cinismo antigo a partir de uma compilação de anedotas sobre esses filósofos, pois isso nos mostra o “anti-intelectualismo”¹⁰ cínico. Sobre tal ponto, Olimar Flores nos dirá que o cinismo representaria então “uma ruptura na história da filosofia, tanto por relegar a um segundo plano, ou mesmo recusar, a matéria teórica, quanto por ter se fixado no terreno instável e impreciso da anedota”¹¹. Além disso, podemos dizer que a importância de Diógenes não se encontra em seus possíveis escritos perdidos, o cinismo se propagou pelas diversas historietas que suscitou, dado que, a partir delas, Diógenes “se tornou um personagem mítico”¹². Então, podemos relativizar o que

⁸ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*; e Id. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 360.

⁹ Sobre o tema da anedota e do seu estatuto histórico-filosófico, conferir: NIEHUES-PROEBSTING, Heinrich. *Anekdoten als philosophiegeschichtliches Medium*.

¹⁰ Cf. MEILLAND, Jean-Marie. *L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique*.

¹¹ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope*, p. 23.

¹² SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 222.

nos diz Laércio sobre o catálogo de obras diogênicas. O primeiro cínico provavelmente nada escreveu na medida em que a sua postura filosófica era contra a “cultura livresca”¹³ e contra todo saber filosófico que sucumbisse a uma doutrina excludente devido a conceitos demasiado rebuscados. Se Diógenes escreveu algo, foi para ir na contramão da escrita (uma atitude bem cínica por sinal).

O filósofo de Sínope teria sido um dos primeiros a criticar a filosofia que se converte em um saber técnico restrito aos especialistas de uma elite intelectual. Filosofar deveria ser tão simples quanto o estilo de vida de um cão: “A sabedoria, para Diógenes (e ao contrário do que pretenderá Zenão), não é uma ciência, e não há ciência da sabedoria. Ela é um exercício (*áskesis*), uma ação, uma vontade, e isso basta”¹⁴.

Enfim, quer queira, quer não, a leitura de Diógenes Laércio é a nossa porta de entrada para destacar as principais características deste que seria o alvorecer do cinismo. A partir dela, difundiu-se a imagem dos cínicos como aqueles que pregavam uma vida despojada: bens materiais, honra e títulos de nobreza serviriam apenas para nublar a sabedoria dos homens e dificultar ainda mais o seu exercício rumo à felicidade. Nesse sentido, mais do que qualquer outra escola filosófica, o cinismo seria um “exercício espiritual”¹⁵. Uma vez que a filosofia cínica antiga seria uma prática ou um exercício, ela desde o início menosprezou os grandes tratados filosóficos. Então, por mais que ainda hoje os estudiosos debatam se Diógenes de fato escreveu algo ou não, não se pode negar que ele provavelmente teria nutrido uma espécie “antipatia” para com os escritos teóricos – não por acaso a ironia para com tal “filosofia intelectualista” será uma das marcas do cinismo.

Em suma, como veremos a seguir, o cinismo seria uma *filosofia* que adotou uma postura *antifilosófica* (aqui já tocamos no que se pode chamar de prelúdio da *dialética cínica*, mas precisamos ir passo a passo, ainda é muito cedo para examinar essa questão). Sem mais delongas, vamos a Diógenes, nossa primeira personagem.

¹³ Cf. MEILLAND, Jean-Marie. *L’anti-intellectualisme de Diogène le cynique*, p. 233.

¹⁴ COMTE-SPONVILLE, André. *Valor e verdade: estudos cínicos*, p. 59.

¹⁵ Cf. HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, p. 128.

2.1

Diógenes, o cínico: o advento do humor na filosofia

O Diógenes da Antiguidade ironiza seus colegas filósofos caçoando dos seus falsos problemas, assim como de sua fé nos conceitos.

Se buscarmos uma etiqueta para o pai da gaia ciência, para o primeiro materialista pantomímico, então ela poderia ser: o sátiro capaz de pensar. Sua principal performance teórica consiste em defender a realidade contra a loucura dos teóricos.

(Peter Sloterdijk)

“*Procuro um homem!*”, exclamava Diógenes ao caminhar pelas ruas e praças de Atenas com uma lamparina acesa nas mãos em plena luz do dia¹⁶. Alguns passantes provavelmente interpretaram o seu ato intempestivo como uma simples piada de um homem louco, outros, no entanto, teriam percebido o objetivo irônico-repreensor de seu gesto. Segundo a interpretação que se tornou canônica, Diógenes (ca. 412/403-324/321 a.C.) queria dizer que ele não encontraria “homens” na *pólis* ateniense pois não haveria nenhum ser humano vivendo de acordo com a sua própria natureza – ou melhor, não haveria um indivíduo sequer vivendo em comunhão com a *phýsis*. No entender do primeiro cínico, os homens de seu tempo estariam cegos pelas normas e convenções (*nómos*¹⁷) e por isso não alcançariam jamais a felicidade e a sabedoria necessária para lidar com os golpes da *fortuna*.

Esta diferenciação entre *nómos* e *phýsis* é vista por alguns como o cerne da filosofia cínica¹⁸. A dicotomia entre os dois conceitos evidenciaria a concepção de que haveria uma vida autêntica, possível de ser vivida, em oposição a uma vida inautêntica, regida por costumes artificiais. Diante disso, a pergunta que surge é: o que quer dizer viver de acordo com a *phýsis*?

Como muito já foi dito sobre o tema, podemos pegar uma rota alternativa para responder essa questão e nos apoiar em Heidegger – afinal, não custa lembrar que ele criticou veementemente a tradução latina do termo *phýsis* por “natureza”¹⁹. No seu entender, este termo abarcaria uma das formas possíveis de significar o “ser”, quer dizer, a *phýsis* diria respeito a uma experiência grega da relação com o ser e significaria “o estar em si mesmo, enquanto surgindo de si

¹⁶ Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 162. (D.L., 6,41).

¹⁷ Além de “norma”, “costume” e “convenção”, *nómos* também pode ser traduzido por “lei”.

¹⁸ Cf. MEILLAND, Jean-Marie. *L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique*, p. 233.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, p. 91, 128, 129 e 209.

mesmo”²⁰. Nesse sentido, *phýsis* significaria o devir, o movimento de brotar e desvelar-se. Essa observação de Heidegger nos é interessante para eliminar um pequeno mal-entendido com relação ao ímpeto cínico de viver em comunhão com a *phýsis*, a saber: que este preceito do cinismo antigo teria alguma relação com um ideal idílico ou qualquer tipo de inclinação ao bucolismo. De forma categórica, Olimar Flores nos diz:

nós não temos um único registro de um filósofo cínico que tenha, ainda que por um breve período, abandonado as cidades para viver no degredo dos campos ou na solidão do deserto. Para uma filosofia que recusou a abstração das longas demonstrações teóricas, que fez do exemplo a forma de comunicação da virtude, que transformou o gesto em discurso de exortação e fez da praça pública seu palco de atuação, a ausência de qualquer vestígio de escapismo, força que a compreensão da vida *katà phýsin* seja feita sobre outras bases.²¹

À vista disso, argumentar em favor de um “naturalismo cínico” seria uma espécie de anacronismo. Os primeiros cínicos eram filósofos urbanos e o próprio sinopense nunca buscou fugir da sociedade, muito pelo contrário, fez de um barril/tonel a sua casa e se instalou no seio de uma das principais *poleis* da época. Em síntese, não deve haver dúvida quanto a tal ponto: “Diógenes pertence à cidade”.²²

Sendo assim, viver de acordo com a “natureza” quer dizer, seguindo aqui a deixa de Heidegger, viver de acordo com o devir, não se lamentar pelas coisas não serem como desejamos e buscar entender que fazemos parte de um grande movimento cósmico²³. Esta consciência de pertencimento a um grande devir – e de estar preparado para aceitar as dificuldades que moldam este movimento – é o que faz Diógenes dizer que a sua filosofia, no mínimo, o tornou um ser consciente e pronto para “enfrentar todas as vicissitudes da sorte”.²⁴ Ademais, podemos

²⁰ Ibid., p. 91.

²¹ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica*, p. 32-33.

²² MEEKS, Wayne. *The Moral World of the First Christians*, p. 55, apud KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 250.

²³ Posteriormente os estoicos refinariam esse ideal cínico de viver de acordo com a natureza. Sobre como os estoicos pensavam esse ideal, conferir: VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*, p. 47-50.

²⁴ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 168. (D.L., 6,62). Sobre as “vicissitudes da sorte” e a “comunhão com a *phýsis*”, Marcus Pinheiro nos diz: “A deusa *týche* (acaso), que será tão importante no Helenismo, se torna aqui símbolo do traço da *phýsis* ao qual o cínico busca se adequar. Assim, nesta adaptação à natureza, o filósofo cínico deve ter a habilidade de *improvisação* acima de tudo, pois ele não deve ter tarefas inflexíveis a serem cumpridas

lembrar também que Diógenes teria cunhado o termo “cosmopolita”, isto é, ao ser perguntado sobre qual seria a sua pátria, ele teria respondido ser um “cidadão do mundo”²⁵ (dando a entender que ele não só não teria uma pátria específica, mas também que ele seria um ser consciente de um suposto parentesco seu com o *cosmos*²⁶). Viver de acordo com a *phýsis* não é um retiro para o campo e nem uma “doutrina da pobreza”²⁷, para usarmos aqui os termos de Sloterdijk. Antes de tudo, este impulso inicial do cinismo é um exercício (*áskesis*) que deve ser praticado com afinco para que nos livremos de falsas necessidades: enfim, falar de uma “frugalidade cínica” é muito diferente de falar de um “naturalismo cínico”²⁸.

Mas por que Diógenes preferia usar da pantomima ao invés de escrever um tratado filosófico sobre o que seria de fato a comunhão com a *phýsis*? Para responder a essa pergunta escolhemos a opção já clássica entre os vários estudos introdutórios sobre o cinismo e começamos pela etimologia do conceito “cínico”. *Kýon* ou *kynós*, em grego, quer dizer “cão”, sendo assim, o *kynikós* (cínico) seria aquele que vive ou age “como um cão”. Esta alcunha teria sido dada a Diógenes por ele ter vivido na rua, sem bens, sem trabalho, sem preocupações, esmolando e satisfazendo todas as suas necessidades em público. Isto é, ele vivia “‘despudoradamente indiferente’ às normas sociais mais estabelecidas”²⁹. Os relatos das atitudes desse primeiro “sábio petulante” variam entre o cômico e o perturbador. O fator inusitado das suas ações constituía, muitas vezes, um “elemento didático” da sua filosofia, pois ele parecia acreditar que somente ao surpreender as pessoas ele as tiraria do seu lugar de conforto e as faria refletir – digamos que ele lançava mão de uma “didática canina”. Ao fim, os cínicos talvez tenham até mesmo reivindicado a comparação de seu estilo de vida com o dos cães, convertendo uma alcunha pejorativa em seu lema filosófico³⁰. Certa vez, ao

cegamente, mas deve ser um atento observador das inúmeras exigências súbitas e surpreendentes que a natureza lhe exige”. PINHEIRO, Marcus Reis. *Ascese cínica e a oposição nómos phýsis*, p. 244.

²⁵ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 168. (D.L., 6,62).

²⁶ Essa segunda interpretação do termo “cosmopolita”, é bem verdade, já teria uma certa “coloração estoica”. Cf. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 76.

²⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 222.

²⁸ Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. *As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica*, p. 36.

²⁹ GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 15. Aristóteles, por exemplo, refere-se a Diógenes simplesmente como “o cão”: Cf. NAVIA, Luis E. *Diógenes, o cínico*, p. 259.

³⁰ Nas palavras de Sloterdijk, “O que Diógenes mostra a seus contemporâneos por meio de seu modo de vida caracterizariamos em termos modernos como ‘retorno ao estado animal’. É por isso

ser perguntado sobre o sentido do seu apelido, Diógenes teria respondido: “balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e mordo os patifes”³¹.

Mas até que ponto seria possível filosofar a partir de gestos e ações? De fato, exercer a filosofia a partir do registro pantomímico parece uma realidade muito distante de nós que só a concebemos academicamente ou como uma disciplina escolar. No entanto, para os primeiros cínicos não haveria dúvida: a melhor maneira de filosofar seria através de suas próprias ações. A *teoria* cínica é eminentemente *antiteórica*.

A ideia de que filosofia e ações caminham lado a lado não seria estranha na Antiguidade. Com efeito, essa é a grande tese que perpassa praticamente todos os trabalhos do historiador da filosofia Pierre Hadot, a saber: que a filosofia antiga seria uma escolha de um modo de vida – e que cada escola filosófica teria os seus próprios “exercícios espirituais”³² que deveriam guiar seus adeptos à virtude, à felicidade e à tranquilidade da alma perante qualquer situação que a *fortuna* poderia vir a submetê-los. É a partir desta perspectiva que o cinismo era conhecido na Antiguidade como “o caminho mais curto para a excelência”³³, afinal, os exercícios espirituais referentes à vida cínica não demandavam um conhecimento metafísico refinado, não exigiam de seus adeptos o manejo de conceitos sofisticados ou um estudo aprofundado dos grandes temas da lógica. Ao contrário, o cinismo antigo seria uma filosofia voltada para o saber cotidiano e, nesse sentido, os ensinamentos de Diógenes “se confundiriam com a sua existência ordinária”³⁴. Visto dessa maneira, a comicidade da escolha de viver dentro de um barril se esvai momentaneamente e passa ser uma experiência

que os atenienses (ou os coríntios) lhe atribuíram o epíteto pejorativo de *cão*, uma vez que Diógenes havia reduzido suas necessidades ao nível vital das de um animal doméstico. Desse modo, rompia ele com a cadeia das necessidades da civilização. Ele então tomou os atenienses ao pé da letra e aceitou o apelido injurioso como título de sua orientação filosófica”. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 229.

³¹ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 167. (D.L., 6,60).

³² No que diz respeito a noção de “exercícios espirituais”, noção chave da contribuição de Hadot, ele nos diz o seguinte: “Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica. O discurso do professor de filosofia, pode, ademais, tomar a forma de um exercício espiritual, à medida que esse discurso se apresente sob uma forma tal que o discípulo, do mesmo modo que o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente”. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p. 21.

³³ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 179. (D.L., 6,104).

³⁴ MEILLAND, Jean-Marie. *L’anti-intellectualisme de Diogène le cynique*, p. 237.

filosófica: “o caçador de homens com a sua lanterna não esconde sua doutrina atrás de uma linguagem erudita e complicada”³⁵. Com isso, o cinismo de Diógenes era visto como uma prática filosófica, um exercício espiritual, que visa a emancipação dos falsos problemas e, por conseguinte, o desenvolvimento da autossuficiência.

Entendemos que Diógenes não teria escrito tratados teóricos na medida em que ele “encarna a própria doutrina”³⁶. Ao fazer a conexão entre o filosofar pantomímico e a comunhão com a *phýsis*, podemos dizer que a filosofia, para o nosso protocínico, seria o oposto de uma reflexão limitada ao plano teórico. Ela seria na verdade o conjunto de atitudes e escolhas que fazemos para mudar nossa vida e conjugá-la a *phýsis*:

Com efeito, nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a todos os obstáculos. Eliminados, então, os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz. A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana³⁷.

Podemos realçar dois pontos dessa famosa passagem de Diógenes Laércio³⁸. O primeiro é, como já dito, o cinismo é um exercício (*áskesis*) – da mesma maneira que praticamos exercícios físicos para manter a boa forma, os cínicos acreditavam que deveríamos praticar exercícios espirituais para “o aprimoramento da alma”³⁹. O segundo é, com efeito, um desdobramento deste primeiro: o cinismo, assim como todas as outras escolas helênicas, é um eudemonismo⁴⁰ – ou, como bem sublinharam Hadot e Foucault, ele seria um cuidado de si que por fim se converteria em um cuidado dos outros⁴¹. Sendo assim, tendo a felicidade como fim, seria necessário aprimorar a percepção dos esforços necessários para “viver feliz” (e os esforços necessários são os “requeridos pela natureza” [*phýsis*]). Em suma, a filosofia cínica não era uma matéria de estudos e nem um ruminar erudito – o cinismo de Diógenes era para ser praticado.

³⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 226.

³⁶ Ibid., p. 236.

³⁷ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 170. (D.L., 6,71).

³⁸ Sobre tal passagem, conferir a terceira parte do livro de Marie-Odile Goulet-Cazé intitulado *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*.

³⁹ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 170. (D.L., 6,70).

⁴⁰ Cf. VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*, p. 58.

⁴¹ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p. 165.

Entendida essa dimensão prática do cinismo, acreditamos que seja ainda importante mencionar pelo menos mais uma anedota da vida de Diógenes: a que diz respeito ao preceito cínico de “adulteração dos valores”. Existem diferentes versões sobre a origem deste preceito (o próprio Diógenes Laércio nos oferece cinco)⁴². Não nos cabe julgar qual a mais verossímil, apenas apontar para um núcleo central que perpassa quase todas elas: Diógenes (ou seu pai) teria falsificado moedas em Sínope e, por conta disso, foi exilado (ou fugiu). Algumas versões indicam ainda a ida de Diógenes a um oráculo (o de Delfos ou o da sua própria cidade) para pedir orientações ou para saber o que deveria fazer para se tornar famoso, deste modo, ele teria recebido então a recomendação para “adulterar os valores”⁴³. A hesitação quanto a este oráculo seria se ele deveria falsificar moedas ou se o que ele deveria adulterar seriam os costumes e a normas. A dúvida não se esgota e a ambiguidade abre espaço para o característico humor cínico. Por mais que não se duvide que Diógenes tenha falsificado moedas em Sínope, a interpretação metafórica do oráculo, isto é, que ele deveria se engajar na inversão dos valores morais e dos costumes sociais, passou a ser interpretada como “o fundamento de toda *práxis* cínica”⁴⁴.

Ora, não cumpre aqui meditar sobre a veracidade dos relatos, mas simplesmente dizer que a narrativa sobre as origens das motivações do filósofo do barril acentua a sua crítica ao *nómos* e a necessidade de subvertê-lo para encontrar a felicidade na comunhão com a *phýsis*. Diga-se de passagem, o oráculo que orienta Diógenes a “adultera os valores” vai ao encontro de uma situação cômica narrada por Laércio, a saber: Diógenes costumava entrar nos teatros pelo lugar onde todos os outros costumavam sair. Ao ser questionado sobre o sentido do seu gesto, ele respondeu: “Isso é o que procuro fazer em toda a minha vida”⁴⁵. Uma atitude ironicamente inofensiva, mas que representaria a sua inversão da moeda corrente: seu objetivo seria então subverter as normas e mostrar a sua arbitrariedade. Laércio deixa claro esse ponto ao dizer que “de fato, ele adulterou a moeda corrente porque atribuía importância menor às prescrições da lei que às

⁴² Para um comentário sobre as diversas versões, conferir: FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Parakharáttein tò nómisma ou as várias faces da moeda*.

⁴³ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 157. (D.L., 6,20).

⁴⁴ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Parakharáttein tò nómisma ou as várias faces da moeda*, p. 23.

⁴⁵ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 168. (D.L., 6,64).

da natureza, e afirmava que sua maneira de viver era a de Héracles, que preferia a liberdade a tudo mais”⁴⁶.

Em resumo, ao pegar a contramão da entrada para o teatro, Diógenes pegava também a contramão do senso comum. Há sem dúvida no seu gesto uma mistura do sério com o cômico. Ao contestar todos os grandes sistemas e complicações metafísicas, ao combater todos os costumes que inviabilizam a comunhão do homem com a *phýsis*, Diógenes nos oferece o riso. Ao inverter o valor da moeda como se fosse uma brincadeira, ele ri. A reflexão canina marca o advento do humor na filosofia. Aliás, não poderia ser diferente, afinal, aos olhos do primeiro cínico, os grandes tratados filosóficos e suas complicações não passariam de um jogo de palavras inútil ou um mero passatempo. Diante de tal entretenimento, só restou a Diógenes rir – “sua arma é menos a análise do que o riso”⁴⁷, dirá Sloterdijk. Mas ele não ria com um simples sorriso desdenhoso, ele ria com uma sonora gargalhada! A grande piada para ele seria o obstinado engajamento dos indivíduos com assuntos descartáveis e o sofrimento que as convenções artificiais lhes causavam. É certo que sua conhecida gargalhada cínica causava desconforto em seus contemporâneos – na perspectiva dos que estavam engajados em seus próprios assuntos “sérios”, a gargalhada de Diógenes seria um sintoma de sua loucura.

Ao final, seria Diógenes apenas um homem louco? Se existe apenas uma linha tênue que separa a loucura do cinismo, poderia este ser considerado de fato uma filosofia? Nós nos privaremos de responder a essas duas perguntas. Mas, para terminar esse tópico, retornaremos à figura de Sócrates. É bem verdade que o pai da filosofia ocidental também não possuía bens, não escreveu nenhuma obra filosófica e perambulava pelas ruas de Atenas questionando as pessoas e lhes mostrando como elas seriam ignorantes e cegas pelos próprios hábitos e costumes. Ora, sobre essas semelhanças, nos limitaremos aqui a pegar emprestado as palavras de Hadot e dizer que, “em certo sentido, Sócrates anunciava os

⁴⁶ Ibid., p. 170. (D.L., 6,71). Sobre esse aspecto do cinismo, Hadot nos diz o seguinte: “Haverá assim um perpétuo conflito entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais como elas são do ponto de vista da natureza universal e a visão convencional das coisas sobre a qual repousa a sociedade humana, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana. Esse conflito nunca poderá ser resolvido completamente. Os cínicos escolheram a ruptura total, recusando o mundo da convenção social”. Cf. HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*, p. 23.

⁴⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 224.

cínicos”⁴⁸. Curiosamente, dentre as várias personagens do grande enredo da história da filosofia, Diógenes poderia fazer um duplo com Sócrates. Não por acaso, aos olhos de Platão, Diógenes seria um “Sócrates enlouquecido”⁴⁹.

Por enquanto, acreditamos ter dito o suficiente sobre o filósofo-cão. Se há a necessidade de uma síntese, podemos dizer que Diógenes é uma figura que mescla dialeticamente *ascese* e *zombaria*⁵⁰. Seria essa estranha mistura de componentes tão díspares que suscita o título de louco? Em nosso capítulo final iremos examinar melhor essa caracterização de Diógenes como um Sócrates enlouquecido. Doravante, apresentaremos uma outra figura de suma importância para o cinismo na Antiguidade.

2.2

Luciano de Samósata e o “riso filosófico”: uma crítica cínica ao cinismo

Hermes – E esse aí, o sério, de sobranceiras franzidas, montado em seus pensamentos, enrolado em espessa barba?

Menipo – Esse aí? É algum filósofo, Hermes; melhor dizendo, é um charlatão.

(Luciano de Samósata)

Nossa segunda figura desempenha um papel decisivo no enredo da história do cinismo. Seu nome: Luciano de Samósata, um sírio que viveu no segundo século da nossa era (ca. 125-192 d.C.) e marcou de forma categórica o estatuto da ficção no Ocidente. Jacyntho Brandão dirá em seu belo livro *A poética do hipocentauro* que a partir da obra luciânica poderíamos perceber “nada menos que uma espécie de *descoberta da ficção* na Grécia”⁵¹. Seria possível despendar inúmeras páginas para meditar sobre esse autor em virtude da atratividade da sua obra. Contudo, para não fugirmos dos nossos objetivos, cabe dizer de imediato que Luciano não é um filósofo cínico. Aliás, ele sequer é considerado um filósofo⁵². Indo direto ao ponto, a sua importância para nós está no fato dele

⁴⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p. 165.

⁴⁹ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 165. (D.L., 6,54).

⁵⁰ Sobre a reunião de aspectos aparentemente conflitantes na figura de Diógenes, conferir o *Excursus I: L'ascèse diogénienne dans la tradition littéraire antique*, presente no livro *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* de Marie-Odile Goulet-Cazé.

⁵¹ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 48.

⁵² Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Em torno d'o cínico: nota sobre as relações de Luciano com o cinismo*, p. 129. E também: DOBBIN, Robert. *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. XXXV.

estabelecer um gênero literário que passaria a ser conhecido como o gênero cínico por excelência (a sátira menipéia) e, na mesma esteira, ficcionalizar filósofos cínicos em seus escritos. Todavia, se há a necessidade de rotular Luciano, podemos seguir os passos de Brandão e chamá-lo de “um (des)conhecido escritor pós-antigo”⁵³. De fato, o sírio foi um escritor extremamente talentoso, mas ele próprio recusou o rótulo de sábio e (em um tom ironicamente cínico) se classificou como um “alguém da multidão do povo, que se exercitou nos discursos e foi elogiado moderadamente por eles”⁵⁴.

Apesar de não podermos dizer ao certo quem foi esse escritor pós-antigo⁵⁵, alguns de seus escritos podem nos dar algumas pistas. Talvez o mais revelador deles seja o *Sobre o sonho ou a vida de Luciano*. Até poderíamos argumentar que outro texto como o *Dupla acusação* revele igualmente traços importantes do seu passado, porém, em seu *Sobre o sonho* é o próprio sírio quem nos fala, isto é, Luciano é seu próprio personagem nesse texto⁵⁶. Sendo assim, a história que ele nos narra nesse pequeno escrito – que mistura ficção e autobiografia – se passa no início da sua juventude e pode ser resumida da seguinte maneira: tendo já terminado a escola, o nosso autor se encontrava em um momento crucial da sua vida, onde ele deveria decidir os próximos passos que iriam moldar o seu futuro. Em outras palavras, Luciano deveria encontrar a profissão capaz de lhe dar sustento e, ao mesmo tempo, trazer orgulho para a sua família. Para tanto, o seu pai se reúne com alguns amigos para definir o destino do filho e, ao que parece, o caminho das letras teria sido logo descartado por parecer ao pai demasiadamente incerto e dispendioso. Sendo assim, todos entenderam que o melhor caminho para o jovem seria aprender algum ofício manual (pois um trabalho de tal gênero poderia trazer rapidamente retorno financeiro). Portanto, dada a origem modesta da família, não haveria dúvida: Luciano iria deixar de lado as letras e iria aprender

⁵³ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 11.

⁵⁴ SAMÓSATA, Luciano. *Apologia*. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 187. Cf. DOBBIN, Robert. *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. XXXIV-XXXV.

⁵⁵ Brandão também nos diz que a única informação realmente segura sobre Luciano está contida em seu próprio nome, ou seja, que ele era sírio e possuía um nome latino. Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 11.

⁵⁶ Como bem observou Brandão: Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 22. Em todos os textos reunidos nessa “biografia literária” Luciano “fala como Luciano” – ou seja, o sírio narra os acontecimentos como narrador-personagem usando o seu próprio nome.

alguma arte manual. Mas, decidido isso, a questão passa a ser: qual arte seria a mais apropriada? Luciano nos narra a seguinte situação: uma vez que cada um dos presentes sugeria uma determinada arte de acordo com a própria experiência, o seu pai, percebendo o dilema, olhou para o cunhado (um escultor já estabelecido no meio) e disse:

– Não é justo – ele disse – prevalecer outra arte estando você aqui, de modo que você o leve – apontou para mim – e, tomando-o, o ensina a ser um bom cortador de pedra, ajustador e escultor. Ele pode fazer isso, como você sabe, por ter tendências naturais.⁵⁷

As “tendências naturais” mencionadas pelo pai seriam uma referência ao passatempo do filho de fazer brinquedos de cera. Ora, dada as circunstâncias, foi dessa maneira que a nossa personagem foi levada pelo tio para aprender o ofício e se tornar um escultor. Inicialmente, o jovem sírio levou tudo como uma grande brincadeira. Na sua opinião, tal trabalho não iria diferir muito do seu passatempo. Porém, logo no primeiro dia, ao começar a polir uma placa, demonstrou clara inexperiência e acabou quebrando-a. Seu tio, desprovido do zelo característico daqueles mais aptos a ensinar um ofício, ficou extremamente aborrecido e atacou o sobrinho com uma vara. Por fim, os primeiros passos na sua vida de escultor não foram nada fáceis e ele retornou para casa com lágrimas nos olhos e muitas marcas pelo corpo.

Naquela mesma noite, ainda muito abalado por tudo o que aconteceu, um sonho um tanto peculiar invade o seu repouso: duas mulheres gritavam uma para a outra e o puxavam pela mão, cada uma para um lado, uma delas era trabalhadora, com as mãos calejadas e vestida de forma grosseira, a outra, em um claro contraste, era elegante e bem vestida. Ambas o disputavam alegando que ele as pertencia. Para tentar resolver o impasse, Luciano decide ouvir cada uma para poder escolher com qual das duas iria seguir. A de aparência rude, chamada *Escultura*, foi a primeira a falar. Em seu discurso, ela tenta convencer o jovem rapaz a ficar com ela ao alegar que, se o fizer, ele terá ombros fortes, não precisará ir para longe de sua família e poderá ser elogiado por suas obras. Ela o pede também que não a julgue por sua vestimenta simples, pois teria sido justamente

⁵⁷ SAMÓDATA, Luciano. *Sobre o sonho ou a vida de Luciano*. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 33.

com esta aparência que começaram vários escultores famosos. Terminada a sua fala, foi a vez da mulher que se apresentou pelo nome de *Educação* tentar convencê-lo a acompanhá-la. Com um discurso muito mais eloquente e bem estruturado, ela lhe prometeu inteligência, virtudes, cargos importantes, reconhecimento e várias outras coisas belas e nobres. Deste modo, antes mesmo do fim do discurso, Luciano decidiu que deveria seguir com a mulher mais elegante e abandonar a outra. A *Escultura*, por sua vez, não aceitou a escolha de bom grado, mas nada pode fazer: Luciano estava piamente decidido a seguir com a *Educação* e, por conseguinte, a se dedicar à *paidéia*.

Enfim, ao tornar-se personagem de seu próprio texto, Luciano narra um sonho que parece justificar a sua escolha, feita na aurora da juventude, de abandonar um negócio que, apesar de ser de família, era voltado para o trabalho manual – o seu objetivo era se dedicar por inteiro ao estudo das letras. A partir deste texto podemos supor (lembrando que se trata eminentemente de um texto ficcional) que Luciano deixou para trás a sua cidade natal e o trabalho de escultor e se voltou para a cultura grega. Com efeito, a fala da personagem *Educação* é deveras acertada, pois graças a *paidéia* Luciano cultivou uma refinada erudição e angariou bons cargos. Considera-se que, com o passar dos anos, provavelmente não muito depois de se estabilizar financeiramente, Luciano iria “se fartar da atividade judiciária, da retórica e da sofística, para se entregar a uma atividade literária que, não sendo nova, ele, no entanto, reforma de maneira radical: trata-se do diálogo filosófico”⁵⁸ – que, diga-se de passagem, ele o reforma de tal maneira que hoje podemos chamar a sua criação literária de “diálogo luciânico” ou “diálogo-comédia”⁵⁹.

Não há dúvida de que a sua condição de samosatense helenizado marcaria a sua prosa. Luciano passaria a ser “um escritor grego que não é grego – e sim bárbaro – e um cidadão de Roma que tão pouco é romano – já que grego”⁶⁰. A sua condição de estrangeiro que escreve em grego dentro dos domínios romanos marcaria profundamente o seu olhar sobre o outro sendo ele próprio, por assim dizer, um “outro outro”. Este duplo deslocamento seria um dos fatores que daria

⁵⁸ MAGUEIJO, Custódio. *Introdução: Hermotimo ou As escolas filosóficas*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. II], p. 225.

⁵⁹ Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 269.

⁶⁰ Id. (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 13.

forma à sua “poética do estranhamento”⁶¹. Não obstante, antes de tratar de alguns aspectos da poética de Luciano, cabe sublinhar alguns pontos interessantes para a história do cinismo que dizem respeito ao *lugar* que ajudou a moldar o *lógos* luciânico. Trata-se, como já dito, da Roma imperial.

Por mais estranho que possa parecer, Diógenes se tornaria um grande fenômeno alguns séculos após a sua morte: “o cinismo foi único entre as tradições intelectuais clássicas ao se tornar algo como um ‘movimento de massa’”⁶². Pelo que tudo indica, o resultado dessa grande difusão da filosofia diogênica no período imperial foi um crescente número de “mendigos-filósofos” vagando pelas ruas, praças públicas e grandes cidades, em especial em “Roma, Alexandria e Constantinopla”⁶³. Além disso,

Na época do Império Romano, Diógenes havia se tornado um tipo literário-padrão. Ele aparecia com destaque num grande conjunto de ditos e contos cínicos que circulavam não só nos meios filosóficos, mas nos círculos instruídos em geral. A imagem de Diógenes permaneceu notavelmente consistente do século I d.C. em diante, um composto de ascetismo e despudor.⁶⁴

Um dos motivos para explicar a grande adesão ao cinismo seria que essa filosofia não exigiria grandes estudos, pois não haveria necessidade de conhecimentos lógicos ou metafísicos, e, ademais, também não seria necessário riquezas ou qualquer tipo de investimento – muito pelo contrário, bastaria a vontade própria de viver “como um cão”. Sendo assim, é correto dizer que “na ausência de um sistema de dogmas bem definidos, o cinismo seria menos uma ‘escola’, no sentido institucional do termo, do que um movimento”⁶⁵. Não por acaso, como já dito, a prática da filosofia cínica ficou conhecida como “o caminho mais curto para a excelência”⁶⁶. O eudemonismo estaria no centro das indagações filosóficas no período helenístico e romano, e o cinismo, devido a sua simplicidade e ao seu anti-intelectualismo, seria o “atalho filosófico” para alcançar a virtude e a felicidade. Por isso a imagem de Diógenes moldou um

⁶¹ Cf. Id. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 259.

⁶² GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 26.

⁶³ Cf. Ibid., p. 15.

⁶⁴ KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: Ibid., p. 246.

⁶⁵ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Luciano e o cinismo: o caso de Alcidamas*, p. 174.

⁶⁶ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 179. (D.L., 6,104).

movimento filosófico popular que, é preciso sublinhar tal ponto, causou tanto admiração quanto repulsa – criou-se uma imagem idealizada de Diógenes que não corresponderia às práticas dos mendigos despudorados que vagavam pelas ruas das cidades romanas.

Vários escritos surgiram com uma tendência bem clara: criticar o cinismo degenerado contemporâneo e elogiar o cinismo de Diógenes (que acabaria por se tornar uma figura, quando vista por uma perspectiva positiva, que representaria o ideal de sabedoria). Dentre aqueles que idealizaram o cinismo antigo e criticaram os seus contemporâneos estão o filósofo Epicteto, o Imperador Juliano e o nosso Luciano⁶⁷. Não é exagero dizer que esta é a matriz da diferenciação entre cinismo antigo (escola/movimento filosófico) e cinismo moderno (definido por Sloterdijk como “falsa consciência esclarecida”⁶⁸), mas ainda é cedo para tratarmos de tal assunto, cabe agora apenas comentar brevemente essa tendência de idealização da figura de Diógenes no período imperial.

Epicteto (ca. 50-138 d.C) é um dos mais conhecidos filósofos estoicos, duas de suas obras chegaram até nós: o *Encheiridion* (ou *Manual de Epicteto*) e os *Discursos* (ou *Diatribes*). Ambas não foram escritas por ele, na verdade, elas são anotações dos seus cursos feitas por um dos seus discípulos, chamado Arriano⁶⁹. Acima de tudo, Epicteto ficou conhecido por sua austeridade e frugalidade – características que remeteriam diretamente ao cinismo diogênico. Podemos dizer que, no que diz respeito à indiferença ao poder e à riqueza, “os estoicos, sem dúvida, se inscrevem na linhagem cínica”⁷⁰, mas resta saber qual a imagem do cínico os estoicos atestam como sendo a verdadeira, afinal, dificilmente alguém austero como Epicteto veria com bons olhos as zombarias que Diógenes protagonizava. Ademais, em vista das atitudes indecentes dos cínicos, aqueles que visavam criticar o estoicismo poderiam muito bem lançar mão desse parentesco para depreciá-los. Sendo assim, é justamente nesse ponto que Epicteto nos interessa: ele desenhou nos seus *Discursos* uma imagem do cínico ideal que se

⁶⁷ Pode-se questionar se de fato Luciano idealiza um cinismo antigo ou simplesmente usa as figuras cínicas antigas para apresentar o seu ponto de vista sobre uma *paidéia* ideal. Cabe dizer que, além dos nomes citados, Sêneca foi mais um que idealizou o cinismo antigo.

⁶⁸ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 34.

⁶⁹ Cf. DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 35.

⁷⁰ Ibid., p. 47.

tornou extremamente importante para todos aqueles que visavam “expurgar os aspectos escabrosos”⁷¹ do filósofo de Sínope.

Para Epicteto, tornar-se cínico não significa não ter nenhum bem, dormir no chão e provocar os outros na rua. Na verdade, ele critica e desencoraja todos aqueles que consideram tais características o núcleo da filosofia diogênica. Ele defende que, para seguir pela via cínica, é preciso certa vocação, apenas aqueles aptos moralmente e capazes de lidar com uma austeridade radical conseguiriam desbravar o caminho do cinismo. Nessa perspectiva, ele entende o cínico como uma espécie de “missionário” que, além de ter pleno controle sobre si mesmo, auxilia os outros a sua volta a encontrar o próprio equilíbrio. Não por acaso ele nos diz que o começo de todo o dever cínico seria “disciplinar a mente”⁷² – tal ponto deixa mais do que claro que o filósofo estoico realça o aspecto nobre da prática cínica do exercício sobre si mesmo (*áskesis*). Esse encômio ao cinismo “originário” traçado por Epicteto nos permite dizer que ele era uma espécie de “estoico diogênico”, pois ele valoriza a prática dos exercícios de austeridade que, no seu entender, seriam fundamentais para livrar os homens dos golpes da fortuna. O movimento de realçar o papel da *áskesis* ao mesmo tempo em que se abrandava a falta de pudor cínica (*anaídeia*) é, basicamente, o refrão do discurso de Epicteto.

Para os nossos objetivos, o ponto importante aqui é que o filósofo estoico, ao argumentar em favor de um suposto “cínico autêntico”⁷³ em detrimento dos cínicos contemporâneos, acaba por formular uma imagem antitética entre, de um lado, o cínico perfeito e sábio que goza de total independência de tudo e de todos e, de outro, um que só pode ser entendido como hipócrita, pois se diz independente mas vive como um parasita⁷⁴. Essa parte dos *Discursos* de Epicteto se apresenta como um manifesto contra o cínico degenerado de sua época ou contra aqueles que vislumbravam praticar a vida cínica, mas, segundo o próprio, não teriam a capacidade de passar pelas provações necessárias. Enfim, ele nos dá a entender que a imagem do “verdadeiro cínico” estaria sendo maculada pelo

⁷¹ Cf. Ibid. p. 41.

⁷² EPICTETO. *Discourse III. 22*. In: DOBBIN, Robert (Org.) *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. 164. (Discourses III, 22, 23).

⁷³ Ibid., p. 167. (Discourses III, 22, 50)

⁷⁴ Sobre a imagem do parasita, conferir o texto de Luciano – que representa bem o seu estilo crítico-satírico – intitulado justamente *O parasita*.

“triste espetáculo dos cínicos de hoje”⁷⁵ que, ele continua, “não tem nada em comum com os cínicos de antigamente exceto, talvez, por peidar em público”⁷⁶.

A preocupação de Epicteto com essa suposta “degradação” se torna compreensível se levarmos em conta que, para ele, o cínico representaria o “estoico exemplar”⁷⁷. Em suma, a leitura desse texto epictetiano nos permite pegar carona nas palavras de Derek Krueger e dizer que “o interesse pelo cinismo refletido na Stoa imperial conspirou para desviar a atenção do despudor que fazia parte da imagem de Diógenes”⁷⁸ e, dessa maneira, fazer com que a figura do filósofo do barril (assim como a de Sócrates) operasse como a de um sábio cujo exemplo deveria ser seguido. Em outros termos, o intuito de Epicteto (ou daqueles que transcreveram os seus cursos) era eliminar o despudor e a zombaria ligados à figura de Diógenes para fazer com que ele funcionasse como uma ferramenta capaz de legitimar a mensagem de austeridade estoica.

Quase dois séculos mais tarde, o caso do imperador Juliano (331/332-362 d.C) é praticamente o mesmo do de Epicteto. Contudo, como nos adverte Margarethe Billerbeck, por mais que as semelhanças nos argumentos sejam grandes, nada nos permite concluir que “o estoico tenha servido de modelo direto para Juliano”⁷⁹. Nos seus textos *Contra os cínicos ignorantes* (Or. 9) e *Contra o cínico Heráclio* (Or. 7), o que vemos é a mesma tendência de criticar os cínicos que vagavam pelas cidades do Império ao mesmo tempo em que se bendiz os cínicos pretéritos – cujo maior representante é, obviamente, Diógenes.

Cabe dizer que Juliano ficou conhecido como o “imperador apóstata”, uma vez que ele “foi criado como cristão, mas voltou-se para o paganismo”⁸⁰. A escolha de um em detrimento do outro poderia explicar em parte o seu elogio ao sinopense, pois, sendo assim, o seu texto pode ser lido como um movimento argumentativo que visa “defender o rigorismo de Diógenes e opô-lo ao ascetismo

⁷⁵ Ibid., p. 170. (*Discourses* III, 22, 80).

⁷⁶ Ibid. É curioso que Epicteto faça menção ao episódio do cínico antigo que “peida” em público (Diógenes e Crates, no caso), dado o seu esforço para expurgar esses aspectos sórdidos dos primeiros cínicos no decorrer do seu discurso.

⁷⁷ Cf. DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*, p. 147-149.

⁷⁸ KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 252.

⁷⁹ BILLERBECK, Margarethe. *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*. In: Ibid., p. 241.

⁸⁰ DOBBIN, Robert (Org.) *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. xxxvi.

cristão”⁸¹. Essa defesa da filosofia diogênica se daria a partir do entendimento do cinismo como “um tipo de filosofia universal”⁸², quase “divina”⁸³, que possuiria apenas dois mandamentos: “conhecer a si mesmo e desfigurar a moeda”⁸⁴. Em suma, Juliano também abrandava de forma deliberada os aspectos sórdidos ligados à figura do filósofo do barril e, da mesma maneira, “atribui ao cinismo um caráter sublime e cerca-o de uma aura quase religiosa”⁸⁵.

Ao fim, tanto Epicteto quanto Juliano usam a figura do cínico (seja essa uma figura imaginária ou o próprio Diógenes) com o intuito de “proclamar a sua própria mensagem”⁸⁶. Ambos escrevem textos prescritivos ao separar o cínico “verdadeiro” do “falso” e, dessa forma, estabelecem como um cínico deveria de fato ser e agir⁸⁷.

Situado cronologicamente entre Epicteto e Juliano, encontramos novamente o nosso Luciano. O diálogo *O Cínico* atribuído a ele é o retrato paradigmático desse cínico idealizado do período imperial: o cínico do diálogo é um homem sábio, moderado, independente e, ao contrário de Diógenes, muito educado e pacífico. Ao fim, por mais que se duvide com boas razões da autenticidade do pequeno diálogo⁸⁸, o texto permanece um importante documento que desvela a visão formada neste período sobre o chamado “cínico originário”.

Diante desse cenário, podemos dizer que Epicteto, Juliano e (pseudo) Luciano se aproximam na medida em que eles lançam mão da imagem de um “cínico ideal” para dar embasamento aos seus próprios argumentos. Essa prática

⁸¹ BILLERBECK, Margarethe. *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 243.

⁸² JULIAN. *Against the Ignorant Cynics (Oration 9)*. In: DOBBIN, Robert (Org.) *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. 180.

⁸³ BILLERBECK, Margarethe. *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 227.

⁸⁴ JULIAN. *Against the Ignorant Cynics (Oration 9)*. In: DOBBIN, Robert (Org.) *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. 180.

⁸⁵ BILLERBECK, Margarethe. *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 227.

⁸⁶ Ibid., p. 243.

⁸⁷ Podemos dizer que, no caso de Juliano, esse cínico “verdadeiro” seria Hércules (dado que este teria dado o melhor exemplo da “vida cínica”). Cf. JULIAN. *Against the Ignorant Cynics (Oration 9)*. In: DOBBIN, Robert (Org.) *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, p. 180. Com efeito, Diógenes Laércio nos diz que o próprio Diógenes admirava Hércules, sendo este então uma espécie de herói cínico. Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 170. (D.L., 6,71).

⁸⁸ Conferir o comentário de Olimar Flores para a sua tradução desse diálogo luciânico.

foi extremamente comum durante o período do Império, pois, como já sublinhamos, “Diógenes havia se tornado um tipo literário-padrão”⁸⁹, isto é, a personagem Diógenes converte-se em uma espécie de ferramenta argumentativa dotada de autoridade. Para além das potencialidades literárias, esse uso da figura de Diógenes pode ser explicado também devido à sua grande popularidade nos meios retóricos. Quer dizer, as anedotas (*chrias*) que o filósofo do barril protagonizava formavam uma base importante da educação retórica no período da Roma imperial⁹⁰. Podemos inclusive dizer que a tradição anedotária que molda o cinismo foi preservada em grande medida graças aos manuais de retórica da época⁹¹ – as historietas sobre Diógenes e outros cínicos eram usadas com fins didáticos para os alunos desenvolverem argumentos morais ou críticos, de acusação ou de defesa, e, por conseguinte, o sinopense “aparece talvez como a figura mais conhecida na educação gramática e retórica”⁹².

Em síntese, o importante de ser frisado é que o ensino de retórica amplifica as potencialidades romanescas da figura de Diógenes e, por conta disso, ele se converte em um “*tipo literário*”. Ora, tal ponto nos é importantíssimo pois a partir dessa consideração podemos dizer que uma história do cinismo deve se preocupar menos com o sentido primordial da filosofia diogênica e levar em consideração, acima de tudo, os diversos usos da figura do filósofo do barril⁹³.

Agora que vimos que na época de Luciano o cinismo era um grande movimento de massa e Diógenes era usado como um *espécimen* literário extremamente popular, podemos nos voltar novamente para os escritos do samosatense e perguntar: o que há de tão notável no seu projeto literário? E qual a importância de tal projeto para a história do cinismo? A partir dessas perguntas

⁸⁹ KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 246.

⁹⁰ Ibid., p. 246-247.

⁹¹ Cf. MAZELLA, David. *The making of modern cynicism*, p. 47-48.

⁹² KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 247.

⁹³ Essa observação soa como uma conhecida afirmação do historiador inglês Quentin Skinner, que, em um deliberado tom wittgensteiniano, nos diz que não há uma história de uma ideia a ser escrita: a única história possível de ser escrita (se quisermos evitar os conhecidos problemas da historiografia tradicional das ideias) é a história dos diferentes usos dessa ideia em diferentes jogos de linguagem. Pois bem, dado que Diógenes torna-se um modelo literário-padrão, devemos então historiar os diferentes usos da sua imagem – e não buscar o sentido último da sua filosofia. Sobre o projeto skinneriano para a história intelectual, conferir o seu livro *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method* (em especial o seu clássico artigo *Meaning and understanding in the history of ideas*).

pretendemos lançar luz sobre o “*cinismo luciânico*”. Para tanto, sublinharemos três pontos: 1) a crítica da cultura (*paidéia*); 2) a amplificação da sátira menipéia a partir do diálogo-comédia e 3) a ficcionalização de personalidades cínicas para dar legitimidade a um projeto literário-parresiástico.

Começamos o nosso percurso com as seguintes palavras de Custódio Magueijo:

Luciano aligeira substancialmente o majestoso diálogo filosófico que vinha dos tempos de Platão, e acrescenta-lhe um aspecto dramático, orientado no sentido da sátira – o que significa reunir no “novo gênero” dois gêneros diferentes e até muito diversos: o diálogo filosófico e a comédia.⁹⁴

Pois bem, essa mistura característica da obra luciânica entre o diálogo filosófico e a comédia – cujo intuito é dar corpo a uma crítica da *paidéia* – é denominada por Magueijo como “cinismo teórico”⁹⁵ e por Jaques Schwartz como “cinismo literário”⁹⁶. Ora, se se pode em alguma medida qualificar esse empreendimento de “cínico” é porque ele lança mão de um intelectualismo anti-intelectualista que opera a partir da “função de denúncia”⁹⁷, e, se é apenas “teórico” ou “literário”, ele o é na medida em que se restringe ao âmbito das letras e não é *praticado* (no sentido da *áskesis*)⁹⁸. Essa “denúncia” ou “crítica” oriunda dos textos luciânicos seria direcionada principalmente contra os falsos filósofos (cuja erudição se converteria em mera verborragia e a teoria não se refletiria na prática), mas também contra as superstições, as crendices, a mesquinhez dos ricos, a ganância desenfreada e, por vezes, contra a própria Roma. Enfim, a leitura da obra de Luciano nos permite apreender uma crítica da cultura⁹⁹ muito parecida

⁹⁴ MAGUEIJO, Custódio. *Introdução: Dupla acusação ou Os julgamentos*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. III], p. 85.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ SCHWARTZ, J. *Biographie de Lucien de Samosate*, p. 148, apud BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 60.

⁹⁷ Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata*, p. 244.

⁹⁸ Claro, é possível objetar tal argumento e dizer que a leitura e a escrita da obra luciânica constituem-se como exercícios espirituais, dado que eles poderiam fomentar uma transformação do indivíduo – a partir dessa perspectiva, não se poderia excluir completamente a *áskesis* do horizonte luciânico.

⁹⁹ “Luciano não é crítico de filosofia, historiografia, literatura, religião, arte, costumes. A ser assim, seria necessário admitir o lugar comum de que exerce crítica superficial. Luciano é crítico da cultura, entendida como *paidéia*, e cada um dos tópicos citados tem sentido apenas enquanto dados desse *corpus* maior, ou, caso se queira, só ganha ‘profundidade’ nesse conjunto de relações que garante a unidade do *corpus lucianum*”. Ibid., p. 234.

com a empreendida por Diógenes, isto é, uma crítica aos excessos da sociedade do seu tempo que ganha coesão a partir de uma mensagem de frugalidade.

Poderíamos mencionar diversas passagens do *corpus* luciânico que demonstram esse parentesco com a crítica da cultura e o ensinamento da frugalidade tipicamente cínica, mas vamos nos limitar a dar voz a personagem Tirésias, cujas palavras (presentes no diálogo *Menipo ou Descida aos Infernos*) podemos entender como paradigmáticas. Luciano nos conta logo no início do texto em questão que Menipo – a personagem principal do diálogo – está inseguro sobre os rumos da sua vida e, por conta disso, ele decide procurar os homens “denominados filósofos” em busca de alguma orientação para sanar as suas dúvidas. Contudo, para a sua insatisfação, os supostos sábios seriam ainda mais ignorantes que os homens comuns e, segundo observou Menipo, a forma como eles viviam as suas vidas era o extremo oposto do que eles pregavam com as suas doutrinas¹⁰⁰. Decepcionado com os filósofos e insatisfeito com a situação, o protagonista de Luciano resolve rejeitar toda a verbosidade dos sábios eruditos e se desloca até a Babilônia para encontrar alguns dos magos discípulos de Zoroastro que, como ele teria ouvido falar, tinham o poder de abrir as portas do Hades para aqueles interessados em visitá-lo e, com toda segurança, poderiam trazê-lo de volta para cima. Menipo achou que essa seria uma boa ideia, pois ele entendia que o falecido adivinho Tirésias teria uma resposta melhor que a dos filósofos sobre qual seria “a melhor e mais sensata forma de vida”. Deixando de lado vários aspectos interessantes do diálogo, podemos ir direto ao ponto e dizer que, ao encontrar Tirésias no Hades, Menipo obteve a seguinte resposta:

A melhor forma de vida é a das pessoas comuns, e tu serás mais sensato se deixares de te preocupar com os fenómenos celestes, de reflectir sobre os fins e os princípios [das coisas], se escarrares nos silogismos desses sábios, considerando tais coisas uma patacoada, e se procurares, de entre todas as coisas, somente esta: a maneira de gozares o momento presente, seguindo o teu caminho e rindo-te de tudo e não te preocupando com coisa nenhuma.¹⁰¹

Ora, *mutatis mutandis*, não seria exagero dizer que o próprio Diógenes poderia muito bem ter proferido essas palavras, dado que, como o próprio Custódio (o tradutor da edição que usamos) sublinhou, a resposta de Tirésias

¹⁰⁰ Cf. SAMÓSSATA, Luciano. *Menipo ou Descida aos Infernos*. In: SAMÓSSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. IV], p. 79.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 89-90.

desvela o “ideal de vida cínico”¹⁰² – quer dizer, uma vida regida pelo comedimento e de denúncia aos valores correntes (como, por exemplo, a erudição e a opulência). Sendo assim, um dos possíveis elos entre o samosatense e o cinismo seria que, como nos diz Olimar Flores: “de certo modo, Luciano representaria, no âmbito da história da literatura e da crítica social e de costumes, o mesmo que os cínicos representam no âmbito da história da filosofia”¹⁰³. Ou, como nos diz Jacyntho Brandão: o elo se dá pois é entre os cínicos “que se observa mais claramente a função de denúncia que parece a Luciano caber por excelência ao filósofo”¹⁰⁴.

Ao voltarmos para o ponto que tocamos mais acima sobre a mistura empreendida por Luciano entre o diálogo filosófico e a comédia, percebemos uma outra aproximação entre o nosso escritor e o cinismo – mas dessa vez no que diz respeito à construção da sua poética. Para tanto, podemos nos debruçar sobre alguns textos do sírio que nos dão a dimensão da novidade que ele nos traz com o seu empreendimento literário. Esses textos são o diálogo intitulado *Dupla acusação* e o seu sucinto escrito *Ao que disse: você é um Prometeu em seus discursos*.

O que nos interessa do diálogo *Dupla acusação* é a sua última parte (que pode ser considerada o ápice do diálogo¹⁰⁵), onde a personagem identificada como “Sírio” sofre duas acusações: uma por parte da *Retórica* e a outra por parte do *Diálogo*. Ou seja, da mesma maneira que o nosso autor substancializa a *Escultura* e a *Educação* no diálogo *Sobre o sonho ou a vida de Luciano*, agora ele o faz com a *Retórica* e o *Diálogo* – personagens estas que irão levar o Sírio a julgamento por maus tratos e ultraje, respectivamente.

Em uma breve síntese dessa parte específica do diálogo, a personagem *Retórica* acusa o Sírio de tê-la abandonado sem nenhum escrúpulo. Ela argumenta que o conheceu ainda jovem, em um momento em que ele não sabia o que fazer da vida, e, mesmo após anos de dedicação ao jovem rapaz (dedicação esta que fez com que ele gozasse de boas condições financeiras e sociais com o passar do tempo), o Sírio a desprezou e a trocou por um novo companheiro: o *Diálogo*. Por

¹⁰² Cf. MAGUEIJO, Custódio. *Introdução: Menipo ou Descida aos Infernos*. In: Ibid., p. 74.

¹⁰³ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Luciano e o cinismo: o caso de Alcidas*, p. 146.

¹⁰⁴ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata*, p. 244.

¹⁰⁵ Os primeiros dois terços do diálogo tratam de outros julgamentos que não vem ao caso explicitar aqui.

conta disso, já na parte final do seu discurso de acusação, a *Retórica*, nitidamente irada, declara para o júri:

Assim sendo, como pode este fulano não ser considerado ingrato e sujeito às leis relativas aos maus tratos, ele que tão indignamente abandonou a sua legítima esposa, da qual recebeu tantos benefícios e por obra da qual é [um homem] famoso, para se entregar a novos amores, e isto no preciso momento em que todos me admiram só a mim e me tomam por sua patrona?¹⁰⁶

Em sua resposta, o *Sírio* até reconhece que foi a *Retórica* quem o educou e o fez “inscrever-se entre os gregos”¹⁰⁷. Contudo, ele a contesta ao dizer que ela não era mais a mesma de antes, pois agora ela andava toda enfeitada e comprazia-se com qualquer “bêbado apaixonado”¹⁰⁸ que aparecesse em sua porta. Ele nos diz também que, por estar perto de completar quarenta anos, estaria fatigado da rotina dos tribunais e não via mais necessidade de aplausos e elogios pela construção de discursos. Então, para além do comportamento adúltero da *Retórica*, o *Sírio* entendia como justo o abandono da agitada rotina de orador para desfrutar das tranquilas conversas com o seu novo amigo, o *Diálogo*. Enfim, dado as suas habilidades persuasivas (muito bem ensinadas pela própria *Retórica*), ele conseguiu convencer dez dos onze jurados com a sua resposta de defesa, sendo, dessa forma, considerado vencedor.

Porém, o *Diálogo*, o novo companheiro do *Sírio*, também estava presente no tribunal, mas para acusá-lo por desonra. O seu discurso de acusação é uma passagem muito citada por aqueles que estudam a poética luciânica, pois ele se apresenta como uma espécie de sùmula do projeto literário do nosso autor. Eis a parte mais famosa:

Ele [o Sírio] tendo-me arrastado para baixo, quando eu já voava pelo firmamento e subia à abóbada celeste, e tendo-me arrancado as asas, fez de mim uma pessoa igual às outras; além disso, arrancou-me aquela máscara trágica e comedida e pôs-me uma outra, cómica e satírica, que pouco faltava para ser ridícula. Seguidamente, foi buscar e encerrou em mim o sarcasmo, o jambo, o cinismo, e ainda Êupolis e Aristófanes, homens terríveis em troçar das coisas veneráveis e escarnecer das que estão certas. Por fim, tendo desenterrado, de entre os cães antigos, um certo Menipo, extremamente ladrador, como convinha, e de dentes afiados, introduziu-o em mim, como se fosse um autêntico cão, tanto mais

¹⁰⁶ SAMÓSATA, Luciano. *Dupla acusação ou Os julgamentos*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. III], p. 114.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 116.

pavoroso, quanto a sua mordedura é pela calada e morde enquanto ri. [...] Todavia, o mais absurdo disto tudo é o facto de me ver constituído por uma mistura bem estranha, de modo que nem sou prosa nem me acho verso, mas antes, qual hipocentauro, pareço, aos olhos dos ouvintes, uma coisa compósita e um monstro estranho.¹⁰⁹

Essa fala do *Diálogo* é extremamente relevante na medida em que ele descreve as diretrizes do projeto literário luciânico. É interessante notar o aspecto metalinguístico dessa passagem – uma vez que Luciano usa uma personagem de seu texto para falar do estatuto dos seus próprios textos. Em síntese, como nos diz Brandão, a fala da personagem “aponta justamente para a gênese do diálogo luciânico”¹¹⁰ e demonstra que ele tinha consciência que o seu estilo se apresentava como uma novidade literária: que consistia na mistura do diálogo com a comédia, envolvida pelo “sarcasmo, o jambo e o cinismo” – onde os seus personagens, sendo Menipo o mais representativo, “mordem enquanto riem”.

A resposta do *Sírio* ao ataque do *Diálogo* é concisa, mas, como esperado, bem-sucedida. Ele argumenta que, antes dele, o *Diálogo* estava sorumbático e a maioria das pessoas o evitavam. Contudo, ele conseguiu proporcionar-lhe uma grande benfeitoria ao associá-lo à singela *Comédia* – pois assegurou-lhe uma “enorme benevolência por parte dos ouvintes”¹¹¹. Logo, ele entendia como injustas as acusações do *Diálogo*, dado que, justamente por juntá-lo a outro gênero, ele garantiu-lhe uma sobrevida. Naturalmente, assim como já havia ocorrido na acusação anterior, o *Sírio* foi considerado o vencedor – e de novo por dez votos a um.

Na mesma esteira do diálogo *Dupla acusação*, encontramos o texto *Ao que disse: você é um Prometeu em seus discursos*. Neste, o samosatense indaga se a mistura que ele produziu entre o diálogo e a comédia teria sido uma mistura harmoniosa. Ele deixa transparecer o seu temor de que a junção dos dois gêneros que, separados seriam “belíssimos”¹¹², poderia, devido a uma mistura dessimétrica, deteriorar a ambos. Ele questiona também se ele não estaria enganando os seus ouvintes (no nosso caso, leitores) ao oferecer “o riso cômico

¹⁰⁹ Ibid., p. 117.

¹¹⁰ BRANDÃO, Jacyntho Lins. (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 22.

¹¹¹ SAMÓSATA, Luciano. *Dupla acusação ou Os julgamentos*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. III], p. 118.

¹¹² Id. *Ao que disse: Você é um Prometeu em seus discursos*. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins. (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 63. Ele ainda acrescenta que, antes dele, os gêneros “de modo algum viviam juntos e eram amigos”.

sob a seriedade filosófica”¹¹³ – ou seja, de forma similar a Prometeu, que teria enganado Zeus ao servir-lhe “ossos escondidos sob a gordura”¹¹⁴. Ora, não vem ao caso indagar aqui se estes questionamentos de Luciano são apenas floreios retóricos, o que interessa perceber é, mais uma vez, o aspecto metalinguístico do seu texto – novamente, ao analisar a novidade da mistura entre o diálogo e a comédia, Luciano nos apresenta um texto que trata do estatuto da sua própria obra.

Brandão classifica esses textos em que Luciano medita sobre a sua própria produção como textos “críticos ou metaliterários”¹¹⁵, e, dado o grau de “consciência da originalidade da sua invenção”¹¹⁶, esses textos apresentariam um caráter nitidamente programático¹¹⁷. Em última instância, o que está em jogo é a construção de uma poética¹¹⁸.

Um nome importante a ser mencionado no que diz respeito à construção da poética luciânica é Menipo de Gadara (ca. 300-260 a.C.). Menipo foi um cínico controverso que, como já vimos a partir do diálogo *Menipo ou Descida aos Infernos*, é transformado por Luciano em personagem. Não sabemos quase nada sobre ele, o pouco que se sabe é basicamente o que encontramos na obra de Diógenes Laércio. Não obstante, Menipo é digno de nota na medida em que o gênero literário considerado como o “modelo tipicamente cínico”¹¹⁹ é batizado a partir do seu nome, a saber: a *sátira menipéia*. A marca característica do gênero é a mistura do sério com o cômico (*spoudogéloios*). Logo, podemos dizer que Luciano amplificou esse “gênero cínico” a partir da mistura *sui generis* do diálogo filosófico (considerado como um gênero sério) com a comédia¹²⁰. Nesse sentido,

¹¹³ Ibid., p. 64.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 74.

¹¹⁶ Ibid., p. 77.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 81.

¹¹⁸ Ao final, como o próprio Luciano parece consentir, ele seria “um Prometeu em seus discursos”, pois, assim como o titã da mitologia grega teria criado a condição humana, ele teria criado as condições para a elaboração de uma nova poética.

¹¹⁹ Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope*, p. 76-77.

¹²⁰ “O diálogo-comédia de Luciano tem”, como Brandão nos diz, “a natureza essencialmente híbrida do hipocentauro: é na mistura que reside o que há nele de original, mais que na estranheza ou na novidade”. Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 86.

apesar da mistura entre o sério e o cômico não ser novidade¹²¹, Luciano consegue trazer algo de novo:

Não é nem só comédia, nem só filosofia, mas comédia *sob* filosofia e não mais, como em Aristófanes, comédia *sobre* filosofia, o que dá bem a medida da inversão provocada por Luciano ao reunir os dois gêneros. [...] O elemento filosófico só tem sentido enquanto cobertura do riso, enquanto determina uma forma nova de provocar o riso, em princípio entendido como o avesso da filosofia. Não se inaugura, assim, propriamente, uma nova forma de filosofia, mas um novo modo de rir e fazer rir, que poderíamos classificar como uma espécie de *riso filosófico*.¹²²

Friedrich Nietzsche em sua primeira obra (*O nascimento da tragédia*) já havia sublinhado essa característica marcante do “gênero cínico” que, se não necessariamente era uma novidade, ao menos se apresentava como uma forma mais radical de misturar os gêneros:

Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual, nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma linguística; caminho esse por onde os escritores *cínicos* foram ainda mais longe, atingindo, na máxima variação do estilo, na constante oscilação entre formas métricas e prosaicas, também a figura literária do “Sócrates furioso”, que eles costumavam representar em vida.¹²³

Anos mais tarde, Nietzsche reafirmaria essa interpretação ao dizer que “Platão, assim me parece, junta confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro *décadent* do estilo: carrega uma culpa semelhante à dos cínicos que inventaram a *satura Menippeia*”¹²⁴. Diga-se de passagem, não podemos afirmar que o filósofo alemão estivesse fazendo referência a Menipo ou a Luciano quando ele usa a expressão “escritores cínicos”, todavia, sugerir tal interpretação não é de forma alguma um absurdo. Não obstante, o que nos interessa colher desse comentário é que, mesmo a mistura de gêneros não sendo uma novidade (dado que o próprio diálogo platônico já seria fruto da combinação de gêneros

¹²¹ Com efeito, o teatro grego arcaico já misturava a tragédia e a comédia – mistura essa simbolizada por Dionísio, o deus da ambiguidade que “mistura as fronteiras do ilusório e do real”. Cf. MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*, p. 35-38.

¹²² BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 80-81.

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 86.

¹²⁴ Id. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 102.

diferentes), podemos inferir que a mistura entre o sério e cômico teria sido mais radical no interior da “literatura cínica” – uma mistura que, em Luciano, abraça inclusive o próprio diálogo filosófico. Enfim, ao misturar “o diálogo platônico com a mordedura dos antigos cães”¹²⁵, o samosatense constrói uma poética calcada no “riso filosófico” – um riso, aliás, característico da figura diogênica. Sendo assim, o chamado “cinismo literário” ou “cinismo teórico” de Luciano ganha terreno na medida em que ele não apenas faz uma crítica ao *nómos* e à *paidéia* via o seu trabalho literário: ele faz essa crítica a partir do *riso* – um riso pleno de humor cínico.

À vista desses últimos argumentos, já podemos responder a pergunta que colocamos alguns parágrafos mais acima. Quer dizer, o que há de notável no projeto literário luciânico é que ele amplifica as potencialidades do sério-cômico (*spoudogéloios*) a partir da criação do diálogo-comédia. Essa criação faz parte da elaboração de uma poética que viabiliza um riso que possui contornos diogênicos: uma vez que este não é qualquer riso, mas, como nos disse Brandão, um *riso filosófico*.

Mesmo depois de percorrido esse longo caminho, ainda não atingimos o ápice no que diz respeito aos elos entre Luciano e a filosofia canina. A importância do projeto literário luciânico para a história do cinismo não se dá apenas (1) por conta da crítica à *paidéia* tradicional a partir de um riso filosófico e (2) da amplificação da sátira menipéia. Outro ponto crucial (e que é na verdade indissociável dos dois primeiros) é que os cínicos Diógenes, Crates e Menipo se apresentam como personagens fundamentais do projeto literário do autor sírio. Melhor dizendo, o terceiro ponto que sublinha o elo entre Luciano e o cinismo é o movimento empreendido por ele de ficcionalização dos filósofos cínicos.

Em vários dos seus diálogos (como, por exemplo, o *Menipo ou Descida aos Infernos*, *Icaromenipo ou Um homem acima das nuvens*, *Diálogo dos mortos* e *O pescador ou Os ressuscitados*), Luciano usa a figura de um cínico para dar voz à sua opinião e zombar do que, na sua visão, seriam pseudofilósofos, intelectuais charlatões e homens mesquinhos e gananciosos. O uso de filósofos ligados ao cinismo é tão marcante na obra de Luciano que podemos dizer que a ficcionalização dos cínicos é parte constitutiva da sua poética.

¹²⁵ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 202.

Mas por que lançar mão de figuras cínicas para dar voz à sua mensagem? Ora, de duas maneiras os cínicos eram porta-vozes convenientes para Luciano: em primeiro lugar no que diz respeito à já comentada crítica da *paidéia* e, em segundo, no que diz respeito ao uso da *parrésia*.

A parrésia seria o “falar francamente”, ou seja, poder dizer tudo aquilo que urge, mesmo que tal fala coloque o próprio emissor em perigo ou coloque tanto o ouvinte quanto o falante em situação embaraçosa. Um parresiasta seria aquele que não possui nenhum entrave que o impeça de proferir a sua mensagem, ele não possui nenhum tipo de pressão interna ou externa para lhe coibir. Digamos que ele possui plena “liberdade de palavra”. Não à toa, Diógenes, que prezava tanto pela autossuficiência, era um entusiasta da parrésia. Diógenes Laércio nos conta que, quando perguntaram ao protocínico qual a coisa mais bela entre os homens, ele teria respondido: “a parrésia”¹²⁶.

A crítica da cultura empreendida por Luciano ganha força e coesão na medida em que os seus personagens são “livres para falar” – isto é, uma figura parresiasta dá legitimidade a uma mensagem que é, digamos, necessária, porém, inconveniente. É a vista disso que Brandão nos diz: “a eleição preferencial do cinismo no *corpus lucianum* parece-me repousar nessa prevalência da parrésia, ou, dito de outro modo, no sublinhar-se a função social de denúncia que se espera do filósofo”¹²⁷. Em síntese, crítica da cultura e parrésia caminham lado a lado e, invariavelmente, a primeira será mais profunda caso seja amparada pela segunda.

Diante desse cenário em que a ficcionalização das figuras cínicas se mostra como uma estratégia discursiva, Menipo se apresenta como uma das personagens favoritas de Luciano – não por acaso ele o representa como alguém perspicaz e destemido. Para dar um exemplo, no diálogo intitulado *Diálogo dos mortos*, o barqueiro Caronte indaga Hermes:

Caronte – Hermes, de onde tu trouxeste esse cão? Que coisas ele dizia durante a travessia... ele ria e zombava de todos os passageiros. Enquanto os outros gemiam, ele era o único que cantava.

Hermes – Não sabes, Caronte, que tipo de homem tu tiveste como passageiro? É alguém absolutamente livre. De nada se preocupa. Esse homem é Menipo.¹²⁸

¹²⁶ Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 169. (D.L., 6,69)

¹²⁷ Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata*, p. 246.

¹²⁸ SAMÓSATA, Luciano. *Diálogos dos mortos*, p. 55.

Menipo, como se pode perceber, é o perfeito parresiasta pois ele possui a “coragem da verdade”¹²⁹, ou seja, ele é livre para falar francamente e tem a coragem de fazê-lo. Henrique Murachco, inclusive, defende que “Menipo, pelas ideias, pelo comportamento irreverente e pelo estilo, seria a vertente cínica da obra de Luciano”¹³⁰. De resto, o que o nosso escritor sírio nos narra no *Diálogo dos mortos* são situações em que os cínicos Menipo, Crates e Diógenes troçam dos ricos, tiranos e ignorantes que lamentam a perda da vida boa de antes de irem para o Hades. Em suma, é um exemplo significativo de como Luciano usa vozes cínicas em prol de uma zombaria espirituosa e, na mesma esteira, traça uma espécie de apologia das virtudes cínicas mais conhecidas, como “sabedoria, autodomínio, verdade, franqueza e liberdade”¹³¹.

Porém, mesmo ao ficcionalizar Diógenes e companhia para amplificar a sua mensagem, Luciano não deve ser lido como um “filósofo cínico”:

Não podemos esquecer que Luciano era um autor literário que cultivava a ficção, e que se se sentiu atraído por este tipo de personagens cínicos foi mais pelas possibilidades literárias que este movimento lhe proporcionava do que por seu compromisso social.¹³²

Sendo assim, a margem para se falar de um cinismo luciânico se mantém no plano teórico-literário. Aliás, Luciano não poderia ser um cínico *stricto sensu* na medida em que ele sequer era considerado filósofo. É difícil até mesmo dizer com qual escola filosófica Luciano mais se identificava. No máximo, a partir dos seus textos, podemos dizer que a escola estoica foi a que ele mais criticou e que ele parece demonstrar algum apreço pelo cinismo – mas também pelo epicurismo e pelo ceticismo¹³³.

Sobre a relação do sírio com a filosofia, uma passagem do seu texto *A vida de Demônax* nos parece extremamente significativa:

¹²⁹ O termo é foucaultiano. Trataremos da interpretação de Foucault sobre a parrésia no próximo capítulo.

¹³⁰ Cf. MURACHCO, Henrique G. *Introdução*. In: Ibid., p. 34.

¹³¹ Ibid., p. 161. Sobre a apologia das virtudes cínicas, conferir em especial o diálogo XXI entre Crates e Diógenes. No entanto, como já deve estar claro, Luciano lança mão da *parrésia* apenas no registro literário, isto é, a sua crítica da cultura se torna manifesta não no seu estilo de vida, mas na sua produção discursiva. Esse elo entre crítica e “*parrésia* literária” seria a chave para entender as peculiaridades do cinismo de corte luciânico.

¹³² GUERRA, Antonio Guzmán. *Introducción*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Diálogos cínicos*, p. 18.

¹³³ Cf. MURACHCO, Henrique G. *Introdução*. In: SAMÓSATA, Luciano. *Diálogos dos mortos*, p. 34.

Numa outra ocasião, Favorino vem até Demônax e pergunta qual escola de filosofia ele preferia. E o outro lhe diz:

– Mas quem te disse que eu sou filósofo?

E afastando-se dele, ria bastante e com gosto.¹³⁴

Um aspecto interessante para sublinharmos nessa passagem é que Demônax, caracterizado por Luciano como o modelo do filósofo ideal, nega ser um filósofo. Ou melhor, ele não chega a negar que é um filósofo, porém, ele ri “com gosto” do fato de ser caracterizado como tal. Ao desdenhar do título de filósofo, Demônax desconcerta o seu interlocutor – um filósofo que ri e desdenha da própria filosofia é, *mutatis mutandis*, um arquétipo diogênico¹³⁵.

A despeito disso, precisamos lembrar que Luciano por vezes critica os filósofos cínicos. O texto intitulado *Sobre o fim de Peregrino* talvez seja o melhor exemplo dessa crítica¹³⁶. Nesse texto em forma de carta, Luciano nos conta sobre como Peregrino (um homem que supostamente tornou-se cínico) planejou suicidar-se com o intuito de ensinar os homens a desprezar a dor e a morte. Todavia, aos olhos do sírio, Peregrino era meramente um charlatão que tramou todo esse espetáculo para o final dos Jogos Olímpicos devido unicamente à ambição de se tornar famoso. A crítica de Luciano a Peregrino segue a linha de vários outros textos – como os diálogos *O Banquete* e *Hermotimo* – na medida em que é uma rejeição radical aos (falsos) filósofos que levam uma vida contrária àquilo que professam. Grosso modo, todos esses textos são uma crítica ao desequilíbrio entre teoria e prática que se manifesta nos filósofos movidos pela ganância. Como já sabemos, o cinismo tornou-se um grande fenômeno de massa durante o período da Roma imperial, então, podemos imaginar que, para Luciano, essa multidão de novos cínicos estaria apenas em busca de dinheiro ou reconhecimento – e é sobretudo por isso que ele ataca os “discípulos de Diógenes”. Porém, apesar de condenar de forma severa os cínicos de seu tempo,

¹³⁴ SAMÓSATA, Luciano de. *A vida de Demônax*. In: BRANDÃO, Jacyntho (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 132.

¹³⁵ Podemos pegar emprestado as palavras de Olimar Flores e dizer que Luciano flertaria aqui com cinismo pelo fato de ambos nutrirem “a mesma antipatia diante de toda especulação teórica e, de um modo geral, a desconfiança com relação à instrução cujo aproveitamento prático não seja evidente”: Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope*, p. 85.

¹³⁶ O diálogo *Filosofias em leilão* (ou *Comércio de vidas*) se apresenta como uma crítica aos falsos filósofos em geral, mas pode-se dizer que a crítica é mais severa para com o cinismo, dado que este modelo filosófico é vendido pelo menor valor.

essas críticas não invalidam os elos que sublinhamos entre ele e o cinismo, muito pelo contrário, aqui Luciano usa uma arma de Diógenes contra os diogênicos: ele usa a *parrésia* contra os próprios parresiastas.

Enfim, Luciano se apresenta como um escritor relevante não apenas por construir uma poética inovadora calcada na aproximação entre o diálogo e a comédia. Ele se apresenta como um escritor que lançou nova luz sobre as potencialidades da sátira. Esse acento na questão satírica é fundamental não só para o entendimento da obra luciânica como um todo, mas também para o ponto que pretendemos destacar: é justamente a literatura satírica que permite Luciano trocar do próprio cinismo a partir de um pano de fundo cínico. O nosso autor ocupa um lugar fundamental na história da filosofia canina por representar um cinismo capaz de zombar de si mesmo.

Podemos concluir retomando os termos de Brandão: ao oferecer-nos “comédia sob filosofia”, Luciano se aproxima dos cínicos por promover um “*riso filosófico*”. A sua crítica da cultura possui o mesmo contorno do intelectualismo anti-intelectualista dos cínicos: ele é um não-filósofo que ri filosoficamente. Assim, a partir da sua crítica à *paidéia* via os protocolos da mesma, Luciano lança mão de um *cinismo cínico* – afinal, nada mais cínico do que ironizar o próprio cinismo quando este se torna parte significativa da cultura.

2.3

O cinismo e o Iluminismo francês:

Todo século, e sobretudo o nosso, precisa de um Diógenes.
(Jean le Rond d’Alembert)

Certa vez, um escritor que ficaria bastante conhecido pelo seu trabalho filosófico-literário redigiu as seguintes palavras:

O que é a filosofia? O que contém os escritos dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por um bando de charlatães apregoando, cada qual de seu lado, numa praça pública: “Vinde a mim, sou o único que não engano”?¹³⁷

¹³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 36.

Sem dúvida o tom dessa passagem é marcadamente luciânico, afinal, nada mais próximo ao escritor sírio do que questionar a filosofia a partir da aproximação entre filósofos e “charlatães”. Todavia, esse trecho foi escrito pelo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Ora, seria possível que a luz da lamparina de Diógenes fosse a mesma das luzes do século XVIII?

Mesmo sem um exame muito apurado, é possível elencar alguns pontos de contato entre o cinismo e o Iluminismo que justificariam o interesse dos filósofos das luzes pela figura de Diógenes, a saber: o cosmopolitismo, o ideal de liberdade, a autonomia intelectual, a descrença nas práticas religiosas, a crítica das superstições, a crítica do conhecimento metafísico, a crítica da moral tradicional, entre outros. No entanto, o espectro de Diógenes rondou de forma muito mais contundente o Iluminismo francês do que poderia deixar transparecer a simples enumeração dos seus traços em comum – como nos disse Heinrich Niehues-Pröbsting: “o ‘*diogenismo*’ esteve sempre presente no *Iluminismo*”¹³⁸.

O que visamos deixar claro nas próximas páginas é que não é despropositada a tentativa de ler alguns dos maiores expoentes do Iluminismo a partir de uma lupa cínica. Com efeito, esse tipo de leitura sequer é uma novidade, para citar alguns exemplos, basta lembrar de Sharon Stanley e o seu livro *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, onde sublinha-se a tese de que “foi na França, acima de tudo, que o Iluminismo criou simultaneamente otimistas e cínicos”¹³⁹. Niehues-Pröbsting, por sua vez, defende que o estudo da recepção do cinismo é fundamental para uma melhor compreensão tanto do Iluminismo como do contra-Iluminismo¹⁴⁰. Por último, para não nos alongarmos muito em uma listagem de exemplos, podemos citar ainda Vladimir Safatle, que constata com agudeza que “há uma complexa história que envolve a recuperação dos motivos do cinismo antigo pelo Iluminismo francês”¹⁴¹. À vista desse cenário, pretendemos contar uma pequena parte dessa

¹³⁸ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 373.

¹³⁹ Cf. STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 25.

¹⁴⁰ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 363.

¹⁴¹ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 49.

“complexa história” a partir de uma breve análise focada em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Denis Diderot (1713-1784).

O *Discurso sobre as ciências e as artes* de 1750 – o primeiro dos dois *Discursos* escritos por Rousseau – possui uma mensagem simples e direta: “longe de contribuir para o aperfeiçoamento moral da humanidade, as letras, ciências e artes despertaram nos povos apenas o gosto pela servidão e o desprezo pela virtude”¹⁴². Ao primeiro olhar a mensagem parece problemática – e Rousseau se mostra consciente da potencial contradição do seu argumento: afinal, como ele poderia criticar as ciências perante um público que esperava dele uma postura sábia? Ou melhor, como ele poderia elogiar uma sabedoria rústica e extemporânea a partir de um discurso refinado? “*Percebi essas contradições, e elas não me demoveram*”¹⁴³, diria ele logo no início de seu texto. Pois bem, o problema é contornado na medida em que o saber condenado por Rousseau é apenas o saber de ordem teórica – tal ponto se torna claro quando ele insere uma espécie de “apologia de Sócrates” em seu ensaio: o saber socrático, no seu entender, seria direcionado para a ação, e não para as palavras. Em última instância, lançar mão da figura de Sócrates em seu primeiro *Discurso* soa como uma estratégia argumentativa para legitimar o seu suposto “elogio da ignorância”¹⁴⁴ e, do mesmo modo, atenuar o embaraço de se tornar um homem das letras que condenava o saber letrado.

Em alguma medida, Rousseau parece mesmo ironizar a possibilidade do seu *próprio* discurso ser louvado e, por consequência, tornar-lhe famoso enquanto alguém versado nas letras. É possível perceber esse acento irônico quando ele escreve, por exemplo, que “Há milhares de prêmios para os belos discursos, nenhum para as boas ações”¹⁴⁵. Ora, a ironia está no fato de que o seu *Discurso* foi justamente escrito com o intuito de ganhar o prêmio da Academia de Dijon – que, diga-se de passagem, foi o que aconteceu. Em linhas gerais, Rousseau escreve um discurso que critica a sua própria condição discursiva que inviabiliza um saber prático-moral. Isto é, o seu argumento desdenha da limitação teórica do saber letrado (mesmo sabendo que é no horizonte desse saber que o seu texto se inscreve) e ainda ironiza o fato desse saber ser congratulado.

¹⁴² MATTOS, Franklin. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*, p. 25-26.

¹⁴³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 9.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 34.

Para os nossos objetivos, é interessante lembrar que Diógenes levou a cabo uma crítica nos mesmos moldes: afinal, o filósofo do barril “sustentava que não devemos dar importância à música, à geometria, à astronomia e estudos semelhantes, por serem inúteis e desnecessários”¹⁴⁶. Nesse primeiro *Discurso*, é verdade, Rousseau não faz qualquer menção aos cínicos, porém os paralelos com a postura diogênica podem ser traçados sem dificuldades. Em síntese, ele não estaria apenas reproduzindo a aversão diogênica às ciências, mas estaria também ecoando a sua ironia por meio de passagens carregadas de exortação moral e, na mesma esteira, prescrevendo o preceito cínico da primazia das ações sobre o domínio discursivo.

Não é de forma alguma inusitado constatar que d’Alembert, Voltaire, Montesquieu e os outros filósofos do Iluminismo caminharam no sentido contrário ao de Rousseau, afinal, “eles defendem as ciências, as letras, as artes, a filosofia, tendo-as enquanto fontes precípuas de avanços, riquezas, crescimento, e produção da liberdade”¹⁴⁷. Não obstante, mesmo com o tom “antiprogressista” desse primeiro *Discurso*, podemos dizer que é com o segundo (o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*) que o genebrino se afasta de forma contundente dos seus pares. Desnecessário dizer que dessa vez ele não ganhou o prêmio de Dijon – o que ele ganhou mesmo foi a inimizade dos *philosophes*. Voltaire, por exemplo, diz em uma carta endereçada ao próprio Rousseau que em seu segundo *Discurso* o genebrino teria empregado “muito espírito em querer tornar-nos animais” e que, ao lê-lo, sentiu “vontade de andar de quatro patas” – em tom irônico, ele ainda acrescenta que não andaria dessa forma porque fazia “mais de sessenta mil anos que perdeu esse hábito e infelizmente não seria possível retomá-lo”¹⁴⁸. Em resumo, Rousseau amplifica os seus argumentos “anti-iluministas” no segundo *Discurso* e parece aproximar-se ainda mais de uma postura cínica. Inclusive, ele lança mão do clássico motivo de Diógenes procurando um homem com uma lamparina acesa em plena luz do dia: ele argumenta que “a razão por que Diógenes não encontrava nenhum homem é que ele buscava entre seus contemporâneos o homem de um tempo que não existia

¹⁴⁶ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 171. (D.L., 6,73).

¹⁴⁷ ESPÍNDOLA, Arlei de. *O discurso sobre as ciências e as artes de Jean-Jacques Rousseau: ambiguidades e polaridades enquanto princípio da reflexão*, p. 329.

¹⁴⁸ Cf. VOLTAIRE. *Carta de Voltaire a J.-J. Rousseau*. In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 245.

mais”¹⁴⁹. Em outras palavras, para Rousseau, o velho filósofo do barril procurava em vão porque todos ao seu redor já estariam corrompidos pela sociedade. A corrupção da humanidade teria começado com o advento do estado civil e o consequente afastamento do estado de natureza. Ao fim, visto que o passar do tempo só agravaria esse cenário, aos olhos de Rousseau a extemporaneidade de Diógenes se faria ainda mais clara no século XVIII.

De certa forma, lançar mão da figura de Diógenes no fim do seu segundo *Discurso* significa finalizar um argumento dando-lhe uma assinatura cínica. Enfim, Rousseau menciona o sinopense apenas uma vez e somente no penúltimo parágrafo, mas, mesmo assim, como nos diz Starobinski, “Para um ouvido treinado nos clássicos, a marca de Diógenes no *Discurso sobre a Desigualdade* não poderia passar despercebida”¹⁵⁰. Portanto, muito por conta dos seus dois *Discursos*, Rousseau ganhou dos seus contemporâneos a alcunha de “novo Diógenes”¹⁵¹.

É interessante notar que a alcunha era usada acima de tudo para criticá-lo, a única exceção é provavelmente Kant, que nutria certa simpatia pelo genebrino e o chamou de “Diógenes sutil” (“em razão de sua moral de forte inspiração naturalista”¹⁵²). Os outros, por sua vez, usavam o apelido com a clara intenção de difamá-lo. Frederico da Prússia, por exemplo, o chamou de forma depreciativa de “membro da seita de Diógenes”¹⁵³. Mas, como nos lembra Niehues-Pröbsting, coube a Voltaire traçar a comparação das formas mais severas:

Rousseau “enfiei-se num barril que ele considera ser o de Diógenes e acha que, lá, tem o direito de representar o cínico. Ele grita aos transeuntes: ‘Admirai os meus andrajos’”. Essa é a versão básica, relativamente inofensiva, da comparação. Já mais agressivo e mais insultuoso: Rousseau é o macaco de Diógenes ou o filho bastardo de Diógenes. Ainda mais agressivo: ele é o filho bastardo do cão de Diógenes. E a mais agressiva de todas: “Se o cão de Diógenes e a cadela de Erostrata acasalassem, o filhote seria Jean-Jacques”¹⁵⁴.

¹⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*, p. 103.

¹⁵⁰ STAROBINSKI, Jean. *Diderot's Satire "Rameau's Neffe"*, apud NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 369-370.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Cf. SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 52.

¹⁵³ Cf. Ibid.

¹⁵⁴ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 375.

Digno de nota é que Voltaire chama Rousseau de “macaco de Diógenes” justamente nas suas anotações sobre o segundo *Discurso*¹⁵⁵. Enfim, todo esse rancor direcionado ao genebrino se dá principalmente devido à sua crítica da cultura – o ponto é que, no outro extremo do estado civil hipócrita e corrupto, Rousseau situava de forma prescritiva uma moral natural e ascética. Nesse sentido, os seus argumentos iluministas direcionados contra o próprio Iluminismo eram carregados de um potencial acusatório contra todos aqueles entusiastas da civilização esclarecida. Sendo assim, os *philosophes* provavelmente entenderam a proposta rousseauniana de um moralismo natural como um ataque direcionado a eles e aos seus costumes – e é aí que localizamos mais precisamente o “cinismo de Rousseau”:

Especialmente em seus *Discursos*, mas ao longo de seus escritos, Rousseau reativa a noção cínica antiga, há muito adormecida, de uma pobreza ética e exemplar, uma pobreza (secular) projetada para sinalizar uma certa virtude ascética em seu “possuidor” [...]. Para esse fim, Rousseau tinha diante de si o exemplo singular do antigo herói filosófico Diógenes, um homem capaz de abraçar as dificuldades como forma de treinamento, como uma educação em autossuficiência. Como Diógenes, a adoção de Rousseau da pobreza não era apenas ascética, mas performativa, a maneira mais poderosa de lembrar aos outros da dependência deles de uma ordem social completamente corrupta e antinatural.¹⁵⁶

De fato, a crítica de Rousseau a uma ordem social antinatural parece se aproximar da forma pela qual os antigos cínicos viam a diferenciação entre *phýsis* e *nómos*. Há, porém, uma diferença crucial entre o genebrino e o cinismo antigo que devemos mencionar: ao contrário dos cínicos da Antiguidade, Rousseau nutriu uma espécie de misantropia (“Nasci com um amor natural pela solidão que só fez aumentar conforme conhecia melhor os homens”¹⁵⁷, escreveu ele certa vez), ou seja, se a exortação moral levou Diógenes na direção das grandes cidades, essa mesma exortação levou Rousseau ao isolamento social. Com efeito, a misantropia não tinha para Rousseau um valor negativo, ela caminharia lado a lado com a sua crítica cultural. O misantropo, no seu entender, nada mais seria que um “homem de bem que detesta os costumes de seu século e a maldade dos contemporâneos;

¹⁵⁵ VOLTAIRE. *Anotações de Voltaire sobre o Discurso sobre a desigualdade das condições, de J.-J. Rousseau*. In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 273.

¹⁵⁶ MAZELLA, David. *The making of modern cynicism*, p. 132.

¹⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Malesherbes*, apud CORÔA, Pedro Paulo. *Rousseau misantropo*, p. 77.

que justamente porque ama seus semelhantes, odeia neles os males que se fazem uns aos outros e os vícios de que esses males são frutos”¹⁵⁸. Não obstante, é claro que essa era uma interpretação peculiar e que a misantropia era vista com maus olhos pelos *philosophes*, principalmente por Diderot, que era um grande amante das confraternizações sociais. O curioso (como veremos mais adiante) é que Diderot, assim como Rousseau, também se mostrava consciente da hipocrisia que regia o convívio social e do perigo da razão iluminista voltar-se contra o próprio Iluminismo. Todavia, o jogo de máscaras da sociedade seria para ele constitutivo de todas as formas de relação humana – em última análise, ele não só discordava da misantropia de Rousseau, ele a repudiava: “‘apenas o homem mau é solitário’, escreveu Diderot no apêndice de *O Filho Natural*, que ele enviou a Rousseau. Rousseau relacionou essa frase imediatamente a si mesmo – e o rompimento se deu”¹⁵⁹.

Se nos é permitido uma brevíssima digressão, lembremos rapidamente da peça *Timon de Atenas* de William Shakespeare. Existem dois personagens desiludidos nessa obra: o filósofo cínico chamado *Apemantus* e o próprio *Timon* (que cai em desilusão quando se vê sem amigos depois de perder toda a sua fortuna)¹⁶⁰. A desilusão, de fato, aproxima o cínico do misantropo, aliás, o próprio enredo da peça mostra como o cinismo e a misantropia se confundem em algum nível. Sobre tal ponto, digno de nota é a fala de *Apemantus* ao visitar *Timon* em seu isolamento: esse último, ao perceber a presença de um homem em seu esconderijo, logo vocifera “*Mais homens? Praga! Mais que praga!*”, diante dessa recepção, ao cínico *Apemantus* só restou dizer “*Mandaram-me pra cá. Dizem os homens / Que a mim você imita e usa meus modos*”¹⁶¹. Em suma, por mais que a desilusão os una, o ponto fundamental a ser ressaltado é que apenas o último odeia a humanidade e foge da convivência social. Lembremos aqui das palavras de Olimar Flores: “nós não temos um único registro de um filósofo cínico que tenha, ainda que por um breve período, abandonado as cidades para viver no

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 373.

¹⁶⁰ Timon é uma figura clássica relacionada ao tema da misantropia. Conferir, por exemplo, o diálogo luciânico intitulado *Timon – O Misanthropo*: SAMÓSSATA, Luciano. *Diálogos cínicos*, p. 61-96.

¹⁶¹ Cf. SHAKESPEARE, William. *Timon de Atenas*, p. 109.

degre do dos campos ou na solidão do deserto”¹⁶². Isto significa que o misantropo, desapontado com a humanidade, simplesmente a abandona – ao passo que o cínico a abraça, a ironiza e, por fim, a exorta. O curioso é que Rousseau, paradoxalmente, representa os dois papéis: ele é *Timon* e *Apemantus* ao mesmo tempo.

Ao fim, por discordarem da sua crítica da civilização e da sua misantropia, os contemporâneos de Rousseau o chamaram de “Novo Diógenes” com a clara intenção de maldizê-lo. A veia cínica rousseauniana de fato se apresenta a partir da sua voraz crítica da civilização, contudo, a sua misantropia vai na contramão do cinismo – afinal, os cínicos eram filósofos do cotidiano citadino. Sendo assim, a redução do cínico ao estado animal natural seria, em última instância, um “gesto do Iluminismo”¹⁶³ – ou, mais precisamente, um gesto dos críticos de Rousseau que colocaram em um mesmo diapasão *crítica da civilização*, *misanthropia* e *diogenismo*. Dito isso, podemos dar o passo seguinte e virar nossa atenção para a análise da relação entre Diderot e o cinismo.

Como sabido, Denis Diderot foi um dos principais idealizadores da *Encyclopédie* junto com Jean le Rond d’Alembert. Obra do acaso ou não, nesse ousado projeto de mais de setenta mil artigos, coube a ele redigir justamente o texto sobre a filosofia cínica. Nesse texto, quando ele nos diz que os discípulos de Diógenes “detestavam a cultura das belas artes”¹⁶⁴, somos tentados a achar que ele tinha Rousseau em mente e que seu intuito seria rebaixar essa “seita filosófica antiga”. Contudo, não é isso o que acontece, o seu artigo é dubio: entre os argumentos críticos, escondem-se trechos elogiosos – como quando ele nos diz que os cínicos “se espalharam por todas as províncias da Grécia, desafiando o preconceito, pregando a virtude e atacando o vício sob qualquer forma que ocorresse”¹⁶⁵. A dubiedade do texto se torna manifesta no momento em que ela se mostra deliberada, por exemplo, quando ele escreve que “se era muito difícil ser tão virtuoso quanto um cínico, nada era mais fácil do que ser tão ignorante e tão

¹⁶² FLORES-JÚNIOR, Olimar. *As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica*, p. 32-33.

¹⁶³ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*, p. 114.

¹⁶⁴ DIDEROT, Denis. *CYNIQUE, secte de philosophes anciens*. In: DIDEROT, Denis & D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, p. 4:595.

¹⁶⁵ Ibid.

rude”¹⁶⁶. Enfim, o ponto é que o seu artigo para a *Encyclopédie* desvela uma ambivalência no seu entendimento sobre o cinismo, e o que nos interessa destacar aqui é que essa ambivalência atinge o seu ápice no diálogo filosófico intitulado *O Sobrinho de Rameau*. Aliás, é justamente em virtude desse diálogo que podemos dizer que “Diderot ocupou uma posição especial na história da recepção do cinismo”¹⁶⁷.

O Sobrinho de Rameau é um romance filosófico em forma de diálogo, as suas duas únicas personagens são identificadas como “Eu” (o narrador do diálogo) e “Ele” (o sobrinho de Rameau). *Eu* é um típico filósofo iluminista, que aprecia os bons costumes e exercita-se no cultivo da razão. *Ele*, por sua vez, é um parasita hipócrita que cultiva a arte da pantomima. O diálogo começa com uma narrativa leve, *Eu* nos conta sobre o seu hábito de entreter a si mesmo com um passeio no *Palais Royal* no fim da tarde e entregar o seu espírito a toda sorte de pensamentos. Caso o tempo não esteja bom, ele costuma refugiar-se no *Café de la Régence*, “onde o submundo das letras se mistura aos enxadristas tolos e espirituosos”¹⁶⁸. Nesse Café, onde ele pode parar para jantar, ele diverte-se observando as partidas de xadrez. Certa noite, *Eu*, sozinho como de costume, foi abordado por *Ele* – que lhe disse: “Ah, ah, ei-lo, senhor filósofo; e o que fazeis aqui no meio desse bando de vadios?”¹⁶⁹ – e a partir desse encontro, entre um observador introspectivo e um sujeito deveras comunicativo, desenvolve-se toda a trama.

As duas personagens conversam sobre os mais variados assuntos: arte, educação, dinheiro, costumes, entre outros. Porém, o que é verdadeiramente marcante no diálogo é a personalidade do sobrinho: ele é uma figura completamente desprezível, “um talento fracassado, o cínico parasita que frequenta o clã dos antifilósofos; mas, de todo modo, não é qualquer um: é o sobrinho do mais festejado músico do seu tempo”¹⁷⁰. Em suma, Diderot deixa claro no início do diálogo que o sobrinho de Rameau seria o equivalente moderno de Diógenes – afinal, se o filósofo cínico morou em um barril e praticou a frugalidade, o sobrinho morava em um sótão e vivia “a cada dia do que ganha no

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 377.

¹⁶⁸ MATTOS, Franklin. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*, p. 48.

¹⁶⁹ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 44.

¹⁷⁰ MATTOS, Franklin. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*, p. 48.

dia”¹⁷¹. Ademais, diversas falas do sobrinho caberiam muito bem na boca de Diógenes, como por exemplo: “Digo as coisas como elas me vêm; se sensatas, tanto melhor; se impertinentes, ninguém lhes presta atenção. Faço pleno uso de minha franqueza” – afinal, basta lembrar que o sinopense praticou a franqueza (*parrésia*) como ninguém.

Com efeito, o elo entre o cinismo e *O Sobrinho de Rameau* não se dá apenas pelo delineamento de como seria a vida de um Diógenes em pleno século XVIII:

a proximidade do diálogo com o cinismo torna-se aparente numa série de expressões, metáforas, imagens e lugares-comuns cínicos, particularmente na fala do sobrinho. Há a conversa frívola e desenvolta sobre questões sexuais, que para os contemporâneos parecia cínica acima de tudo. Além disso, há a defesa aberta da satisfação de necessidades animais, as metáforas animais, o lugar-comum do bobo e da loucura, a perspectiva da perversão e inversão.¹⁷²

Em suma, o diálogo cria uma proximidade com o cinismo a partir de várias frentes. Diga-se de passagem, para termos uma ideia da importância desse diálogo no que diz respeito à recepção moderna do cinismo, podemos evocar a crítica de Niehues-Pröbsting à *Crítica da razão cínica* de Sloterdijk: o primeiro critica o segundo por escrever um livro que lança luz sobre o cinismo contemporâneo sem, contudo, dar a devida atenção para essa obra fulcral de Diderot¹⁷³. Em uma perspectiva diferente, mas que também desvela a importância do diálogo diderotiano para a história do cinismo, Starobinski e Groh defendem a opinião de que “Diderot deveria ser visto não tanto como um Diógenes, mas antes como um Menipo do Iluminismo: sua afinidade com o cinismo não era uma afinidade com o modo de vida cínico, mas com a sátira menipéia”¹⁷⁴. Em outros termos, Diderot seria uma espécie de “Luciano de Samósata moderno”, afinal, ele fez uso dos recursos literários cínicos para refletir e, por vezes, criticar a filosofia das luzes.

¹⁷¹ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 41. Obviamente, ao contrário de Diógenes, não era a intenção do sobrinho viver com o mínimo necessário, ele apenas não ganhava o suficiente para poder esbanjar como gostaria.

¹⁷² NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 381.

¹⁷³ Cf. Ibid., p. 394-395.

¹⁷⁴ Ibid., p. 378.

Nesse sentido, percebemos a importância da sátira menipéia: ela atravessa os séculos, passa por Rabelais e desemboca em Diderot¹⁷⁵. Desta tradição, o nosso autor “partilha o esforço de comunicar uma visão filosófica e uma sátira social mediante uma narrativa exuberante e informe, que joga com o real e o irreal e é penetrada por uma ‘alegria sensual’ que não teme nem sequer a grosseria”¹⁷⁶. À vista disso, é significativo que possamos sentir uma espécie de desdém luciânico para com a filosofia na fala do sobrinho – ainda no começo da conversa, ele diz o seguinte para o seu interlocutor: “Eu não entendo lá muita coisa de tudo o que declamais. Trata-se aparentemente de filosofia; eu vos previno que não me meto nisso”¹⁷⁷. Por fim, a aproximação com Luciano se torna ainda mais nítida se não perdermos de vista que o diálogo é, eminentemente, uma *sátira*¹⁷⁸.

Um dos pontos mais interessantes e debatidos acerca desse diálogo é a possível complementariedade entre as duas personagens:

Muitos estudiosos observaram que Ele e Eu funcionam melhor como um par, modificando gradualmente suas hipóteses à luz das observações e contrapontos um do outro. O cinismo extremo de Ele tempera as paixões complacentes de Eu. Gradualmente, entre os dois, um exame realista da sociedade humana e da natureza humana pode emergir.¹⁷⁹

Em primeiro lugar, *Eu*, que seria o filósofo racional, percebe que *Ele* goza de uma racionalidade por vezes mais profunda que a sua. Em diversas passagens, *Eu*, mesmo considerando o seu interlocutor um *louco*, expressa assombro com a sua capacidade analítica: “Ó louco, arquilouco”, esbraveja *Eu*, “como é possível que em tua péssima cabeça se encontrem ideias tão justas, em confusa mistura com tantas extravagâncias?”¹⁸⁰. Na mesma linha, algumas páginas mais à frente, *Eu* constata: “Fiquei surpreso com a justeza das observações desse louco, sobre os homens e sobre os caracteres”¹⁸¹. Em suma, dado que o filósofo racional legitima as observações do louco e, de certo modo, as admira, podemos dizer que loucura e

¹⁷⁵ Como veremos em nosso último capítulo, para Mikhail Bakhtin, a menipéia continua a seguir a sua a trilha para além de Diderot e atinge o seu ápice em Dostoiévski.

¹⁷⁶ MATTOS, Franklin. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*, p. 65.

¹⁷⁷ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 52.

¹⁷⁸ Aliás, talvez isso explique o fato desse diálogo não receber tanta atenção dos estudiosos da filosofia: “O legado satírico dos cínicos permaneceu nas margens da filosofia séria”. Cf. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 133.

¹⁷⁹ STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 197.

¹⁸⁰ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 70.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

razão possuem uma divisão muito tênue nesse diálogo – e por muitas vezes, é verdade, devido à complementariedade que se cria entre os dois, ficamos na dúvida sobre qual deles seria o mais racional. A tentativa de fixar qual papel cada personagem verdadeiramente desempenha dissolve-se e mostra-se ineficaz sobretudo na observação de *Ele* sobre o jogo de inversão entre o bobo e o sábio:

Não há papel melhor junto aos grandes do que o de bobo. Durante muito tempo houve o bobo do rei como titular, em tempo nenhum houve como titular o sábio do rei. Quanto a mim, eu sou o bobo de Bertin e de muitos outros, o vosso talvez, nesse momento; ou talvez vós sejais o meu. Aquele que fosse sábio não teria um bobo de modo algum. Aquele, pois, que tem um bobo não é sábio; se não é sábio, ele é bobo.¹⁸²

Em outros termos, ao colocar em dúvida quem seria o bobo de quem, forma-se uma espécie de dialética entre o bobo e o sábio que legitima a interpretação de que todo o diálogo entre *Eu* e *Ele* seria “construído a partir da dinâmica de espelhamento contínuo”¹⁸³. A título de hipótese, podemos nos indagar: essa observação nos daria espaço para considerar que o diálogo seria uma conversa de uma consciência com ela mesma? Seria o diálogo um mero devaneio do narrador? (Afinal, *Eu* afirma, bem no começo do texto, que entretém a si mesmo deixando o seu pensamento a sorte de qualquer devaneio¹⁸⁴). Enfim, seria possível que todo o diálogo fosse um devaneio dialético que ocorre na consciência do filósofo racional? Ora, não podemos dar qualquer resposta definitiva para essas perguntas, mas, diante da hipótese do *devaneio dialético*, torna-se revelador que *O Sobrinho de Rameau* seja a única obra citada explicitamente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel¹⁸⁵.

Todo esse aparente desvio da nossa rota foi sobretudo para dizer que *Ele* e *Eu* invertem os papéis o tempo inteiro, e, por mais que soe contraintuitivo, por vezes o filósofo será o bobo e o sobrinho será o sábio (voltaremos a essa questão em nosso último capítulo). À vista disso, não é surpreendente que até mesmo a identificação com Diógenes entre na “confusão dialética” de inversão dos papéis, pois, se no começo do diálogo é o sobrinho que explicitamente se identifica com o

¹⁸² Ibid., p. 99.

¹⁸³ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 54.

¹⁸⁴ Cf. DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 39-40.

¹⁸⁵ Cf. ROMANO, Roberto. *Diderot nas vielas das luzes ou O Sobrinho de Rameau*. In: DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 18.

cínico por ser tão “desaforado quanto ele”¹⁸⁶, no fim da conversa, será o filósofo racional que fará uma espécie de “apologia de Diógenes” para tentar desbancar os argumentos do sobrinho¹⁸⁷. Digno de nota é que essa inversão de papéis que acaba por deslocar a própria filiação de Diógenes entra em conformidade com o artigo sobre os cínicos escrito por Diderot para a *Encyclopédie* – afinal, como vimos, ali também o cinismo opera a partir de uma ambivalência que mistura crítica e elogio.

Em suma, visto que o sobrinho “é um composto de altivez e baixeza, de bom senso e desrazão”¹⁸⁸, e, visto também que, mesmo sendo um louco, ele consegue colocar em dúvida a capacidade racional do seu interlocutor filósofo, podemos concordar com a perspicaz observação de Niehues-Pröbsting e dizer que o “sobrinho de Rameau é o Rameau enlouquecido (*Rameau le fou*), muito como Diógenes é o Sócrates enlouquecido”¹⁸⁹. A conversa entre *Ele* e *Eu* explora todas as potencialidades da figura de um “Sócrates louco” por embaralhar de forma estonteante os pares antitéticos razão/desrazão e sabedoria/loucura.

Cabe dizer que o “problema da moral” é um outro ponto que torna *O Sobrinho de Rameau* uma peça de suma importância para o quebra-cabeça da recepção moderna do cinismo. Aliás, Niehues-Pröbsting encontra no diálogo a personificação de uma “esquizofrenia moral”¹⁹⁰ na figura do sobrinho. O que ocorre a partir da afiada racionalização dessa personagem é, com efeito, o vislumbre da possibilidade de inversão dos valores morais – ou, dito em termos diogênicos, da adulteração do *nómos*. Essa inversão perpassa quase todo o diálogo, e, poderíamos dizer, ela se torna particularmente clara quando o sobrinho diz ao filósofo: “Quando digo vicioso, é para falar a vossa língua; pois se viéssemos a nos explicar, poderia ocorrer que chamásseis vício o que eu chamo virtude, e virtude o que eu chamo vício”¹⁹¹.

Sharon Stanley defende que diversos fatores característicos do século XVIII francês (como o desenvolvimento do comércio e o aumento dos questionamentos teológicos, epistemológicos e dos costumes) teriam permitido o

¹⁸⁶ Cf. DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 45.

¹⁸⁷ Cf. Ibid., p. 143-144.

¹⁸⁸ Ibid., p. 41.

¹⁸⁹ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 381.

¹⁹⁰ Ibid., p. 393.

¹⁹¹ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 99.

desenvolvimento de uma elite intelectual consciente das convenções superficiais que conduziriam as relações interpessoais. Isto é, o Iluminismo teria contribuído para o aumento da consciência da hipocrisia e da arbitrariedade que regeriam a moral tradicional – abrindo espaço, dessa forma, para o que ficaria conhecido como “cinismo moderno”. Em suma, “Esse cinismo atinge seu apogeu quando o sujeito cínico abandona toda a esperança de melhorar essa hipocrisia e, em vez disso, se dedica à arte da dissimulação, como o sobrinho de Rameau admite prontamente que fez”¹⁹² – em última instância, a racionalização exacerbada do sobrinho o permite perceber a incoerência de toda moral e, na mesma esteira, justificar a sua própria amoralidade (afinal, como seria possível ser amoral se a própria moral predominante é arbitrária?). Ademais, além de ser consciente da sua própria sordidez, ele demonstra ao seu interlocutor como as pessoas do seu meio são igualmente desprezíveis: a percepção do generalizado uso de máscaras na sociedade o permite usar a sua de forma consciente e, por conseguinte, tirar proveito disso. Enfim, ao perceber que o sobrinho conseguia justificar racionalmente a amoralidade, só restou ao *Eu* lamentar: “Como é possível que com um tato tão fino, com uma tão grande sensibilidade para as belezas da arte musical, vós sejais tão cego para as belas coisas da moral, tão insensível aos encantos da virtude?”¹⁹³.

O problema da moral nos remete a outro diálogo de Diderot, a saber: *Suplemento à viagem de Bougainville*. De certa forma, este diálogo se inscreve no gênero literário da utopia (iniciado pela *Utopia* de Thomas More¹⁹⁴), e, longe de ser uma apologia à natureza ainda não corrompida pela civilização no sentido rousseauiano (como pode parecer à primeira vista), ele se apresenta como uma crítica sério-cômica da moral – grosso modo, esse diálogo diderotiano desconstruiria a oposição natureza/civilização¹⁹⁵. Indo direto ao ponto, o que une essas duas obras é a temática da arbitrariedade dos valores morais. O título completo do diálogo inspirado pela viagem de Bougainville (a saber: *Suplemento*

¹⁹² STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 117.

¹⁹³ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 127.

¹⁹⁴ Diga-se de passagem, como bem constatou Daniel Kinney: “há muito para ser dito sobre a *Utopia* como uma invenção cínica”. Cf. KINNEY, Daniel. *Herdeiros do Cão. Identidade cínica na cultura medieval e renascentista*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 351.

¹⁹⁵ Cf. STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 59-74.

à viagem de Bougainville ou diálogo entre A e B: sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam) é sugestivo nesse sentido, isto é, não poderíamos julgar moralmente certas ações na medida em que o filtro da moral não seria apropriado para julgá-las. Mais especificamente, o que nos interessa sublinhar é que, para Diderot, toda moral é accidental – ou seja, mesmo uma moral natural rousseauniana cairia por terra perante um exame racional, pois, como nos diz uma das personagens do diálogo: “Vícios e virtudes, tudo está igualmente na natureza”¹⁹⁶. Ao fim, não seria isso o que o sobrinho de Rameau tentou mostrar ao filósofo racional?

Como sabemos, quando Diógenes sai à caça de “um homem” em plena luz do dia com a sua lamparina acesa, ele nos dá a entender que o seu meio estaria corrompido – todos ali estariam cegos pelo *typhos* e não perceberiam a arbitrariedade do *nómos*. Ora, tanto Rousseau quanto o sobrinho do romance de Diderot também criticam a corrupção e a falsidade que corroem o seu meio, porém, eles tomam atitudes completamente diferentes no que diz respeito a essa crítica da sociedade corrompida: Rousseau se isola por entender que uma solução para a corrupção da civilização seria improvável¹⁹⁷, e, o sobrinho, é verdade, até se aproxima de Rousseau ao perceber que uma solução para a falsidade generalizada não é tarefa simples, porém, muito diferente do genebrino, ele decide jogar o jogo de máscaras e, ao fazê-lo de forma consciente, ele busca tirar o máximo de proveito da hipocrisia imperante. No final das contas, a forma como Rousseau e Diderot tratam o problema da moral os distancia de forma radical.

Não obstante, há um ponto importante que aproxima Rousseau e Diderot: os dois percebem os perigos de uma razão iluminista desenfreada. Quer dizer, Diderot e Rousseau tornaram-se *desiludidos* por “esclarecerem-se” – afinal, estar desiludido seria tão somente estar livre de ilusões, e é no ruminar dessa desilusão que eles flertam com o cinismo. É verdade que eles adotam posturas diferentes a partir dessa desilusão. Afinal, como já dito, enquanto Rousseau decide se afastar deliberadamente após detectar que a razão cultivada por seus pares tornar-se-ia um fim em si mesmo e fomentaria a hipocrisia generalizada, Diderot, por sua vez,

¹⁹⁶ DIDEROT, Denis. *Suplemento à viagem de Bougainville ou diálogo entre A e B: sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam*. In: *Textos escolhidos*.

¹⁹⁷ Todavia, como bem nos lembra Louisa Shea, *O Contrato Social* de Rousseau se distancia da tendência à desilusão característica do diogenismo. Cf. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 102-105.

ao perceber esse “momento hipócrita” da razão, entende-o como um aspecto constitutivo de qualquer sociedade e, por isso, o cinismo seria inclusive um mecanismo de lida interpessoal necessário aos indivíduos conscientes de seus próprios jogos de máscaras¹⁹⁸. Aliás, é em vista desse esclarecimento desenfreado que podemos entender que a personagem diderotiana, precisamente por levar o processo de racionalização às últimas consequências, converte-se em um completo *desiludido*. Ao fim, essa leitura nos permite dizer que uma das mensagens de Diderot em *O Sobrinho de Rameau* seria que a consumação do processo de esclarecimento nos leva à desilusão.

Com esse comentário final, lançamos luz sobre como a “desilusão iluminista” de Rousseau e Diderot os aproxima do cinismo. Em linhas gerais, entendemos que conseguimos margear um interessante argumento de Niehues-Pröbsting, a saber: a razão iluminista compreende o problema dela voltar-se contra si mesma “por conta de sua afinidade com o cinismo”¹⁹⁹. Os dois *philosophes*, cada um à sua maneira, ao perceberem os problemas das pretensões demasiadamente altas da razão, embrenham-se em um *cinismo desiludido*.

Caminhando para o fim deste tópico, podemos ainda sublinhar que não é por acaso que é justamente *O Sobrinho de Rameau* o exemplo paradigmático do cinismo no Iluminismo francês – afinal, esta obra é um “diálogo-filosófico”. Mais especificamente, é pelo cinismo ser uma filosofia *antifilosófica* – isto é, que se coloca em uma posição contrária à explanação filosófica por meio de tratados – que ele encontra na narrativa literária uma forma adequada de exposição. Essa perspectiva nos ajuda a caminhar para a parte final dessa breve apresentação dos a(u)tores e personagens cínicos: quer dizer, não podemos deixar de mencionar a obra de Nietzsche, dado que o próprio estilo de escrita do filósofo alemão é uma questão filosófica em si mesma. Não seria equivocado afirmar que o estilo aforístico-literário nietzschiano seria um eco dos motivos e das práticas

¹⁹⁸ Em outras palavras, Rousseau, “Ao retirar-se do mundo”, nos diz Sharon Stanley, “torna-se social e politicamente irrelevante, incapaz e indisposto a desafiar os costumes corruptos que ele desdenha”. Nesse sentido, para Stanley, apenas devido à rígida separação entre uma natureza virtuosa e uma civilização corrompida que Rousseau seria um “herdeiro do cinismo” – no que diz respeito a uma crítica da moral, por outro lado, Diderot estaria muito mais perto de Diógenes. Cf. STANLEY, Sharon. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 20 e 50-51.

¹⁹⁹ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 363.

discursivas do cinismo. Com efeito, Nietzsche trabalha em cima dos aspectos formais do cinismo para criar um espaço de crítica às filosofias que se reduzem aos modos convencionais de exposição. Aos olhos de alguns, ele seria o responsável pela eclosão de um suposto “neocinismo”, como veremos a seguir.

2.4

Nietzsche no barril de Diógenes:

É preciso ser cínico para não se deixar seduzir; é preciso ser capaz de morder, para não cair em adoração. Muito bem, velho sedutor! O cínico te adverte – cave canem... [cuidado com o cão].

(Friedrich Nietzsche)

Certa vez, Elisabeth Förster-Nietzsche, a polêmica irmã mais nova de Friedrich Nietzsche, escreveu: “meu irmão tentou imitar um pouco o Diógenes no barril”²⁰⁰. Ora, devemos interpretar esse comentário como fortuito e, logo, como uma mera provocação da ferina irmã de Nietzsche? E o que dizer do primeiro artigo sobre o autor de *Assim falou Zaratustra* publicado na imprensa brasileira no longínquo ano de 1893 (ano em que Nietzsche ainda estava vivo, apesar de já ter sucumbido à loucura) que classifica o filósofo alemão como “o chefe do neocinismo”²⁰¹? Ainda assim seria possível afirmar que tais comentários são apenas adjetivações que visam maldizer o filósofo? De certo modo, podemos dizer que sim. Porém, e se for o próprio Nietzsche que se autointitula um cínico ou professa deliberadamente a sua estima pelo cinismo? O cenário mudaria completamente?

Em 22 de novembro de 1888, após ter ficado quase dois meses trabalhando na redação da sua autobiografia filosófica intitulada *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, Nietzsche escreve as seguintes palavras em uma carta endereçada ao crítico dinamarquês Georg Brandes: “acabei de transformar-me a mim mesmo em narrativa, servindo-me de um cinismo que passará a fazer parte da história do mundo”²⁰². Com essa afirmação em mente, a autobiografia em questão ganha nova luz: no fim das contas, estaria Nietzsche sendo cínico ao escrever sobre si

²⁰⁰ Cf. FÖSTER-NIETZSCHE, Elisabeth. *Der einsame Nietzsche*, p. 81, apud JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's unpublished fragments on ancient cynicism: the first night of Diogenes*, p. 185.

²⁰¹ Artigo publicado na *Gazeta de Notícias* e reproduzido no *Cadernos Nietzsche*. Cf. ERASMO, Julio. *O neo-cinismo*, p. 103.

²⁰² Carta citada por Peter Sloterdijk em: SLOTERDIJK, Peter. *O quinto evangelho de Nietzsche*, p. 70.

mesmo? É interessante notar que no capítulo intitulado *Por que escrevo tão bons livros*, em uma passagem em que ele comenta a sua própria obra, ele nos diz: “Não existe em absoluto espécie mais orgulhosa e mais refinada de livros – eles alcançam aqui e ali o mais elevado que se pode alcançar na Terra, o cinismo”²⁰³. Diante desse panorama, qualquer leitor deve se perguntar: o que Nietzsche quer dizer quando ele afirma que a sua obra alcança o cinismo? E por que ele entende o cinismo como o algo “mais elevado que se pode alcançar na Terra”?

Antes de mais nada, cabe dizer que não é apenas no horizonte de *Ecce Homo* que Nietzsche confessa a sua “aproximação” com o cinismo. Heinrich Niehues-Pröbsting nos conta um caso curioso sobre o então jovem Nietzsche: “numa lista de projetos do final de seu período de estudos em Leipzig, o título ‘Pessimismo na Antiguidade’ foi registrado e complementado com ‘ou Os resgates [*Rettungen*] dos Cínicos’, entre parênteses”²⁰⁴. Pois bem, o que se pode colher desse episódio é que Nietzsche já mirava uma apropriação do cinismo na aurora da sua juventude. Aliás, não são poucas as vezes que ele demonstra o seu apreço pela filosofia diogênica. Por exemplo, podemos ler a seguinte frase no começo do seu livro *A vontade de poder* (publicado apenas postumamente): “Grandes coisas exigem que nos calemos a seu respeito ou que falemos com grandeza: grandeza quer dizer: com inocência, – cinicamente”²⁰⁵. Na mesma linha, em uma passagem bem conhecida de *Além do bem e do mal*, ele nos diz que “o cinismo é a única forma pela qual as almas vulgares tocam de leve naquilo que é a honestidade; e o homem superior tem de aguçar seus ouvidos para todo o cinismo grosseiro ou refinado”²⁰⁶.

Ora, perante todos esses episódios e alusões, o melhor a se fazer é sintetizar os nossos questionamentos anteriores em uma única pergunta fulcral: *afinal, qual o estatuto da relação entre Nietzsche e o cinismo?*

O problema que queremos sublinhar não é novidade, porém ele ainda nos parece muito pouco debatido se levarmos em consideração a rica fortuna crítica do autor de *Assim falou Zaratustra*. O problema em questão é: “o contato de Nietzsche com o cinismo [...] ultrapassa o mero interesse histórico, o que significa

²⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, p. 53.

²⁰⁴ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 386.

²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*, p. 23.

²⁰⁶ Id., *Além do bem e do mal*, p. 52. (Parágrafo 26).

dizer que ele não só pensou sobre, mas também incorporou algumas potencialidades da filosofia cínica”²⁰⁷. Provavelmente os melhores textos sobre os elos entre Nietzsche e o cinismo são: 1) *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*; 2) *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*; e 3) *Nietzsche’s Cynicism: Uppercase or lowercase?*. Os dois primeiros foram escritos por Heinrich Niehues-Pröbsting e o último por R. Bracht Branham. Esses dois autores serão os nossos principais guias para adentrar o domínio do “cinismo nietzschiano”²⁰⁸. A partir deles (mas, obviamente, sem nos limitarmos a eles) comentaremos quatro pontos que podem elucidar a contiguidade entre a “filosofia do martelo” e a “filosofia do barril”. Os pontos, a saber, são: 1) Ascese; 2) Linguagem; 3) Transvaloração; e 4) Crítica da cultura (*Bildung*).

1) Ascese:

Como sabido, Nietzsche foi um grande crítico do ascetismo cristão, mas o que dizer do ascetismo cínico? O filósofo alemão insiste ao longo da sua obra na temática e na importância da autossuperação: “minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo”²⁰⁹, diria ele em seus últimos anos de lucidez. Ele deixa transparecer em alguns momentos que ele construiu essa constância pelo tema, dentre outras coisas, a partir da superação do “pessimismo do cansaço da vida”²¹⁰ – isto é, a superação de algumas adversidades que lhe foram impostas, como a solidão, mas principalmente os períodos em que a sua própria saúde tornava-se deveras debilitada²¹¹. No prólogo de *Humano, demasiado humano II*, por exemplo, Nietzsche adverte os seus leitores sobre as circunstâncias de escrita da sua nova obra e, por conseguinte, o que eles poderão nela encontrar:

A um olhar e uma simpatia refinados não escapará, no entanto, aquilo que talvez seja o encanto desses escritos – que ali fala um homem sofredor e abstinente, como se *não* fosse sofredor e abstinente. Ali *deve* ser mantido o equilíbrio, a serenidade, até mesmo a gratidão para com a vida, ali reina uma vontade severa, orgulhosa, sempre vigilante e suscetível, que se colocou a tarefa de defender a

²⁰⁷ CARVALHO, Daniel. *Nietzsche e a lanterna de Diógenes*, p. 3.

²⁰⁸ No livro *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Niehues-Pröbsting também dedica algumas páginas ao “cinismo nietzschiano” – aliás, nos dois artigos mencionados acima, ele recupera vários dos argumentos que ele já tinha nos apresentado nesse livro.

²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, p. 31.

²¹⁰ Id., *Humano, demasiado humano II*, p. 12. (Prólogo, parágrafo 5)

²¹¹ Sobre aspectos pessoais da vida de Nietzsche e os seus problemas de saúde, conferir a última biografia publicada sobre o filósofo: PRIDEAUX, Sue. *Eu sou dinamite! A vida de Friedrich Nietzsche*.

vida *contra* a dor e de abater todas as conclusões que, na dor, na desilusão, no fastio, na solidão e outros terrenos pantanosos, costumam medrar como fungos venenosos. [...] Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando. De fato, um mínimo de vida, um desprendimento de todo apetite mais grosseiro, uma independência em meio a toda circunstância desfavorável, juntamente com o orgulho de poder viver em tais circunstâncias; algum cinismo talvez, algum “barril”.²¹²

Ao ler esse trecho, somos levados pela ideia de que, ao entrar no barril de Diógenes, Nietzsche compreende que “mesmo na dor e na desgraça, na doença e no desespero, filosofia se faz a golpes de martelo”²¹³. Essa temporada no barril, como o próprio Nietzsche admite um pouco mais adiante, proporcionou-lhe um “grande fortalecimento espiritual”²¹⁴. Curiosamente, nesse mesmo livro encontramos um enigmático e muito citado aforismo intitulado *O moderno Diógenes*, onde Nietzsche nos diz o seguinte: “– Antes de procurar o homem, deve-se achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico? –”²¹⁵. Enfim, ao que parece, a superação do seu “cansaço da vida” e, na mesma esteira, do pessimismo característico de Schopenhauer (o seu primeiro “mentor intelectual”), foram possíveis a partir do barril e da lanterna de Diógenes. É com vista para esse deliberado exercício de autossuperação que podemos dizer que Nietzsche nutriu uma admiração pela ascese cínica, como fica claro a partir das palavras de R. Bracht Branham:

Nietzsche é naturalmente atraído por esse ascetismo excêntrico a serviço da vida, já que a *askēsis* cínica – uma metáfora retirada do atletismo – é quase a imagem espelhada do ideal ascético que Nietzsche associou ao cristianismo (e outras formas de idealismo), que ele gastou muito do seu tempo e energia desconstruindo. No cinismo, Nietzsche encontra um antídoto prático ao pessimismo schopenhaueriano, um “ascetismo” pagão que incorpora a avaliação oposta da vida, com base na ideia de que a natureza nos equipou com tudo o que precisamos para ser felizes se pudermos treinar fisiologicamente (isto é, nossa *physis* ou natureza) para viver adequadamente.²¹⁶

Nietzsche faz questão de sublinhar que o que diferencia o ascetismo cínico das outras formas de ascetismo é, justamente, o *exercício*. Por exemplo, ao

²¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*, p. 11-12. (Prólogo, parágrafo 5)

²¹³ RODRIGUES, R. C. *De Kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran*, p. 29.

²¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*, p. 11-12. (Prólogo, parágrafo 5)

²¹⁵ *Ibid.*, p. 140. (*O andarilho e sua sombra*, aforismo 18).

²¹⁶ BRANHAM, R. Bracht. *Nietzsche's Cynicism: Uppercase or lowercase?*, p. 175.

comparar “*cínicos e epicúrios*” (é esse o título do parágrafo em questão²¹⁷), ele nos diz que ambos possuem o mesmo objetivo – isto é, evitar as dores e os desprazeres – contudo, eles possuiriam uma “diferença de temperamento”. Enquanto o epicurista evitaria as dores a partir da sua “cultura superior”, o cínico, por sua vez, as amenizaria (até o ponto de torná-las “suportável”) a partir de exercícios ou trabalhos de mudança de hábito. Sendo assim, o primeiro conseguiria manter a serenidade por escolher deliberadamente “os caminhos sem vento”, enquanto “o cínico, por outro lado, vagueia nu na ventania, por assim dizer, e se endurece até perder a sensibilidade”²¹⁸.

O fato é que Nietzsche tem razão, afinal, Diógenes é aquele que “afirma a vida” (para usarmos aqui termos nietzschianos) em detrimento das adversidades e ganha resistência a partir da *áskesis*. Basta lembramos que o filósofo do barril é aquele que no verão “rolava sobre a areia quente, enquanto no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve, querendo por todos os meios acostumar-se às dificuldades”²¹⁹. Foi justamente esse “exercício filosófico”, um exercício de frugalidade e aprimoramento da resistência, que o ensinou a “enfrentar todas as vicissitudes da sorte”²²⁰.

Ao que parece, o ainda jovem Nietzsche parecia ter certeza que um dos melhores receituários para “enfrentar as vicissitudes da sorte” e, por conseguinte, levar uma vida feliz, era o receituário cínico. Ainda sob a égide da eudemonologia de Schopenhauer²²¹, em sua *Segunda consideração intempestiva* Nietzsche nos diz que:

Se a felicidade, a corrida em busca de uma felicidade nova é, qualquer que seja o seu sentido, o que mantém vivo e estimula os seres vivos a viver, então, talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade do animal, que é o cínico consumado, é a comprovação viva do cinismo.²²²

Não à toa Nietzsche escreveu sobre a dieta e o clima mais apropriados para o seu próprio bem-estar no seu *Ecce homo* – este seria um tema bastante insólito

²¹⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, p. 172-173. (Parágrafo 275)

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 158. (D.L., 6,23)

²²⁰ Ibid., p. 168. (D.L., 6,62).

²²¹ Sobre as “raízes cínicas” da eudemonologia schopenhaueriana, conferir: CHEVITARESE, Leandro. *Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer*.

²²² NIETZSCHE, Friedrich. *II Consideração Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. In: *Escritos sobre História*, p. 72.

para um livro filosófico se o leitor deixar de lado que a disciplina e o receituário que ele ali nos detalha fazem parte do seu próprio “exercício espiritual” cotidiano. Em outras palavras, o detalhamento das suas próprias prescrições são o relato da sua *áskesis*, uma prática físico-espiritual que visa a autossuperação.

Em suma, ao fazer da sua própria “vontade de saúde e de vida” a “sua filosofia”²²³, ao dizer que “inventa meios de cura para injúrias e utiliza acasos ruins em seu proveito”²²⁴, ou ainda, ao amar o seu próprio destino e ter como máxima que “o que não o mata o fortalece”²²⁵, Nietzsche lança mão de uma *áskesis* de corte nitidamente cínico: um exercício de autossuperação traduzido na sua afirmação pela vida e, na mesma esteira, na sua concepção de *Amor fati*²²⁶ – afinal, se Diógenes é aquele que dizia que “todas as maldições da tragédia haviam caído sobre ele”, mas, mesmo assim, “à Sorte ele podia opor a coragem”²²⁷, não seria então o *Amor fati* nietzschiano um eco dessa firmeza e disciplina diogênica? Em síntese, como bem afirmou Niehues-Pröbsting, “evitar o sofrimento da vida, mas afirmar a própria vida: esse é o sentido do cinismo como Nietzsche o interpretou”²²⁸ – principalmente no que diz respeito ao seu aspecto eminentemente prático, como é o caso da *áskesis*.

2) Linguagem:

O segundo ponto que visamos examinar para aclarar os elos entre Nietzsche e o cinismo diz respeito ao problema *linguagem*. A nossa linha de questionamento é: qual concepção de linguagem opera nos horizontes

²²³ Cf. Id., *Ecce homo*, p. 23.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ É interessante cotejar essa conhecida máxima nietzschiana com as anedotas que narram a morte de Diógenes – mais especificamente as que dizem que ele teria morrido por comer um polvo cru ou que ele teria prendido a respiração deliberadamente até morrer. Ou seja, o irônico da situação é que o sinopense teria morrido por levar às últimas consequências os seus exercícios de frugalidade e resistência, em termos nietzschianos, se esses exercícios não o tivessem matado, o teriam deixado mais forte. Sobre as anedotas sobre a morte de Diógenes, conferir: LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 171. (D.L., 6,76). Sobre a máxima nietzschiana, conferir: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, p. 23.

²²⁶ “Minha fórmula para a grandeza no homem”, nos diz Nietzsche, “é *amor fati*: nada querer de diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...”. Ibid., p. 49. Para um bom comentário sobre a noção de *Amor fati* em Nietzsche, conferir: BILATE, Danilo. *A resposta afirmadora do Amor fati*. In: *A tirania do sentido*, p. 43-56.

²²⁷ Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 161. (D.L., 6,38).

²²⁸ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 387.

nietzschiano e diogênico? E, por consequência, haveria alguma conformidade entre esses dois horizontes?

Por sinal, esse é o ponto menos comentado pelos estudiosos de Nietzsche que visam apurar a sua proximidade com os cínicos – provavelmente porque as concepções de linguagem de ambas as partes são deveras assistemáticas (e não poderia ser diferente. Aliás, essa já não seria uma conformidade?).

Indo direto ao cerne da questão, o que queremos sugerir é que haveria uma espécie de nominalismo que aproximaria Nietzsche do cinismo. Para tanto, convém lembrar duas anedotas presentes no *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*:

- 1) Ouvindo uma preleção de Platão sobre as ideias, na qual esse filósofo se referia a nomes como “mesidade” e “tacidade”, Diógenes ponderou: “A mesa e a taça eu vejo, Platão porém tua mesidade e tacidade não posso ver de forma alguma”²²⁹.
- 2) Platão definira o homem como um animal bípede, sem asas, e recebeu aplausos; Diógenes depenou um galo e o levou ao lugar das aulas, exclamando “Eis o homem de Platão”²³⁰.

Se nos é permitido aqui (novamente) um breve devaneio, podemos imaginar que, se Nietzsche, na época como jovem professor de filologia na Universidade da Basileia, analisasse em algum dos seus cursos sobre os antigos essas duas anedotas, ele diria o seguinte²³¹: *Tanto com a sua resposta desdenhosa sobre concepções como “mesidade” e “tacidade”, como também com o seu ato intempestivo de depenar um galo e exclamar que ele se enquadrava na definição platônica de homem, o que Diógenes quis mostrar a Platão foi simplesmente que:*

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais²³².

²²⁹ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 165. (D.L., 6,53).

²³⁰ Ibid., p. 162. (D.L., 6,40).

²³¹ Diga-se de passagem, Heinrich Niehues-Pröbsting relata que Nietzsche analisou uma anedota sobre os cínicos em sala. Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 387.

²³² NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, p. 33.

Ora, essa afirmação provavelmente causaria alguma estranheza nos alunos do jovem professor, afinal, este seria um argumento pouco convencional para um curso de filologia. Não bastasse isso, podemos imaginar ainda que, ao fim da sua aula, Nietzsche concluiria o seu argumento com as seguintes palavras:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, traspostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.²³³

Os leitores mais familiarizados com a obra nietzschiana perceberam de imediato que essa é uma famosa passagem do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Uma passagem muitíssimo citada e analisada por vários comentadores do filósofo alemão. Um ponto essencial que subjaz não apenas no trecho destacado acima, mas, em linhas gerais, ao longo de todo esse pequeno texto de Nietzsche, é o seu flerte com o nominalismo. Nesse sentido, é famosa também a sua afirmação de que uma “palavra” nada mais seria que “a reprodução de um estímulo nervoso em sons”²³⁴. A partir de tais argumentos, podemos depreender que, para o filósofo alemão, “não haveria vínculo essencial entre a palavra e a coisa denominada, apenas uma relação superficial”²³⁵. Em suma, para além do nosso exercício de imaginação, o que nos interessa ressaltar aqui é justamente o nominalismo nietzschiano.

Lançando mão das palavras de Scarlett Marton, é inegável que “as considerações de Nietzsche a propósito da linguagem ocupam lugar central em seu pensamento”, mas, mesmo assim, elas “não formam um *corpus* nem mesmo se concentram em textos específicos”²³⁶. Não obstante, apesar da dispersão e do caráter assistemático, podemos dizer sem hesitar que a concepção nietzschiana da linguagem vai na contramão do platonismo. Aliás, esse é um aspecto que liga o horizonte do filósofo alemão às anedotas citadas nos parágrafos acima: afinal, nas

²³³ Ibid., p. 36.

²³⁴ Ibid., p. 30.

²³⁵ BITTENCOURT, Renato Nunes. *A natureza da linguagem na filosofia de Nietzsche e as suas convergências com o nominalismo*, p. 257.

²³⁶ MARTON, Scarlett. *Novas líras para novas canções: Reflexões sobre a linguagem em Nietzsche*, p. 33.

duas ocasiões, Diógenes se apresenta como o antagonista de Platão. Alguns dirão, inclusive, que “o cinismo antigo é um antiplatonismo radical”²³⁷.

De fato, se analisarmos as anedotas com um olhar um pouco mais cuidadoso, percebemos que o sinopense não buscava apenas ironizar Platão. Na verdade, nas entrelinhas das suas respostas podemos notar um posicionamento bem atinado: ele não enxerga a “mesidade” e a “tacidade” e, na mesma esteira, põe em xeque a definição de homem de Platão, pois, no seu entender, elas seriam meras abstrações que almejam o *status* inalcançável e fictício de universal. Em outras palavras, para Diógenes não haveria a possibilidade de se falar em universais, posto que todas as palavras e conceitos seriam apenas nomes que passam a significar algo apenas de forma arbitrária. Em suma:

Uma vez que os códigos linguísticos que utilizamos são convencionais, não poderíamos falar sobre temas tais como discursos incontestáveis ou verdades absolutas, mas apenas sobre interpretações particulares e singulares de dados eventos.²³⁸

Entendido o posicionamento do cínico, podemos dizer que, da mesma forma que Nietzsche faria séculos mais tarde, Diógenes flerta com o nominalismo por ir na contramão do realismo platônico e, por consequência, rejeitar a possibilidade dos universais²³⁹.

Por conta desse flerte com o nominalismo devido à alegação de arbitrariedade dos conceitos, tanto no horizonte diogênico quanto no nietzschiano percebemos o descontentamento com “a denegação do concreto, da imanência, em prol do abstrato, do transcendente”²⁴⁰. Por esse ângulo, as filosofias do barril e do martelo são eminentemente filosofias do “corpo”. Em várias anedotas Diógenes prefere usar o seu próprio corpo ao invés de usar palavras para contestar os seus interlocutores²⁴¹, e Nietzsche, como sabido, não apenas valoriza de forma radical

²³⁷ Cf. COMPTE-SPONVILLE, André. *Valor e verdade: estudos cínicos*, p. 48.

²³⁸ BITTENCOURT, Renato Nunes. *A natureza da linguagem na filosofia de Nietzsche e as suas convergências com o nominalismo*, p. 250.

²³⁹ Sobre a disposição nominalista no cinismo, conferir: ONFRAY, Michel. *Cynismes: portrait du philosophe en chien*, p. 46-47.

²⁴⁰ BITTENCOURT, Renato Nunes. *A natureza da linguagem na filosofia de Nietzsche e as suas convergências com o nominalismo*, p. 261.

²⁴¹ Por exemplo: “Diógenes deu a seguinte resposta a alguém que sustentava que não existe movimento: levantou-se e começou a andar”. Enfim, diante de tal tipo de resposta podemos entender por que Diógenes censurava Platão por ser “excessivamente falante”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 162 e 159 [respetivamente]. (D.L., 6,39 e 26).

o corpo em detrimento da alma²⁴², como também lança mão de diversos argumentos ao longo da sua obra sobre como os aspectos fisiológicos afetam e promovem a sua atividade reflexiva²⁴³.

Em resumo, podemos dizer que há uma espécie de nominalismo cínico-nietzschiano que vai na contramão do realismo platônico. Ou seja, a total descrença nos universais e nas “essências” acaba por levar Nietzsche de volta ao barril de Diógenes. Conscientes do caráter arbitrário de toda a linguagem, ambos usam o próprio corpo para filosofar: com tal característica, eles cultivam uma filosofia da imanência e, na mesma esteira, “brincam” com os conceitos. Como o próprio filósofo alemão nos diz: “Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios”²⁴⁴. Enfim, precisamente por ousarem *brincar* com os conceitos, tanto Diógenes quanto Nietzsche são, em termos nietzschianos, *espíritos livres*. O resultado dessa brincadeira nada mais é do que a adulteração/transvaloração dos valores. E é precisamente esse o nosso próximo ponto.

3) Transvaloração:

Podemos começar esse terceiro ponto a partir de um dos textos mais famosos de Nietzsche: o parágrafo 125 do livro *A gaia ciência*, intitulado *O homem louco*. Neste breve parágrafo, Nietzsche nos conta a história de um homem que em plena luz do dia saiu com uma lanterna acesa e gritou: “*Procuro Deus! Procuro Deus!*”. Em um primeiro momento os ouvintes do homem louco ironizaram a sua procura, perguntavam-lhe se Deus tinha se perdido ou se tinha emigrado. Porém, após tornar-se motivo de escárnio, o homem louco vocifera duras palavras no meio da multidão: “Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses

²⁴² Conferir o canto de Zaratustra intitulado *Dos desprezadores do corpo*. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 34-36.

²⁴³ No parágrafo 368 do livro *A gaia ciência*, Nietzsche faz objeções “fisiológicas” à música de Wagner – é um fato curioso que o título desse parágrafo seja justamente “*Fala o cínico*”. Sobre a “filosofia fisiológica” de Nietzsche, conferir: BITTENCOURT, Renato Nunes. *Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo*.

²⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, p. 48.

apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”²⁴⁵. Ao final, diante da multidão espantada, ele apenas aflige-se por sua própria extemporaneidade, ele lamenta por “vir cedo demais” e por este não ser ainda o “seu tempo”.

Para os nossos propósitos, para além do estilo sério-cômico (que, como já sabemos, é um estilo cínico por excelência) que se destaca neste parágrafo por misturar sermão e paródia²⁴⁶, o que convém sublinhar é o uso que Nietzsche faz da figura de Diógenes. Para os mais familiarizados com as anedotas sobre os cínicos, a identificação do homem louco com Diógenes é imediata, afinal, sair em plena luz do dia com uma lanterna acesa e gritando “*Procuro um homem!*” é, de fato, uma das grandes marcas do sinopense. À vista disso, podemos dizer que Nietzsche lança mão da figura diogênica para converter “a crítica da moral cínica numa crítica esclarecida da religião”²⁴⁷, dessa forma, ele “transformou a história popular de Diógenes com a lanterna num modelo literário e em expressão de um de seus pensamentos centrais”²⁴⁸. Diga-se de passagem, é revelador que Nietzsche chame a sua personagem de *homem louco*, afinal, como também já sabemos, Platão teria se referido a Diógenes como um *Sócrates enlouquecido*.

A *morte de Deus*, tema central do parágrafo, é provavelmente a mais famosa concepção nietzschiana. Não vem aqui ao caso esmiuçar os seus detalhes e nem examinar os outros momentos em que esta concepção aparece na obra do filósofo alemão²⁴⁹. Porém, convém examiná-la à luz da noção de *transvaloração de todos os valores* – pois esta noção também aclara os elos entre Nietzsche e o cinismo. Dentro do arcabouço nietzschiano, a *morte de Deus* significaria, grosso modo, a morte de antigos ídolos – como, por exemplo, o cristianismo e a metafísica platônica. No entender de Nietzsche, o crepúsculo desses antigos ídolos abriria espaço para a possibilidade de criação de novos valores: esse ponto se torna mais claro se levarmos em consideração outro parágrafo da própria *A gaia ciência*, onde Nietzsche nos diz que “ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de

²⁴⁵ Id. *A gaia ciência*, p. 138. (Parágrafo 125)

²⁴⁶ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*, p. 118.

²⁴⁷ Id., *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 391. Cf. Id. *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*, p. 116.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Conferir, por exemplo, o prólogo (2) de *Assim falou Zaratustra* e o parágrafo 108 de *A gaia ciência*, intitulado *Novas lutas*.

gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre”²⁵⁰. Ora, Nietzsche parece entusiasmado com a morte dos antigos ídolos na medida em que, para ele, essa morte seria na verdade o perecimento de ideais *decadentes* e “pregadores do afastamento da vida”²⁵¹. Por conseguinte, a possibilidade de ter o “horizonte livre” para uma nova “aurora” seria então uma oportunidade de criar novos valores que não negassem a vida – muito pelo contrário, os novos valores poderiam justamente afirmá-la. Em outras palavras, o alvorecer de uma nova moral que não negasse a vida se daria a partir de uma “transvaloração de todos os valores”. Em última análise, o empreendimento transvalorativo de Nietzsche é um projeto para “derrubar ídolos”²⁵² e “deslocar perspectivas”²⁵³ – ou, para colocarmos em termos diogênicos: para “adulterar o *nómos*”.

O ponto fundamental que precisamos destacar é que, como bem nos mostra Niehues-Pröbsting em seu artigo *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*, o *leitmotiv* nietzschiano de “transvaloração dos valores” é um ornato cínico por excelência. Sloterdijk – que é um leitor de Pröbsting – corrobora esse ponto de vista ao escrever que “O filólogo ‘Nietzsche’ sabia muito bem que o seu grito de guerra filosófico: ‘transvaloração de todos os valores’ tinha origem num fragmento característico da estratégia de protesto de Diógenes de Sínope: trocar os valores da moeda”²⁵⁴. Em suma, o núcleo da questão – e possivelmente o âmago do cinismo-nietzschiano – é que:

Por trás da metáfora cínica da falsificação das moedas, assim como por trás da “transvaloração dos valores” de Nietzsche, existe a convicção de que a “moeda

²⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, p. 208. (Parágrafo 343)

²⁵¹ Conferir o canto intitulado *Dos pregadores da morte*. Id. *Assim falou Zaratustra*, p. 44.

²⁵² Cf. Id. *Ecce homo*, p. 15.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 22. Cabe dizer também que o projeto transvalorativo seria viabilizado por uma *crítica genealógica*, quer dizer, a percepção de quais valores seriam decadentes e negariam a vida seria possível a partir “de uma *crítica* dos valores morais” focada no estudo das “condições e circunstâncias” de desenvolvimento desses valores. Cf. Id. *Genealogia da moral*, p. 11-12. (Prólogo, 6). Sobre o tema, conferir o capítulo *O procedimento genealógico: vida e valor* presente no livro *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos* de Scarlett Marton. Para um comentário de Michel Foucault sobre a crítica genealógica de Nietzsche, conferir o seu texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*. Sobre como Foucault usa a crítica genealógica como um “método” para a história dos discursos, conferir a sua aula inaugural no *Collège de France* intitulada *A ordem do discurso*.

²⁵⁴ SLOTERDIJK, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche: É possível melhorar a Boa Nova?*, p. 69.

comum”, ou melhor, que os valores reconhecidos e aceitos como válidos, são falsos.²⁵⁵

Não por acaso, Michel Onfray nos diz que “A falsificação da moeda é a realização de uma nova empresa destinada a produzir novos valores”²⁵⁶. Enfim, assim como para Diógenes seria preciso “adulterar a moeda” para viver “conforme a *phýsis*”, para Nietzsche seria necessário “transvalorar todos os valores” para “afirmar a vida”.

Seja dito de passagem, agora que vislumbramos o âmago do cinismo-nietzschiano através da conformidade entre a adulteração diogênica e o projeto de transvaloração do filósofo alemão, é preciso fazer uma pequena ressalva. O fato é que o jovem Nietzsche, ainda muito entusiasmado com a filosofia dos “trágicos” (isto é, filósofos “pré-platônicos” no seu entender²⁵⁷), compreendia o cinismo, assim como o socratismo em geral, como um “fenômeno da decadência”²⁵⁸. Porém, o dito “Nietzsche maduro” – onde se desenha com mais força o seu projeto transvalorativo – parece reavaliar o que seriam de fato os ideais decadentes e se apropria de forma profunda das potencialidades do diogenismo. Com o passar do tempo, a figura de Diógenes passa a ser extremamente interessante para Nietzsche por vários motivos, mas talvez o principal deles seja devido ao fato do sinopense ser o antípoda perfeito daquilo que o filósofo alemão mais desejava lançar o seu martelo: Diógenes é o antípoda de Platão – e, por conseguinte, da moral platônica-cristã. Não queremos dizer com isso que há uma espécie de “virada cínica” na obra de Nietzsche (até porque, como vimos mais acima, mesmo nos escritos de juventude seria possível encontrar uma simpatia de Nietzsche para com os cínicos). Queremos com isso apenas sublinhar uma diferença de tratamento entre os escritos de juventude e os de maturidade e, dessa forma, entender o motivo pelo qual Sloterdijk nos diz que “o vocabulário dos últimos escritos é dominado pela expressão ‘cinismo’”²⁵⁹.

Enfim, entendida a contiguidade entre a “adulteração da moeda” e o projeto transvalorativo da última fase produtiva de Nietzsche, se torna claro que

²⁵⁵ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*, p. 122.

²⁵⁶ ONFRAY, Michel. *Cynismes: Portrait du philosophe en chien*, p. 110.

²⁵⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

²⁵⁸ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“*, p. 119.

²⁵⁹ SLOTERDIJK, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche: É possível melhorar a Boa Nova?*, p. 69.

“tal como os golpes de cajado dos cínicos tinham também por intento a afirmação de um novo *ethos*, o martelo nietzschiano tem por tarefa a transvaloração dos valores de seu tempo”²⁶⁰. A propósito, é justamente a crítica ao seu próprio tempo que nos leva ao nosso quarto e último ponto.

4) Crítica da cultura (*Bildung*):

Katia Muricy escreveu certa vez que “a reflexão sobre a cultura constitui o eixo central do pensamento de Nietzsche”²⁶¹. Ora, sobre tal parecer concordamos plenamente, e podemos acrescentar que essa reflexão se mostra em seu ponto mais cristalino nas *Considerações Intempestivas* do filósofo alemão. Dentro do horizonte nietzschiano, o termo *intempestivo* significa assumir a distância temporal necessária para operar uma crítica da situação cultural de seu *próprio tempo*. Sendo assim, a noção de *intempestividade* dá coesão a um projeto de crítica da cultura que deve ser entendido acima de tudo como uma crítica da *Bildung* – uma vez que “o objeto de ataque mais imediato das quatro *Intempestivas* é a *intelligentzia* alemã”²⁶². Dito sem rodeios, para Nietzsche a cultura moderna (no sentido de *Kultur*) seria uma cultura decadente na medida em que o seu ideal de cultura (no sentido de *Bildung*) negaria a vida.

Como sabido, os quatro textos que formam as *Considerações Intempestivas* são um trabalho de juventude, o que pouco se comenta é que o plano inicial de Nietzsche era escrever uma série de outros textos intempestivos. Conta-se que ele tinha uma lista pré-definida de temas e que “pretendia publicar duas *Considerações* por ano”²⁶³. O plano não foi adiante, e o que se seguiria após a quarta *Intempestiva* seria uma mudança drástica no seu estilo: o livro *Humano, demasiado humano* daria fim à sequência de ensaios críticos e inauguraria o estilo aforístico pelo qual o filósofo ficaria conhecido.

Em linhas gerais, como o próprio Nietzsche nos diz, as quatro *Intempestivas* “são integralmente guerreiras”²⁶⁴. Na primeira e na segunda o tom do jovem filósofo é bastante acusatório, enquanto na terceira e na quarta (sem abdicar do ar belicoso) ele propõe soluções para o que ele entendia como um

²⁶⁰ MOREIRA, Adriana Belmonte. *Nietzsche e o cinismo grego: Elementos para a crítica à “vontade de verdade”*, p. 84.

²⁶¹ MURICY, Katia. *Nietzsche, crítico da cultura*, p. 55.

²⁶² Ibid., p. 60.

²⁶³ Cf. PRIDEAUX, Sue. *Eu sou dinamite! A vida de Friedrich Nietzsche*, p. 120.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, p. 64.

cenário *decadente*. As prescrições para o aprimoramento da *Bildung* girariam em torno das figuras de Schopenhauer e Wagner – naquela altura, ao olhar de Nietzsche, eles seriam “duas imagens do mais severo *amor de si, cultivo de si*, tipos extemporâneos *par excellence*, plenos de soberano desprezo por tudo o que ao seu redor se chamava ‘Reich’, ‘cultura’, ‘cristianismo’, ‘Bismarck’, ‘êxito’”²⁶⁵. Com o passar do tempo, é verdade, Nietzsche não só romperia com Wagner, mas também mudaria a sua opinião sobre a filosofia schopenhaueriana. A mudança é tão notória que ele afirmará que esses dois textos tratam unicamente dele mesmo, e não dos seus mentores intelectuais da juventude. Ele chega a dizer que onde lemos “Schopenhauer como educador” devemos entender que trata-se no fundo de “Nietzsche como educador”²⁶⁶.

A segunda *Intempestiva* é provavelmente o trabalho de Nietzsche mais lido por historiadores e teóricos da história. O refrão deste longo ensaio é que os elementos históricos e a-históricos de uma cultura (*Kultur*) devem estar em equilíbrio na medida em que o excesso de cultura histórica (*historische Bildung*) é nocivo para a vida. Ou seja, a “febre historicista” que Nietzsche diagnostica em seu século seria um dos motivos pelo qual a cultura moderna-alemã-cristã estaria doente: a educação oferecida à juventude formaria apenas “homens de ciência” e “filisteus da cultura” (*Bildungsphilister*) e seria incapaz de formar “espíritos livres”²⁶⁷. Diante desse cenário, não é errado dizer que desde cedo Nietzsche via a necessidade da criação de novos valores para suplantarem os antigos ideais que ele julgava decadentes. Nesse sentido, a necessidade de transvaloração dos valores caminha lado a lado com a crítica da cultura de seu tempo, vemos assim uma possibilidade de estabelecer uma ligação entre o Nietzsche “jovem” e o “maduro”: pois a intempestividade seria constitutiva de uma empresa de transvaloração dos valores.

A terceira *Intempestiva* intitulada *Schopenhauer como educador* é, talvez, a mais elegante em sua forma. Com efeito, ela é a que mais nos interessa aqui. Assim como no segundo texto da série, também nesse terceiro a crítica da *Bildung* se apresenta como uma crítica da cultura de “gabinete”. Isto é, uma crítica contra

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Cf. Ibid., p. 67-68.

²⁶⁷ Cf. Id. *II Consideração Intempestiva: Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*. In: *Escritos sobre história*, p. 168.

o cultivo de uma inteligência que jamais conseguirá se converter em sabedoria²⁶⁸ – ou, em outras palavras, contra o cultivo de um erudito que jamais se tornará um filósofo²⁶⁹. Enfim, Nietzsche defende que uma cultura (*Kultur*) deixará de ser letárgica se ela proporcionar o cultivo do saber não como uma erudição “caduca”, mas como “algo atemorizante”²⁷⁰. Em vista disso, podemos ir agora para o ponto que interessa – contra os eruditos e os filósofos universitários cegos por sua própria erudição, Nietzsche nos diz o seguinte:

Eles não assustam, não tiram nada do lugar; e a respeito de suas aspirações e esforços, poder-se-ia dizer o que Diógenes respondeu, por sua vez, quando ouviu louvarem um filósofo: “o que ele tem de grandioso a mostrar, se pratica filosofia por tanto tempo e nunca *incomodou* ninguém?”. Sim, assim deveria estar escrito na lápide da filosofia universitária: “ela não incomodou ninguém”.²⁷¹

Com o auxílio dessas palavras que são o desfecho da terceira *Intempestiva*, podemos mais uma vez ligar os pontos entre o sinopense e o alemão. Assim como Diógenes, Nietzsche também foi um intempestivo, um crítico do seu tempo. Assim como o filósofo do barril, Nietzsche também mirou um saber que não negligenciasse o corpo: um saber que não tivesse um fim em si mesmo e que servisse à vida em seu sentido imanente. Ambos empreenderam, em termos modernos, uma crítica da *Bildung* por ela mesma, isto é, um cultivo de si que vai de encontro a um cultivo meramente erudito. Tanto o filósofo do barril quanto o do martelo pensaram a filosofia como uma prática não meramente intelectualizada. Pois bem, se no final de seu texto Nietzsche lançou mão da figura de Diógenes para criticar a filosofia acadêmica por ela ser demasiadamente mansa e, logo, não “incomodar ninguém”, podemos fazer o exercício de reler a sua terceira *Intempestiva* à luz desse argumento e perceber a coloração cínica de todo o seu texto – principalmente quando ele nos pergunta, por exemplo, “quando é que alguma vez um erudito se tornou um verdadeiro homem?”²⁷². Ora, ao que parece, Nietzsche e Diógenes, esses dois “caçadores de homens”²⁷³, seriam

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 165.

²⁶⁹ Cf. *Id. Schopenhauer como educador*, p. 101.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, p. 101.

²⁷³ A expressão “caçador de homem” é usada por Sloterdijk para se referir a Diógenes (em alusão à anedota em que o cínico procura um homem com uma lamparina). Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 226.

filósofos críticos da própria filosofia. Talvez por isso eles levassem tão a sério a tarefa de incomodar: o filósofo que *incomoda* seria um intempestivo por excelência. Em suma, contra uma *Bildung* apática, Nietzsche propõe um saber que afirme a vida: um saber da imanência radical, um saber alegre, um saber “gaiato” (uma “*gaia ciência*” ele diria) – enfim, um saber diogênico.

Caminhando para a conclusão deste tópico, cabe dizer que poderíamos ainda tratar de mais uma notória temática que nos permite perceber a conformidade entre Nietzsche e o cinismo, a saber: a importância do *riso* e do *humor* na filosofia. Não obstante, como esta temática nos será cara mais tarde, deixaremos essa questão para o nosso último capítulo.

Depois de termos percorrido essas últimas páginas, nos parece claro que Sloterdijk tem razão ao dizer que “A autodesignação decisiva de Nietzsche, com frequência desconsiderada, é a de um ‘cínico’”²⁷⁴. Como vimos, a figura de Diógenes é interessante para Nietzsche por vários motivos, principalmente pelo sinopense ser o antípoda de Platão – ou, em outros termos, por ele ser o *Sócrates enlouquecido*: o filósofo que *incomoda* e promove um “saber gaiato”. Nos quatro pontos que analisamos (ascese, linguagem, transvaloração e crítica da cultura), o cinismo se apresenta como uma grande alternativa ao paradigma platônico-cristão²⁷⁵, ou seja, justamente o paradigma que o filósofo alemão visava “transvalorar”. Por fim, por conta desses quatro momentos em que Nietzsche visita Diógenes em seu barril, é possível lançar luz sobre um cinismo-nietzschiano, que podemos chamar também de *cinismo transvalorativo*.

Enfim, chegamos ao desfecho deste capítulo. Depois dessa longa caminhada parece não haver dúvidas de que o cinismo seria “menos uma escola que uma constelação de figuras singulares”²⁷⁶. Como pudemos perceber nas páginas acima, Diógenes, Luciano, Rousseau/Diderot e Nietzsche formam quatro momentos decisivos da história do cinismo que evidenciam que essa história não deve ser traçada a partir de obras teóricas ou tratados filosóficos. Na verdade,

²⁷⁴ Ibid., p. 14.

²⁷⁵ O elo entre platonismo e cristianismo dentro do horizonte nietzschiano pode ser depreendido a partir da sua famosa frase: “o cristianismo é platonismo para o ‘povo’”. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem do mal*, p. 18. (Prólogo).

²⁷⁶ ONFRAY, Michel. *Cynismes: portrait du philosophe en chien*, p. 24.

“textos literário-filosóficos ou mesmo puramente literários – por exemplo, na literatura moral, satírica e aforística”²⁷⁷ – formam o verdadeiro campo de apropriação e reprodução do cinismo.

A título de esclarecimento, elencamos nessa apresentação das personagens que compõem uma (possível) história do cinismo quatro momentos fundamentais:

- 1) O *cinismo ascético-zombeteiro* de Diógenes.
- 2) O *cinismo cínico* de Luciano.
- 3) O *cinismo desiludido* de Rousseau e Diderot.
- 4) O *cinismo transvalorativo* de Nietzsche.

Em todos esses momentos pudemos perceber uma espécie de “crítica da cultura” ou, simplesmente, uma crítica aos valores e ideais que lhes eram contemporâneos:

- 1) Uma crítica ao *nómos* em Diógenes.
- 2) Uma crítica da *paidéia* em Luciano.
- 3) Uma crítica da *civilização* e do *esclarecimento* em Rousseau e Diderot.
- 4) Uma crítica da *Bildung* em Nietzsche.

Com efeito, mais do que uma simples crítica ao seu tempo, o que une esses quatro momentos é que, de Diógenes a Nietzsche, todos eles deixam transparecer uma consciência da sua própria condição paradoxal. Mas o que queremos dizer com isso? Ora, simplesmente que todos eles não são ingênuos a ponto de não perceberem que são fruto da própria cultura que estão criticando. Ou melhor, todos eles são conscientes que só podem fazer uma crítica da cultura lançando mão das ferramentas que essa própria cultura disponibiliza. Em última instância, conscientes dessa condição paradoxal, eles tentam “pular a própria sombra” a partir de gestos, textos e argumentos que acabam por compor uma filosofia antifilosófica, um discurso antidiscursivo, um intelectualismo anti-intelectualista, ou, simplesmente, usando aqui palavras emprestadas, um “contraponto filosófico

²⁷⁷ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 361.

à filosofia”²⁷⁸. Para dar corpo a esse movimento dialético de afirmação pela autonegação, todos eles serviram-se de procedimentos e manobras metalinguísticas – como, por exemplo, um humor irônico.

Não obstante, antes de tratarmos de forma mais profunda desse aspecto do cinismo que se apresenta como um movimento dialético que se serve do humor, iremos nos deter na retomada dos estudos sobre a filosofia canina que se deu a partir do último quarto do século XX. Pois bem, se a nossa tarefa aqui foi apresentar os a(u)tores principais para uma história do cinismo dividida em quatro momentos-chave, no próximo capítulo a nossa tarefa será traçar uma “história da história (recente) do cinismo”.

²⁷⁸ RODRIGUES, R. C. *De Kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran*, p. 34.

3

Uma história da história do cinismo: O tema do cinismo na virada do século XX para o XXI (1979-2012)

No capítulo anterior demos grandes “saltos históricos” para destacar quatro momentos-chave da história do cinismo. De fato, operar a partir desses saltos que passam por cima dos séculos sem nenhum escrúpulo não é um procedimento rotineiro dentro do âmbito historiográfico. Não obstante, tal medida se mostra necessária para deixar claro para o leitor o que podemos entender quando usamos o termo “cinismo” – ademais, os textos e autores citados precisavam ser apresentados para prepararmos uma base temática para os capítulos subsequentes.

Os livros que serão analisados no presente capítulo têm por objeto, em grande parte, o conteúdo que vimos previamente. Aliás, se o quarto e último momento-chave que assinalamos era protagonizado por Nietzsche – isto é, o final do século XIX – neste capítulo entramos nos séculos XX e XXI. O que queremos dizer com isso é que, ao comentarmos a historiografia mais recente sobre o cinismo, damos prosseguimento a história que estávamos contando no capítulo anterior. Nesse sentido, os estudos que analisaremos aqui constituem o quinto momento da nossa história.

Diferente dos outros quatro, o quinto momento não é marcado pelas ferramentas discursivas e nem se aproxima do arquétipo argumentativo cínico – afinal, estamos tratando agora de textos acadêmicos onde o modo aforístico-literário e o temperamento ácido-irônico são excluídos de antemão¹. Porém, a historiografia especializada também se apresenta como um momento relevante para a nossa história na medida em que é nesse período que o cinismo se consolida enquanto um objeto de estudos autônomo e se apresenta como um novo problema filosófico que diz respeito ao diagnóstico do mundo contemporâneo. Em outras palavras, os autores que comentaremos, além de entenderem o cinismo enquanto uma filosofia helênica, dão uma guinada para pensar, a partir do próprio cinismo, problemas que dizem respeito à contemporaneidade.

¹ A exceção a essa regra do decoro acadêmico seria a *Crítica da razão cínica* de Peter Sloterdijk, como veremos mais adiante

Se há necessidade de um rótulo, podemos chamar esse momento (com o perdão da forma pleonástica) de “nova redescoberta” de Diógenes. Nas palavras de Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham:

Até cerca de 1975, o cinismo ainda permanecia nas sombras, aparentemente condenado à marginalização fora das escolas filosóficas canônicas. A partir dessa época, porém, houve muitos estudos sobre o tema, e atualmente o cinismo está finalmente sendo levado a sério como um movimento filosófico e cultural de interesse duradouro.²

Ora, é justamente sobre esses estudos que marcam um novo momento de meditação sobre o cinismo que iremos nos debruçar. Nas próximas páginas examinaremos, por exemplo, a diferenciação entre o cinismo antigo e o moderno e, na mesma esteira, compreenderemos como Michel Foucault e Peter Sloterdijk (os dois autores mais conhecidos desse momento historiográfico) sublinharam aspectos distintos do cinismo e, com isso, projetaram dois Diógenes completamente diferentes.

O ano de 1975 mencionado por Goulet-Cazé e Branham é simbólico porque é o ano da publicação da importante tradução para o francês de Léonce Paquet dos textos clássicos do cinismo – intitulada *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*. Certamente uma nova tradução contribui para impulsionar o interesse e alavancar novos estudos sobre um tema, porém, o marco inicial do nosso capítulo será 1979 – ano fundamental para essa “virada” dos estudos cínicos, como ficará claro já no próximo tópico.

3.1

O livro de Heinrich Niehues-Pröbsting e a dicotomia “cinismo antigo” e “cinismo moderno”:

*Das Kynische war doch immer schon das Zynische.*³
(Heinrich Niehues-Pröbsting)

Três livros marcaram de forma profunda a historiografia sobre o cinismo no século XX. Dois deles, o de Donald Dudley *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (1937) e o de Marie-Odile Goulet-Cazé

² GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 11-12.

³ “O cínico antigo sempre foi o cínico moderno”.

L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71 (1986), são significativos por, entre outras coisas, tirarem Diógenes e companhia do isolamento que a historiografia da filosofia tradicional lhes impôs. O terceiro deles, além de contribuir para a renovação dos estudos sobre o tema, abriu o espaço para a colocação do cinismo como uma questão que ultrapassa o âmbito do helenismo, isto é, ele ensejou uma reflexão sobre a modernidade a partir da vereda diogênica. Este livro foi escrito pelo historiador da filosofia Heinrich Niehues-Pröbsting, publicado em 1979 e chama-se *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Doravante, dedicaremos alguns parágrafos a ele.

Para os nossos fins, a melhor forma de iniciar um comentário sobre esse significativo livro é a partir de um apontamento sobre o seu título: pois logo ao primeiro olhar percebemos que existem dois termos diferentes (*Kynismus* e *Zynismus*) para dar conta do conceito de “cinismo”. Em um artigo publicado posteriormente, mas que retoma alguns dos argumentos do seu livro, Niehues-Pröbsting faz a seguinte observação sobre a diferenciação entre os “dois” cinismos:

Em contraste com outros idiomas europeus, a forma *Cynismus*, que até esse ponto havia sido uniforme [isto é, até o período moderno], foi deixada de lado na Alemanha do século XIX e substituída pela distinção entre *Kynismus* – que designa exclusivamente a filosofia de Antístenes e Diógenes e de seus sucessores clássicos – e *Zynismus* como o nome para uma atitude que não reconhece nada como sagrado e que insulta valores, sentimentos e o decoro provocativamente, com sarcasmo mordaz, ou mesmo por meio de indiferença deliberada.⁴

Primeiramente, por mais que a diferença ortográfica seja uma peculiaridade da língua alemã, vale lembrar que, na língua inglesa, há uma marca de diferenciação a partir do uso do termo em letra maiúscula ou minúscula – sendo assim, *Cynicism* corresponde ao *Kynismus* e o *cynicism* corresponde ao *Zynismus*. Digno de nota é também que, apesar da cisão do conceito ter ocorrido no século XIX, Nietzsche continuou a usar o termo *Cynismus* até o fim da sua vida. Tal fato mostra como a segmentação em dois conceitos foi um processo gradual que se cristalizou apenas no século XX. É claro que Heinrich Niehues-Pröbsting tem consciência de tais pontos, a passagem em destaque acima é apenas uma síntese e, diga-se de passagem, uma síntese adequada. A valer, é ponto

⁴ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: *Ibid.*, p. 361.

pacífico que o *Kynismus* seria a filosofia helênica (ou seja, o cinismo entendido em seu sentido antigo), ao passo que o *Zynismus* seria o conceito em seu sentido corriqueiro, que usamos normalmente em um tom depreciativo, já habitual nos diálogos do senso comum e nos debates políticos (ou seja, é o conceito em seu sentido moderno). É desnecessário dizer que a tradução para o português torna-se um problema na medida em que dispomos de apenas um termo, no entanto, com o respaldo da esquematização acima, a tradução possível para o título do livro seria *O cinismo antigo de Diógenes e o conceito moderno de cinismo* – ou, simplesmente *O cinismo de Diógenes e o conceito moderno de cinismo*.

Ao contrário do que pode parecer nesse primeiro momento, o objetivo do livro não é enrijecer a diferenciação entre um cinismo moderno corrompido e um antigo idealizado. Como sabemos, essa idealização de um cinismo “originário” é antiga e remete a nomes como Epicteto, Julianos e Luciano de Samósata. O livro esquiva-se de um exame moralizador e, com isso, distancia-se da necessidade de ter que “escolher um lado certo” da história. Para Niehues-Pröbsting, como “O termo ‘cínico’ oscilava na Antiguidade entre um palavrão e um título honorário filosófico”⁵, não teríamos um critério seguro para distinguir de forma incontestável o *Kynismus* do *Zynismus*. Em outras palavras, a posição do nosso autor gira em torno da premissa de que, dado que a personagem Diógenes só nos é acessível a partir da sua recepção, não há *critério definitivo* para decidir qual seria a sua representação mais adequada, logo, não seria possível determinar se o protocínico seria um asceta radical ou um piadista despudorado. É em vista dessa pseudodiferenciação – que marca séculos de história do cinismo – que boa parte do esforço de Niehues-Pröbsting é demonstrar que o *Kynismus* seria, na verdade, a gênese do *Zynismus*⁶.

O livro é dividido em quatro partes. Em linhas gerais, a primeira delas é a introdução onde ele apresenta o tema da dicotomia entre *Kynismus* e *Zynismus* e analisa o dilema da personagem Diógenes (*Diogenes-Gestalt*). A segunda trata do cinismo antigo a partir de seus temas clássicos, como o conselho do oráculo para “adulterar os valores” e a oposição entre *phýsis* e *nómos*. Na terceira ele foca em

⁵ Cf. Id. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 14.

⁶ Ou seja, é uma perspectiva muito diferente da história das ideias tradicional, dado que, como vimos em nosso prólogo, autores ligados a essa perspectiva, como Bertrand Russell e Luis E. Navia, desconsideram a historicidade do conceito e argumentam que o cinismo moderno não teria nenhuma relação com o antigo.

dois autores fundamentais para o cinismo no período romano (Epicteto e Luciano de Samósata). Já na quarta parte, a mais original de todas, ele trata da recepção do cinismo na modernidade – onde encontramos, por exemplo, um excelente comentário sobre os acentos cínicos dos escritos de Nietzsche. Ao longo das centenas de páginas que compõem essas quatro partes, o historiador alemão nos apresenta, nas suas próprias palavras, “uma história do cinismo antigo [*Kynismus*], sua recepção e, com ela, a gênese do conceito moderno de cinismo [*Zynismusbegriffs*]”⁷.

É uma marca de Niehues-Pröbsting manter um tom cauteloso sobre a possibilidade de se chegar a qualquer tipo de verdade histórica sobre Diógenes:

Embora eu suspeite que a anedota primordial [*Uranekdote*] e o núcleo histórico da figura de Diógenes possam estar escondidos por trás das histórias da falsificação da moeda e do oráculo, sinto-me cético na expectativa de que a certeza histórica será alcançada aqui tão cedo.⁸

Esse ceticismo do nosso autor, todavia, não o impede de apresentar uma chave de leitura possível para a insólita figura do filósofo do barril: a suposta alcunha “Sócrates enlouquecido” opera em seu livro como uma espécie de “diretriz para a interpretação de Diógenes”⁹. Em suma, a alcunha seria uma pedra de toque para a interpretação do filósofo cínico a partir de dois pontos: “pelo sobrepujamento [*Überbietung*] de Sócrates e pela oposição ao Sócrates platônico”¹⁰. Não obstante, tentar compreender certas facetas do diogenismo à luz da principal personagem de Platão não é uma empreitada inteiramente nova, visto por esse ângulo, Niehues-Pröbsting vai na esteira de filólogos como Olof Gigon e Hermann Diels e, também, do próprio Friedrich Nietzsche – que, como ele mesmo nos lembra, entendia a literatura cínica como a “ovelha negra da família dos diálogos socráticos”¹¹.

Segundo Niehues-Pröbsting, por sobrepujamento de Sócrates podemos entender uma “exageração” dos motivos socráticos. Isto é, a “loucura” de Diógenes se daria pelo fato dele encarnar um Sócrates hiperbólico. Um dos exemplos que poderíamos dar desse sobrepujamento gira em torno da questão da

⁷ Ibid., p. 7.

⁸ Ibid., p. 79.

⁹ Ibid., p. 39.

¹⁰ Ibid., p. 97.

¹¹ Ibid., p. 39.

ironia, pois, enquanto o Sócrates platônico manifesta uma ironia ao mesmo tempo dissimulada e discreta que visa estabelecer as bases para a construção do conhecimento por meio da conversa entre duas partes, a ironia diogênica seria um recurso pedagógico que visa exortar os outros através da zombaria e do escárnio. Ou seja, os comentários de Diógenes “são curtos, ao mesmo tempo mordazes e abertamente mais agressivos do que a sublime ironia de Sócrates”¹². Um outro exemplo gira em torno da frugalidade de ambos, quer dizer, se Sócrates se vestia de forma simples e cultivava a moderação em vários âmbitos, Diógenes, como sabemos, se vestia de forma ainda mais despojada e carregava tudo o que ele pensava ser necessário em seu alforje¹³.

Na esteira de Hermann Diels¹⁴, Niehues-Pröbsting sublinha alguns outros possíveis pontos de contato entre Sócrates e Diógenes, por exemplo, Sócrates tem a sua empreitada filosófica marcada pelo oráculo de Delfos, e Diógenes, de modo similar, também é guiado pela curiosa ordem dada pelo oráculo de “adulterar a moeda” (*nómos*). Um outro ponto, igualmente intrigante, seria que Sócrates compreende o seu ofício enquanto filósofo a partir da ocupação da mãe – que era parteira e, com isso, lhe tornou oportuna uma reflexão sobre a maiêutica – ao passo que Diógenes tem a sua vocação filosófica descoberta a partir da atividade do pai – que era banqueiro e, segundo um dos relatos que vemos em Diógenes Laércio, teria sido o verdadeiro responsável pela adulteração da moeda¹⁵. Enfim, essas eventuais similaridades abrem espaço para a interpretação do protocínico como uma espécie de paródia do pai da filosofia: Diógenes seria um Sócrates louco justamente por ser a sua contraparte cômica – e a comicidade, segundo Niehues-Pröbsting, é um ponto fundamental para a compreensão do cinismo.

Com efeito, a historiografia da filosofia tradicional teria ignorado o aspecto cômico e principalmente literário-anedótico do cinismo¹⁶. O próprio Donald Dudley, como nos lembra Niehues-Pröbsting, mesmo tendo escrito um livro fundamental para a história do cinismo, escolheu deliberadamente deixar de lado esse aspecto. O historiador alemão, ao contrário, entende que o humor é

¹² Cf. Ibid., 140.

¹³ Cf. Ibid.

¹⁴ Cf. Ibid., p. 69-70.

¹⁵ Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 157. (D.L., 6,20).

¹⁶ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 359-361.

constitutivo do diogenismo, e, ao deixar de lado esse aspecto, corre-se o risco de encobrir um tópico fundamental, a saber: o fenômeno Diógenes é um fenômeno urbano justamente por estar ligado de forma íntima à comédia:

Diógenes não é exatamente um anacoreta, não é um “pai do deserto” como João [Batista], não é o nobre selvagem e não é um Rousseau. Todas essas comparações normalmente suprimem uma característica da figura de Diógenes que é constitutiva e inseparavelmente parte dela: a piada, que a torna tão urbana quanto a comédia.¹⁷

Não à toa, enfatiza Niehues-Pröbsting: “A grande maioria das anedotas de Diógenes são engraçadas ou cômicas de alguma forma – engraçadas no sentido geral que provocam risos com meios específicos da comédia: por meio da ironia e de obscenidades espirituosas”¹⁸. A partir dessas declarações que realçam a comicidade do protocínico, entendemos melhor a contribuição do historiador alemão, quer dizer, ele deixa um pouco de lado o cinismo enquanto uma forma de filosofia prática (ou, nos termos de Hadot, enquanto um exercício espiritual) não por desconsiderar tal interpretação, a valer, ele dá ênfase ao cinismo em sua forma literária e à tradição que remete à sátira menipéia – e, por conseguinte, ao sério-cômico (*spoudogéloios*) – na medida em que este aspecto foi deveras negligenciado pela tradição e porque é justamente a partir deste viés que conseguiríamos vislumbrar o elo entre o cinismo antigo e o moderno.

De acordo com Niehues-Pröbsting, no “cinismo literário” de Luciano de Samósata, onde a sátira, a ironia e a zombaria se apresentam como elementos fundamentais, poderíamos vislumbrar o elo entre os “dois cinismos”¹⁹. Para ele, “Em Luciano e suas sátiras, que se baseiam no cinismo [*Kynismus*] literário de Menipo, pode-se falar de cinismo [*Zynismus*] no sentido moderno da palavra”²⁰. É justamente a partir da tradução, imitação e circulação dos motivos luciânicos que, no início da recepção moderna do cinismo, “‘cínico’ [*cynisch*] e ‘sem-vergonha’ [*unverschämt*] eram, não raras vezes, predicados sinônimos”²¹. Em suma, a vasta tradição da literatura satírica, marcada por tiradas espirituosas e obscenidades

¹⁷ Cf. Id. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 208.

¹⁸ Ibid., p. 218-219.

¹⁹ Cf. Ibid., p. 261.

²⁰ Ibid., p. 243.

²¹ Cf. Ibid. p. 200.

jocosas, seria a gênese *kynisch* do *Zynismus*: “O cinismo moderno foi, originalmente, sexual e cômico”²², diz o nosso autor.

Por mais que o nome e a figura de Diógenes não estejam diretamente associados ao cinismo moderno, seria impossível entender este último sem levar em consideração a complexa história do conceito de cinismo. Tanto o cinismo antigo quanto o moderno se mostram como antípodas de Platão, isto é, vão na contramão da moral e da virtude como apresentadas pela cartilha platônica. “Diógenes”, nos diz Niehues-Pröbsting, “é um Sócrates sem o senso de dever de Platão para com a coletividade, isto é, mais especificamente, para com o Estado: ele é um individualista radical”²³. Nesse sentido, tanto o cínico antigo quanto o moderno seriam *Sócrates loucos*. Aliás, se levarmos em conta a versão sobre o oráculo da “adulteração do *nómos*” em que Diógenes é tido como o criminoso que falsificou a moeda, ele próprio já seria *zynisch*, e não simplesmente *kynisch*²⁴. Tanto a redução das necessidades em vista de uma autoconservação (e a marca do cinismo moderno é justamente a autoconservação a todo custo, sem se importar com os meios para se chegar aos fins almejados), quanto o chiste e o riso seriam aspectos que aproximariam o *Zynismus* do *Kynismus*²⁵. Sendo assim, são os contornos cômico, mordaz, satírico e insolente de Diógenes – onde a piada brinca com a moralidade e joga com a “inversão dos valores” – que nos possibilita estabelecer o elo entre o cinismo antigo e a sua versão moderna:

[No protocínico] A consciência cômica rivaliza constantemente com a consciência moral; de certa forma, é como uma espécie de postura teórica, é a sua forma de “razão”.

Mas onde o cômico entra em um sério conflito com a consciência moral e, nessa circunstância, a piada desloca a moralidade, o cinismo (*Zynismus*) surge inevitavelmente.²⁶

Em breve síntese, a zombaria e o desprezo são elementos que circundam o cinismo antigo e moldam o cinismo moderno. Dito de forma direta: o cinismo moderno nasce da faceta satírica do antigo. É no atentar para esses elementos

²² Id. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 361.

²³ Id. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 234.

²⁴ Cf. Ibid., p. 75.

²⁵ Cf. Ibid., p. 19.

²⁶ Ibid., p. 299-300.

comuns que Niehues-Pröbsting argumenta que “o cinismo antigo sempre foi o cinismo moderno”²⁷. No fim das contas, o livro deixa claro que aproximar o *Zynismus* do *Kynismus* não significa denegrir este último, muito pelo contrário, chamar a atenção para a complexa relação entre os dois significa lançar luz sobre a historicidade do próprio conceito.

Caminhando para o fim deste tópico, só nos resta dizer que a importância de Niehues-Pröbsting é tamanha que o seu livro é citado por todos os trabalhos que comentaremos a seguir. Michel Foucault, por exemplo, o aponta como uma grande referência sobre o assunto²⁸. Ao passo que Peter Sloterdijk nos diz que o seu livro é “o melhor estudo de história das ideias que existe sobre o tema”²⁹. Enfim, dada a centralidade da obra, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* se apresenta como um grande marco para a história da história do cinismo³⁰.

3.2

Peter Sloterdijk: crítica à racionalidade cínica e defesa do bom humor diogênico

Falar de cinismo significa expor um escândalo espiritual.

A crítica da razão instrumental insistentemente exige ser levada a termo como crítica da razão cínica.

(Peter Sloterdijk)

“O mal-estar na cultura assumiu uma nova qualidade: ele aparece como um difuso cinismo universal”³¹. Com esse diagnóstico de coloração freudiana Peter Sloterdijk inicia o primeiro capítulo da sua *Crítica da razão cínica* (1983), um ensaio filosófico com mais de setecentas páginas e que pouco depois da sua publicação se tornou o livro de filosofia mais vendido na Alemanha pós-Segunda Guerra. A questão que surge de imediato é: o que é esse cinismo difuso que provoca o mal-estar na cultura? Pois bem, para compreender melhor a afirmação

²⁷ Cf. Ibid., p. 262.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 169-170.

²⁹ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 713.

³⁰ Curiosamente, mesmo com a centralidade desta obra para a nossa temática, o livro infelizmente ainda não possui nenhuma tradução para outra língua. Esta falta de tradução que impede a circulação da obra de Pröbsting poderia muito bem ser interpretada como um resquício da milenar marginalidade do cinismo.

³¹ Ibid., p. 31.

sloterdijkiana, nos parágrafos que seguiremos, primeiramente, comentar o debate que ele herda e que lhe serve de ponto de partida (a saber: a polêmica em torno do dilema do esclarecimento) e, em seguida, examinar a solução que ele encontra para tentar superar esse debate.

Peter Sloterdijk, como ele mesmo admite, não tem por objetivo escrever um livro filológico ou historiográfico *stricto sensu*³², o que ele pretende é analisar a consciência moderna que, para ele, operaria a partir de uma racionalidade cínica. Em uma nota de pé de página, ele nos diz: “Trato Diógenes, assim como outros personagens *kynikoi* e cínicos, com atualidade, e não de modo histórico-crítico. A *atualização* cria a possibilidade de uma *tipificação universal* dos motivos *kynikoi* e cínicos”³³. Sendo assim, o que ele nos apresenta é uma espécie de história da cultura de inspiração nietzschiana, isto é, uma reflexão não tão preocupada com a historicidade dos conceitos, mas sim em traçar um diagnóstico do tempo presente e, a partir disso, indicar uma possibilidade de renovação dos “processos socioespirituais” da contemporaneidade³⁴.

O uso da expressão *kynikoi* presente na citação acima merece um comentário. Os tradutores da edição brasileira optaram por lançar o neologismo “kynismos” para traduzir *Kynismus* e mantiveram o termo corriqueiro “cinismo” para dar conta do igualmente corriqueiro conceito alemão *Zynismus*. Entendemos a opção pelo neologismo, mas seguiremos o padrão que já estávamos usando e trataremos o *Kynismus* por “cinismo antigo” e o *Zynismus* por “cinismo moderno” (não obstante, quando citarmos trechos do livro de Sloterdijk, não interviremos no trabalho dos tradutores e manteremos o termo “kynismos”).

Antes das considerações principais, cabe dizer ainda que o livro é cínico desde o seu título, passando pelo modo como os argumentos são expostos e, diriam alguns, até mesmo o seu número de páginas parece uma troça diogênica com o leitor e com a tradição de enormes calhamaços filosóficos. Para dar apenas dois exemplos do tom zombeteiro do texto, basta lembrar que, no final do

³² Cf. Ibid., p. 34.

³³ Ibid., p. 156.

³⁴ Ao assinalar que Simmel concebe o cinismo apenas dentro do “âmbito dos posicionamentos subjetivos”, ele deixa mais claro a forma pela qual ele trata do tema: “Meu trabalho”, diz Sloterdijk, “procura naturalmente se afastar de tal conceito subjetivo de cinismo. Procuro compreender o cinismo em processos socioespirituais reais e relativamente gerais, de tal modo que o ser *kynikos* ou cínico não provém ‘dos’ indivíduos – isso seria um disparate psicologista – mas se oferece aos indivíduos, cresce neles e se desenvolve *por meio* deles, *por meio*, ou seja: com sua força, mas para além deles”. Ibid., p. 424.

prefácio, onde normalmente um autor apresenta a novidade que a sua obra traz, Sloterdijk, ironicamente, “promete não prometer nada”³⁵. Um outro exemplo: ele nos diz que a sua crítica da razão cínica seria antes “um trabalho de divertimento, no qual se encontra desde o princípio decidido que ela não é tanto um trabalho, mas muito mais um relaxamento do trabalho”³⁶. Quer dizer, é a partir de colocações paradoxais e irônicas como essas que percebemos o tom zombeteiro que perpassa boa parte do seu livro.

Não é possível dizer ao certo se houve uma “má vontade interpretativa” dos seus críticos³⁷ ou se simplesmente a forma insólita da *Crítica da razão cínica* fez com que muitos comentadores passassem ao largo de algumas questões importantes – como por exemplo: o estilo da escrita de Sloterdijk ser uma questão filosófica em si mesma (devido principalmente ao mencionado tom zombeteiro), e o livro, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, ser muito mais sobre Theodor Adorno do que sobre Diógenes de Sínope. Esse segundo ponto, aliás, é importante para os nossos propósitos e, doravante, é sobre ele que iremos nos deter.

Provavelmente por nascer logo após o fim da Segunda Guerra Mundial (em 1947) e vivenciar um ambiente acadêmico alemão onde a Escola de Frankfurt estava em voga, Sloterdijk herda o debate sobre a autoperversão do esclarecimento³⁸ – ou seja, a sua *Crítica da razão cínica* está “profundamente enraizada em seu contexto alemão, pegando experiências históricas alemãs e dilemas filosóficos amplamente adotados da tradição da teoria crítica alemã”³⁹. Essa herança filosófica que marca o seu ponto de partida se torna manifesta quando ele nos diz que o seu trabalho “é uma meditação sobre a sentença ‘saber é poder’”⁴⁰. Ora, essa sentença baconiana é citada logo no início do primeiro capítulo da *Dialética do esclarecimento* e, o mais importante, ela dá o tom desta que é a obra mais conhecida de Theodor Adorno e Max Horkheimer.

³⁵ Cf. Ibid., p. 27.

³⁶ Cf. Ibid., p. 25.

³⁷ Um bom exemplo dessa má vontade interpretativa dos críticos é o epíteto “Disneylândia filosófica” criado Michael Serrer para caracterizar o livro. Quem nos chamou a atenção para esse ponto foi Olimar Flores: Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope*, p. 14-20.

³⁸ Para um comentário sobre o ambiente em que Sloterdijk escreve a *Crítica da razão cínica*, conferir: SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 146-147.

³⁹ STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 3.

⁴⁰ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 11.

A dívida de Peter Sloterdijk para com o tema frankfurtiano do dilema do esclarecimento se torna mais clara a partir do momento que entendemos melhor o que seria a “racionalidade cínica” que ele se propõe a criticar em sua obra. O intuito de Sloterdijk é demonstrar como o cinismo (moderno) tornou-se uma forma de racionalidade predominante nas sociedades urbanas ocidentais e, por isso, converteu-se em um problema atual de ordem filosófica ou, o que dá no mesmo, que cabe à historiografia da cultura examinar. Segundo o seu diagnóstico, onde impera a racionalidade cínica “a atmosfera necessária para o Esclarecimento – a serenidade, a jovialidade – não se apresenta”⁴¹. Em linhas gerais, essa racionalidade consiste no interesse em “tirar vantagem” em qualquer situação, isto é, manter o estado das coisas, caso, claro, seja benéfico, sem se importar nem com os meios e nem com os indivíduos que essa manutenção poderá afetar. Esse tipo de racionalidade segue uma lógica esquizofrênica na medida em que ela não vê problemas em sustentar-se à custa dos outros – mesmo se o seu intuito inicial fosse o bem-comum. Um bom exemplo dessa esquizofrenia racional seria o apoio a regimes totalitários e/ou antidemocráticos: uma vez que se defenderia a repressão tanto de indivíduos quanto de coletividades por acreditar que ela seria melhor para eles. Em suma, para o nosso autor, uma racionalidade é caracterizada como cínica (*zynisch*) na medida em que ela busca constantemente e dissimuladamente autoconservar-se. Ou melhor, ela seria cínica por operar a partir de uma “ótica cínica da inversão” – onde “aquele que pretende dominar usa a verdade para mentir”⁴². Enfim, essa ótica deliberadamente paradoxal desvela que tal racionalidade tem como objetivo apenas promover a manutenção da autoconservação.

Aqueles que ousaram desbravar as páginas truncadas da *Dialética do esclarecimento* perceberam de imediato o tom frankfurtiano dessa visão sobre a racionalidade cínica. Aliás, alguns trechos da *Crítica da razão cínica* parecem ter saído diretamente das mãos de Adorno e Horkheimer. Como por exemplo, quando Sloterdijk nos diz que “O que hoje se chama racionalidade está comprometido até as camadas mais profundas com a forma de pensamento inerente ao princípio de autoconservação barbarizado”⁴³. Enfim, afirmações desse gênero deixam evidente

⁴¹ Ibid., p. 183.

⁴² Ibid., p. 265.

⁴³ Ibid., p. 435.

que ressoa na *Crítica sloterdijkiana* um sonoro eco da *Dialética do esclarecimento* – onde lemos em diferentes fórmulas a ideia de que “a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação”⁴⁴.

Diga-se de passagem, a racionalidade cínica lembra-nos muito a forma de proceder da personagem de Denis Diderot em seu diálogo filosófico *O Sobrinho de Rameau*. Obviamente, trata-se da racionalidade do sobrinho, e não do seu interlocutor – ainda que em alguns momentos eles tomem um o lugar do outro e promovam uma inversão de papéis. Apesar de mencionar o diálogo diderotiano uma ou duas vezes, Sloterdijk não o analisa. O que é um motivo de lamento, pois a impressão que ele nos passa é que a sua crítica à racionalidade cínica seria justamente uma crítica à visão de mundo do sobrinho – afinal de contas, a razão sórdida, esquizofrênica e extremamente afiada da personagem (que visa o melhor para si embora tenha consciência dos meios nefastos necessários para consegui-lo), é o retrato preciso da racionalidade cínica. Voltaremos a esse tema no nosso próximo capítulo.

A sensação que ficamos ao ler a *Crítica da razão cínica* é que vivemos em um mundo tomado por “sobrinhos de Rameau”, onde a razão instrumental teria produzido indivíduos hipócritas em grande escala. Não haveria outro fim para a modernidade, esclarecida pela razão autoalienadora, do que ensejar a difusão do cinismo moderno. Assim como a razão instrumental criticada pelos frankfurtianos, a razão cínica entra em uma aparente contradição consigo mesma ao procurar manter a sua própria conservação. Isso seria o que Sloterdijk chama, na esteira dos seus “mestres”, de “obstrução esclarecida do esclarecimento”⁴⁵.

Na perspectiva sloterdijkiana, a burocracia, a apatia e a tacaanhice (sintomas marcantes do mal-estar de que padeceria a cultura), são marcas de um mundo onde reinaria a razão cínica. Não por acaso ele dá a entender que essa racionalidade possibilitou tanto o fascismo quanto o nazismo da primeira parte do século XX – os dois seriam marcas históricas contemporâneas que vieram à tona a partir de consciências que visavam autoconservar-se sem se incomodar por um instante sequer com a atrocidade dos meios⁴⁶. Em suma, o exame da racionalidade

⁴⁴ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 100.

⁴⁵ Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 121-129.

⁴⁶ “Em várias investidas”, nos diz Sloterdijk, “tento determinar o lugar lógico do fascismo alemão nos meandros do cinismo moderno e reflexivo. Diante disso, pode-se dizer de antemão que nele confluem dinâmicas tipicamente modernas de autoafirmação regressiva, de medo de desagregação

cínica não é apenas motor do livro de Sloterdijk, a crítica dessa racionalidade é o que o permite dizer, em tom adorniano, que, dado que a razão volta-se cínicamente contra ela mesma, “não há, em uma palavra, apenas uma crise do Esclarecimento. Há também, em última instância, uma crise da práxis esclarecida, do *engajamento* esclarecedor”⁴⁷. Aliás, o parentesco com a Escola de Frankfurt se torna ainda mais nítido quando lemos a invocação do nosso autor de que “A crítica da razão instrumental insistentemente exige ser levada a termo como crítica da razão cínica”⁴⁸. Em outras palavras, a razão instrumental, a razão nefasta e dissimulada criticada pelos frankfurtianos – que aliena ao esclarecer e que promove a manutenção da barbárie e o domínio da natureza – é, por fim, a razão cínica que propicia o “mal-estar na cultura”. Em breve síntese, Sloterdijk, assim como Adorno, nos apresenta uma crítica da razão e da cultura esclarecida e, nesse sentido, a *Crítica da razão cínica* é um desdobramento radical da *Dialética do esclarecimento*.

Agora que entendemos a bagagem que Sloterdijk carrega e, por conseguinte, o debate que lhe serve de ponto de partida, é preciso destacar que há um ponto fundamental onde o jogo vira. Diferente dos seus “mestres” frankfurtianos, o nosso autor enxerga uma saída inusitada para o impasse da razão autoalienada, a saber: o *impulso cínico antigo*. Sloterdijk foge das conclusões quase “distópicas” de Adorno e Horkheimer e visa reascender as luzes do esclarecimento a partir da luz da lamparina de Diógenes. A insolência e o humor diogênico seriam a solução que ele encontra para tratar do difuso cinismo (*Zynismus*) universal que alavanca o mal-estar na cultura.

Quando o nosso autor nos diz que “Sob o signo de uma crítica da razão cínica, o Esclarecimento pode renovar a suas chances e permanecer fiel ao seu projeto mais íntimo: transformar o ser por meio da consciência”⁴⁹, ele não deixa dúvidas de que o que ele visa é renovar o projeto do esclarecimento a partir da inibição da dinâmica da racionalidade cínica moderna. É claro, dado a novidade de propor o diogenismo como remédio para lidar com o problema, inevitavelmente ele se afasta da via adorniana. Com efeito, este afastamento não é

psicocultural e de frieza racional neo-objetiva com uma venerável corrente de cinismo soldadesco, que, em solo alemão, e especialmente em solo prussiano, possui uma tradição tão macabra quanto fortemente arraigada”. Ibid., p. 37.

⁴⁷ Ibid., p. 137.

⁴⁸ Ibid., p. 285.

⁴⁹ Ibid., p. 129.

um problema em si, afinal, herdar uma questão não implica necessariamente que devemos chegar a mesma conclusão. O problema surge na medida em que, ao se afastar do terreno da Teoria Crítica e propor um cinismo como fármaco para combater um outro, Sloterdijk consolida a rígida separação entre cinismo antigo e moderno.

A famosa definição dada por Sloterdijk para o cinismo moderno como “falsa consciência esclarecida”⁵⁰ é sintomática da sua rígida separação. Para ele, o cinismo moderno seria a difusa consciência contemporânea de que indivíduos esclarecidos pensam e agem *deliberadamente* de forma não-esclarecida visando, com isso, autofavorecimento ou autoconservação. “*Cínicos não são bobos*”, ele nos diz:

Sabem o que fazem, mas o fazem porque as ramificações objetivas e os impulsos de autoconservação a curto prazo falam a mesma língua e lhes dizem que, se assim é, assim deveria ser. Dizem-lhes também que, de qualquer maneira, ainda que eles não o fizessem, outros o fariam, talvez pior.⁵¹

O cínico moderno, portanto, é aquele que sabe o que faz (ele é um indivíduo esclarecido, já atingiu, como Kant nos diz, a “maioridade intelectual”⁵²), contudo, apesar de conhecer os meios amorais e mesquinhos, ele os escolhe mesmo assim por entender que eles lhe são mais vantajosos – eis então a sua “falsa consciência esclarecida”. Disso entendemos que a *indiferença* é a marca distintiva do cínico moderno, pois só é possível praticar, sem remorso, algo moralmente condenável, se se é indiferente – não à toa ela é uma das principais características do sobrinho de Rameau no diálogo diderotiano. Dito de outro modo, só seria possível agir e pensar de forma não-esclarecida, mesmo sendo um indivíduo esclarecido, a partir da indiferença total, isto é, da completa falta de empatia. O cinismo moderno seria a amarga desilusão que marca a contemporaneidade desencantada e que, por conseguinte, resulta em uma corrosiva apatia. Para Sloterdijk, nada nos interessaria mais: “Nós somos esclarecidos, nós somos apáticos. Não se fala mais de um *amor* à sabedoria. Não

⁵⁰ Ibid., p. 34.

⁵¹ Ibid., p. 33.

⁵² Cf. KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que “Esclarecimento”? (Aufklärung)*. In: *Textos seletos*.

há nenhum saber mais, do qual se pudesse ser amigo (*philos*)”⁵³. Esta seria a sina da modernidade, que, por tornar-se esclarecida, torna-se igualmente sem *páthos*.

No entanto, cabe dizer, a apatia que Sloterdijk assinala como característica dos indivíduos modernos obviamente não é a apatia diogênica, entendida como ascese ou exercício espiritual. A apatia contemporânea deve ser entendida como uma espécie de letargia. Para o nosso autor, em nossa modernidade letárgica:

Vive-se de um dia para o outro, de férias para férias, de jornais televisivos para jornais televisivos, de um problema para o outro, de um orgasmo para o outro, em turbulências privadas e em histórias de médio prazo, contraído, relaxado. Por alguns, a gente se sente “tocado”. Na maioria das vezes, porém, tudo é indiferente.⁵⁴

Nessa cotidianidade onde reina a indiferença, onde impera a falsa consciência esclarecida, “bem e mal, fim e meio, são permutáveis”⁵⁵. A indiferença não se dá mais com relação às coisas supérfluas, mas com relação a *todas* as coisas, sem distinção de gênero e grau. Assim, pela perspectiva sloterdijkiana, haveria uma espécie de inversão que marcaria a “passagem” do cinismo antigo para o moderno, onde a indiferença da franqueza torna-se a indiferença pelo que é franco:

O *kynismos* antigo, *kynismos* primário e agressivo, era uma antítese plebeia ao idealismo. Já o cinismo moderno é a antítese dos senhores em relação ao seu próprio idealismo entendido como ideologia e como máscara. O senhor cínico retira a máscara, sorri para seu frágil adversário – e o oprime. [...] *O cinismo dos senhores é uma insolência que trocou de lado*.⁵⁶

Ou seja, visto por essa linha, o cinismo antigo pode ser entendido pelo ato de Diógenes, em sua condição de mendigo, de ironizar e questionar um nobre senhor como Platão ou um poderoso conquistador como Alexandre – aqui opera uma insolência que vai de “baixo” para “cima”. Ao passo que o cinismo moderno pode ser vislumbrado se imaginarmos que foram, na verdade, Platão e Alexandre que ridicularizam Diógenes, e não o contrário, e com isso deram sonoras gargalhadas da condição de indigente do filósofo do barril – aqui a insolência vai na contramão do exemplo anterior. Nesse sentido, piadas racistas, homofóbicas,

⁵³ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 11.

⁵⁴ Ibid., p. 150-151.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 261.

⁵⁶ Ibid., p. 166.

xenóforas ou contra minorias em geral, seriam exemplos desse cinismo moderno caracterizado por Sloterdijk como a insolência que trocou de lado⁵⁷.

Luciano de Samósata já seria um “cínico moderno” de acordo com o nosso autor, pois a sua literatura satírica teria como público alvo a elite romana – isto significa que o riso iria de “cima” para “baixo”, e não o contrário, como seria no caso de Diógenes. Sendo assim, Luciano seria o exemplo sintomático de como o cinismo antigo converte-se no moderno a partir do momento em que a crítica ou a insolência “troca de lado”. Em resumo, visto agora por essa via, o cinismo antigo seria “uma crítica cultural plebeia e humorística” e, com o samosatense, ele passaria a ser uma “cínica sátira de senhores”⁵⁸. Ou seja, a prosa luciânica representaria uma “ironia dos poderosos”, e não mais uma “ironia despudorada dos mendigos”. Neste ponto, Sloterdijk parece seguir parcialmente os passos de Heinrich Niehues-Pröbsting, uma vez que este entendia a obra luciânica como um ponto de intersecção entre o *Kynismus* e o *Zynismus*. Mas até aonde vão as aproximações com o historiador alemão? Segundo Sloterdijk, apenas dois “elementos formais” ligariam o cinismo antigo ao moderno: 1) “a *conservação de si* em épocas de crise”; e 2) “uma espécie de realismo desavergonhado e ‘sujo’ que, sem consideração para com as inibições morais convencionais, afirma estar do lado do ‘que é o caso’”⁵⁹. Ao sublinhar esses dois pontos, não há dúvida, ele vai novamente na esteira de Niehues-Pröbsting. Porém, ele se afasta consideravelmente deste último ao aproximar o *Kynismus* e o *Zynismus* apenas de maneira rápida e circunstancial, ou, ainda, ao nos dizer que não haveria nada “mais distante de um descendente de Diógenes” do que um cínico moderno⁶⁰. Verdade seja dita, é no mínimo curioso que Sloterdijk elogie o trabalho de Niehues-Pröbsting e ao mesmo tempo desconsidere a complexa história do conceito de cinismo.

De certa forma, para o filósofo alemão, a separação entre cinismo antigo e moderno cristaliza-se na medida em que o primeiro seria bem-humorado e produz uma sátira subversiva e o segundo seria mal-humorado e a sua sátira, por seu

⁵⁷ Um exemplo paradigmático dessa insolência que vai de cima para baixo é dado por Sloterdijk quando ele nos lembra a anedota envolvendo Maria Antonieta: “Quando Maria Antonieta, mulher de Luís XVI, se informou das causas da agitação popular, responderam-lhe: o povo tem fome, Majestade, eles não têm pão. Eis sua resposta: se não têm pão, por que não comem brioche?”. Ibid., p. 166.

⁵⁸ Ibid., p. 243.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 267.

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 268.

turno, seria maçante. Para ele, “o papel que cabe ao *kynikos* é o papel cômico, e não o trágico. A sátira, e não o mito sisudo”⁶¹. À vista disso, podemos dizer que Sloterdijk passa por cima da possibilidade do cinismo em geral ser sério-cômico. Ao estipular que o cinismo antigo seria eminentemente cômico e o moderno eminentemente trágico, ele desconsidera a contiguidade entre a sátira menipéia e o cinismo⁶². A valer, ele não está preocupado com a tradição literária cínica. O que importa para ele é deixar claro que os cínicos modernos teriam consciência do seu humor fatigante e das suas ironias amargas – que apenas de relance lembrariam o ímpeto “canino” de Diógenes⁶³ – mas, mesmo assim, eles insistiriam em praticá-las em seu enfadonho cotidiano, onde:

Vive-se dia a dia num realismo mal-humorado, todos querem passar despercebidos e jogam-se os jogos sérios. O cinismo fermenta no caldo dessa monotonia. Não apenas no ambiente acadêmico o flerte esclarecido com nossa própria esquizofrenia revela a sua consciência infeliz. As provocações parecem ter se esgotado, todas as excentricidades do modo de ser moderno parecem ter sido experimentadas. Irrompeu um estado de sisudo torpor público. Uma *intelligentsia* extenuada e esquizofrenicamente desencorajada brinca de realismo, ponderadamente enclausurando-se a si mesma nos limites de duras realidades.⁶⁴

Em suma, para Sloterdijk a sátira diogênica poderia renovar esse cenário monótono onde imperaria “um realismo mal-humorado”. Por sinal, ele parece querer lançar mão dessa modalidade satírica não apenas para desembaraçar o esclarecimento de sua dialética, mas também para apresentar uma outra possibilidade de produzir conhecimento acadêmico-esclarecido – em vista disso entendemos como certas partes “cômicas” do seu livro devem ser interpretadas como uma questão filosófica em si mesma, como assinalamos no início do presente tópico. Ora, é aí que reside a novidade trazida pela *Crítica da razão cínica*: a sátira poderia ser um fator renovador do esclarecimento. É bem verdade

⁶¹ Ibid., p. 239.

⁶² Sloterdijk até tem consciência que na sátira de Diógenes poderia haver “mais cinismo [no sentido moderno] do que humor”, contudo, ele escolhe deliberadamente sublinhar o aspecto humorístico. Podemos dizer que ele de fato não se importa com um tal “Diógenes histórico”, para ele, “é impossível decidir se Diógenes como pessoa era mais misantropo do que filantropo, se na sua sátira havia mais cinismo do que humor, mais agressão do que serenidade”, mas, enfim, ele não se priva de escolher um lado. Cf. Ibid., p. 226.

⁶³ Sloterdijk entende que, se os “poderosos”, isto é, os mais propensos a se tornarem cínicos modernos, “começam a pensar *kynicamente* e, conhecendo a verdade sobre si mesmos, ainda assim ‘persistem’, então cumprem perfeitamente a definição *moderna* de cinismo”. Cf. Ibid., p. 155.

⁶⁴ Ibid., p. 175.

que esta novidade tem uma espécie de “aroma” nietzschiano⁶⁵, especialmente quando ele nos diz que “é esse bom humor amoral que deve nos atrair, enquanto esclarecidos, para o domínio pré-cristão, o domínio *kynikos*”⁶⁶. Ou ainda quando ele afirma que “quem ainda quiser se afirmar como esclarecido tem que poder ser insolente, descarado”⁶⁷. Não obstante, talvez bem mais do que um nietzschianismo, o apelo sloterdijkiano à sátira diogênica representaria um certo entusiasmo carnavalesco – como bem nos diz Louisa Shea:

De fato, o cinismo de Sloterdijk parece dever muito mais a Bakhtin e sua versão carnavalesca da sátira menipéia do que a qualquer dos escritores clássicos sobre o cinismo, de Diógenes Laércio a Dio Crisóstomo, Plutarco e Epicteto. [...] A *Crítica da razão cínica* é um hino para Bakhtin e o poder do carnaval de virar o mundo, com suas hierarquias e “identidades congeladas”, de cabeça para baixo. Subestimando as práticas ascéticas de Diógenes, Sloterdijk enfatiza os atos alegremente disruptivos do cínico. [...] Sloterdijk quer acreditar que no reino do “além do bem e do mal”, além da moralidade convencional e da racionalidade convencional, os cínicos dançam em alegria extática e harmoniosa.⁶⁸

Pois bem, diante desse cenário e de tudo o que foi dito, cabe perguntar: devemos concluir que Sloterdijk estaria propondo um “retorno” a um cinismo cômico-originário como uma forma de combater o cinismo moderno? Aliás, como vimos no capítulo precedente, este movimento de retorno a um cinismo primevo nos remete a figuras como Epicteto, Luciano e o Imperador Juliano. Ora, seria então Sloterdijk uma mera atualização desses autores? A valer, a tentação é grande em responder que “sim”, pois é inegável que o nosso autor sugestiona que uma irreverência diogênica seria uma alternativa para a seriedade autocentrada que marca a racionalidade cínica. Além do mais, ele mesmo nos diz com todas as letras: “somente a partir do *kynismos* que se pode deter o cinismo”⁶⁹. Porém, essa interpretação precisa ser atenuada, pois o filósofo alemão não propõe exatamente um “retorno” ao diogenismo entendido como uma filosofia helênica primordial, até porque ele tem consciência tanto da impossibilidade de se buscar algo “originário”, quanto do fato do seu Diógenes não ser um “Diógenes histórico”. No final das contas, por mais tentador que seja, seria uma simplificação interpretar o

⁶⁵ Sobre o “humor” de Nietzsche, conferir o livro *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, de Rosana Suarez.

⁶⁶ Ibid., p. 185.

⁶⁷ Ibid., p. 186.

⁶⁸ SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 165.

⁶⁹ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 269.

projeto sloterdijkiano como uma empresa mirabolante de um “Epicteto moderno”. Seria, inclusive, desconsiderar todo o debate que ele herda dos frankfurtianos sobre o dilema do esclarecimento. Mas, então, como interpretar o “retorno” que Sloterdijk propõe? Enfim, podemos vislumbrar uma resposta a partir das seguintes palavras:

O *cinismo dos meios* que caracteriza a nossa “razão instrumental” (Horkheimer) é compensado apenas por um retorno ao *kynismos dos fins*. Isso significa: despedir-se do espírito dos fins longínquos, reconhecer a ausência de finalidade que caracteriza originalmente a vida, limitar o desejo de poder e o poder do desejo. Numa palavra, compreender a herança de Diógenes.⁷⁰

Satisfatória ou não, a resposta que Sloterdijk nos dá é, simplesmente, “compreender a herança de Diógenes”. O trecho em destaque é claro, ele nos dá margem para entendermos que a compreensão da herança do filósofo do barril seria o caminho para superar o mal-estar da cultura. Ao fim, a esquizofrenia da razão instrumental seria evitada a partir de uma espécie de relaxamento diogênico proveniente de um grande rejúbilo com o momento presente. O fármaco de Diógenes seria o desapego bem-humorado dos planos que moldam nossa forma de ser-no-mundo. “Aquele que *kynicamente* recusa todos os pretensos fins e valores”, argumenta Sloterdijk, “rompe com o ciclo da razão instrumental, no qual ‘bons’ fins são perseguidos com ‘maus’ meios”⁷¹. Diógenes seria a personificação de uma racionalidade sã, relaxada e alegre. A “sua lição” seria “a limitação das pretensões, a flexibilidade, a presença de espírito, a escuta do que se oferece no instante”⁷². Por mais vago que possa parecer, para o filósofo alemão, seria “somente sob o seu signo [isto é, da filosofia diogênica] que a felicidade permanece possível em uma atmosfera de incerteza”⁷³.

Caminhando para o fim, podemos dizer que, apesar de aprovar a crítica à razão esclarecida nos moldes de Adorno e Horkheimer, Sloterdijk, ao contrário dos seus “mestres”, jamais abandonou o projeto do esclarecimento. Para ele, “Agir no sentido do Esclarecimento, iluminar, é dizer sim a todos os movimentos antiesquizofrênicos” e, dessa forma, “cultivar a serenidade e a jovialidade”⁷⁴. A

⁷⁰ Ibid., p. 268.

⁷¹ Ibid., p. 269.

⁷² Ibid., p. 183.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., p. 177.

Crítica da razão cínica é uma apologia do esclarecimento e, na mesma esteira, uma crítica do esclarecimento esquizofrênico. Em última instância, ela acena na direção de um *esclarecimento cínico* (no sentido antigo), ou seja, um esclarecimento impulsionado pela irreverência diogênica⁷⁵. Por esse ângulo, Sloterdijk se apropria de forma radical de uma faceta do cinismo – isto é, da sua faceta sábio-cômica – pois, como dissemos, o seu livro joga o tempo inteiro com as possibilidades da paródia e do humor, desde o seu título, passando pelas suas setecentas páginas de desenvolvimento, até a sua conclusão. Não perceber o aspecto zombeteiro de vários dos seus argumentos e, com isso, tomá-lo como um grande tratado filosófico convencional, significa perder o seu próprio ponto filosófico. Em breve síntese, Sloterdijk não defende propriamente um retorno ao cinismo antigo, com efeito, ele sugere um “deixar-ser”⁷⁶ consciente de inspiração diogênica como forma de se pensar uma “outra história”⁷⁷ para além da racionalidade cínica. Um diogenismo jovial e satírico seria a chave sloterdijkiana para superar o impasse que caracteriza a dialética do esclarecimento. Para o filósofo alemão, compreender a herança de Diógenes é entender que o mau humor “nada acrescenta ao Esclarecimento”⁷⁸.

3.3

O “testamento filosófico” de Michel Foucault: da hermenêutica do sujeito à parrésia cínica

Creio que com essa ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, chega-se a um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia, e com certeza na história da ética ocidental.

(Michel Foucault)

Frédéric Gros destaca os estudos do “último” Foucault como um fator importante para amplificar na França o interesse pelo cinismo⁷⁹. O curso de Foucault *A coragem da verdade* (1984) é quase inteiramente dedicado à filosofia diogênica e, por ter sido o seu último no *Collège de France*, é considerado o seu

⁷⁵ Nas palavras de Louisa Shea: “Sloterdijk visa romper uma tradição filosófica centrada no primado da consciência, flexionando-a na direção da antifilosofia ‘gestual’ ou ‘fisionômica’ de Diógenes”. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 168.

⁷⁶ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 712.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., p. 36.

⁷⁹ Obviamente, ele também não esquece de mencionar os estudos de M.-O. Goulet-Cazé: Cf. GROS, Frédéric. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 310.

“testamento filosófico”⁸⁰. Não obstante, *A coragem da verdade* é, em certa medida, a continuação da pesquisa que Foucault teria iniciado nos dois anos anteriores – em *A hermenêutica do sujeito* (1982) e *O governo de si e dos outros* (1983) –, logo, é oportuno interpretar em conjunto os últimos três cursos do filósofo francês. Ao atentarmos para o diálogo dessas últimas lições no *Collège de France*, percebemos que é possível mapear o caminho que Foucault percorre até chegar a Diógenes. Com essa visão do todo, entendemos que o seu apelo ao cinismo diz respeito ao diagnóstico que ele faz da situação filosófica moderna e, por conseguinte, à forma pela qual ele interpretou a história da filosofia ocidental. Doravante, mostraremos em linhas gerais o percurso da pesquisa de Foucault nos seus últimos anos de vida e por que o cinismo lhe pareceu interessante como uma alternativa ética para questionar a prática filosófica da contemporaneidade.

A interpretação que Foucault faz da história da filosofia ocidental é a antecâmara das suas análises sobre o cinismo. Essa interpretação concentra-se principalmente no curso *A hermenêutica do sujeito*, onde Foucault faz uma “leitura” do Ocidente a partir de uma descrição do processo de “passagem” da questão da verdade do âmbito prático para o teórico. Digamos que o objetivo de Foucault seria traçar uma espécie de história dos modos de subjetivação – ou, como ele mesmo nos diz, o norte de seu curso seria pensar “em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’”⁸¹.

O que Foucault defende é que entre os antigos vigoraria uma compreensão de sujeito muito diferente do sujeito moderno. Certamente ele tinha consciência de que usar a noção de “sujeito” para exemplificar a experiência antiga constitui um anacronismo, mas, mesmo assim, ele a usa para criar uma ponte entre as diferentes compreensões de si. Dito de forma esquemática, na Antiguidade o sujeito seria pensado a partir de um horizonte ético-ontológico e, na Modernidade, o sujeito seria concebido pela via epistemológica. A transição de um “sujeito ético” para um “sujeito epistemológico” estaria intimamente ligada à forma pela qual “sujeito” e “verdade” se relacionam: o ponto central para Foucault seria que na experiência antiga seria preciso um trabalho sobre si mesmo para ser capaz de

⁸⁰ Cf. Ibid., p. 303.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 4.

conceber a verdade. Este trabalho sobre si seria uma série de práticas e exercícios de autoaprimoramento (exemplificados na noção de “cuidado de si”) e seria o eixo da pesquisa do filósofo francês. Em suma, a partir da contínua aplicação dessas práticas, o sujeito estaria apto à verdade – ou seja, a verdade é concebida como parte de um universo ético que é regido por regras de como portar-se no mundo.

Nesse sentido, para Foucault, a ideia de “conversão” ou de “trabalho que devo operar em mim mesmo” estaria presente em quase toda a filosofia antiga e seria a condição de possibilidade para o sujeito ter “acesso à verdade”⁸². O que este argumento traz nas entrelinhas é que nem sempre o tema do acesso à verdade seria tratado no âmbito filosófico a partir de uma hermenêutica do sujeito. Para ele, a filosofia ocidental se transformaria em uma tal hermenêutica apenas no início da modernidade – que ele chamou de “momento cartesiano”⁸³. Uma das diferenças cruciais na relação entre verdade e sujeito na Antiguidade e na Modernidade seria que, nesta última, o “conhecimento objetivo” se torna o protagonista a partir de uma supervalorização do sujeito. Desta forma, o sujeito não precisa mais passar por um processo de prova ou transformação para ser capaz da verdade, bastaria, como nos diz Foucault, que ele “seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito”⁸⁴. Com isso, não há mais “condição de espiritualidade para o acesso à verdade”⁸⁵ e, por consequência, o que é verdadeiro ou falso diz respeito apenas às capacidades cognitivas dos indivíduos ou de um grupo de indivíduos. Em última instância, a verdade torna-se uma questão de interpretação e verificação, e, por isso, o discurso filosófico teria se convertido em uma hermenêutica do sujeito.

Os cursos de Foucault da década de oitenta deixam claro que ele foi um leitor de Pierre Hadot nos derradeiros anos de sua vida. Afinal, a ideia hadotiana de que a filosofia seria uma espécie de “exercício espiritual” orbita não apenas o curso de 1982, mas todo o “último Foucault”. Apesar de algumas opiniões diferentes acerca do alcance dos “exercícios espirituais” na Modernidade, os dois

⁸² Ibid., p. 171.

⁸³ Ibid., p. 18.

⁸⁴ Ibid., p. 172.

⁸⁵ Ibid.

chegaram a discutir amigavelmente sobre filosofia antiga⁸⁶ e, diga-se de passagem, Foucault foi um dos que incentivou Hadot a apresentar uma candidatura ao *Collège de France*⁸⁷. Assim, como Pierre Hadot bem destaca, um dos argumentos cruciais levantados por Foucault em seus últimos cursos seria que:

“Antes de Descartes, um sujeito não podia ter acesso à verdade a menos que primeiramente realizasse sobre si um certo trabalho que o tornasse capaz de conhecer a verdade”. Segundo Descartes, porém, “para alcançar a verdade, basta que seja um sujeito capaz de ver o que é evidente”. “A ascese é substituída pela evidência”.⁸⁸

Em suma, se concordarmos com a perspectiva foucaultiana, esta seria uma ruptura significativa na história da filosofia ocidental – ou, dito de forma mais específica, na história das relações entre subjetividade e verdade. Na aurora do Ocidente, o sujeito seria eminentemente um sujeito de ação e o mundo seria constitutivo da sua experiência de si na medida em que a verdade seria sempre relacional (pois o papel do “outro” seria imprescindível para se ter acesso a ela). Nesse sentido, ao depender do outro, a verdade torna-se dialógica e, por conseguinte, o mundo seria a condição de possibilidade da sua produção. Ao fim, isto significa que a verdade não estaria disponível para qualquer um, pois se ela se dá a partir de exercícios e práticas, ela não seria uma questão de ordem epistemológica, mas sim ética – onde está em jogo relações interpessoais.

A experiência antiga, para Foucault, seria exemplificada a partir de uma espécie de interdependência entre “mundo”, “sujeito” e “verdade”. O mundo seria concebido como o lugar de encontro consigo mesmo, o lugar de prova e exercício que nos permite a transformação necessária para sermos capazes da verdade. Já no “momento cartesiano”, o mundo seria esquecido na medida em que ele não possui nenhum papel no processo de aquisição da verdade. Pelo prisma foucaultiano, a relação entre subjetividade e verdade se daria de maneira tão distinta nesses dois momentos que, na Antiguidade, a verdade seria concebida como produção, no sentido de uma prática, e, na Modernidade, a verdade seria concebida como algo a

⁸⁶ Cf. HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, p. 170

⁸⁷ Ibid., p. 169.

⁸⁸ DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, un Parcours Philosophique*, p. 345, apud HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, p. 280.

ser obtido pela verificação e pelo conhecimento objetivo. Para Foucault, a filosofia teria abdicado do mundo ao fazer do pensamento ocidental um empreendimento hermenêutico centrado no sujeito.

Ora, ao chegarmos até aqui, já podemos dizer que é precisamente a partir deste diagnóstico que Foucault irá se debruçar sobre o cinismo no curso de 1984 – e é por isso que é na esteira de *A hermenêutica do sujeito* que devemos examinar *A coragem da verdade*. Uma noção chave que nos permite traçar o elo entre os cursos é a de “estética da existência”. Esta noção foi cunhada por Foucault com o intuito de dar conta da experiência prática da filosofia ou, mais precisamente, da filosofia como “forma de vida”. O termo “estética” aponta na direção da produção da própria existência como uma obra de arte. Isto é, a estética da existência seria a edificação ética do indivíduo, um trabalhar sobre si mesmo, um exercício de automodelagem, ou, simplesmente, a prática de uma série de técnicas que possibilitam a construção de si como a construção de uma obra. Emerge desse cenário uma preocupação com o si no sentido de um cuidado que devemos destinar a nós mesmos para nos edificarmos eticamente. Dessa maneira, a noção de “cuidado de si” estaria “no núcleo da estética e da estilística da existência”⁸⁹.

Um ponto importante é que, dado que o acento é colocado na dimensão prática, e não na teórica, essa *estética* é, eminentemente, uma *ética*. Tal ponto é ratificado pela importância dada aos exercícios (*áskesis*) – como já deve estar claro, seria o exercício, e não o conhecimento teórico, que possibilitaria a verdade. Para Foucault, “A *áskesis* é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade”⁹⁰, ou, como observou Frédéric Gros, “O sujeito do cuidado de si é fundamentalmente um sujeito de ação reta mais do que um sujeito de conhecimentos verdadeiros”⁹¹. Enfim, nessa estética da existência não haveria espaço para a compreensão da filosofia como uma hermenêutica do sujeito: dado que a estilística diz respeito a edificação ética de si, “o papel da filosofia”, nos diz Foucault, seria “curar as doenças da alma”⁹² – seria preciso “cuidar de si” para se resguardar contra os males da alma. Podemos dizer que o filósofo francês assinala

⁸⁹ FIMIANI, Mariapaola. *O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo*. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*, p. 111.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*, p. 283.

⁹¹ GROS, Frédéric. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*, p. 477.

⁹² FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*, p. 447.

na experiência antiga uma “primazia e precedência do *cuidado de si* sobre o *conhecimento de si*”⁹³, e é justamente essa primazia do *cuidado* sobre o *conhecimento* que ele realça para lançar luz sobre novas possibilidades éticas para a contemporaneidade.

Apesar de podermos ouvir os ecos da noção hadotiana de “exercícios espirituais” na expressão “estética da existência”, é preciso destacar que

P. Hadot reprova o fato de Foucault ter restringido, de maneira excessiva, a cultura de si a um cuidado de si, a um prazer tomado em si mesmo, negligenciando que a transformação de si significava para todos os antigos não um dobrar-se sobre si, mas, ao contrário, uma transcendência de si e uma universalização para os quais “o sentimento de pertinência a um Todo”, diz P. Hadot, “me parece ser o elemento essencial”.⁹⁴

Ora, talvez Hadot tenha razão, mas Foucault provavelmente negligenciou a experiência antiga no que diz respeito à comunhão como o “Todo” na medida em que ele estava mais preocupado em apresentar e assimilar as técnicas de si como uma “nova” possibilidade ética para o sujeito moderno. Em resumo, a partir de uma interpretação geral da história da filosofia, Foucault chama a atenção para a necessidade de novamente pensar a vida esteticamente – e isso quer dizer conceber a vida como uma obra de arte, como um algo a ser trabalhado e aprimorado. À vista disso, o ponto que propriamente nos interessa se torna manifesto: é ao meditar sobre a estética da existência que Foucault dá notoriedade aos cínicos – e é a partir de uma prática em particular, a prática da *parrésia*, que ele assinala essa notoriedade.

Mas afinal, cabe aqui perguntar, o que é propriamente a parrésia e como Foucault a entende? Pois bem, esse conceito polissêmico é apontado por ele como uma “noção aranha”⁹⁵, quer dizer, imaginamos que com esse adjetivo ele quis chamar a atenção para o fato da noção se expandir por vários textos antigos (como uma espécie de teia de aranha) sem, contudo, ser tratada pormenorizadamente: a parrésia seria uma noção que “corre de um sistema a outro, de uma doutrina a outra, de tal sorte que é muito difícil definir com exatidão seu sentido e identificar

⁹³ MUCHAIL, Salma Tannus. *Cuidado de si e coragem da verdade*. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*, p. 8.

⁹⁴ PRADEAU, Jean-François. *O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na História da sexualidade de Michel Foucault*. In: Ibid., p. 138.

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*, p. 45.

sua economia exata”⁹⁶. De forma esquemática, a parrésia, segundo Foucault, seria um *falar franco* ou, mais precisamente, “uma maneira de dizer a verdade tal que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade”⁹⁷, ou seja, ela seria “a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre”⁹⁸. Nesse sentido, o parresiasta seria “aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade”⁹⁹. Dito em uma fórmula sintética, porém oportuna, para o filósofo francês a parrésia seria a *coragem da verdade* – coragem tanto daquele “que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa”, quanto “do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve”¹⁰⁰.

Em vista do que dissemos até aqui, podemos destacar três tópicos que de alguma maneira moldam os últimos cursos de Foucault: 1) o diagnóstico de que a filosofia contemporânea teria abandonado as práticas de si ao se converter em um jogo epistemológico – centrado no sujeito – de verificação dos enunciados verdadeiros; 2) um exame e um aceno à edificação ética de si a partir de uma estilística da existência e 3) uma análise da parrésia como uma forma outra de enunciação da verdade. Claro que esses três tópicos não são ensejados um após o outro a partir de uma lógica causal, elencamos eles aqui apenas para deixar claro que é a partir da crítica à predominância do aspecto teórico da filosofia que a parrésia ganha relevo, ou, dito de outra maneira, que “é no âmbito da atividade filosófica compreendida como prática, arte ou cuidado de si que a *parresía* adquire sentido e papel específicos”¹⁰¹.

Ao avançar na sua investigação, Foucault percebe a importância do cinismo no que diz respeito ao tema da parrésia (e vice-versa). Já bem o sabemos, quando perguntaram a Diógenes qual a coisa mais bela entre os homens, ele teria

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., p. 63.

⁹⁸ Ibid., p. 64.

⁹⁹ Ibid. Ou, como ele coloca na primeira hora dessa mesma aula de doze de janeiro, “Os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade. Ou, mais exatamente, os parresiastas são os que empreendem dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte”. Ibid., p. 56. A partir dessa linha de raciocínio, Sócrates seria um parresiasta por excelência, afinal, como fica claro na *Apologia*, ele prefere escolher a morte do que abdicar da sua missão ética que consiste, em termos foucaultianos, em um cuidado de si que se converte em um cuidado dos outros.

¹⁰⁰ Cf Id. *A coragem da verdade*, p. 13.

¹⁰¹ MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*, p. 104.

respondido: “a parrésia”¹⁰². Obviamente esta noção não é propriedade da filosofia diogênica – por esse ângulo, Foucault é feliz ao chamá-la de “noção aranha” –, porém, como ele próprio reconhece, “O retrato do cínico comporta praticamente sempre a sua menção”¹⁰³. Nas palavras de Olimar Flores:

Foucault reconheceu então que a parrésia em sua manifestação mais radical é a característica maior dos cínicos gregos, consagrando à filosofia de Diógenes e seus seguidores uma análise extremamente acurada (embora não exatamente “histórica” ou “filológica”) que se anuncia na *Hermenêutica do sujeito* para ocupar, numa contagem rápida, mais da metade do volume que transcreve o seu último curso, *A coragem da verdade*.¹⁰⁴

Ora, Olimar tem razão ao dizer que a análise foucaultiana não é propriamente “filológica”. Foucault não via o cinismo como uma escola de filosofia antiga que morreu com o fim da Antiguidade greco-romana, na verdade, ele chamou a atenção para a compreensão do cinismo como uma atitude ética que poderia ser percebida em diversos momentos e lugares do curso histórico ocidental: ao traçar um elo entre a construção de uma forma de ser-no-mundo e a manifestação de um dizer verdadeiro – isto é, ao ligar a estética da existência e a parrésia – Foucault pensou o cinismo de forma “trans-histórica”¹⁰⁵. Para ele, toda forma de moldar a própria vida que esteja preocupada com uma radical manifestação do dizer verdadeiro seria, por assim dizer, um desdobramento do cinismo. A partir dessa perspectiva, Foucault diz que seria possível demonstrar a presença “de algo que pode aparecer como o cinismo através de toda a cultura europeia”¹⁰⁶ e, ancorado nesse pressuposto, ele sublinha acentos cínicos nas mais variadas práticas de si, como por exemplo, no ascetismo cristão (sobretudo no franciscano e dominicano), na atividade revolucionária (“militantismo”) e nas artes (na sátira, na comédia, nas festas carnavalescas e na arte moderna). Para ele, todos esses tópicos dizem respeito a modos de vida que estariam engajados em

¹⁰² Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 169. (D.L. 6,69)

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 145.

¹⁰⁴ FLORES-JÚNIOR, Olimar. *Tersites esquecido (nota sobre a parrésia segundo Michel Foucault)*, p. 105-106.

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 152. Sobre o cinismo como categoria trans-histórica, conferir a segunda hora da aula de vinte e nove de fevereiro do curso *A coragem da verdade*.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 157.

escancarar a verdade de forma cínica, isto é, de forma “escandalosa”¹⁰⁷. Todavia, é digno de nota que o próprio Foucault reconheceu as complicações decorrentes dessa visão trans-histórica do cinismo, uma vez que ele mesmo chamou essa sua reflexão de um mero “passeio, um excuro, uma errância”¹⁰⁸ e que o seu interesse em esboçá-la decorreu apenas da sua “excitação” com o tema¹⁰⁹.

Dito isso, voltemos ao ponto que nos é essencial. Atentemos para o seguinte comentário de Foucault na volta do intervalo da aula do dia sete de março:

O cinismo se apresenta essencialmente como certa forma de *parresía*, de dizer-a-verdade, mas que encontra seu instrumento, seu lugar, seu ponto de emergência na própria vida daquele que deve assim manifestar a verdade ou dizer a verdade, sob a forma de uma manifestação da existência.¹¹⁰

Nessas poucas palavras seria possível perceber o motivo pelo qual Foucault se interessa tanto pelo cinismo em seu último curso. Algumas aulas antes, ele já havia afirmado que o cinismo seria “uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro”¹¹¹. O ponto é que a parrésia cínica, na leitura foucaultiana, seria um dizer verdadeiro cuja condição de possibilidade não seria teórica ou lógica, mas sim prática e ética¹¹²: pois o que legitimaria a verdade anunciada não seria a verificação, mas sim a forma de existência daquele que a anuncia. O modo de vida cínico que abre espaço para uma concepção ética da verdade chama bastante a atenção de Foucault pois, desde o curso de 1982, ele já defendia “que devemos compreender a ascese filosófica como uma certa maneira de construir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta”¹¹³ – ou seja, o cinismo seria um exemplo paradigmático que daria consistência ao argumento de Foucault de

¹⁰⁷ Cf. Ibid., p. 204. É por isso que, em sua penúltima aula no *Collège de France*, Foucault defenderá que “o cinismo constitui a matriz, pelo menos o germe, de uma experiência ética fundamental no Ocidente”. Cf. Ibid., p. 253.

¹⁰⁸ Ibid., p. 155.

¹⁰⁹ Cf. Ibid. . Com efeito, é digno de nota que Foucault foi bastante criticado pela forma pela qual ele se apropriou dos antigos, sobre esse tema, conferir o texto de Jean-François Pradeau *O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na História da sexualidade de Michel Foucault* (publicado no livro organizado por Frédéric Gros intitulado *Foucault: a coragem da verdade*).

¹¹⁰ Ibid., p. 191.

¹¹¹ Ibid., p. 144.

¹¹² Cf. GROS, Frédéric. *Introdução: A coragem da verdade*. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*, p. 11.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*, p. 436.

que a verdade pode ser concebida não apenas pela evidência, mas também pela ascese. É diante disso que podemos entender o motivo pelo qual ele se dedica tanto ao cinismo em seu último curso, pois ele vê na filosofia diogênica a prática de um modo de vida que permite a enunciação de uma forma *outra* de verdade.

Mas, cabe aqui perguntar, em que medida o cinismo aponta para uma verdade ética e não prioritariamente lógica? Ora, pelas lentes foucaultianas, a parrésia cínica seria uma prática filosófica que mostra uma alternativa à hermenêutica do sujeito na qual teria se convertido a filosofia ocidental na medida em que ela viabilizaria uma relação não cristalizada entre “sujeito” e “verdade”. A experiência ética que Foucault assinala em seu estudo sobre o cinismo seria que essa filosofia propõe como tarefa uma mudança sobre si a partir de um trabalho árduo que se converteria em uma mudança nos outros, isto é, o trabalho sobre si de corte cínico se converteria em um trabalho ético por propor “uma vida outra para um mundo outro”¹¹⁴. Nessa leitura, “o cinismo pode ser visto como um momento de reavaliação radical da verdade filosófica, recolocada no campo da *práxis*, da prática vitalista, capaz de transformar o indivíduo e o ambiente que o cerca”¹¹⁵. O cinismo possibilitaria uma *filosofia outra* por, justamente, conceber uma *vida filosófica outra*. É por isso que ele pareceu interessante aos olhos de Foucault como uma alternativa ética para questionar a prática filosófica da contemporaneidade¹¹⁶.

Como nos diz Louisa Shea, “é porque redefinem a relação entre o eu [*self*] e a verdade que os cínicos, na leitura de Foucault, abrem a possibilidade de redefinir a relação entre sujeito e poder e entre poder e verdade”¹¹⁷. Ora, em vista disso, podemos entender que o retorno de Foucault aos antigos não se apresenta como uma empreitada filológica, mas sim ética. O seu intuito com os seus últimos estudos – em particular no que diz respeito aos cínicos (devido a radical alteridade que eles estabelecem em todos os domínios filosóficos) – seria apresentar à

¹¹⁴ Id. *A coragem da verdade*, p. 253. Foucault, é bem verdade, dá muita atenção ao retrato do cínico pintado por Epicteto, logo, a vida engajada que ele assinala como modo de vida cínico é uma versão contemporânea do cínico missionário retratado por esse filósofo.

¹¹⁵ ALMEIDA, André Pereira de. *Parrésia cínica em Michel Foucault*, p. 55.

¹¹⁶ Em suma, como nos diz Salma Muchail, “a filosofia como cuidado de si [cujo cinismo seria um exemplo paradigmático] é conhecimento e, mais que conhecimento, é modo de existência, estilo de vida. É esta modalidade esquecida da filosofia que Foucault quer reconduzir às possibilidades de nosso presente”. Cf. MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*, p. 127.

¹¹⁷ SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 176.

contemporaneidade novas possibilidades de compreensão do “sujeito” e da “verdade” e, claro, da articulação entre ambos. Foucault volta aos antigos para assinalar que o filósofo não deve ou não deveria se limitar a ser um teórico ou um epistemólogo, dado que ele poderia ser também aquele que mostra que “é possível existir de outro modo”¹¹⁸.

Dito isso, podemos concluir esse tópico e dizer que, em última análise, por uma outra forma de relação entre “sujeito” e “verdade” e, na mesma esteira, por uma outra forma ética de ser-no-mundo, Foucault sugere a via cínica. Parrésia e estética da existência são noções que, para ele, orbitam o horizonte do cinismo e poderiam operar como mecanismos de questionamento e remodelação das práticas filosóficas da contemporaneidade. Enfim, os herdeiros de Diógenes, como Foucault nos dá a entender, “fornecem o modelo para uma nova maneira de fazer filosofia, um novo meio de tornar a crítica relevante no século XXI”¹¹⁹.

3.4

Da filosofia às ciências sociais e humanas: a recepção do eixo Pröbsting-Sloterdijk-Foucault

Depois de analisarmos as três principais obras que transformaram o cinismo em um objeto de estudo atual, comentaremos agora o legado que elas deixaram. Os principais livros que partem do terreno preparado por Heinrich Niehues-Pröbsting, Peter Sloterdijk e Michel Foucault são: *The Making of Modern Cynicism* (2007) de David Mazella, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (2010) de Louisa Shea e *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* (2012) de Sharon Stanley¹²⁰. Cabe ressaltar, apesar de irem na esteira de Foucault e Sloterdijk, esses trabalhos são de cunho muito mais historiográfico do que filosófico – quer dizer, embora eles trafeguem por um caminho que foi propiciado pelos dois filósofos, eles se aproximam muito mais, em termos de abordagem, de Niehues-Pröbsting. Por outro lado, o cinismo enquanto um problema filosófico da modernidade – isto é, como uma espécie de mal-estar da civilização devido a sua “falsa consciência esclarecida” – parece ter

¹¹⁸ GALVÃO, Túlio Madson. *Diógenes como alterador: Foucault e o escândalo cínico*, p. 48.

¹¹⁹ SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 179.

¹²⁰ Poderíamos citar ainda outros livros que vão na mesma esteira desse interesse pelo tema do cinismo na contemporaneidade e que deixamos de fora da nossa análise, como por exemplo *Cynicism and Postmodernity* (1997) de Timothy Bewes, *The Power of Negative Thinking: Cynicism and the History of Modern Literature* (2009) de Benjamin Schreier, entre outros.

se tornado um tópico comum para os estudos mais recentes: pois, nesse momento da “história da *história da história*” do cinismo, há uma espécie de aceitação do diagnóstico sloterdijkiano de que nos tornamos cínicos no sentido moderno do termo. Sendo assim, junto com a tarefa historiográfica de refletir sobre como se deu o advento do cinismo moderno ou quais seriam os seus pontos de aproximação e afastamento com a sua faceta antiga, há também a preocupação de refletir sobre como lidar com esse cinismo.

David Mazella, em seu *The Making of Modern Cynicism* de 2007, demonstra claramente a inclinação historiográfica desse novo ciclo de estudos. Em linhas gerais, em seu trabalho ele traça uma história semântica do termo “cinismo” no mundo de fala inglesa. A partir da análise de diversos dicionários, textos literários, políticos e filosóficos, Mazella busca mapear o desenvolvimento semântico do termo e, com isso, busca compreender como se deu a “passagem” do cinismo antigo (*Cynicism*) para o moderno (*cynicism*) – ou, como o seu título deixa transparecer, como se deu a “construção” deste último.

Para dar conta da tarefa de mostrar como se deu o esvaziamento filosófico do termo e, por conseguinte, a consolidação do seu entendimento ordinário, Mazella lança mão da noção de “reenquadramento” (*reframing*) de Mark Salber Phillips. Esta noção, como ele mesmo assinala, deve ser entendida como “re-uso, reconfiguração ou redirecionamento de materiais existentes – ao invés da invenção autônoma de novos conceitos e argumentos”¹²¹, assim, no seu entender, ela funcionaria como uma ferramenta heurística para demonstrar como o conceito “cínico/cinismo” foi “reenquadrado” tantas vezes que, com o passar do tempo, ele alargou substancialmente o seu campo semântico até chegar ao sentido reconhecido pelo senso comum¹²². Em suma, Mazella faz uma *história dos conceitos* muito próxima daquela realizada por Reinhart Koselleck e Quentin Skinner (os dois maiores pilares da historiografia conceitual). O uso dos dicionários como um material que possibilita a percepção e o exame da historicidade do termo cinismo o aproxima muito da abordagem da história dos conceitos alemã (*Begriffsgeschichte*), assim como a análise dos textos como

¹²¹ Cf. MAZELLA, David. *The Making of Modern Cynicism*, p. 18.

¹²² Nas palavras do próprio autor: “A noção de reenquadramento [*reframing*] de Phillips é a melhor consideração [*account*] que já vi que explica, por exemplo, a gama extremamente divergente de imagens de Diógenes que foram extraídas de um repertório limitado de anedotas desde a Antiguidade”. Ibid., p. 19.

movimentos argumentativos empreendidos por agentes interessados em “reenquadrar” o termo cinismo em novos horizontes semânticos o aproxima muito da abordagem skinneriana. Enfim, ainda que Mazella nos diga que a sua abordagem é inspirada no método genealógico de Michel Foucault¹²³, é significativo que tanto Skinner quanto Koselleck sejam citados ao longo do seu livro.

Em sua investigação, Mazella mapeia autores como William Shakespeare, Jean-Jacques Rousseau, Edmund Burke, Oscar Wilde, entre outros, para mostrar como o herói cínico representado principalmente pela figura de um austero e sábio Diógenes converte-se, gradativamente, no hodierno cínico marcado pela sua descrença, indiferença, amoralidade, egoísmo e convicção de que todos os meios (em especial o meio político) são regidos por nada além de corrupção e desonestidade. Essa “passagem” de um sentido ao outro seria explicada justamente pelo processo de “reenquadramento” que teria sido operado de acordo com os interesses daqueles que jogavam com a imagem de Diógenes. Em outras palavras, o incessante jogo de uso e reuso do termo “cínico/cinismo” teria “libertado o conceito das suas origens gregas”¹²⁴ e possibilitado o processo de “construção do cinismo moderno”. Enfim, a esse processo de construção pela ressignificação, Mazella dá o nome de “vernacularização do conceito”¹²⁵.

Apesar de Mazella dizer que o momento decisivo da mudança do cinismo antigo para o moderno tenha sido na virada do século XVIII para o XIX, ele também ressalta que Luciano de Samósata teve um papel fundamental na construção dos aspectos negativos do cinismo que hoje identificamos com a sua face moderna. Para ele, na distinção luciânica entre um cinismo verdadeiro (que seria o de Demônax) e um falso (que seria o de Peregrino) já seria possível perceber a dicotomia que marcaria o debate sobre o estatuto do cinismo “pelos próximos dois mil anos”¹²⁶.

A riqueza do livro é demonstrar como de fato há uma história do conceito que não pode ser negligenciada. Nesse sentido, vemos aqui um eco do posicionamento de Niehues-Pröbsting de que o termo cínico em seu sentido moderno e corriqueiro seria um desdobramento da filosofia cínica antiga. Afinal,

¹²³ Cf. Ibid., p. 11-12.

¹²⁴ Cf. Ibid., p. 16.

¹²⁵ Cf. Ibid.

¹²⁶ Ibid., p. 45.

apesar da dimensão da *áskesis* ter se perdido completamente, o cínico moderno, assim como o antigo, também demonstra desconfiança perante as convenções que regem as sociedades. De forma mais exata, podemos dizer que Mazella nos mostra como a história do conceito cinismo é marcada por uma dinâmica de aproximação e afastamento entre os sentidos antigo e moderno.

Em síntese, Mazella nos diz que “tratar o cinismo moderno simplesmente como um estado psicológico de desprezo, ceticismo ou passividade”¹²⁷ seria perder de vista um ponto importante: para ele, “cinismo” seria um “conceito social, um termo que descreve interações, e não indivíduos”¹²⁸, logo, na medida em que esse conceito teria se tornado onipresente nos discursos tanto *sobre* quanto *entre* os agentes do poder público, uma melhor compreensão da sua historicidade nos ajudaria a avançar no debate político contemporâneo¹²⁹.

Louisa Shea, por sua vez, resolveu se debruçar sobre a filosofia diogênica após ficar intrigada com a constatação de que Sloterdijk e Foucault, quase simultaneamente, voltaram-se para o cinismo antigo com o intuito de reabilitar o projeto do esclarecimento. O seu livro *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (2010) se apresenta como uma arguta análise da recepção moderna do cinismo – e o norte do seu trabalho é examinar a dinâmica da relação entre “cinismo” e “esclarecimento”¹³⁰.

Shea sintetiza com destreza a recepção do cinismo em dois momentos distintos: no século XVIII e no último quarto do século XX. Diante de dois momentos tão espaçados temporalmente, torna-se evidente que o seu livro possui duas frentes: a primeira busca examinar o uso de Diógenes dentro do horizonte dos *philosophes* e a segunda procura analisar o legado dessa filosofia para o debate contemporâneo – mais especificamente, claro, a partir de Foucault e Sloterdijk. Sendo assim, justamente por trabalhar em duas frentes, Shea nos apresenta duas grandes teses. A primeira delas seria que:

¹²⁷ Ibid., p. 222.

¹²⁸ Ibid., p. 8.

¹²⁹ Ou, como o próprio autor nos diz: “Uma análise do cinismo não nos salvará das demandas da política, mas pode ser capaz de nos fornecer os recursos históricos e conceituais para fazer com que o árduo trabalho de persuasão política seja reiniciado”. Ibid., p. 6.

¹³⁰ Diga-se de passagem, o melhor termo para a tradução do conceito *Enlightenment* usado pela autora é “esclarecimento” (ao invés de “Iluminismo”) uma vez que a autora entende esse conceito kantianamente, isto é, o *Enlightenment* como um processo de esclarecimento que extrapola o domínio do século XVIII francês.

ao tentar salvar o cinismo [*Cynicism*] para o criticismo social, os philosophes na verdade contribuíram para o fim do movimento dentro da história intelectual ocidental. Ao purgar a seita de seus traços menos respeitáveis, os philosophes na realidade tornaram o cinismo [*Cynicism*] filosoficamente supérfluo (o seu Diógenes barbeado provou, quando tudo foi dito e feito, um fraco rival dos modelos mais tradicionais de Sócrates e Sêneca) mesmo quando davam atenção a esses aspectos da seita antiga que eles procuravam reduzir. Sem querer, eles abriram o caminho para a transformação do conceito em sua contraparte moderna, o cinismo [*cynicism*] no sentido cotidiano do termo.¹³¹

É difícil concordar com a visão de Shea de que os *philosophes* foram determinantes para o fim do cinismo enquanto filosofia ou movimento filosófico. De fato, não há dúvida de que o século XVIII foi fundamental para a difusão de uma noção qualitativa de *cínico* que estaria apartada da imagem do Diógenes ascético (nesse ponto estamos plenamente de acordo com ela), contudo, é ponto pacífico que desde Luciano de Samósata o cinismo já se afastava de um encargo estritamente filosófico e operava dentro do âmbito literário.

A valer, Shea dedica mais da metade do seu livro ao século XVIII, no entanto, sem desconsiderar a importância dessa primeira seção, nos parece que é na segunda parte que ela lança os argumentos mais notáveis. A sua leitura de Sloterdijk e Foucault é, com efeito, uma ótima introdução à forma pela qual esses dois filósofos lidam com o cinismo. Em suma, ela dedica um capítulo para cada um desses autores nesse segundo momento e a sua tese central é que:

os dois pensadores [Sloterdijk e Foucault] veem no cinismo um meio de superar o aparente impasse que colocou os partidários e críticos do Esclarecimento uns contra os outros na última parte do século XX, um impasse que Foucault, em seu ensaio “O que é Esclarecimento”, chama de “a chantagem do Esclarecimento” [*the blackmail of the Enlightenment*]. Ambos reavivam o cinismo como nossa melhor esperança de nos reengajarmos com uma tradição de filosofia emancipatória.¹³²

Em outras palavras, Shea interpreta Sloterdijk e Foucault como herdeiros do esclarecimento e, como tais, eles buscariam reabilitar esse programa filosófico a partir de uma reflexão sobre o cinismo¹³³. No seu entender, os dois “celebram o cinismo como uma terceira via entre uma fé cega no progresso e um escárnio nihilista de tudo o que a sociedade considera valioso”¹³⁴. Dessa forma, ao pegar

¹³¹ SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. xiii.

¹³² Ibid., p. xv-xvi.

¹³³ Ibid., p. 132.

¹³⁴ Ibid., p. 142.

uma via alternativa, eles julgariam possível resolver o que ficou conhecido como o impasse do esclarecimento¹³⁵ (ou “chantagem” do esclarecimento, para ficarmos com o termo de Foucault). Esse impasse ganhou a sua forma mais conhecida a partir do livro já mencionado *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer – como sabido, o refrão desta obra é basicamente que o esclarecimento já era barbárie e a barbárie também já era esclarecimento, ou seja, ao mesmo tempo que a razão esclarecida “desencantou” o mundo, a própria racionalidade ocidental se converteu em mito. Shea, sem dúvida, faz um exame acertado ao colocar essa obra frankfurtiana no centro do debate contemporâneo sobre o legado do esclarecimento.

Em síntese, a autora entende que Foucault e Sloterdijk olham para Diógenes como a figura chave que possibilitaria um “novo esclarecimento”¹³⁶, isto é, eles buscariam no cinismo um contraponto à filosofia teórica e academicista prevalente na contemporaneidade – filosofia esta que seria o motivo pelo qual a razão esclarecida teria se tornado uma razão meramente instrumental. Ela é perspicaz não só em perceber esse ponto que uniria o filósofo alemão e o francês, mas também em perceber a diferença entre eles – por exemplo, ela lança luz sobre como eles pensam aspectos diferentes da retórica cínica: enquanto Sloterdijk colocaria o acento no aspecto cômico-satírico, Foucault daria maior ênfase ao exercício ascético de automodelagem (com destaque para a prática da parrésia, como já sabemos). Aliás, ela é precisa ao dar relevo ao tom cômico de Sloterdijk, quer dizer, mesmo o livro *Crítica da razão cínica* sendo repleto do humor cínico, muitos dos seus leitores, como já dissemos, deixaram de lado essa característica. Para Shea, o filósofo alemão nutriria uma “fé utópica no poder da risada”¹³⁷ para a empreitada de estabelecer a revitalização do projeto do esclarecimento. Pelo seu raciocínio, o Diógenes de Sloterdijk seria o oposto do Diógenes idealizado dos *philosophes* (em especial o de D’Alembert e Prémontval), pois, para estes, o filósofo do barril não seria um zombeteiro imoral que questiona as “estruturas sociais e religiosas”, mas um homem bem educado que “se retirou para a especulação intelectual e para a produção literária”¹³⁸.

¹³⁵ Cf. Ibid.

¹³⁶ Cf. Ibid., p. 143.

¹³⁷ Ibid., p. 164.

¹³⁸ Ibid., p. 39.

Em resumo, um dos principais argumentos do livro é que o interesse em Diógenes tanto no século XVIII quanto no final do século XX se daria em função de uma “tensão interna em busca de uma linguagem apropriada para comunicar uma crítica social” – e também por conta da necessidade de “encontrar uma base ética para apoiar esse criticismo”¹³⁹. Enfim, Shea demonstra em seu livro que o cinismo teve uma importante participação em dois momentos em que o Ocidente buscou questionar as suas próprias bases ético-epistemológicas.

No que diz respeito ao *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* (2012) de Sharon Stanley, por ser o livro mais recente dentre os aqui mencionados, é possível reconhecer de imediato a sua dívida para com Mazella e Shea (principalmente com o primeiro). A autora parte do diagnóstico sloterdijkiano (sem necessariamente aderi-lo) de que “vivemos uma época cínica” para progredir até a um exame da conjuntura tóxica da democracia americana – todavia, podemos entender que essa conjuntura se estende para a maioria dos sistemas democráticos.

O foco do seu livro – que podemos entrever pelo seu título – é analisar “a emergência de uma reconhecida forma de cinismo moderno durante o Iluminismo francês do século XVIII”¹⁴⁰. O texto é dividido em duas partes, a primeira e maior delas é dedicada ao século XVIII e a segunda aos dias atuais. Stanley traça um elo entre elas ao defender que a atual “condição pós-moderna” (conforme a expressão de Lyotard) teria a sua gênese no cinismo que emerge a partir dos *philosophes*. Logo, assim como Shea (porém com objetivos diferentes), Stanley estabelece uma espécie de canal entre o século XVIII e a contemporaneidade:

as características do pós-modernismo acadêmico visadas pelos críticos como produtivas do cinismo já existiam de forma nascente no Iluminismo [*Enlightenment*], de modo que deveríamos ler o cinismo pós-moderno não como um repúdio ao Iluminismo [*Enlightenment*], mas como uma intensificação do cinismo do esclarecimento [*enlightenment cynicism*].¹⁴¹

Em outras palavras, a “consciência cínica” (*cynical consciousness*) característica da contemporaneidade seria uma espécie de desdobramento do Iluminismo – e não a sua rejeição, como defenderiam Jürgen Habermas e outros

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. xii.

¹⁴⁰ Cf. STANLEY, Sharon A. *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, p. 6-7.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 166-167.

críticos¹⁴². Enfim, para Stanley, a racionalidade iluminista é a gênese da racionalidade pós-moderna e nós, indivíduos do século XXI, seríamos todos “filhos” do sobrinho de Rameau¹⁴³.

O ceticismo epistemológico¹⁴⁴ dos *philosophes* seria um dos argumentos da autora para sustentar que a atual condição pós-moderna seria uma otimização da racionalidade esclarecida. Segundo Stanley, os filósofos do Iluminismo teriam minado os sistemas de conhecimento tradicionais e as crenças metafísico-religiosas, deixando a humanidade ao mesmo tempo em um estado de incerteza epistêmica e vazio moral. Enfim, o Iluminismo esclareceria a humanidade e, logo, eliminaria as suas ilusões, porém, na mesma esteira ele acabaria por criar uma difundida ambiência de crítica e desilusão. Visto por esse ângulo, a autora parece fazer uma leitura adorniana da dinâmica do Iluminismo na medida em que ela o entende como um grande ato de desencantamento. Segundo ela, esse questionamento moral-epistemológico do século XVIII que, ao lado de uma profunda desilusão que o seguiria, teria possibilitado o advento do cinismo moderno.

É interessante notar que, dado a complexidade que o tema ganhou com o passar dos anos, a autora distingue diferentes feições do “cinismo moderno”: quer dizer, o cinismo *moderno* propriamente dito seria o que advém dos *philosophes*, enquanto o cinismo *contemporâneo* seria o fenômeno mais recente assinalado por Sloterdijk. Aliás, em uma leitura do filósofo alemão que, de certa forma, caminha para o lado oposto do percorrido por Shea, ela nos diz que existiriam dois aspectos interdependentes da filosofia de Diógenes, sendo uma face positiva e outra negativa: a positiva seria a que delineia um *ethos* ascético comprometido com a virtude e a autossuficiência, a negativa seria o seu impulso zombeteiro e indecoroso. Essa separação entre o positivo e o negativo, como já sabemos, perpassa quase toda a história do cinismo. Segundo Stanley, o cinismo moderno seria uma “violenta separação” dessas duas faces e, por conseguinte, uma preponderância do lado negativo¹⁴⁵. No entanto, ao analisar a emergência desse cinismo moderno a partir do Iluminismo francês, ela visa mostrar que a sua estreita aproximação com uma espécie de niilismo tóxico e apático seria deveras

¹⁴² Cf. Ibid., p. 165.

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 158.

¹⁴⁴ Cf. Ibid., p. 21.

¹⁴⁵ Cf. Ibid., p. 10.

limitada – para não dizer incorreta. Ela argumenta que, no século XVIII, a descrença cínica e o otimismo crédulo coexistiriam de forma harmônica – muitas vezes, inclusive, dentro da obra de um mesmo pensador¹⁴⁶ (como, por exemplo, na obra rousseauiana e diderotiana). Assim, para dar ênfase a essa “fé descrente” dos *philosophes*, ela lança mão da noção de “cinismo do esclarecimento” (ou “cinismo esclarecido” [*enlightenment cynicism*]), uma noção que, no seu entender, representaria a comunhão entre a crítica amarga de um lado e o otimismo no progresso do outro.

Ao localizar o cinismo no seio da dinâmica do Iluminismo francês, ela parece sugerir que “a razão sempre foi cínica” – e, desta forma, seria equivocado argumentar em defesa de um “resgate” dos valores iluministas para dar fim aos nossos tempos cínicos e de apatia política. Dentro dessa linha de raciocínio, ela iria contra toda espécie de iniciativa habermasiana de reestruturação do Iluminismo a partir de uma teoria do agir comunicativo que pressupusesse indivíduos iniciados na arte do diálogo: tal indivíduo aberto à troca com o outro, pronto para reconhecer (a qualquer momento) a validade do argumento alheio e abandonar a sua própria visão de mundo em prol da harmonia da esfera pública, seria, por assim dizer, um sonho irrealizável para Stanley – uma vez que o próprio Iluminismo e a sua racionalidade esclarecida já seriam cínicos de antemão¹⁴⁷.

Todavia, ao contrário do que pode parecer, Stanley está longe de deslegitimar o projeto do esclarecimento como meio para cimentar as democracias contemporâneas, pois, assim como Mazella, ela acredita que o cinismo esclarecido não apenas esteja longe de ser um fator que promova o desengajamento político, longe disso, na verdade ele poderia auxiliar no exercício e no funcionamento das instituições democráticas. Em última instância, o cinismo seria a percepção da onipresente possibilidade de corrupção e, ao mesmo tempo, um “mecanismo de defesa”¹⁴⁸ da sociedade pós-moderna para lidar com tal cenário. Sendo assim, o objetivo da autora é demonstrar que o cinismo moderno não seria um empecilho para a democracia, mas sim constitutivo dela.

Ao fim, o livro de Stanley apresenta uma visão inovadora: contra os críticos do chamado pós-modernismo que associam o cinismo generalizado da

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 16.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 175.

contemporaneidade ao desvio dos ideais iluministas, ela nos diz que o Iluminismo sempre pressupôs o cinismo. A autora visa ir na contramão de qualquer associação entre “cinismo” e “niilismo” e defender que só há possibilidade de um aprimoramento da esfera pública a partir de um elevado grau de consciência cínica. Para ela, a percepção do cinismo como fator constitutivo do jogo democrático possibilitaria um maior entendimento dos discursos políticos e, logo, uma maior compreensão da sua dinâmica tanto por parte do eleitorado quanto por parte dos estadistas e parlamentares. Em vista disso, Stanley conclui o seu livro com uma espécie de apologia do cinismo, dado que, em sua visão, ele funcionaria como um mecanismo de defesa contra os discursos oportunistas de agentes públicos e, assim, auxiliaria na manutenção das instituições democráticas.

Dito isso, podemos finalmente caminhar para o fim deste último tópico. Ao chegarmos até aqui a partir de um olhar panorâmico sobre o que chamamos de “história da *história da história*” do cinismo, pudemos perceber três diferentes abordagens em três diferentes livros que marcam a estada de Diógenes nesse começo do século XXI:

- 1) Em *The Making of Modern Cynicism*, David Mazella traça uma história semântica do termo “cinismo” no mundo de fala inglesa que se aproxima muito do enfoque skinneriano e, principalmente, koselleckiano. Ou seja, ele aborda o cinismo a partir da perspectiva da *história dos conceitos*.
- 2) Em *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Louisa Shea faz uma análise de textos clássicos que vão de Rousseau e Diderot até Foucault e Sloterdijk: ela opera dentro do terreno da historiografia da filosofia – também conhecida como *historiografia intelectual*.
- 3) Em *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, Sharon Stanley medita sobre aspectos políticos que brotam a partir da apropriação moderna do cinismo, logo, o seu campo é eminentemente o da *ciência política*.

Para fins de conclusão, podemos dizer que, diante desse quadro, percebemos que o tema do cinismo, impulsionado pelo eixo Pröbsting-Sloterdijk-Foucault, tornou-se um relevante tema de estudo que diz respeito à reflexão sobre a nossa condição na contemporaneidade e, além disso, é um objeto que se

envereda por diferentes campos que vão da filosofia às ciências sociais e humanas.

Para além das obras de Donald Dudley e de Marie-Odile Goulet-Cazé – que contribuíram para o refinamento do estudo do cinismo enquanto uma filosofia helênica – os trabalhos analisados nesse capítulo procuraram pensar o cinismo enquanto uma questão relativa à nossa situação contemporânea. Heinrich Niehues-Pröbsting abriu o caminho para tal empreitada ao traçar a história do conceito de cinismo e demonstrar como o *Zynismus* tem sua origem no *Kynismus*. Sloterdijk e Foucault (cada um à sua maneira) viam no cinismo de Diógenes uma possibilidade de renovar o trabalho do intelectual na modernidade. A partir deles, abriu-se um novo campo de reflexões cujos frutos são os trabalhos de Mazella, Shea, Stanley e tantos outros que deixamos de analisar.

O entendimento do cinismo enquanto um problema filosófico atual ganhou corpo a partir do diagnóstico sloterdijkiano de que “somos esclarecidos, logo, somos cínicos”. A percepção de Stanley de que, como herdeiros do Iluminismo, seríamos todos “filhos” do sobrinho de Rameau está coadunada a esse diagnóstico. De fato, Sloterdijk possui um papel fundamental na aproximação entre cinismo e Iluminismo – não à toa, as obras de Mazella, Shea e Stanley (principalmente das duas últimas) voltam ao século XVIII para compreender melhor essa aproximação.

É na esteira do legado dos *philosophes* que tanto Sloterdijk, quanto Foucault pensam o cinismo como uma chave para questionar e reabilitar o projeto do esclarecimento. Porém, ambos, de alguma maneira, idealizam o diogenismo ao colocá-lo como a resposta para o impasse ético-político da contemporaneidade. Sendo assim, a antinomia entre um cinismo autêntico e um cinismo degenerado – que encontramos em autores do período antigo romano como Epicteto, Juliano e Luciano – ganha nova coloração e passa a se dar a partir dos qualificativos “antigo” e “moderno”. Como observamos, o cinismo antigo (*Kynismus*, *Cynicism*) seria a filosofia de Diógenes e o cinismo moderno (*Zynismus*, *cynicism*) seria a “falsa consciência esclarecida”. A partir desse cenário, poderíamos então nos perguntar: estaríamos há milênios andando em círculos já que Sloterdijk e

Foucault, em pleno século XX, caíram na mesma problemática do “cinismo originário” que Epicteto e companhia também caíram? Aqui, a questão sobre como escapar da idealização do cinismo se impõe de forma aguda.

É verdade que o filósofo alemão e o francês idealizam Diógenes a partir de diferentes perspectivas. Sloterdijk põe o acento no aspecto zombeteiro do protocínico, ao passo que Foucault o coloca no lado ascético – em suma, o primeiro pende para o lado *cômico* enquanto o segundo para o lado *sério*. Diga-se de passagem, é curioso que, por mais que Sloterdijk ainda opere a partir da dicotomia entre um cinismo antigo idealizado e um moderno degenerado, ele idealize a característica que sempre foi rebaixada como o lado sórdido do filósofo do barril. Enfim, para afrouxar o nó da questão, ao que nos parece, é necessário compreender que o cinismo na verdade abarca as duas perspectivas – a séria e a cômica. Aliás, como já pudemos vislumbrar a partir da apresentação de Diógenes no capítulo precedente, no horizonte cínico *ascetismo* e *zombaria* não são características contraditórias.

A valer, vimos que já em Niehues-Pröbsting encontramos o parecer de que os qualificativos “antigo” e “moderno” não dariam conta de explicar a complexa história do cinismo. Afinal, haveria algo de moderno no cinismo antigo e, do mesmo modo, algo de antigo no cinismo moderno. Em última análise, a visão dicotômica e enrijecida do cinismo apenas reproduziria os mesmos problemas de idealização da figura de Diógenes que perduram desde a Antiguidade. Da última safra dos estudos sobre o cinismo, David Mazella é quem mais se aproxima da postura de Niehues-Pröbsting, não apenas em termos de abordagem, mas também por defender que a “antiga filosofia cínica, em sua inteligência, abnegação e independência desavergonhada, manteve uma relação significativa, mas complexa, com a atitude moderna que compartilha seu nome”¹⁴⁹. É até possível objetar que o próprio Sloterdijk teria reconhecido que o cinismo antigo já era um fármaco de efeito duplo quando ele nos diz que o diogenismo era interpretado de forma ambígua, ora como “remédio”, ora como “veneno”¹⁵⁰. Mas, mesmo assim, é inegável que nas entrelinhas de todo o seu volumoso livro reluz o fantasma da idealização de Diógenes.

¹⁴⁹ MAZELLA, David. *The Making of Modern Cynicism*, p. 14.

¹⁵⁰ Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 226.

Enfim, depois de nos defrontarmos com um novo campo de estudos que diagnostica a contemporaneidade a partir de um referencial helenístico, cabe-nos agora ponderar sobre como lidar com um cinismo moderno que ao mesmo tempo “é e não é” uma oposição ao cinismo antigo. Refletir sobre as condições de possibilidade de uma história do cinismo exige uma análise sobre a relação entre as variantes antiga e moderna – e, por conseguinte, entre o *sério* e o *cômico* e entre o *ascetismo* e o *humor zombeteiro*. Acreditamos que uma maneira apropriada de meditar sobre essas relações seja pensar o(s) cinismo(s) *dialeticamente*. Em outras palavras, para fugirmos da dicotomia que ignora o espelhamento dos diferentes cinismos, propomos uma visão *dialética* do mesmo. Pois bem, para examinarmos a possibilidade do cinismo ser pensado dessa maneira, precisamos, além de deixar claro qual dialética é essa que pode dar corpo ao nosso empreendimento, refletir de forma mais cuidadosa sobre o campo do sério-cômico. Essa será a tarefa do próximo (e último) capítulo.

4

Prolegômenos a qualquer dialética futura que possa vir a ser considerada como cínica:

O cinismo é uma contradição posta que é, ao mesmo tempo, contradição resolvida ou, antes, aproveitando a formulação de Žižek, uma estranha “discordância legitimada”. Esse é o ponto realmente central: compreender como é possível ao cinismo sustentar-se como essa paradoxal discordância legitimada.

(Vladimir Safatle)

O Diógenes da tradição está, claro, perfeitamente consciente de sua condição de contrário.

(R. Bracht Branham)

“Brecht certa vez comentou que jamais conhecera alguém sem senso de humor que conseguisse compreender o pensamento dialético”¹. O presente capítulo confirma em algum nível essa percepção brechtiana. Nas páginas que seguem colocaremos sob o mesmo teto noções que à primeira vista parecem estranhas entre si, como dialética, ambivalência, paródia e cinismo. Para nos auxiliar, em primeiro plano encontraremos Mikhail Bakhtin, em segundo, Theodor Adorno – a partir deles lançaremos mão da noção de *dialética cínica*.

A dialética, mesmo em seu formato antigo, quando era entendida como uma forma de argumentação agonística, sempre lidou com a contradição, ou melhor, com o encontro de dois elementos opostos. A título de curiosidade, Giorgio Colli (conhecido por organizar as obras completas de Nietzsche junto com Mazzino Montinari) argumenta que a dialética teria, inclusive, origens tão antigas que poderiam ser encontradas nos mistérios e enigmas religiosos da Grécia arcaica². Obviamente, não é nosso objetivo ir tão longe, mas não perderemos de vista o aspecto milenar da dialética que é justamente o encontro de dois polos opostos. Pois bem, se não pretendemos esboçar aqui uma história da dialética, cabe dizer logo de início que tampouco pretendemos escrever uma história sobre o trajeto intelectual de Bakhtin ou uma história da Escola de Frankfurt. Essas histórias nós podemos encontrar no livro intitulado *Mikhail Bakhtin* (de Katerina Clark e Michael Holquist), e, para o segundo caso, nos livros *Grande Hotel Abismo* e *Imaginação Dialética* (de Stuart Jeffries e Martin Jay, respectivamente).

¹ EAGLETON, Terry. *Humor: o papel fundamental do riso na cultura*, p. 51.

² Conferir o capítulo intitulado *Misticismo e dialética* do seu livro *O Nascimento da Filosofia*.

Em suma, o que pretendemos nesse capítulo é algo muito mais simples. No primeiro tópico o nosso objetivo será examinar a contribuição de Mikhail Bakhtin para a história do cinismo. No segundo, trataremos do conceito bakhtiniano de carnavalização e a sua conformidade estrutural com a dialética negativa de Theodor Adorno. No terceiro, à luz do que foi dito até então, colocaremos à vista os movimentos dialéticos desenhados por Denis Diderot em *O Sobrinho de Rameau*. Por fim, no último e conclusivo tópico, trataremos de uma matéria paradigmática da dialética cínica, a saber, a dialética entre o *sábio* e o *louco*.

4.1

Mikhail Bakhtin e a máscara paródica de Diógenes:

Já na fase antiga de formação do romance, surgem ótimos protótipos de heróis-ideólogos: assim é a imagem de Sócrates, assim é a imagem do ridendo Epicuro no chamado Romance de Hipócrates, assim é a imagem profundamente romanesca de Diógenes na vasta literatura dialógica dos cínicos e na sátira menipéia (aqui ele se aproxima acentuadamente da imagem da máscara paródica), assim é, por fim, a imagem de Menipo em Luciano.

(Mikhail Bakhtin)

Nascido em uma cidade provincial ao sul de Moscou, Mikhail Bakhtin (1895-1975) teve uma trajetória bem peculiar. Ele viveu em um período muito agitado da história da Rússia, viu guerras e revoluções, foi detido e enfrentou o exílio, lidou com uma delicada condição de saúde, viveu afastado dos grandes centros acadêmicos e conviveu com problemas financeiros boa parte de sua vida. Apesar de tantas adversidades, Bakhtin escreveu uma obra que o alçaria posteriormente ao patamar de um dos grandes pensadores do século XX³. No início do seu percurso intelectual, seguiu a tendência alemã da primeira metade do século passado e se aventurou pelo neokantismo, ao mesmo tempo, acompanhou igualmente uma tendência russa da época e se enveredou pela filosofia da religião. É sabido também que ele travou diálogos críticos com vários *ismos* – como o formalismo, o freudismo e o marxismo⁴ – e ficou conhecido como um teórico da linguagem e, principalmente, da literatura.

³ Sobre os detalhes da vida e obra do autor russo, conferir o já mencionado livro de Katerina Clark e Michael Holquist.

⁴ Cf. CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 210.

Dono de uma personalidade “enigmática”⁵, Bakhtin manteve hábitos de trabalho curiosos durante boa parte de sua vida. Ele “elaborou livros inteiros a lápis sobre papel grosseiro, numa caligrafia difícil de ser decifrada, consumindo galões de chá e fumando maço após maço de cigarros”⁶. A eslavista e crítica literária Caryl Emerson nos diz que “em seu comportamento pessoal, Bakhtin era um estoico; em seus valores e gostos literários, esse admirador de Diógenes e Menipo era certamente um cínico. Quando enojado, desiludido, ou irritado, ele recomendaria silêncio – ou riso”⁷. Enfim, apesar de não ter escrito nada diretamente ou exclusivamente sobre Diógenes e companhia, ele é um autor fundamental no tabuleiro da história do cinismo, e doravante entenderemos o porquê.

Alguns dos argumentos que expomos no capítulo inicial da nossa pesquisa nos ajudam a entrever os motivos pelos quais Bakhtin é um nome importante para a nossa temática, mas não custa recorrer aqui a algumas palavras de Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham para iniciar esse novo tópico e passar a limpo um ponto relevante:

A expressão mais poderosa da vitalidade do cinismo no início e no apogeu do mundo moderno provavelmente não está no domínio da filosofia *per se*, mas numa tradição literária de fantasia e diálogos satíricos (sério-cômicos) que vai de obras com influência de Luciano, como *Elogio da loucura* de Erasmo, *Utopia* de More e *Gargântua e Pantagruel* de Rabelais, passando pelas comédias satíricas de Bem Jonson, a *As viagens de Gulliver*, de Swift, e *O sobrinho de Rameau*, de Diderot.⁸

Ora, de Luciano a Diderot, é justamente pelo fato do cinismo ter feito de uma tradição literária a sua principal forma de representação discursiva que Bakhtin se apresenta como uma peça importante no nosso tabuleiro. Ele nos deixou páginas significativas sobre a sátira menipéia, o riso e o folclore carnavalesco tanto em seu *Problemas da poética de Dostoiévski* como em seu *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. As três temáticas estão entrelaçadas e guardam estreitíssima relação

⁵ Cf. Ibid., p. 30.

⁶ Ibid., p. 78-79.

⁷ EMERSON, Caryl. *Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis*, p. 8.

⁸ GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 29.

com o cinismo (não custa recordar que a menipéia é o gênero cínico por excelência). Além do mais, a análise bakhtiniana sobre o romance também nos auxilia em pontos consideráveis, as noções de *carnavalização* e *dialogismo* que ele lança mão em suas reflexões sobre o estatuto do discurso romanesco mostram-se para nós como conceitos interessantes para uma ponderação sobre as condições de possibilidade de uma história do cinismo.

No início do quarto capítulo de *Problemas da poética de Dostoiévski*, Bakhtin nos pede para “abstrair” por algum tempo o autor de *Os irmãos Karamázov* a fim de examinar “algumas páginas antigas da história dos gêneros”⁹. O seu alvo, que, podemos dizer, também é o nosso, nos é apresentado da seguinte maneira:

No ocaso da Antiguidade Clássica e, posteriormente, na época do Helenismo, formam-se e desenvolvem-se inúmeros gêneros, bastante diversos exteriormente, mas interiormente cognatos, constituindo, por isso, um campo especial da literatura que os próprios antigos denominaram muito expressivamente sério-cômico.¹⁰

Grosso modo, o quarto capítulo dessa que é uma das mais famosas obras de Bakhtin se apresenta quase inteiramente como uma grande “digressão histórica” sobre o campo do sério-cômico. Ele dedica-se especialmente à sátira menipéia, dado que esta seria o principal gênero sério-cômico. No seu exame das várias características fulcrais da menipéia, transparece o seu objetivo maior de explicar o processo de formação do discurso romanesco: a menipéia lhe interessa acima de tudo enquanto uma etapa fundamental da história do romance na medida em que ela se contrapõe à épica e aos discursos monológicos então vigentes na Antiguidade. A renovação e o “apogeu” deste gênero específico, segundo o teórico russo, seria a obra de Dostoiévski¹¹. No seu entender, tanto este último quanto Rabelais devem ser lidos como expoentes modernos da menipéia – inclusive, este é o eixo que une as duas obras de Bakhtin dedicadas a cada um desses autores¹².

⁹ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 120.

¹⁰ Ibid., p. 121.

¹¹ Cf. Ibid., p. 138.

¹² Nas palavras de Renate Lachmann, “A conexão entre os dois estudos torna-se evidente em uma de suas teses principais, a saber, que Rabelais e Dostoiévski pertencem a uma tradição de gênero comum, tendo seu início na Sátira Menipéia, uma tradição que em sua temática, estilística e

Algumas das características da menipéia examinadas por Bakhtin nos interessam profundamente, destacaremos aqui seis delas: 1º) as suas raízes remontam ao diálogo socrático, mas acima de tudo ao folclore carnavalesco¹³; 2º) “Em comparação ao ‘diálogo socrático’, na *menipéia* aumenta globalmente o peso específico do elemento cômico”¹⁴; 3º) ela “se caracteriza por uma *excepcional liberdade de invenção do enredo e filosófica*. Isso não cria o menor obstáculo ao fato de os heróis da menipéia serem figuras históricas e lendárias (Diógenes, Menipo e outros)”¹⁵; 4º) ela é uma forma de experimentação filosófica, isto é, ela testa os limites das verdades e dos códigos morais vigentes¹⁶; 5º) ela lança mão da “palavra inoportuna”, ou seja, da “franqueza cínica”¹⁷ (aqui Bakhtin não usa o termo parrésia, mas é obviamente a ela que ele está se referindo); 6º) por último, nos interessa destacar que ela dispõe do *jogo de oximoros* como uma de suas práticas discursivas típicas. Enfim, Bakhtin assinala ainda outras características, mas estas são as fundamentais para os nossos propósitos.

Ao orientarmos o foco para a figura de Diógenes de acordo com as anedotas compiladas no *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, percebemos que a própria vida do protocínico carrega várias das características da sátira menipéia conforme pensada por Bakhtin. Basta lembrar que o filósofo do barril está impregnado do “elemento cômico”, que ele usa da “palavra inoportuna” e que ele também “testa os limites das verdades e dos códigos morais vigentes”. Não obstante estas conformidades, a última característica que destacamos nos chama bastante a atenção. Sobre ela, Bakhtin nos diz ainda:

A menipéia é plena de contrastes agudos e jogos de oximoros: a hetera virtuosa, a autêntica liberdade do sábio e sua posição de escravo, o imperador convertido em escravo, a decadência moral e a purificação, o luxo e a miséria, o bandido e o nobre, etc. A menipéia gosta de jogar com passagens e mudanças bruscas, o alto e o baixo, ascensões e decadências, aproximações inesperadas do distante e separado, com toda sorte de casamentos desiguais.¹⁸

estrutura narrativa representa uma contra-tradição à linha ‘épica’ (clássica) de Prosa europeia.” LACHMANN, Renate. *Bakhtin and Carnival: Culture as Counter-Culture*, p. 119.

¹³ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 128.

¹⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 130 e 133.

¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸ *Ibid.*

Para os olhos treinados nos temas cínicos clássicos, é impossível não pensar em Diógenes depois da leitura desse trecho. Afinal, o protocínico é a personagem que em uma ocasião encarna o *sábio* vendido como *escravo* e em outra rebaixa a figura de Alexandre ao estabelecer um grande jogo entre os papéis de *imperador* e *servo*. Ele também está ligado a um passado de eventual *luxo* por ser filho de um banqueiro, mas ele se *purifica* por meio de uma escolha deliberada pela *miséria* e pela mendicância. Na mesma esteira, ele pode ser interpretado como um *bandido* que “falsificou moedas”, mas a posterior vida austera o converteu em um “*nobre*”. Finalmente, e aqui temos provavelmente o “casamento desigual” mais sintomático, Diógenes é considerado um Sócrates (*alto*) porém louco (*baixo*). Em suma, são muitas as possibilidades para pensar a imagem do protocínico a partir dos jogos de oximoros.

De forma análoga a Diógenes, Crates também é enveredado pela dinâmica brusca de inversões. Ele pertencia a uma “família distinta”¹⁹, mas largou tudo para viver sem bens como um cínico. Segundo uma das versões, “Diógenes o persuadiu a abandonar seus campos para servirem de pasto às ovelhas e a lançar ao mar o dinheiro que tinha”²⁰. A vida de Crates segue a sequência (1) desprezo pelo *luxo*, (2) *purgação* pela *miséria* e (3) *ascensão* moral, que é exatamente a mesma vivida pelo protocínico. Esta sequência, segundo Bakhtin, corresponde a um cronotopo, quer dizer, a um esquema de enredo que desvela o movimento de *tornar-se outro* a partir da dinâmica de *crise e renascimento*²¹. Menipo, por sua vez, faz jus ao título de suposto pai das menipéias e representa uma inversão dessa sequência, pois ele converte os três passos no seu contrário: segundo Diógenes Laércio, ele (1) foi dominado pela ânsia de enriquecer, (2) tornou-se ganancioso pela riqueza que acumulou e (3) enforcou-se depois de perder tudo²². Visto por

¹⁹ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 174. (D.L., 6,87).

²⁰ Ibid., p. 175. (D.L., 6,87).

²¹ Sobre o tema, conferir o segundo e o terceiro capítulo de *As formas do tempo e do cronotopo* de Bakhtin. Katerina Clark e Michael Holquist sintetizam o assunto da seguinte maneira: “Trata-se claramente de um rito de passagem, que, insiste Bakhtin, tem sua origem na tradição não mediada, oral do folclore. Seu padrão assemelha-se ao assinalado por antropólogos como Van Gennep e Victor Turner, os quais mostraram a importância do estágio médio ou do nem-um-nem-outro, chamado ‘liminaridade’, que num rito de passagem separa o estado inicial de identidade da identidade alcançada na conclusão do rito. A faceta cultural do cronotopo está presente também na hagiografia cristã, onde a metamorfose é encontrada como experiência de conversão. O aspecto assumido pelo tempo neste cronotopo é, pois, caracterizado por uma súbita mudança que deixa vestígios na vida ulterior do indivíduo. É um tempo de crise biográfica, de momentos liminares”. CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 300-301.

²² LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 178. (D.L., 6,99-100).

esse prisma, a vida de Menipo é uma paródia do cronotopo que molda as vidas de Diógenes e Crates.

Nas sátiras menipéias escritas por Luciano também encontramos em abundância o esquema de oximoros. Por exemplo, no *Diálogo dos mortos* (onde, vale lembrar, Antístenes, Diógenes, Crates e Menipo figuram como personagens), tudo o que era *alto e nobre* converte-se no mundo dos mortos no seu contrário e vice-versa – os mundos se invertem e, por conseguinte, os papéis desempenhados também. Segundo Bakhtin:

O inferno coloca em condições de igualdade todas as situações terrestres; nele, o imperador e o escravo, o rico e o miserável se encontram e entram em contato familiar em pé de igualdade, etc., a morte tira a coroa de todos os coroados em vida. Emprega-se frequentemente a lógica carnavalesca do “mundo às avessas” para a representação do inferno: aqui o imperador se torna escravo, o escravo, imperador, etc.²³

A partir de um olhar mais amplo, percebemos inclusive que o jogo de oximoros faz parte do dilema dos dois cinismos: seria Diógenes um nobre asceta ou um zombeteiro despudorado? Ou ainda, a filosofia do barril corresponde a um exemplar *Kynismus* ou a um mero *Zynismus*? Ao fim, o que devemos nos perguntar é se esse padrão de questões se sustenta se pensado a partir da dinâmica dos contrários ou se ele se converte em um pseudoproblema. Voltaremos a esse tema mais à frente. Antes, vale a pena tratar de um outro texto de Bakhtin que torna ainda mais manifesto o seu olhar direcionado para o cinismo (a partir, é claro, do seu interesse maior que era o estatuto do discurso romanesco).

Em um trecho na parte final do ensaio intitulado *O romance como gênero literário* – que usamos como epígrafe do presente tópico – Bakhtin faz algumas afirmações interessantes: além de caracterizar a literatura cínica como “dialógica”, ele nos diz que Diógenes “se aproxima acentuadamente da imagem da máscara paródica” e tem uma “imagem profundamente romanesca”²⁴. Infelizmente ele não desenvolve estas colocações e, com efeito, ele as faz apenas *en passant* ao meditar sobre “protótipos de heróis-ideólogos” no alvorecer da formação do romance. Diante disso, cabe a nós indagar o que seria o dialogismo característico da literatura cínica e por que Diógenes se aproximaria da máscara paródica e teria

²³ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 152.

²⁴ Cf. Id. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 108.

uma imagem romanesca. Acreditamos que essas três afirmações estão intimamente interligadas.

Começemos pela questão do *dialogismo*. Por ser um dos principais conceitos bakhtinianos, muito já foi debatido a seu respeito, nos limitaremos aqui a comentá-lo com o único intuito de entender o motivo pelo qual a literatura cínica seria dialógica²⁵. O primeiro movimento para tanto é frisar que a linguagem seria necessariamente dialógica em função da sua dinâmica de interação (dado que ela opera a partir do outro e como resposta a um outro). Esse acento no aspecto interativo da linguagem faz com que uma das principais consequências da visão bakhtiniana sobre a mesma seja, em última instância, de cunho ontológico: um *eu* só compreende a si mesmo como ente a partir da percepção de outros entes, que, claro, não são esse *eu*, mas, mesmo assim, lhe constitui. A consequência imediata dessa perspectiva linguístico-ontológica é a autenticação do que é *dessemelhante* – sobressai aqui um reconhecimento do *outro* uma vez que “tudo o que vive está vivo precisamente devido a uma não correspondência com outros”²⁶. Em linhas gerais, só há linguagem pela interação e, por consequência, só há um *eu* a partir de um *tu*.

Com efeito, o dialogismo bakhtiniano vai muito além de suas implicações ontológicas, aliás, ele alcança de forma mais categórica as teorias da interpretação apartadas do questionamento sobre o ser. Contudo, vale dizer, os seus atributos fundamentais nunca deixam de girar em torno da percepção daquilo que marca a *diferença*, ou seja, um *outro* que não é um *eu* e, mesmo assim, lhe é constitutivo por precisamente defini-lo. Como o próprio Bakhtin nos diz: “todo texto pressupõe um outro, um contexto dialógico voltado para ele. Minha palavra não pode existir sem a palavra do outro”²⁷. Logo, a dialogicidade não se apresenta apenas ontologicamente, mas também interdiscursivamente e intertextualmente²⁸ pelas relações expedidor/destinatário, ouvinte/falante, leitor/texto, autor/texto e

²⁵ Para uma síntese das diferentes concepções de dialogismo em Bakhtin conferir o segundo capítulo do livro *Introdução ao pensamento de Bakhtin* de José Luiz Fiorin. Conferir também o prefácio de *Problemas da poética de Dostoiévski* escrito por Paulo Bezerra, onde este apresenta as suas críticas à interpretação dessa concepção feita por Julia Kristeva.

²⁶ CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 161.

²⁷ BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 241.

²⁸ O uso do termo “intertextualidade” para tratar do dialogismo se dá a partir de Julia Kristeva, não é do nosso interesse aqui debater se o termo é adequado ou não. Sobre o assunto, conferir os textos da nota 25.

assim por diante. Enfim, o ponto essencial é que, se a linguagem é dialógica de antemão, não há comunicação/enunciado/texto fora da dinâmica eu/outro.

O caráter holístico do dialogismo não impede que ele tenha uma contrapartida: em oposição a ele encontramos o monologismo. Este, ao contrário do primeiro, operaria dentro do *universo linguístico ptolomaico*, que é “único e fechado”, ao passo que o dialogismo atuaria no interior do *universo galilaico*, “de múltiplas línguas que se iluminam em reciprocidade”²⁹. De acordo com a tese bakhtiniana, o campo do sério-cômico como um todo (que, vale lembrar, abrange além da sátira menipéia, também o diálogo socrático) foi “a autêntica etapa primeira e essencial do desenvolvimento do romance como gênero em formação”³⁰ – e um dos aspectos fundamentais para ele desempenhar esse papel foi justamente o seu pendor dialógico. A alternativa ao monologismo pelo desvelamento do universo galilaico e a sua consequente abertura a vozes dissonantes foi o passo decisivo para a viabilidade de uma nova forma de discurso. Essa valorização das vozes dissonantes vai ao encontro de um comentário de Clark e Holquist sobre Bakhtin, em que eles nos dizem que “a diferença cacofônica era o que ele mais valorizava e não o silêncio sem-fim de uma harmonia homogeneizante”³¹.

Aqui já podemos dar um passo à frente e vislumbrar que a dialogicidade da literatura cínica se manifesta na medida em que ela se molda sempre em função de um outro. A paródia e todos os seus adjacentes que compõem essa literatura (como a crítica, a ironia e a sátira) pressupõem a existência desse outro – só é possível parodiar algo que já exista previamente, e, na mesma esteira, só é possível compreender tal paródia a partir do seu correlato parodiado³². A literatura cínica é eminentemente dialógica na medida em que ela se constrói a partir do espelhamento do outro: esta é a sua condição de possibilidade.

Bakhtin sustenta que “uma das formas mais antigas e difundidas de representação do discurso direto do outro é a paródia”³³, nela “cruzam-se duas línguas, dois estilos, dois pontos de vista linguísticos e, em essência, dois sujeitos

²⁹ Cf. Id. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 41.

³⁰ Ibid., p. 89.

³¹ CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 161.

³² Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 209.

³³ Id. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 25.

do discurso”³⁴. O cruzamento de dois mundos se dá sobretudo porque ela conjuga o eu/outro a partir da díade parodiante/parodiado. Em função de tal característica, a paródia não é apenas dialógica, ela se apresenta também como um “híbrido intralinguístico”³⁵. Se pegarmos emprestado algumas palavras de Renate Lachmann, podemos resumir a tese bakhtiniana da seguinte maneira: “a hibridização e o dialogismo são de importância decisiva para a formação semântica de textos na tradição menipéia”³⁶ – e estes, por sua vez, foram fundamentais para o surgimento de um universo galilaico imprescindível para o alvorecer do romance. Diante disso, entendemos os motivos pelos quais R. Bracht Branham afirma que “o mapa da literatura grega simplesmente não foi mais o mesmo depois dos cínicos”³⁷ e que “nenhum outro movimento filosófico na Antiguidade teve consequências de tão longo alcance para a instituição da literatura”³⁸.

Ora, agora que entendemos que a dialogicidade da literatura cínica advém da sua disposição parodística, devemos então nos perguntar: se, como nos diz Bakhtin, o romance provém da via dialógica do sério-cômico que parodiava os gêneros diretos (como a épica), poderíamos dizer, de forma análoga, que o cinismo tem como um dos seus impulsos iniciais a paródia da filosofia enquanto discurso direto sério? E se a resposta for afirmativa, seria por isso que Bakhtin afirma que Diógenes “se aproxima da máscara paródica”?

Por sinal, o teórico russo de forma alguma acharia estranho a afirmação de que Diógenes é a imagem paródica de uma outra personagem. Para ele, todos os gêneros antigos do discurso – e, conseqüentemente, as figuras que lhes são características – têm os seus respectivos “duplos destronantes” ou “duplos paródico-travestizantes”:

Estamos convencidos de que, em termos liberais, não houve um único gênero rigorosamente direto, um único tipo de discurso direto – ficcional, retórico, filosófico, religioso ou de costumes – que não tenha ganhado um duplo paródico-travestizante, uma *contrepartie* cômico-irônica. Ademais, esses duplos paródicos e essas representações cômicas do discurso direto foram, numa série de casos, tão

³⁴ Ibid., p. 54.

³⁵ Ibid.

³⁶ LACHMANN, Renate. *Bakhtin and Carnival: Culture as Counter-Culture*, p. 144.

³⁷ BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 100.

³⁸ Ibid., p. 96.

consagrados pela tradição e tornaram-se tão canônicos como os seus protótipos elevados.³⁹

Pois então, ao levarmos em consideração a contiguidade entre cinismo e sátira menipéia, é oportuno afirmar que a figura do protocínico orbita aquilo que Bakhtin denominou “discurso paródico-travestizante”. Por conseguinte, o teórico russo nos dá as ferramentas para concebermos o cinismo e a sua personagem principal como a *contrepartie* cômico-irônica de um discurso direto sério. Afinal, como ele mesmo nos diz, “Todo o sério devia ter, e tinha, o seu *doubleur* cômico. Assim como nas saturnais o tolo era o *doubleur* do rei, e o escravo, o de seu senhor, igualmente em todas as formas da cultura e da literatura criavam-se *doubleurs* cômicos”⁴⁰.

Diante desse quadro, nada mais natural do que presumir que Diógenes seria a *contrepartie* cômico-irônica do Sócrates platônico – afinal, ele é conhecido como o “Sócrates enlouquecido”. Em favor desta interpretação, jogam as palavras de R. Bracht Branham, que nos lembra que:

É significativo que Platão ocorra bem mais frequentemente do que qualquer outro filósofo nas histórias sobre Diógenes. A tradição o aponta, a ele, o metafísico e plutocrata paradigmático, como uma espécie de antítese do cínico. Como tal, ele é um instrumento útil para definir a postura cínica por contraste e justaposição.⁴¹

Ora, isto posto, voltamos a um ponto que já tocamos anteriormente: seria Diógenes um duplo de Sócrates? Vale lembrar que Heinrich Niehues-Pröbsting já comentou a possibilidade de interpretar o protocínico como a imagem paródica do Sócrates platônico⁴². De forma muito resumida, aqueles que entendem que essa interpretação é plausível costumam sugerir que, “como a comédia surgiu em reação à tragédia, a filosofia cômica de Diógenes e os cínicos apareceram em reação à filosofia sublime de Sócrates e Platão”⁴³. Pierre Hadot, a partir de um outro olhar, também insinuou que, “em certo sentido, Sócrates anunciava os

³⁹ BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 27.

⁴⁰ Ibid., p. 32.

⁴¹ BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 102.

⁴² Tratamos dessa questão no primeiro tópico do capítulo precedente.

⁴³ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: Ibid., p. 380.

cínicos”⁴⁴. Pois bem, acreditamos que essa interpretação é válida, não obstante, a novidade que trazemos aqui é lançar luz sobre essa possibilidade interpretativa a partir da via bakhtiniana – e, a partir dela, acrescentamos um ponto importante, a saber: a personagem Diógenes pode ser lida tanto como um *doubler* cômico do Sócrates platônico, como um *doubler* cômico de *si mesmo*. Esta última possibilidade, inclusive, nos permite tocar na questão da coexistência de um Diógenes “depravado e zombeteiro” e um outro Diógenes “sisudo e asceta”. Ao fim, nessa imagem do filósofo do barril refletida no espelho, encontramos o par parodiante/parodiado, onde, claro, o parodiante é aquele quem veste a máscara cômica.

A interpretação de Diógenes como *doubler* cômico de *si mesmo* se torna factível quando temos em mente que a menipéia, como nos diz Bakhtin, “sempre parodia a si mesma. [...] O elemento da autoparódia constitui uma das causas da excepcional vitalidade desse gênero”⁴⁵. Enfim, a máscara da paródia e a imagem do protocínico estão em conformidade na medida em que ambos introduzem

um corretivo permanente de riso e crítica na seriedade unilateral do discurso elevado e direto, corretivo esse que é sempre mais rico, mais substancial e, especialmente, mais contraditório e heterodiscursivo do que qualquer coisa que o gênero elevado e direto seja capaz de acomodar. [...] Entre aspas zombeteiras e alegres são tomados o próprio gênero, o estilo, a linguagem, e tomados no campo de uma realidade contraditória que não lhes cabe nos limites. O discurso direto sério, ao tornar-se imagem cômica do discurso, é revelado em suas limitações e incompletude, mas de modo algum desvalorizado.⁴⁶

Ora, não seria precisamente esse o movimento que Diógenes e o seu cinismo prescrevem? Se entendemos que ele apresenta-se como duplo cômico do discurso filosófico direto sério e, em tal posição, contribui para torná-lo consciente de suas limitações e parcialidade a partir de uma “alegre relatividade”⁴⁷ sem, contudo, “desvalorizá-lo”, a resposta é certamente afirmativa.

Por fim, a imagem de Diógenes como a máscara paródica tanto do Sócrates platônico quanto da sua própria *contrepartie* séria está intimamente ligada à última afirmação de Bakhtin que nos propomos a examinar: isto é, que o

⁴⁴ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p. 165.

⁴⁵ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 162.

⁴⁶ Id. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 29-30.

⁴⁷ A noção de “alegre relatividade” está ligada à cosmovisão carnavalesca que comentaremos no próximo tópico. Cf. Id. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 142-143.

protocínico teria uma “imagem profundamente romanesca”. Sobre esse último ponto, concordamos com R. Bracht Branham e entendemos a expressão *imagem romanesca*:

não apenas no sentido de que Diógenes é uma figura de histórias, como um personagem de um romance, com seu barril, seu manto dobrado ao meio, sua vasilha quebrada, alforje e lentilhas [...] Bakhtin, antes, refere-se a algo muito mais fundamental, qual seja, que Diógenes é, em seus termos, uma figura “dialógica”.⁴⁸

Ou seja, por ser uma figura eminentemente dialógica, Diógenes torna-se “um objeto de experimentação e representação”⁴⁹. Ele é usado como a máscara paródica dos discursos sérios e oficiais para deslocar perspectivas e parodiar aquilo que é dado como certo dentro de um universo linguístico ptolomaico. Diógenes é uma figura romanesca na medida em que ele interpreta diferentes vozes e, nesse movimento, se presta a dar voz ao *outro* – isto é, a mostrar o outro lado possível a partir da “destruição paródica das altas esferas ideológicas”⁵⁰.

Diógenes é uma figura dialógica da mesma forma que a sátira menipéia – que lhe é contígua – também o é. É devido ao seu intenso pendor dialógico que o desdobrar dessa personagem atinge graus tão elevados que, ainda na Antiguidade, ela se converte em duplo de si mesma. Esse dialogismo que contribuiu para o seu esgarçamento vai ao encontro da percepção bakhtiniana de que alguns duplos paródicos foram “tão consagrados pela tradição” que “tornaram-se tão canônicos como os seus protótipos elevados”⁵¹. Assim, o Diógenes mascarado emancipou-se – e máscaras em cima de máscaras tornaram-no um ator que desempenha diversos papéis.

Ao chegarmos até aqui já estamos em uma posição segura para dar um salto e tocar novamente na problemática dos “dois Diógenes”. O movimento dialógico que marca a “confluência dinâmica de significados”⁵² possibilitou a dilatação da personagem Diógenes a tal ponto que ela converte-se em um *mestre estoico ascético* e, ao mesmo tempo, em um *bufão zombeteiro sem pudor*. Ou

⁴⁸ BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 100.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰ BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 187.

⁵¹ *Id.* *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 27.

⁵² LACHMANN, Renate. *Bakhtin and Carnival: Culture as Counter-Culture*, p. 144.

seja, os protótipos das versões ditas “antiga-verdadeira” e “moderna-falsa” do cinismo. Pensar a relação entre esses dois cinismos a partir do dialogismo nos permite eliminar a falsa questão sobre um suposto cinismo originário e passamos a conceber as diferentes versões como necessárias uma à outra.

Em breve síntese, Bakhtin nos ajuda a entender a dinâmica do(s) cinismo(s) da seguinte maneira: a filosofia do barril, por ser contígua à sátira menipéia, tem como um dos seus ímpetos fazer uma crítica paródica ao discurso filosófico direto sério – sendo assim, Diógenes, ao tornar-se a personagem que encena o duplo cômico desse discurso, torna-se também uma figura que foi usada e reinterpretada diversas vezes por operar dentro da dinâmica dialógica de ressignificação. Ao fim, os sentidos supostamente conflitantes atribuídos ao(s) cinismo(s) foram sendo alimentados pela dialogicidade constitutiva da criação discursiva romanesca: assim despontam as diversas máscaras de Diógenes.

Dito isso, concluímos este primeiro tópico. Mas, é verdade, ainda não demos por completo a importância de Bakhtin no tabuleiro da história do cinismo. Portanto, nas próximas páginas ainda continuaremos na companhia do teórico russo – onde poderemos retomar tanto a nossa reflexão sobre o *jogo de oximoros* quanto sobre a problemática dos dois cinismos.

4.2

Carnaval, ambivalência e dialética: “o princípio das figuras das cartas do baralho”

O carnaval aproxima, reúne, celebra os esposais e combina o sagrado com o profano, o elevado com o baixo, o grande com o insignificante, o sábio com o tolo, etc.

(Mikhail Bakhtin)

Diógenes *sábio* e Diógenes *toló* – seria possível caracterizar essas duas imagens em termos unissonantes? Ou melhor, poderíamos pensar a problemática dos dois cinismos em termos dialéticos e caracterizá-la como *dialética cínica*? Com a ajuda de Mikhail Bakhtin – e também com uma contribuição de Theodor Adorno – jogaremos luz sobre essas questões nos parágrafos que seguem.

Segundo Bakhtin, o campo do sério-cômico guarda “profunda relação com o folclore carnavalesco”⁵³ e, por conseguinte, a sátira menipéia “tornou-se um dos

⁵³ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 122.

principais veículos e portadores da cosmovisão carnavalesca na literatura até nossos dias”⁵⁴. Ora, diante da afinidade assinalada entre a menipéia e o fenômeno da carnavalização, devemos manter em nosso horizonte de questionamento que a cosmovisão carnavalesca é também contígua ao cinismo. À vista disso, examinaremos o jogo de oximoros que a carnavalização desvela para, ao fim, entendermos melhor a dinâmica dos contrários que caracteriza a dialética cínica.

Não é novidade que a noção de carnaval, em par com a de dialogismo, é um dos temas bakhtinianos mais estudados, logo, muito já foi dito sobre o assunto. Caryl Emerson, no início do seu texto *Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis*, nos apresenta uma síntese das mais variadas interpretações. Em seu resumo, ela nos diz que alguns críticos entenderam o “entusiasmo de Bakhtin pelo carnaval” como um fenômeno “cristão”, isto é, “inspirado pela reverência pela matéria transfigurada que é característica da Igreja Ortodoxa Oriental”. Outros, de forma distinta, o entenderam “como uma energia sinistra – demoníaca, violenta, niilista, indiferente à dor e à morte individuais e, portanto, em sua essência e efeitos stalinistas”. Uma terceira tendência o interpretou ainda como “uma forma de jogo – seja o tipo de diversão perigosa e desobediente que estrategicamente se opõe ao poder centralizado, seja o tipo mais estupefato de tolice que surge em uma população já traumatizada pelo terror”. Por fim, ela nos conta que “um último grupo de estudiosos mais sóbrios investigou a visão de mundo do carnaval de uma forma hermenêutica neutra, como parte do estudo acadêmico do folclore ou das teorias da evolução literária”⁵⁵.

O nosso propósito não é acrescentar mais uma interpretação para esta série e muito menos decidir qual seria a leitura correta. Na verdade, o nosso interesse pelo tema em Bakhtin subjaz em um ponto muito específico sublinhado pela própria Caryl Emerson em seu texto, a saber: a íntima relação entre o *caos* e o *carnaval*. Evidentemente, não se trata do caos em seu sentido corriqueiro, mas de um significado estrito que estaria no âmago da forma pela qual Bakhtin entende o carnaval:

⁵⁴ Ibid., p. 129.

⁵⁵ Cf. EMERSON, Caryl. *Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis*, p. 5.

Este é o caos não tanto no sentido negativo e estressante dessa palavra, mas no sentido positivo que o termo desfruta na filosofia chinesa clássica, onde indica não a ausência de ordem, mas a soma de todas as ordens, caos entendido como um campo que sempre pode aceitar mais uma variável e não ser violado por ela. Esse modo de ser caótico, acredito, pode abrigar tudo o que é verdadeiramente essencial no carnaval de Bakhtin. Na tradição ocidental, vislumbramos essa visão de mundo em ação em Diógenes e Menipo.⁵⁶

Na sequência do seu texto, além do protocínico e do suposto pai da sátira menipéia, a autora também cita alguns outros nomes “mais perto do nosso tempo” que operam a partir dessa visão de mundo “caótica”. Todavia, esses dois, além de serem os primeiros da sua lista, são os que verdadeiramente nos interessam⁵⁷. Sendo assim, diante das palavras de Emerson, nossa tarefa iminente passa a ser conjugar três pontos: *carnaval*, *caos* e *Diógenes*.

Para Bakhtin, o carnaval seria “uma grandiosa cosmovisão *universalmente popular* dos milênios passados”⁵⁸ – daí a dificuldade em caracterizá-lo – e a forma como o conhecemos hoje seria apenas um pálido reflexo das práticas e símbolos antigos. Em seu modo de ver, a marca paradigmática dessa cosmovisão seria a alegre relatividade que consiste na “ênfase das mudanças e transformações, da morte e da renovação”⁵⁹. Em outras palavras, a alegria carnavalesca sugere que todas as verdades são efêmeras e todo estado de coisas é passageiro – por isso, como ele nos diz, “o carnaval é a festa do tempo que tudo destrói e tudo renova”⁶⁰. Ademais, ela libertaria o homem de seus temores ao opor-se “à seriedade oficial unilateral e sombria, gerada pelo medo, dogmática, hostil aos processos de formação à mudança, tendente a absolutizar um dado estado da existência e do sistema social”⁶¹.

Ora, ao falarmos em alegre relatividade já nos aproximamos daquilo que Caryl Emerson denominou *caos*. Este, ao colocar todas as ordens possíveis na mesa e estar apto a assimilar sempre mais uma variável em uma espécie de grande devir que tudo abarca, demonstra conformidade com a cosmovisão carnavalesca

⁵⁶ Ibid., p. 10.

⁵⁷ Diga-se de passagem, a menção à filosofia chinesa não é um disparate, Katerina Clark e Michael Holquist nos dizem que a filosofia e as religiões orientais eram um interesse “comum” na Rússia daquela época “sendo partilhado, inclusive, pelo círculo de Bakhtin”. Não nos cabe aqui aprofundar essa temática, apenas mencioná-la para ratificar a pertinência da caracterização dada por Caryl Emerson na passagem acima. Cf. CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 125.

⁵⁸ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 184.

⁵⁹ Ibid., p. 142.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 184.

que “nada absolutiza, apenas proclama a alegre relatividade de tudo”⁶². Em resumo, a cosmovisão carnavalesca é *caótica* na medida em que ela desconhece a conclusão: “todo fim é apenas um novo começo”⁶³.

Para não haver dúvidas, não custa reiterar aqui, o aspecto caótico do modo de ser do carnaval não significa a desordem e a anarquia total, mas sim um “desvio da ordem *habitual*”⁶⁴. Ou, em outros termos: a cosmovisão carnavalesca representa “uma ‘vida às avessas’, um ‘mundo invertido’ (*monde à l’envers*)”⁶⁵ – e é precisamente esse destronamento da ordem habitual que aproxima caos e carnaval.

A questão do “mundo invertido”, aliás, nos remete a um tema que introduzimos no tópico anterior e que agora podemos desenvolvê-lo a partir da égide da *carnavalização*: o tema do jogo de oximoros. Mas, antes disso, cabe dizer que a noção de carnavalização em Bakhtin não diz respeito às festividades do carnaval propriamente ditas, mas sim à transposição do carnaval para o âmbito discursivo – ou seja, para a literatura⁶⁶. O “sério-cômico, cuja denominação, por si só, já soa ambivalente à moda carnavalesca”⁶⁷, seria para Bakhtin um campo discursivo-literário carnavalizado. Ao chegarmos até aqui, não é difícil entender o porquê: a sátira menipéia, por exemplo, parodia os gêneros sérios e, com isso, desestabiliza as suas resultantes visões de mundo carregadas de pendor trágico – onde não haveria espaço para a alegre relatividade que apregoa a transitoriedade de todas as verdades.

Diante desse quadro, podemos considerar que, se a sátira menipéia é uma das raízes da literatura carnavalizada, o cinismo é um fator fundamental da carnavalização – desse modo, enquanto a menipéia carnavaliza os gêneros literários sérios, o cinismo carnavaliza os discursos e as práticas filosóficas. Não é à toa que, como nos diz Emerson, Diógenes colocaria em ação a visão de mundo caótico-carnavalesca, afinal, a maioria das anedotas sobre ele são de teor cômico-paródico. Algumas vezes, como já sublinhamos, a comicidade diogênica é contraposta diretamente à seriedade platônica, outras, o protocínico inverte o *alto*

⁶² Ibid., p. 142-143.

⁶³ Ibid., p. 191.

⁶⁴ Cf. Ibid., p. 140.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Cf. Ibid. Conferir também: SOERENSEN, Claudiana. *A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin*, p. 319.

⁶⁷ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 151.

e o *baixo* e coloca o “mundo às avessas” ao *filosofar* por onanismo ou a partir dos seus excrementos. Ademais, em uma reprodução de um dos mais populares símbolos carnavalescos, Diógenes representa aquele que *destrona o rei* na famosa anedota em que ele demonstra que o poder de Alexandre é perspectivo e efêmero – nesse embate, os enunciados parresiásticos do filósofo do barril funcionam como movimentos de xadrez que colocam o rei em xeque. Em todos esses cenários, o cínico encena o papel do bobo-sábio que profere a verdade inconveniente que ninguém mais estaria apto a comunicar. Aqui vemos que no “sistema de espelhos deformantes”⁶⁸, para usarmos uma expressão de Bakhtin, os pares Platão-Diógenes e Alexandre-Diógenes operam como pares carnavalescos que desorganizam verdades, valores e poderes estabelecidos. Eles simbolizam as *mésalliances* carnavalescas típicas da figura diogênica: rei-escravo, sábio-tolo e também alto-baixo. Em suma, Diógenes é uma figura carnavalesca por excelência e tal ponto está intimamente ligado ao fato do campo do sério-cômico, como já sublinhamos, guardar “profunda relação com o folclore carnavalesco”⁶⁹.

A cena típica do carnaval do *destronamento do rei*, que subjaz especialmente no par antitético Alexandre-Diógenes, nos permite jogar com as concepções bakhtinianas de *forças centrípetas* e *forças centrífugas*. Em linhas gerais, as forças centrípetas “procuram fechar o mundo em sistema”, ao passo que as forças centrífugas “combatem a completude a fim de manter o mundo aberto ao devir”⁷⁰. Ora, podemos dizer que a cosmovisão carnavalesca exala forças centrífugas na medida em que ela se opõe a toda cristalização. A sátira menipéia – repleta da alegre relatividade que *destrona* verdades “absolutas” (como a autoridade de Alexandre) – é, desse modo, um discurso alimentado por forças centrífugas. Por essa nova via, tocamos novamente na noção de *caos* sublinhada por Emerson: o discurso centrípeto visa manter uma ordem estabelecida e o centrífugo, em contrapartida, visa possibilitar o tráfego livre de diversas ordens.

Não é novidade alguma afirmar que “alguns pensadores como Aristóteles, Descartes e Hegel favoreceram o caráter ordenador das forças centrípetas, em oposição àqueles filósofos, de Heráclito a Emmanuel Levinas, que têm preferido

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 146.

⁶⁹ Ibid., p. 122.

⁷⁰ Cf. CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 103.

os poderes inerentes às forças centrífugas”⁷¹. Bakhtin, no que lhe toca, por ser “inimigo de tudo aquilo quanto houvesse cessado de estar em processo, que não estava mais aberto à correção, adição ou contribuição de fora”⁷², pertence certamente ao segundo grupo. Aliás, é natural que os nomes relacionados ao cinismo (como Diógenes, Luciano, Diderot, Nietzsche, Sloterdijk e assim por diante) alinhem-se ao segundo grupo. Grosso modo, a “perspectiva cômica” – típica da alegre relatividade – é o aspecto unificador desse grupo que tende a entrar em disputa com as forças centrípetas. Essa perspectiva denominada “cômica”, nos diz Caryl Emerson:

rejeita completamente a ideia platônica de que as coisas verdadeiras não mudam. Pelo contrário, as coisas verdadeiras devem mudar, e mudar constantemente, – caso contrário, o mal (que é muito mais obstinado e sem humor) irá procurar o bem e matá-lo. Se a tragédia esvazia o palco, mata todo mundo e descobre a verdade (considere Édipo), então a comédia, em contraste, desorganiza o palco, impregna tudo e não resolve nada. Exatamente esse tipo de desordem, energia de transição e falta de resolução constitui a marca registrada da paisagem de Bakhtin.⁷³

É digno de nota que o *riso* é um dos elementos que promove o impulso centrífugo da perspectiva cômica. O riso carnavalesco, ao ridicularizar uma verdade dada como evidente, impede que um estado de coisas “se absolutize ou se imobilize na seriedade unilateral”⁷⁴. Dito com outras palavras, o riso desloca a autoridade dos discursos “oficiais” quando “dessacraliza e relativiza os discursos de poder, mostrando-os como um entre muitos”⁷⁵. É nesse sentido que o riso possibilita o não-convencional, o não-adequado, o desregrado e a pluralidade de vozes. Ele é uma manifestação desse *outro* que foge dos padrões habituais e abre portas a bel-prazer por ir na contramão dos empenhos centrípetos. O riso, por fim, é o fundamento que garante a áurea cômico-caótica do carnaval a partir da sua energia que “leva a uma aguda percepção da existência discursiva centrífuga”⁷⁶.

⁷¹ Ibid., p. 35.

⁷² Ibid., p. 178.

⁷³ EMERSON, Caryl. *Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis*, p. 18.

⁷⁴ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 189.

⁷⁵ FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*, p. 97.

⁷⁶ Ibid. Em outras palavras: “O elemento que unifica a diversidade de manifestações carnavalescas e lhes confere a dimensão cômica é o riso, um riso coletivo que se opõe ao tom sério e à solenidade repressiva da cultura oficial e do poder real e eclesiástico, mas que não se limita a ser negativo e destrutivo, antes projeta o povo-que-ri em liberdade fecunda e regeneradora como a

O riso carnavalesco é um dos temas analisados por Bakhtin em seu livro sobre Rabelais⁷⁷. Ao abordar tal temática, ele chama a atenção sobre como tal riso possui uma “ambivalência regeneradora”⁷⁸ – ou seja, o riso ambivalente, ao contrário do riso dito moderno que seria puramente negativo e sarcástico, “abrange os dois polos da mudança, pertence ao processo propriamente dito da mudança, à própria *crise*. No ato do riso carnavalesco combinam-se a morte e o renascimento, a negação (a ridicularização) e a afirmação (o riso de júbilo)”⁷⁹. Em síntese, é o riso de dupla valência que propicia a manutenção da dinâmica dos opostos característica do devir caótico-carnavalesco⁸⁰.

A propósito, aqui podemos fazer uma pequena digressão em torno da figura de Friedrich Nietzsche – afinal, a forma pela qual Bakhtin caracteriza o riso ambivalente se aproxima muito da forma pela qual o filósofo alemão concebe o riso. Em diversos momentos de sua obra, Nietzsche pincela uma apologia do riso, por exemplo, na *Genealogia da moral* ele nos diz que um artista só “chega ao cume de sua grandeza” ao “rir de si mesmo”⁸¹. Em *Além do bem e do mal*, na mesma esteira, ele afirma: “Eu até me permitiria uma hierarquia dos filósofos segundo a categoria de seu riso – chegando até aqueles que são capazes da *áurea* gargalhada”⁸². E ainda, em *Assim falou Zaratustra*, a sua personagem principal diz ter declarado o riso “santo” e impele seus ouvintes: “ó homens superiores, aprendei a – rir!”⁸³.

própria natureza”. SOERENSEN, Claudiana. *A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin*, p. 322.

⁷⁷ Além do trabalho de Bakhtin, o riso já foi analisado a partir de outros matizes, como por exemplo, por Georges Minois em seu livro *História do Riso e do Escárnio*, por Quentin Skinner em seu ensaio *Hobbes e a teoria clássica do riso*, por Henri Bergson em *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*, dentre outros.

⁷⁸ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, p. 11, 19 e 121.

⁷⁹ Id. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 145.

⁸⁰ Na interpretação de Caryl Emerson, que julgamos acertada, o riso do carnaval bakhtiniano “não irrompe porque nos sentimos superiores, e não é apenas uma resposta à incongruência ou à necessidade de alívio do corpo. É a energia que nos permite procriar no sentido mais amplo, para criar”. Enfim, depois de analisar os meandros do carnaval segundo o teórico russo, ela termina seu argumento com uma espécie de apologia do riso carnavalizado ao nos dizer que “aqueles que não conseguem rir terão problemas para conhecer e criar. Esse ponto de fé não é a ideia de salvação de todos, mas para Bakhtin era o sublime”. Cf. EMERSON, Caryl. *Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis*, p. 20.

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 82. (Terceiro parágrafo da terceira dissertação)

⁸² Id. *Além do bem e do mal*, p. 238. (§294)

⁸³ Id. *Assim falou Zaratustra*, p. 281. (Do homem superior).

Em linhas gerais, o riso é uma ferramenta transvalorativa para Nietzsche, pois ele lhe permite ridicularizar os assuntos filosóficos *sérios* e consequentemente inverter o *alto* com o *baixo*. Visto dessa perspectiva, o projeto nietzschiano de *transvaloração de todos os valores* é um projeto de carnavalização. Por sinal, Nietzsche é um filósofo que constrói os seus discursos a partir do horizonte sério-cômico das menipeias. Diversos pontos desvelam essa característica, principalmente a sua iniciativa de lançar mão de “gêneros intercalados” que, como diz Bakhtin, reforçam “a multiplicidade de estilos e a pluritonalidade da menipeia”⁸⁴. Ademais, o marcante perspectivismo nietzschiano caminha de mãos dadas com a alegre relatividade carnavalesca, ambos rechaçam qualquer tipo de dogmatismo ao partilharem da ideia de que “no mundo ainda não ocorreu nada definitivo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi pronunciada, o mundo é aberto e livre, tudo ainda está por vir e sempre estará por vir”⁸⁵.

É claro que Nietzsche tem consciência que mesmo a verdade de que não existem verdades não deve cristalizar-se. Afinal, ele sabe que mesmo essa premissa é apenas mais uma “interpretação”⁸⁶. Daí resulta o *clímax* do seu perspectivismo – e a forma que ele encontra para lidar com a consciência de que mesmo as suas verdades são provisórias é pelo *humor*⁸⁷. Esse é um dos motivos pelo qual, nos seus últimos trabalhos, ele potencializa o uso da paródia⁸⁸ e o “humor tornou-se claramente instrumental – e indispensável”⁸⁹.

⁸⁴ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 135. Dito de outra forma, Nietzsche “experimentou” diversos gêneros do discurso, como o ensaio, o aforismo, a autobiografia, o sermão, a poesia e, evidentemente, a paródia. Conferir: NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 385.

⁸⁵ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 191. Bakhtin usa essas palavras para caracterizar a “catarse que conclui os romances de Dostoiévski”. Um autor que, diga-se de passagem, Nietzsche admirava muito.

⁸⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, p. 45-46. (§ 22).

⁸⁷ Adriana Moreira nos diz que “Na vereda aberta pelo cinismo, a filosofia experimental nietzschiana faz uso do riso como recurso à crítica. Em Nietzsche, é a impossibilidade do riso, da postura irônica em relação a seus próprios posicionamentos, às suas perspectivas, a seus pontos de vista, que denuncia a estreiteza do filósofo. [...] Pode-se conjecturar que somente a possibilidade de rir de si mesmo, em seu potencial desestabilizador, pode promover a abertura para a experimentação de uma nova gama de perspectivas”. Cf. MOREIRA, Adriana Belmonte. *Nietzsche e o cinismo grego: Elementos para a crítica à “vontade de verdade”*, p. 82. Sobre o tema, conferir também o livro de Rosana Suarez intitulado *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*.

⁸⁸ O livro *Nietzsche, o bufão dos deuses*, de Maria Cristina Franco Ferraz, tem como um dos seus objetivos principais mostrar como a ironia e a paródia permeiam principalmente o livro *Ecce*

Assim como no caso do riso, Nietzsche faz igualmente uma apologia do humor em diversos momentos de sua obra. Em *Ecce homo*, a sua autobiografia filosófica, ele afirma que é “um discípulo do filósofo Dionísio” e “preferiria antes ser um sátiro a ser um santo”⁹⁰. No mesmo livro, ele nos diz que estima “o valor dos homens e das raças pelo quão necessariamente concebem o deus como inseparável do sátiro”⁹¹. Em outra ocasião, admite: “às coisas mais sérias acrescento um pequeno rabo de bufonaria”⁹². Ainda, para dar apenas mais um exemplo, em um esboço de carta a Jean Bourdeau datada de 17 de dezembro de 1888, ele diz: “não suporto nenhuma sabedoria que não seja bem temperada com grandes doses de malícia e de bom humor”⁹³.

Enfim, a partir dessa pequena digressão sobre o *riso* e o *humor* em Nietzsche, podemos entender melhor a afirmação de Bakhtin de que “o riso é uma posição estética determinada diante da realidade, mas intraduzível à linguagem da lógica”⁹⁴. Em outras palavras, o riso, ao minar aquilo mesmo que afirma, escapa da lógica tradicional e, dessa forma, se apresenta como constitutivo do devir caótico-carnavalesco que abrange os polos opostos da mudança. Nietzsche nos dá um exemplo paradigmático desse caos carnavalesco na medida em que ele ironiza os filósofos que visam a verdade última e, na mesma tacada, relativiza o seu próprio perspectivismo ao rir de si mesmo – ou seja, ele *afirma* e *nega* ao mesmo tempo. Sendo assim, diante desse riso ambivalente que representa a negação-afirmação, é oportuno que nos apeguemos aqui à problemática do jogo de oximoros para em seguida chegarmos finalmente a noção de dialética cínica.

A essa altura já não é novidade afirmar que, para Bakhtin, as imagens carnavalescas exalam uma peculiar ambivalência:

homo. Mas a autora não deixa de comentar outras obras, ela nos diz, por exemplo, que “O traço específico da paródia, bastante presente em *Assim falou Zaratustra*, é justamente indicar uma dupla direção. Se, por um lado, ela tem por efeito solapar o discurso a que remete, por outro ‘comemora’, por assim dizer, o texto parodiado, que não deixa de retornar à memória”. Resumidamente, essa “dupla direção” representa justamente a ambivalência do riso e do humor carnavalesco. Cf. FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 119.

⁸⁹ Cf. BRANHAM, R. Bracht. *Nietzsche's Cynicism: Uppercase or lowercase?*, p. 180.

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, p. 15.

⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

⁹² Id. *Gesammelte Briefe*, 3.306, apud NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 386.

⁹³ Id. *Sämtliche Briefe*, p. 535, apud FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 87-88.

⁹⁴ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 189.

Todas as imagens do carnaval são biunívocas, englobam os dois campos da mudança e da crise: nascimento e morte (imagem da morte em gestação) bênção e maldição (as maldições carnavalescas que abençoam e desejam simultaneamente a morte e o renascimento), elogio e impropérios, mocidade e velhice, alto e baixo, face e traseiro, tolice e sabedoria. São muito típicos do pensamento carnavalesco as imagens pares, escolhidas de acordo com o contraste (alto-baixo, gordo-magro, etc.) e pela semelhança (sósias-gêmeos). É típico ainda o emprego de objetos ao contrário: roupas pelo avesso, calças na cabeça, vasilhas em vez de adornos de cabeças, utensílios domésticos como armas, etc.⁹⁵

Isto significa que, diferente da lógica aristotélica fundada no princípio de não-contradição, o carnaval opera a partir de uma lógica oximórica – onde, usando aqui as palavras de Terry Eagleton, os contrários promovem uma “grande orgia de iconoclastia”⁹⁶. Essa lógica oximórica, que desvela a “plenitude contraditória e dual da vida”⁹⁷, foi chamada por Bakhtin em seu livro sobre Rabelais de *realismo grotesco*. O grotesco caracteriza, em especial, as imagens cômicas oriundas da Idade Média e do Renascimento, mas as suas raízes folclóricas são muito mais antigas. Dois dos exemplos mais sintomáticos que o teórico russo nos dá dessa plenitude contraditória são a imagem rabelaisiana da *mulher velha e grávida*⁹⁸ (que simboliza a díade morte-vida) e, de forma similar, da *morte alegre*⁹⁹ (que simboliza o eterno rejuvenescer). “Isso nos faz lembrar”, nos conta Eagleton, “que a palavra comédia deriva de Comus, um antigo deus da fertilidade que significa perpétuo rejuvenescimento”¹⁰⁰.

Cabe dizer que a ambivalência que nega para afirmar com o intuito último de manter a roda girando está em conformidade com aquilo que sublinhamos mais cedo como sendo o *caos*. Em suma, permeada de contrários, a lógica oximórica do carnaval é a manutenção dos opostos visando a sua própria renovação: o contraditório é abarcado pelo todo e com isso chega-se a uma visão holística do mundo sem abdicar do que se apresenta como *outro* ou *não-similar*. Nos termos

⁹⁵ Ibid., p. 144.

⁹⁶ EAGLETON, Terry. *Humor: o papel fundamental do riso na cultura*, p. 125.

⁹⁷ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, p. 54.

⁹⁸ Como nos diz Anthony T. Edwards, “As imagens grotescas são ambíguas porque expressam simultaneamente a morte e a vida nova. Para Bakhtin, um exemplo desse desalinhamento oximórico é a representação medieval de uma bruxa idosa, mas ainda assim grávida. Essa figura preenche a morte e a velhice com vida e juventude em uma mistura contraditória do alto e do baixo, do sério e do ridículo, do refinado e do vulgar, uma combinação típica do grotesco. É precisamente por meio de tais desalianças que o grotesco derruba e destrói as autoridades do *status quo*”. EDWARDS, Anthony T. *Historicizing the Popular Grotesque: Bakhtin's Rabelais and His World and Attic Old Comedy*, p. 28.

⁹⁹ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 158.

¹⁰⁰ EAGLETON, Terry. *Humor: o papel fundamental do riso na cultura*, p. 127.

de Caryl Emerson: é uma “plenitude que não se acumula: essa é a lógica da abundância carnavalesca”¹⁰¹.

Aqui chegamos a um ponto fundamental. Uma metáfora muito apropriada é usada pelo nosso teórico russo para dar conta dessa ambivalência que, segundo os seus termos, “abrange os dois membros da antítese”¹⁰²: ele nos diz que esse jogo dos contrários segue “o princípio das figuras das cartas do baralho” onde “o polo superior da imagem biunívoca reflete-se no plano inferior” e, dessa forma, “os contrários se encontram, olham-se mutuamente, refletem-se um no outro, conhecem e compreendem um ao outro”¹⁰³.

Ora, para dar conta desse *princípio das figuras das cartas do baralho* usaremos o termo *dialética*. Mas, é possível então objetar: a dialética não visa “suprimir” ou “suspender” aquilo que é *dessemelhante*? Afinal, qual dialética é essa que parece corresponder justamente ao oposto daquilo que convencionalmente a tradição denomina como tal? Pois bem, a resposta para esses questionamentos nós encontramos no famoso primeiro parágrafo do livro *Dialética negativa* de Theodor Adorno:

A expressão “dialética negativa” subverte a tradição. Já em Platão, “dialética” procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso. O presente livro gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação. Uma de suas intenções é o desdobramento de seu título paradoxal.¹⁰⁴

Em outras palavras, Adorno chama de *dialética negativa* justamente aquilo que a tradição, Bakhtin incluso, entendia como não-dialética – eis o paradoxismo da sua concepção. *Mutatis mutandis*, há uma conformidade entre a ambivalência carnavalesca e a dialética negativa: ambos visam abranger os dois membros da antítese sem, contudo, eliminar um dos seus polos. Sendo assim, apoiados nessa correspondência entre o carnaval bakhtiniano e a dialética paradoxal adorniana, laçamos mão da noção de *dialética cínica*.

De forma mais pormenorizada, podemos pegar emprestado alguns termos usados por Renate Lachmann para dizer que tanto o riso carnavalesco quanto a

¹⁰¹ EMERSON, Caryl. *Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis*, p. 13.

¹⁰² Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 204.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 7.

dialética negativa sublinham a “ambivalência” da “verdade de dois lados” e por isso são perspectivas “oximóricas” – nesse sentido, ambos se opõem aos sistemas “cosmocêntricos” que enfatizam a “monovalência”¹⁰⁵. Enfim, se Lachmann nos diz que “A racionalidade do carnaval de Bakhtin é descentralizada; ou seja, não é orientado para a definição, para a verdade única. [e por isso] É uma racionalidade de duplicação”¹⁰⁶, podemos afirmar que essas mesmas palavras servem também para a dialética de Adorno. Em última instância, é um parentesco estrutural.

A princípio, pode parecer despropositado aproximar dois autores com bagagens tão distintas. Todavia, é digno de nota que Bakhtin é um crítico da “dialética idealista”¹⁰⁷, isto é, a mesma dialética que Adorno visou subverter com a sua dialética negativa. Além de tudo, da mesma forma que Bakhtin formula a sua concepção de dialogismo em oposição à tendência autoritária da linguagem (que seria o monologismo), Adorno concebe igualmente a sua dialética negativa em oposição à tirania da dialética positiva. Visto por essa perspectiva, podemos embaralhar os conceitos de ambos e afirmar que a dialética negativa é uma oposição ao monologismo da dialética tradicional.

Diga-se de passagem, vale lembrar que tanto o teórico russo quanto o alemão vivenciaram a crueldade de regimes totalitários onde não havia espaço para aquilo que se apresentava como *outro* e *não-idêntico*. Esta é uma informação biográfica que obviamente não explica o fato de ambos irem na contramão da dialética que visa suprimir as diferenças, não obstante, como Katerina Clark e Michael Holquist nos dizem, o livro de Bakhtin sobre Rabelais em diversos momentos apresenta uma linguagem cifrada onde há uma crítica ao totalitarismo soviético (mesmo assim, reiteramos, não se pode perder de vista que, apesar dos vários momentos em que Bakhtin usa uma linguagem “esópica” para criticar o regime em que vivia, “não é possível reduzir essa obra ao *status* de mero panfleto político à *clef*”¹⁰⁸). De qualquer maneira, aqui vale a menção que, se Bakhtin meditava sobre o *carnaval* e o *riso* com o intuito de criticar nas entrelinhas um regime totalitário, Adorno, de forma similar, também usou o seu trabalho reflexivo para fazer frente ao nazifascismo. Peter Sloterdijk, aliás, percebe muito

¹⁰⁵ Cf. LACHMANN, Renate. *Bakhtin and Carnival: Culture as Counter-Culture*, p. 130.

¹⁰⁶ Ibid., p. 131.

¹⁰⁷ Cf. VASSOLER, Flávio Ricardo. *Prolegômenos dostoiévskianos para uma reaproximação entre a polifonia de Mikhail Bakhtin e a dialética*, p. 67-68.

¹⁰⁸ CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 321.

bem esse impulso adorniano antitotalitário, para ele, “a grande intervenção de Adorno refere-se a esse ponto. Só uma dialética negativa deixaria de ser a ideologia de legitimação de um partido, que sonha consigo mesmo como vencedor e como o todo”¹⁰⁹. Desse modo, a dialética “positiva”, que visaria sempre a identidade daquilo que se apresenta como não-idêntico, seria uma “dialética canibal”¹¹⁰, pois a sua dinâmica pressuporia o dismantelamento de um dos polos da antítese em prol do todo. Adorno, então, é aquele que, em uma espécie de violação das fronteiras entre os planos metafísico e político, visa abalar a tirania da identidade do todo:

Como dialética negativa, a dialética abdicou abertamente da tentativa de manter compulsivamente a razão e de festejar a violência dos vencedores como sínteses mais elevadas. A Teoria Crítica foi a tentativa de se apoderar da herança da dialética, sem tramar fantasias de vencedor.¹¹¹

Dito de outra forma, contra uma dialética canibal – que sempre “termina a contenda por meio de um ditado do vencedor”¹¹² – Adorno subverte a tradição e propõe uma dialética negativa que, em termos bakhtinianos, emana *forças centrífugas*. Se virarmos a chave para o nosso teórico russo, devemos concordar com Clark e Holquist que dizem que “poucos pensadores se sentiram tão fascinados pela plenitude das diferenças no mundo quanto Mikhail Bakhtin”¹¹³. A maioria dos seus conceitos emanam de igual modo forças centrífugas:

Em suas diversas tentativas de encontrar um único nome para a variedade, tais como heteroglossia ou polifonia, deu-se o trabalho de nunca asfixiar por completo o papel energizador do paradoxo e do conflito que estava no coração da sua empreitada.¹¹⁴

À vista disso, podemos imaginar que a insatisfação bakhtiniana para com a dialética dita *positiva* é que “a fusão completa (uma *Aufhebung* dialética), mesmo que fosse possível, impossibilitaria a diferença indispensável ao diálogo”¹¹⁵. A assinatura de Bakhtin, que transparece em suas reflexões no decorrer de toda a sua

¹⁰⁹ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 503.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 499.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 503.

¹¹² *Ibid.*, p. 499.

¹¹³ CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*, p. 29.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

vida, é ir na contramão do movimento dialético “ou/ou” e caminhar na direção do movimento dialógico “ambos/e”¹¹⁶. Isto significa, essencialmente, que o dialogismo vai ao encontro da dialética negativa (e vice-versa).

Ao chegarmos até aqui, podemos objetar que a noção de dialética se esgarçou de tal modo que ela se converteu no contrário dela mesma, tornando-se, assim, um conceito vazio. Ora, para evitar os problemas que surgem invariavelmente para todos aqueles que se enveredam pelo terreno minado da dialética, podemos nos manter fiéis à definição sloterdijkiana para a mesma: “O que se denomina dialética é, em verdade, uma *rítmica* ou uma filosofia da polaridade”¹¹⁷. Quer dizer, seja a partir do horizonte heraclítico, seja a partir da disputa discursiva (que se funda na sofística), seja na dialética em sua roupagem mais famosa (a hegeliana), ou ainda na dialética antidialética de Adorno, a dialética é sempre concebida a partir do encontro entre dois polos que se apresentam como não-iguais. Enfim, ao nos atermos à definição certa de Sloterdijk, podemos dizer que a diferença entre Adorno e Bakhtin (de um lado) e a tradição platônico-hegeliana (de outro) é que os primeiros não visam suprimir o *dessemelhante* da polaridade dialética. No fim das contas, é inegável, trata-se de um embate (dialético?) entre as forças centrípetas e as forças centrífugas – e os teóricos russo e alemão se posicionam do lado dessas últimas. Em síntese, é neste aspecto que funda-se a conformidade estrutural da reflexão de ambos.

À luz do que foi dito, podemos afirmar que tanto a dialética negativa é carnavalizada quanto o riso carnavalesco é, no sentido adorniano, dialético. Agora, a pergunta que invariavelmente vem à tona é: *como a dialética se torna cínica?*

Louisa Shea nos diz que a dialética negativa de Adorno “pode ser lida como uma forma de cinismo”¹¹⁸, pois, no seu entender, eles seriam uma forma de “resistência à transformação de ideias em dominação”¹¹⁹. Todavia, para além desse ponto, nos interessa destacar que, amparada pela lógica oximórica, a noção de dialética cínica conjuga os três pontos que mencionamos anteriormente: *carnaval*, *caos* e *Diógenes*. Vimos que a dialética (no sentido estrito que mencionamos) abrange os dois polos da antítese sem eliminar aquilo que se

¹¹⁶ Cf. Ibid., p. 35.

¹¹⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 504.

¹¹⁸ Cf. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 143.

¹¹⁹ Ibid.

apresenta como *outro*. Ora, é típico também do carnaval abarcar diferentes ordens em um devir caótico, logo, só o que nos resta é juntar o terceiro ponto da tríade: *Diógenes*. É claro que, por ser uma personagem típica das menipéias, ele é contíguo a cultura folclórica carnavalesca, mas percebemos uma forma mais profunda de justificar a sua conformidade junto aos dois primeiros pontos.

É ponto pacífico que Adorno é um hegeliano que se opõe a Hegel. Isto é, assim como Diógenes representa uma filosofia antifilosófica, Adorno representa um “hegelianismo anti-hegeliano”¹²⁰. Esta tentativa de pular a própria sombra que percebemos nos discursos cínicos (por serem carregados de ironia e paradoxo) está presente também na dialética negativa, afinal, o programa de Adorno, “embora baseando-se, *com* Hegel e Marx, na negação determinada, é dirigido, ao mesmo tempo, *contra* o positivismo inerente – ainda que não manifesto – às concepções teleológicas de história de ambos”¹²¹. Alguns dirão, é verdade, que não há nada mais dialético do que se opor a dialética. Por exemplo, no final de sua aula inaugural no *Collège de France* intitulada *A ordem do discurso*, Foucault lança luz sobre essa percepção de que tudo o que vier após Hegel como antidialético ou anti-hegeliano poderá, ao fim, por conta da natureza do próprio movimento dialético, ser ele mesmo dialético. Nas suas palavras:

Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.¹²²

De forma similar, Sloterdijk também percebe essa armadilha dialética ao dizer que “o que quer que possa se seguir depois e contra Hegel, cairá, quer queira quer não, na ‘dialética da dialética’”¹²³. Ora, a dialética cínica, por seu turno, se esquivava do problema que se impõe à antidialética de ainda permanecer dialética na medida em que ela é carregada de *humor*. Essa é a sua singularidade.

Como vimos em Nietzsche, o humor é um dos caminhos para driblar o impasse do perspectivismo. Não por acaso, o filósofo que estaria no topo da

¹²⁰ SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*, p. 125.

¹²¹ BRUNKHORST, Hauke. *A Teoria Crítica e a análise da sociedade de massa*. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*, p. 312.

¹²² FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, p. 68.

¹²³ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 497.

hierarquia imaginada por ele – isto é, o filósofo capaz da “áurea gargalhada” – é aquele que, como nos diz Vladimir Safatle:

é capaz de adotar uma escrita necessariamente humorística. Pois só tal escrita é capaz de afirmar, sem com isso petrificar as afirmações em explicações sobre a positividade do estado do mundo. Só ela coloca o mundo como uma ficção *que se afirma* como ficção criadora. O riso aparece assim como nova aliança estética com um mundo liberado de dicotomias ontológicas de um pensamento da representação e compreendido como jogo de forças em contínua reconfiguração, em contínua “flexibilização” que dissolve toda determinidade.¹²⁴

Sendo assim, a dialética cínica possibilita os discursos cínicos pularem a sua própria sombra e *escorregarem de sua própria definição* uma vez que ela os carrega de *humor* e *ironia* – o rir de si mesmo diogênico é o que faz com que o seu barril continue a girar e passe por cima das aporias lógicas. E aqui, nesse exato passo da reflexão, chegamos ao coração da questão: propomos a noção de dialética cínica, acima de tudo, para dar conta do par *Kynismus-Zynismus*. Pois bem, ao não querer suprimir um dos lados desse par oximórico, a dialética cínica se apresenta como uma dialética antidialética – exatamente como a dialética de Adorno (que inclusive costuma ser caracterizada como uma “dialética sem *Aufhebung*”¹²⁵) – no entanto, ela evita o problema de continuar sendo hegeliana e entrar em um contrassenso inerte consigo mesma na medida em que ela é *bem-humorada*.

Dito de outra maneira, a lógica aristotélica e o seu princípio de não-contradição, onde “é impossível que uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja”¹²⁶, simplesmente não se impõe diante de uma gargalhada de Diógenes. O humor seria, para os cínicos, “a maneira correta de dizer aquilo que é da ordem da verdade, humor que inverte designações e esvazia significações. O que explica por que as formas de transmissão filosófica dos cínicos estavam todas vinculadas a modos humorísticos”¹²⁷. Nesse sentido, o *riso* institui um novo regime lógico (ou, para falarmos nietzscheaneamente como Foucault, ele institui uma outra “vontade de verdade”¹²⁸). O movimento dialético do cinismo de se mostrar como uma filosofia antifilosófica é viabilizado pelo riso que se afirma ao ironizar a si

¹²⁴ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 158.

¹²⁵ SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*, p. 142.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 145. (Livro Γ, 1006 a, 38-39).

¹²⁷ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 60-61.

¹²⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, p. 14-20.

mesmo. É justamente a partir desse movimento dialético que, roubando aqui as palavras de Jacyntho Brandão, entendemos como “rir da filosofia faz parte da filosofia”¹²⁹ – e como essa risada é indubitavelmente *cínica*: o filósofo do barril puxa o seu próprio tapete sem entrar em contradição consigo mesmo, pois ele está rindo *cinicamente*, “o humor é o selo cinzelado do discurso cínico”¹³⁰.

Caminhando para o fim deste tópico, entendemos que várias são as *mésalliances* que marcam o jogo oximórico carnavalesco, como nascimento-morte, rei-bobo e tantas outras. Pois bem, se o par “Diógenes sábio-Diógenes zombeteiro” corresponde à típica *mésalliance* do sábio-tolo, logo, ele não deve “suprimir-se” (entende-se aqui “encontrar uma síntese”), muito pelo contrário, pois as *mésalliances*, se “separadas absolutamente, perdem todo o sentido carnavalesco”¹³¹. Nesse sentido, a lógica oximórica da carnavalização nos permite falar em um cinismo zombeteiro que não seja incompatível com um cinismo ascético – e, se de forma similar a Bakhtin, Adorno também meditou sobre a possibilidade de uma ambivalência que não visa *aniquilar a outridade*, podemos dizer que o espelhamento entre as faces antiga e moderna do cinismo se dá a partir de uma dialética que não visa a negação do outro. Enfim, tal qual a dialética negativa adorniana (porém repleta de riso bem-humorado), a dialética cínica ilustra o movimento mútuo de afastamento e aproximação entre o *Kynismus* e o *Zynismus*. Em última instância, esses dois se relacionam segundo o princípio das figuras das cartas do baralho: refletem-se um ao outro, se conhecem e se compreendem.

4.3

A dialética cínica em *O Sobrinho de Rameau*:

No interior de certas obras da literatura mundial, os dois aspectos do mundo – sério e cômico – coexistem e se refletem mutuamente.

(Mikhail Bakhtin)

Agora que apresentamos a noção de dialética cínica e a sua característica de saltar sobre si mesma através do *humor*, pormenorizaremos essa sua dinâmica

¹²⁹ Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *O filósofo e o comediante*, p. 19.

¹³⁰ BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 107.

¹³¹ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 143.

a partir da análise de dois exemplos paradigmáticos. O primeiro deles, e não poderia ser outro, se dá a partir do jogo de espelhamentos entre as personagens *Eu* e *Ele* do diálogo diderotiano (já apresentado por nós anteriormente) *O sobrinho de Rameau* – esta é a temática do presente tópico. O segundo exemplo, que será analisado na sequência, é o jogo oximórico, típico da sátira menipéia, entre a *sabedoria* e a *loucura* – nesse último passo, voltaremos à figura do “Sócrates enlouquecido” com o intuito de dar um fechamento para a nossa pesquisa.

Em *O homem sem conteúdo*, livro publicado em 1970, o ainda jovem filósofo Giorgio Agamben nos conta que *O Sobrinho de Rameau* teria causado tamanho efeito sobre Hegel, “que se pode dizer que toda a seção da *Fenomenologia do Espírito* que traz o título ‘O espírito tornado estranho a si mesmo: a Cultura’ não seja, em realidade, nada além de um comentário e uma interpretação dessa figura”¹³². Essa é uma informação interessante e, ao que parece, esse impacto não foi algo episódico. Outra grande personalidade do cenário intelectual alemão do período, Goethe – que traduziu a sátira diderotiana “quando ainda estava manuscrita”¹³³ – disse a Schiller em uma carta datada de 21 de dezembro de 1804 que o texto de Diderot era uma “bomba explodindo no meio da literatura francesa”¹³⁴. Essas curiosidades históricas, é bem verdade, são dignas de menção pois elas servem para dar o tom da importância da obra. Com efeito, um outro tipo de registro nos interessa particularmente: *O Sobrinho de Rameau* é caracterizado no *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Dicionário de conceitos filosóficos) como “a obra fundamental do cinismo moderno”¹³⁵. Ora, diante de tal afirmação, que, diga-se de passagem, nos parece acertada, não poderíamos deixar de examinar melhor o diálogo entre o sobrinho e a sua contraparte para aclarar a dialética entre o *Kynismus* e o *Zynismus* que sublinhamos anteriormente.

Em primeiro lugar, uma vez que o texto de Diderot põe em relevo a existência de uma variante moderna do diogenismo, ele nos é importante por se apresentar como um acontecimento filosófico-literário que nos permite falar da

¹³² AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*, p. 53.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹³⁴ Cf. GOETHE, Johann Wolfgang von. *Sämtliche Werke*, apud SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 56.

¹³⁵ *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, hrsg. Von Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1955, Art. *Zynismus*, S. 683, apud NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 46.

ambivalência entre os dois cinismos. Em segundo, ele nos é caro também na medida em que une as temáticas da *dialética* e da *sátira menipéia* em um só texto. Ou seja, a sua relevância é imensa para exemplificar a noção de dialética cínica. Pois bem, para alcançarmos esse que seria o “xis da questão”, dedicaremos primeiramente alguns parágrafos para assinalar como o diálogo diderotiano toca em temáticas que interessam tanto a Theodor Adorno quanto a Mikhail Bakhtin. De certa maneira, *O sobrinho de Rameau* se apresenta como um ponto de encontro entre os nossos dois teóricos.

No capítulo anterior, dissemos que a *Crítica da razão cínica* de Peter Sloterdijk é um desdobramento da *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. No horizonte dessa reflexão, afirmamos também que a racionalidade do sobrinho no diálogo de Diderot corresponde àquilo que Sloterdijk chamou de racionalidade cínica. Digamos que, a essa altura, estamos em condição de unir esses diversos pontos do seguinte modo: O *Sobrinho de Rameau* é a representação romanesca da *Dialética do esclarecimento* (ou, para evitarmos o anacronismo: o livro dos frankfurtianos é a transposição do diálogo diderotiano para o discurso ensaístico-acadêmico), afinal, as duas obras sublinham o problema do impasse do esclarecimento. O que diferencia as duas obras é que Diderot dá um passo mais largo ao mostrar que esse impasse é atravessado pelo problema do cinismo. Ora, o problema sobre como a desilusão esclarecida corresponde à indiferença cínica é justamente o objeto de Sloterdijk em seu livro, portanto, a conversão do impasse do esclarecimento em cinismo é um dos temas centrais tanto d’*O Sobrinho de Rameau* quanto da *Crítica da razão cínica*. Enfim, o que queremos dizer ao juntar rapidamente essas três obras é que há uma irmandade entre elas fundada a partir do tripé (1) *esclarecimento*, (2) *dialética* e (3) *cinismo*.

A dialética em questão na *Dialética do esclarecimento* não é a dialética negativa lançada por Adorno anos mais tarde, pois ela não diz respeito à possibilidade dos polos antitéticos não visarem a supressão um do outro. O que ela exemplifica na verdade é como a razão esclarecida converte-se em mito e barbárie (ou melhor, como a razão converte-se no seu oposto ao tornar-se um saber técnico-instrumental que aliena ao invés de esclarecer). Na mesma esteira, o que vemos no diálogo de Diderot é como o sobrinho tacanho e o seu interlocutor esclarecido trocam de papéis em um engenhoso jogo de espelhos e transformam-se, dessa maneira, em seus respectivos contrários. É por isso que, no fim das

contas, o que vemos tanto na *Dialética do esclarecimento* quanto n’*O Sobrinho de Rameau* é como o esclarecimento “morde a sua própria cauda e gera o seu Outro, mas sem que esse Outro, por ser gerado por el[e], lhe seja necessariamente dócil”¹³⁶. Enfim, ao constataremos o grau de parentesco entre as temáticas dos dois textos, somos levados inevitavelmente à famosa definição de Sloterdijk do cinismo moderno como *falsa consciência esclarecida*. Quer dizer, a consciência do sobrinho é cínica na medida em que ela é esclarecida (exatamente como a do seu interlocutor) porém falsa, isto é, ela até chega a fazer um exame da sua própria racionalidade, mas é indiferente à confirmação da sua própria razão insensata. Sendo assim, a definição sloterdijkiana, além de ser pertinente, elucida perfeitamente o modo de proceder do sobrinho por ser deliberadamente *paradoxal* – afinal, como ele mesmo nos diz: “A frase mesma é um cinismo em estado cristalino [...] pois como é que uma consciência esclarecida poderia ser ao mesmo tempo falsa?”¹³⁷.

Diante desse cenário, como bem nos disse Sloterdijk, “pertence à dialética do Esclarecimento o fato de nunca ter conseguido formar um front maciço; ao contrário, bem cedo ele se desenvolveu e se tornou em certa medida o adversário de si mesmo”¹³⁸. Esse, com efeito, é o ponto de Adorno e Horkheimer, o refrão da obra dos frankfurtianos é justamente que “esclarecimento e dominação implicam um ao outro”¹³⁹. Mas, caberia aqui perguntar, seria possível que os dois filósofos simplesmente não propuseram nada para lidar com esse movimento de autossabotagem do esclarecimento? Não haveria nenhuma saída para a “racionalidade corrosiva” do esclarecimento? Ora, ao contrário do que pode parecer a partir de uma leitura rápida do truncado livro, não acreditamos que seja esse o posicionamento definitivo dos autores. Ainda no prefácio da obra, em um trecho normalmente ignorado pelos críticos, eles nos dizem o seguinte:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da

¹³⁶ TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*, p. 65.

¹³⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 34.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹³⁹ Cf. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 139.

sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda a parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino.¹⁴⁰

Ou seja, o que os dois frankfurtianos querem nos dizer é que o esclarecimento precisa refletir sobre si mesmo para não definhir em um esclarecimento autoalienado. Nesse sentido, a condição de possibilidade para um esclarecimento “saúdável” é o autoquestionamento – ele precisa confrontar a si mesmo *continuamente*.

A sátira de Diderot, já o sabemos, “põe em confronto o filósofo ilustrado e o antifilósofo cínico, num jogo de espelhos e de provocação que talvez não tenha esgotado ainda todos os seus recursos”¹⁴¹. Por essa medida, o embate entre as duas personagens simboliza, a valer, um embate entre a filosofia e o seu duplo – onde ambos põem as próprias racionalidades à prova. Ao fim, aquele que inviabilizar o questionamento que vem do outro lado, estiola-se em uma *falsa consciência esclarecida*. Logo, como bem colocou Louisa Shea, *O Sobrinho de Rameau* “encena uma autocrítica do Iluminismo através do cinismo”¹⁴² – e era essa autocrítica que os frankfurtianos entendiam como necessária.

Para Heinrich Niehues-Pröbsting, seria no entendimento do cinismo que os filósofos e pensadores do Iluminismo perceberiam os perigos da razão ser pervertida. Isto é, o perigo da razão atingir um grau tão alto de esclarecimento que seria capaz de demonstrar a irracionalidade dos seus próprios protocolos – nas palavras do próprio Pröbsting: “o Iluminismo toma consciência dessa ameaça para si mesmo por conta de sua afinidade com o cinismo”¹⁴³. Nesse sentido, se o esclarecimento não questionar a si mesmo continuamente, ele torna-se uma reflexão falsamente esclarecida, ao passo que, se ele questiona a si mesmo e se põe em xeque, torna-se cinicamente frutífero – afinal, nada mais cínico do que criticar a cultura esclarecida a partir dela mesma. Vimos em nosso primeiro capítulo como isso ocorre a partir de Diógenes e a sua crítica ao *nómos*, de Luciano e a sua crítica à *paidéia*, de Rousseau e a sua crítica à *civilização*, de Diderot e a sua crítica ao *esclarecimento* e, por fim, de Nietzsche e a sua crítica à

¹⁴⁰ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 13.

¹⁴¹ TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*, p. 53.

¹⁴² SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. xiv.

¹⁴³ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 363.

Bildung. Todos eles são conscientes que só podem fazer uma crítica da cultura lançando mão das ferramentas que essa própria cultura disponibiliza. Dessa maneira, ao cinicamente direcionarem a crítica para si mesmos, eles colocam em marcha aquilo que Adorno e Horkheimer apontaram como necessário para o esclarecimento não tornar-se autoalienante. Visto por esse ângulo, o cinismo seria “ao mesmo tempo a doença e o remédio potencial da agenda progressiva dos philosophes”¹⁴⁴. Enfim, *O Sobrinho de Rameau* é “a obra fundamental do cinismo moderno” porque, além de sintetizar esse cenário, ele simboliza, para usarmos o termo usado por Goethe, uma “bomba” em forma de crítica lançada do barril de Diógenes para dentro da bastilha da razão esclarecida – e é justamente essa “bomba” que faz a razão repensar continuamente os seus ritos e as suas normas. Em suma, é por esse motivo que dissemos mais acima que o diálogo diderotiano toca em uma temática cara a Adorno. Visto isso, a pergunta que vem à tona é: onde Mikhail Bakhtin entra nessa história?

O nosso teórico russo entra pelo texto de Diderot a partir de outra via, mas que, ao final, também ratifica a dimensão dialética entre as personagens *Eu* e *Ele*. Como não poderia deixar de ser, Bakhtin ilustra o espelhamento entre as personagens através da sátira menipéia e do riso carnavalesco. As seguintes palavras de Safatle nos ajudam a localizá-lo no meio da reflexão que colocamos em curso – apesar de ser um trecho longo, ele merece ser destacado por proporcionar uma espécie de “núcleo” da nossa pesquisa ao conectar temas como *humor e dialética*:

Bakhtin chega a ver, na forma humorística dos filósofos cínicos, as primeiras marcas do humor popular contra as instaurações do gênero épico: “É precisamente o humorista que destrói o gênero épico, e geralmente destrói toda distância hierárquica”. No entanto, nesse processo de destruição, até mesmo a fixidez da imagem de si, imagem construída no gênero épico por meio da identificação com uma missão simbólica que deve ser assumida pelo sujeito, é abalada. Isso permite que o sujeito “adquirir a iniciativa ideológica e linguística necessária para mudar a natureza de sua própria imagem” continuamente. Esse é um dado que encontramos no próprio sobrinho de Rameau. “Nada é mais dessemelhante dele mesmo do que ele mesmo”, dirá o filósofo [personagem do diálogo]. “Trata-se de um composto de altivez e baixeza, de bom-senso e desrazão. É necessário que as noções de honesto e desonesto estejam estranhamente embaralhadas em sua cabeça”. Ou seja, Rameau fornece uma imagem dilacerada de si, imagem irônica que não se acomoda a nenhum princípio

¹⁴⁴ SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 56.

de identidade. O próprio Hegel verá aqui as marcas de uma ironização absoluta que não é outra coisa que uma *linguagem do dilaceramento de si*.¹⁴⁵

Como podemos ver, Safatle sublinha a importância que Bakhtin dá ao humor (o cínico em especial) como forma de questionamento à seriedade épica e, digamos, ao seu consequente universo hierárquico e ptolomaico. Em seguida, ele aponta como esse meio de questionamento implica também, em termos hegelianos, um “dilaceramento de si” que abala a fixidez das identidades dadas – e o exemplo de tal linguagem da dilaceração seria a personagem do sobrinho. Nesse trecho, vemos em pauta diversos pontos importantes para os nossos propósitos, os parágrafos que seguem são, com efeito, uma espécie de comentário às palavras de Safatle.

Antes de mais nada, para Bakhtin, a obra de Diderot “se caracteriza pela combinação da carnavalização com uma elevada cultura dialógica educada nas fontes da Antiguidade e nos diálogos da época renascentista”¹⁴⁶. Isto é, *O Sobrinho de Rameau* caminharia, a um só tempo, pela sátira menipéia e por todos os seus artefatos que têm raízes no diálogo socrático e, principalmente, no folclore carnavalesco – como o elemento cômico, a parrésia, a testagem dos limites das verdades e dos códigos morais vigentes¹⁴⁷ e, claro, as inversões que marcam o jogo de oximoros. O sobrinho, aliás, é uma típica personagem menipéica, ele encena papéis extremamente representativos do gênero, como o bobo, o pícaro e o bufão. Sobre esses papéis, Bakhtin nos diz que:

O próprio ser dessas figuras não tem um significado direto, mas figurado: sua própria aparência, tudo o que fazem e dizem tem um significado não direto nem imediato, mas figurado, às vezes inverso, elas não podem ser entendidas literalmente, não são o que são [...] o ser dessas figuras é o reflexo de algum outro ser, e ademais um reflexo não direto. [...] A essas figuras são inerentes um direito e uma peculiaridade original – o de serem estranhas nesse mundo; elas não se solidarizam com nenhuma das posições de vida aí existentes, nenhuma destas lhes serve, elas enxergam o avesso e a falsidade de cada posição. Por isso podem aproveitar qualquer posição na vida apenas como máscara. [...] Essas figuras tanto riem elas mesmas como são objetos de riso.¹⁴⁸

¹⁴⁵ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 61.

¹⁴⁶ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 182.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 130 e 133.

¹⁴⁸ Id. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 110.

Ou seja, em termos hegelianos, o papel do sobrinho (entendido como bobo, pícaro ou bufão) é aquele que “dilacera a si mesmo”. Sua identidade é fluida na medida em que a sua forma de ser é a partir do “ser do outro nelas refletido”¹⁴⁹ e, por conseguinte, o seu riso se constitui enquanto um “riso paródico”¹⁵⁰. A filosofia do sobrinho de Rameau é, nas palavras do próprio Bakhtin, “a filosofia do homem que conhece a vida privada e só a ela almeja, mas nela não comunga, não tem lugar, e por isso a vê por inteiro, em toda a sua nudez, e representa todos os papéis que ela oferece, mas não se funde com nenhum deles”¹⁵¹. Aqui já entendemos melhor as palavras de Vladimir Safatle de que o sobrinho fornece uma “imagem irônica que não se acomoda a nenhum princípio de identidade”, a valer, a sua identidade é precisamente a não-identidade, a personagem é, tal qual ele caracteriza o cinismo, “*uma contradição posta que é, ao mesmo tempo, contradição resolvida*”¹⁵². Nesse sentido nos parece que Safatle vai no encalço de Agamben, que em seu comentário sobre Rameau nos diz categoricamente que “a sua consistência é a sua inconsistência radical, a sua plenitude é a sua privação absoluta”¹⁵³. Enfim, o sobrinho personifica o *modus operandi* do cinismo na medida em que o seu discurso escorrega de sua própria definição.

Mas voltemos à figura do bobo e seus correlatos para assinalar um detalhe importante. Se, como nos diz Bakhtin, “o bufão e o bobo são uma metamorfose do rei e do deus que se encontram no inferno, em estado de morte”¹⁵⁴, podemos conjecturar que o sobrinho seria igualmente a metamorfose do filósofo que lá se encontra. Essa é uma interpretação que nos soa interessante e oportuna: não é de forma alguma um disparate presumir que as personagens *Eu* e *Ele* encontram-se no inferno peculiar das menipéias onde opera a “lógica carnavalesca do ‘mundo às

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Cf. Ibid.

¹⁵¹ Ibid., p. 66.

¹⁵² SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 84.

¹⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*, p. 55. Um pouco antes dessa sentença, Agamben, em nítida consonância com Safatle e Bakhtin, nos diz que: “Diante de Rameau, que tomou consciência da própria dilaceração, a consciência honesta (o filósofo, no diálogo de Diderot) não pode dizer nada que a consciência vil não saiba e diga já de si mesma, porque esta última é justamente a absoluta perversão de toda coisa no seu oposto, e a sua linguagem é o juízo que, enquanto dissolve toda identidade, joga também consigo mesmo esse jogo de autodissolução. O único modo que ela tem de se possuir é, de fato, aquele de assumir integralmente a própria contradição e, negando a si mesma, reencontrar-se apenas no seio da extrema dilaceração”.

¹⁵⁴ BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 112.

avessas”¹⁵⁵ e o *alto* e *baixo* invertem-se e tudo troca de lugar. Se, como no cenário clássico desse inferno carnavalizado, retratado, por exemplo, de forma paradigmática por Luciano em seu *Diálogo dos mortos*, o imperador se torna escravo e o sábio se torna tolo e vice-versa, no caso específico da sátira de Diderot, diríamos que o filósofo se torna antifilósofo e vice-versa.

À vista da lógica do mundo às avessas, podemos avançar uma casa e ir ao ponto fundamental: o sobrinho é, com efeito, o duplo paródico-travestizante do seu interlocutor filósofo. *Ele* é o antifilósofo que demonstra ao *Eu* filósofo que a razão esclarecida, a moralidade e os bons costumes são construções que devem ser questionadas e enredadas pela *alegre relatividade*. “O discurso direto sério”, relembrando as palavras de Bakhtin, “ao tornar-se imagem cômica do discurso, é revelado em suas limitações e incompletude”¹⁵⁶. O filósofo toma consciência da sua eventual falsa racionalidade a partir do contato com a sua *contrepartie* cômico-irônica, ou seja, a partir do seu diálogo com o sobrinho. Não obstante, é importante frisar, isso não quer dizer que o discurso do filósofo é simplesmente deixado de lado – o discurso sério não é “de modo algum desvalorizado”¹⁵⁷ –, pois a alegre relatividade não cristaliza nada e, afinal, o próprio discurso antifilosófico converte-se, ao fim, em filosofia.

O movimento dialético entre as duas personagens torna-se claro como água em uma passagem que já citamos em nosso primeiro capítulo, porém, a passagem é de tal forma exemplar para ilustrar o nosso raciocínio que vale a pena destacá-la novamente. Trata-se da constatação feita pelo sobrinho da troca de papéis entre eles: o antifilósofo deixa de ser o bobo à medida que o seu interlocutor filósofo assume tal papel. *Ele* diz, então, a *Eu*:

Não há papel melhor junto aos grandes do que o de bobo. Durante muito tempo houve o bobo do rei como titular, em tempo nenhum houve como titular o sábio do rei. Quanto a mim, eu sou o bobo de Bertin e de muitos outros, o vosso talvez, nesse momento; ou talvez vós sejais o meu. Aquele que fosse sábio não teria um bobo de modo algum. Aquele, pois, que tem um bobo não é sábio; se não é sábio, ele é bobo.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Id. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 152.

¹⁵⁶ Id. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 29-30.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁵⁸ DIDEROT, Denis. *O Sobrinho de Rameau*, p. 99.

Em suma, dado que o sobrinho é a *contrepartie* cômica do seu companheiro de conversa, este não pode mais ser um sábio inquestionável, pois o seu duplo paródico lhe mostra que a sua sabedoria é passageira e relativa. Essa passagem em que *Ele* percebe que, apesar de ser o bobo, *Eu* é quem, naquele momento, estaria encenando esse papel é, com efeito, a exemplificação cristalina do jogo de espelhamento entre os dois. A inversão entre o sobrinho e o narrador personagem é uma inversão carnalizada uma vez que o baixo e vil toma o lugar daquilo que é sábio e superior. Aliás, as duas figuras já carregam essa ambivalência entre os dois polos dentro de si mesmas: o sobrinho, por exemplo, por ser uma personagem extremamente complexa que usa várias máscaras e perde-se em seu autodilaceramento, apresenta-se (como o seu próprio interlocutor constata) como “um composto de altivez e baixeza, de bom senso e desrazão”¹⁵⁹, ao passo que o filósofo fica confuso e não sabe lidar com a sensação de reconhecimento da sagacidade racional do sobrinho – percebemos tal confusão mental do narrador filósofo quando, entretido em seus próprios pensamentos, ele confessa a si mesmo em determinado momento do diálogo:

Eu o escutava; e à medida que ele fazia a cena do proxeneta e da donzela que este seduzia; com a alma agitada por dois movimentos opostos, eu não sabia se me abandonaria ao desejo de rir, ou ao transporte da indignação. Eu sofria. Vinte vezes uma explosão de riso impediu que minha cólera estourasse; vinte vezes a cólera que se erguia do fundo do meu coração terminou por uma explosão de riso. Sentia-me confundido com tanta sagacidade e tanta baixeza; ideias tão justas e alternativamente tão falsas; de uma perversidade tão geral de sentimentos, de uma torpeza tão completa e de uma franqueza tão pouco comum.¹⁶⁰

Ao fim, a sátira de Diderot é um grande jogo de contrários. O que vemos em seu enredo, grosso modo, é a ambivalência entre um filósofo e um antifilósofo – e como, no final das contas, eles tendem para o mesmo fim: pois a antifilosofia também se torna filosófica. Podemos fazer uma analogia dessa dinâmica do diálogo com a figura de Diógenes na medida em que a teoria do protocínico é antiteórica – ou ainda, com Luciano, que caracterizamos em nosso capítulo inicial, amparados em Jacyntho Brandão, como um não-filósofo que ri filosoficamente (e, por conseguinte, como a manifestação de um *cinismo cínico*).

¹⁵⁹ Ibid., p. 41.

¹⁶⁰ Ibid., p. 62.

Ao chegarmos até aqui, já estamos em condição de entender melhor a afirmação posta mais acima de que *O sobrinho de Rameau* se apresenta como uma espécie de ponto de encontro entre Adorno e Bakhtin. O jogo de espelhamento das personagens exemplifica tanto a *Dialética do esclarecimento* quanto a lógica carnavalesca do “mundo às avessas”. Assim como na obra dos frankfurtianos, vemos na sátira diderotiana como o esclarecimento converte-se em seu contrário e, de maneira análoga, vemos também na dinâmica oximórica do diálogo a troca de papéis entre o bobo e o sábio que corresponde às chamadas inversões carnavalescas analisadas por Bakhtin. Não por acaso, o teórico russo nos diz que a “novela filosófica”, como a de Diderot, é a “modalidade de menipéia característica do período do Iluminismo”¹⁶¹.

Dito isso, o que nos resta agora é simplesmente amarrar melhor o que foi debatido à noção de dialética cínica. Pois bem, como nos diz Rubens Torres Filho em seu ensaio *À sombra do Iluminismo*, o resultado do diálogo entre o filósofo e o antifilósofo é simplesmente que o primeiro, “para se defender do cínico, vai buscar refúgio no... cinismo”¹⁶². Sim, o diálogo põe em cena o cinismo contra ele mesmo e, dessa forma, o texto simboliza um solilóquio de Diógenes em frente ao espelho:

Esse espelhamento indica um confronto perpétuo articulado em solo comum, já que tanto a posição do sobrinho quanto a posição do filósofo são articuladas sob a égide do cinismo. O sobrinho chega a dizer, no início da peça, que “estaria melhor entre Diógenes e Frinéia, pois sou atrevido como o primeiro e frequento com gosto a casa dos outros”. No fim da peça, o filósofo procura inverter a direção e convocar o cinismo para servir de base de crítica ao amoralismo cínico do sobrinho: “Há um ser dispensado da pantomima. É o filósofo [cínico] que nada tem e nada demanda”. Como se, novamente, um falso e um verdadeiro cinismo estivessem postos em rota de confrontação.¹⁶³

Em outras palavras, *Eu* interpreta o cinismo nobre e *Ele* interpreta o cinismo degenerado. Porém, e aqui reside o ponto essencial que demonstra a centralidade do diálogo diderotiano para exemplificar a dialética cínica, os dois cinismos postos em cena espelham um ao outro: tanto o filósofo quanto o antifilósofo reconhecem-se e compreendem-se no cinismo, não há, em última instância, um “vencedor” do diálogo, as duas personagens não conseguem

¹⁶¹ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 156.

¹⁶² TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*, p. 60.

¹⁶³ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 54.

suprimir-se e por isso exemplificam a dialética sem síntese – o jogo de espelhamento mantém-se *ad infinitum* já que está escorado pelo humor irônico do sobrinho, que consegue afirmar e negar a si mesmo.

A personagem do sobrinho e o seu outro – assim como Diógenes e o seu duplo – representam “a imagem sério-cômica *ambivalente* do ‘bobo-sábio’ e do ‘bobo trágico’ da literatura carnavalizada”¹⁶⁴. Nesse sentido, a sátira de Diderot pode ser lida como uma conversa entre o cinismo moderno e o cinismo antigo e, o que é o mais importante, ela exemplifica como eles eventualmente trocam de lugar um com o outro. O diálogo entre os dois simboliza de forma exemplar o princípio das imagens das cartas do baralho: a personagem que interpreta o *Kynismus* compreende perfeitamente o seu interlocutor, da mesma forma que a personagem que põe a máscara do *Zynismus* conhece o universo e o modo de proceder do seu oposto. Enfim, *O Sobrinho de Rameau*, pleno de humor e jogos oximóricos, é a representação literária da dialética cínica.

4.4

A dialética de um “Sócrates enlouquecido”:

Quando Platão declara que Diógenes é raivoso [louco], essa declaração revela uma medida de autoproteção ao lado do desprezo; todavia, isso pode passar de maneira relativamente inofensiva, uma vez que Diógenes, como as anedotas nos contam, sabia virar muito bem a ponta da lança, de tal modo que, por fim, não fica completamente claro quem era realmente louco.

(Peter Sloterdijk)

No tópico anterior, vimos, entre outras coisas, como Denis Diderot jogou luz sobre o par oximórico sábio-bobo a partir da trama entre o filósofo e o antifilósofo. Ora, se entendermos a dialética entre o bobo e o sábio como uma variante da dialética entre a loucura e a sabedoria, encontramos então uma entrada perfeita para refletir sobre aquela que seria a caracterização mais famosa de Diógenes, a saber: o *Sócrates louco*. A sátira diderotiana, como dissemos em nosso capítulo inicial, explorou em suas entrelinhas as potencialidades da figura do Sócrates enlouquecido por embaralhar de forma estonteante os pares antitéticos razão-desrazão e sabedoria-loucura. Essa temática, como veremos, é muito cara ao

¹⁶⁴ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 172. Para fins de contextualização, cabe dizer que essas palavras de Bakhtin sobre o “bobo-sábio” foram escritas na circunstância de análise da personagem dostoiévskiana do “homem ridículo”.

horizonte cínico – não à toa, Marie-Odile Goulet-Cazé nos diz em seu renomado livro que “A loucura humana é um dos *leitmotive* mais frequentes no discurso diogênico: o sábio cínico se opõe ao louco”¹⁶⁵. Pois bem, à vista disso, a nossa tarefa derradeira será meditar sobre a díade sábio-louco.

Antes de mais nada, cabe destacar que a dialética entre a sabedoria e a loucura desvelada pelo Sócrates enlouquecido está carregada de ironia e paradoxo. A própria caracterização *Sócrates louco* parece dobrar-se sobre si mesma¹⁶⁶. Afinal, sendo Sócrates a personificação da razão, caracterizá-lo como louco significa expor uma “razão desarrazoada” – ou seja, a caracterização é, a valer, uma *mésalliance* carnavalesca. O “problema da ironização”, caracterizado por Safatle como “uma realidade que, por não se adequar a seus próprios critérios de justificação, não pode ser levada a sério, devendo a todo momento ser invertida e pervertida”¹⁶⁷, parece dizer respeito à *mésalliance* em questão (ela é, em última instância, tão irônica e paradoxal quanto a definição sloterdijkiana de *Zynismus* como *falsa consciência esclarecida*). Vemos então que a ironia se apresenta, de antemão, como um problema posto de forma patente na caracterização mais famosa de Diógenes. Sendo assim, dedicaremos algumas páginas à questão da ironia antes de tratar da dialética entre a loucura e a sabedoria. Todavia, é importante alertar, nós a abordaremos apenas com o intuito de sublinhar aquilo que é essencial para os nossos propósitos – pois, apesar de deveras interessante, um exame esmiuçado da questão iria nos requerer um tempo que não temos¹⁶⁸.

Para começar, vale destacar o argumento de Hayden White, que nos diz que a ironia é “essencialmente dialética, visto representar um uso autoconsciente da metáfora a serviço da autoanulação verbal”¹⁶⁹ e, na mesma passada, que “o alvo do enunciado irônico é afirmar tacitamente a negação do que no nível literal é afirmado positivamente, ou o inverso”¹⁷⁰. Ou seja, se dissemos mais acima que o que faz a dialética cínica não cair em uma contradição inerte consigo mesma é o

¹⁶⁵ GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, p. 205.

¹⁶⁶ Pegamos emprestado a expressão “dobrar-se sobre si mesma” de Hayden White, que nos diz que “na ironia a linguagem figurada torna a dobrar-se sobre si mesma e põe em questão suas próprias potencialidades para distorcer a percepção”. Cf. WHITE, Hayden. *Meta-história*, p. 51.

¹⁶⁷ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 84.

¹⁶⁸ Apenas a título de curiosidade, podemos citar alguns trabalhos importantes que dão o tom da complexidade do assunto, como *L'ironie* de Vladimir Jankélévitch, *Ironia e o irônico* de Douglas C. Muecke, *Irony* de Claire Colebrook, dentre outros.

¹⁶⁹ WHITE, Hayden. *Meta-história*, p. 50.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 51.

humor, podemos acrescentar que esse humor é sobretudo irônico – dado que a ironia é um impulso que permite driblar o princípio de não-contradição por simultaneamente afirmar e negar (como no riso carnavalesco) ou afirmar ao negar e vice-versa (como no sarcasmo).

De forma análoga, Mikhail Bakhtin também chamou a atenção sobre como o riso desvela “formas de emprego indireto de uma linguagem”¹⁷¹ (como a ironia, a paródia, dentre outros) que são capazes de demolir padrões da própria linguagem e, por conseguinte, criar novos¹⁷². A partir desse uso indireto, abre-se um novo leque de opções enunciativas e torna-se possível “uma aproximação do não conexivo e a exclusão do conexo”¹⁷³ – exatamente como na classificação irônica de Diógenes como um Sócrates louco (que reúne em um único predicado a razão e o seu polo oposto). Não é de se admirar que, nesse ponto, somos levados mais uma vez à complexa figura do sobrinho de Rameau e a sua sintomática racional insensatez, que, para usarmos o vocabulário do último tópico, “dilacera a si mesma”. Ainda sobre essa temática, consideremos o seguinte comentário de Vladimir Safatle:

Desde há muito, a dissolução irônica da determinidade foi compreendida também como dissolução da fixidez da imagem de si. Ao expor continuamente a distância entre enunciado e enunciação, o ironista aparece como aquele que nunca está presente em seu dizer, aquele que nunca fornece uma imagem de si. Como dizia Schlegel a propósito de Sócrates: “Nele, tudo deve ser gracejo e tudo deve ser sério: tudo sinceramente aberto e tudo profundamente dissimulado”.¹⁷⁴

Esse comentário de Safatle, em especial a parte em que ele destaca uma observação de Schlegel, nos coloca diante do seguinte problema: seria possível que, antes mesmo de Diógenes e do sobrinho Rameau, já no próprio Sócrates veríamos em marcha a “dissolução irônica de si”? Ora, nos privaremos de responder a essa questão, mas entendemos que é oportuno atentar para ela uma vez que, vale lembrar, tanto Bakhtin quanto, antes dele, o próprio Nietzsche já nos haviam alertado sobre como o diálogo socrático, anterior à sátira menipéia, se

¹⁷¹ BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 208.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 208-209.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*, p. 105.

apresenta como um discurso sério-cômico¹⁷⁵. Aliás, diga-se de passagem, a *Apologia de Sócrates*, um dos textos fundadores da filosofia ocidental (e um dos mais belos também), pode perfeitamente ser lido em chave carnavalizada e exemplificar a nossa temática da dialética entre o bobo e o sábio ou, o que dá no mesmo, entre a loucura e a sabedoria. Afinal, Sócrates, a partir de conversas travadas com aqueles que pensavam ser *sábios*, acaba por entender que, na verdade, ele é o único que pode assim ser denominado – precisamente por ter consciência que ele mesmo é um *bobo*. Ao fim da trama, o *bobo* (que sabe que é *sábio*) é condenado pelos supostos *sábios* (que não sabem que são *bobos*). Enfim, apesar da *Apologia* não ser um diálogo socrático *stricto sensu* (diferentemente dos outros textos de Platão), ela nos apresenta uma cena carnavalizada em alto grau, onde percebemos de forma cristalina o jogo de inversões que será amplificado posteriormente pela sátira menipéia. Além disso, podemos destacar também que, antes de Diógenes, Sócrates já era uma figura dialógica capaz de usar várias máscaras. Basta lembrar da problemática que envolve os diferentes Sócrates lançados por Aristófanes, Platão e Xenofonte.

Mas voltemos ao Sócrates que nos interessa. Para evitar adentrar o terreno escorregadio dos diálogos socráticos, nos apegaremos à convicção de que um Sócrates louco não é um Sócrates qualquer: ele é o seu duplo hiperbólico – como nos dá a entender Niehues-Pröbsting com a sua interpretação da figura (*Gestalt*) de Diógenes como um sobrepujamento (*Überbietung*) de Sócrates¹⁷⁶. Ademais, Leo Strauss, como nos conta Franklin Mattos, “afirmou certa vez que a ironia socrática ‘consiste em falar diferentemente a pessoas diferentes’”¹⁷⁷, ou seja, a ironia socrática calcula deliberadamente as circunstâncias – é uma ironia do comedimento que visa alcançar a maiêutica. A ironia diogênica, por outro lado, é uma ironia debochada, ou melhor, ela até pode visar o aprimoramento dos seus ouvintes, mas ela o faz a partir da intempestividade – diferente da socrática, ela é uma ironia essencialmente parresiástica, ela “dilacera a si mesma” de forma mais

¹⁷⁵ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 121-127. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 86. E também: Id. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 102.

¹⁷⁶ Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 97.

¹⁷⁷ MATTOS, Franklin. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*, p. 69. Segundo Mattos, o comentário de Strauss está em *La Cité et l’homme* (Paris: Agora, 1987), p. 70ss.

radical, exatamente como faz o sobrinho de Rameau, que encena o papel de “Diógenes moderno”. Essa é a sua singularidade.

Sobre a autodilaceração de quem veste a máscara paródica, lembremos que, como dissemos mais acima apoiados em Bakhtin, o pendor dialógico da personagem Diógenes fez com ela se convertesse em um duplo de si mesma, tornando-se paródia de sua própria imagem. Dado que o alvo de sua parodia é, acima de tudo, o discurso filosófico direto sério, nesse processo de parodização, “os instrumentos da razão [caros a esse discurso] são habilmente voltados contra si mesmo”¹⁷⁸ e, dessa forma, a ironia entra em cena como um recurso para viabilizar um discurso outro que se almeja metalinguístico ou antidiscursivo. Em suma, tornado duplo de si, Diógenes veste várias máscaras e divide-se em vários – e a sua versão moderna encenada pelo sobrinho representa o ponto mais elevado desse processo de autodilaceração pela parodização. Como não poderia deixar de ser, o recurso fulcral desse “Diógenes elevado ao cubo” é a ironia:

A mente dividida, complexa – capaz de enxergar uma questão sob vários ângulos e pouco propensa a comprometer-se definitivamente com uma única posição –, inclina-se naturalmente para o discurso irônico; e o *serio ludere* – no qual a galhofa pode servir para atenuar ou invalidar qualquer afirmação – é um dos grandes veículos da ironia.¹⁷⁹

No fim das contas, a ironia diogênica, que tem como exemplo medular a caracterização cômica de um Sócrates louco, subjaz como uma marca geral dos discursos cínicos – dado que esses discursos escorregam de sua própria definição ao operar dialeticamente por meio de um humor irônico. Em última instância, “as conclusões cínicas são afirmadas, enquanto a racionalidade dos filósofos é caricaturada como manipulação da lógica e prestidigitação verbal”¹⁸⁰. Porém, e aqui paira o crucial, ao se apresentar como uma crítica de teor antifilosófico e se converter, no passo seguinte, em filosofia, os discursos cínicos precisam recolocar-se novamente no horizonte da antifilosofia para serem de fato cínicos – e o humor que lhes é caro faz com que essa dialética continue a negar e a afirmar

¹⁷⁸ Cf. BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 108.

¹⁷⁹ LOGAN, George & ADAMS, Robert. *Introdução*. In: MORE, Thomas. *Utopia*, p. XXXIII.

¹⁸⁰ BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 109.

continuamente. Em suma, a dialética assim entendida é uma manifestação cristalina da alegre relatividade carnavalesca – nada pode cristalizar-se.

Dito isso, é oportuno sublinhar aqui dois marcos importantes da história do cinismo para ratificar a centralidade da ironia. O primeiro deles é Friedrich Nietzsche. Pois bem, se, como nos diz Hayden White, a ironia representa “um estágio da consciência em que se reconhece a natureza problemática da própria linguagem”¹⁸¹, então, Nietzsche, um dos nossos principais personagens cínicos, é um autor irônico por excelência. Segundo Peter Sloterdijk, “o único pensador em que a autorreflexão alcançou patamares semelhantes de um autodenegação refinada foi Friedrich Nietzsche”¹⁸². Na mesma linha, Scarlett Marton nos diz que “Nietzsche não é um pensador que se debate nas redes da linguagem, mas o filósofo que a faz voltar-se contra si mesma, para criar uma nova linguagem”¹⁸³.

É possível que o ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, um trabalho ainda de juventude, seja um dos melhores exemplos sobre como Nietzsche percebe a impossibilidade da linguagem representar a verdade¹⁸⁴, ou melhor, sobre como a única verdade que a linguagem poderia representar seria de ordem “tautológica”¹⁸⁵ – onde afirma-se como “verdadeiro” apenas aquilo que as convenções e regras da linguagem já demonstravam como tal. Aliás, as verdades lógicas seriam todas tautológicas para Nietzsche, e, portanto, elas seriam apenas “erros irrefutáveis”¹⁸⁶. À vista dessa perspectiva, as palavras, que significam o mundo logicamente, revelam-se como entraves:

*As palavras estão em nosso caminho! – Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo resolvido, haviam criado um obstáculo para a solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra.*¹⁸⁷

¹⁸¹ WHITE, Hayden. *Meta-história*, p. 51.

¹⁸² SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 147.

¹⁸³ MARTON, Scarlett. *Novas líras para novas canções: Reflexões sobre a linguagem em Nietzsche*, p. 39.

¹⁸⁴ Já tratamos da passagem mais famosa desse ensaio em nosso primeiro capítulo, onde Nietzsche nos diz que as verdades nada mais seriam do que metáforas, isto é, formas linguísticas que “após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, p. 36.

¹⁸⁵ Ibid., p. 30.

¹⁸⁶ Id. *A gaia ciência*, p. 165. (§ 265).

¹⁸⁷ Id. *Aurora*, p. 41. (§ 47).

Esse parágrafo de *Aurora* é exemplar em ilustrar como Nietzsche percebeu (para usarmos os termos de White) a “natureza problemática da linguagem”. Digno de nota é que, para ele, aquele que estaria mais empenhado em inventar jogos engenhosos com as palavras seria justamente aquele que não perceberia a sua arbitrariedade: a esse “mais orgulhoso dos homens” ele denomina “filósofo”¹⁸⁸. Ora, o que vemos aqui nada mais é do que a antifilosofia filosófica da dialética cínica. Se, como já dissemos, a maneira dessa dialética manter-se é pelo *humor* e suas “formas de emprego indireto de uma linguagem”¹⁸⁹, não é por acaso que, como nos diz Maria Ferraz:

Dentre os estilos de Nietzsche, a paródia funciona como uma estratégia filosófica crucial, expressando-se igualmente na ideia de “transvaloração” [*Umwertung*]. Isto é, operar com as mesmas palavras, utilizar estruturas gramaticais contaminadas pela moral-metafísica (conforme nos mostrou o próprio filósofo) para fazê-las girarem sobre si e abrirem novas sendas para a vida e para o pensamento.¹⁹⁰

Grosso modo, é por conta desse uso consciente das formas indiretas da linguagem que vemos diversos críticos e comentadores chamarem a atenção sobre como “Nietzsche deve ser entendido no espírito da ironia”¹⁹¹. Dito isso, avancemos agora para o nosso segundo exemplo: Luciano de Samósata.

Podemos dizer que Luciano foi um dos que conseguiu levar o discurso cínico às últimas consequências. Niehues-Pröbsting nos dá a deixa para interpretá-lo dessa maneira quando ele nos diz que Luciano era “tanto um cínico como um satirizador dos cínicos”¹⁹². A ironia para com os cínicos e as admoestações direcionadas aos filósofos gananciosos e preocupados com raciocínios estapafúrdios faz com que a obra luciânica exale, como observamos anteriormente, um *cinismo cínico* (o paradoxo é proposital).

Um pequeno trecho do primeiro livro do seu *Das narrativas verdadeiras* nos mostra como Luciano sabia jogar como poucos com a ironia. Logo no início

¹⁸⁸ Cf. Id. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, p. 26.

¹⁸⁹ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 208.

¹⁹⁰ FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 243.

¹⁹¹ Cf. COCEI, Liviu Iulian. *The Neo-Cynical Wisdom of Friedrich Nietzsche*, p. 794. Conferir também os livros, já mencionados, *Nietzsche comediantes: A filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, de Rosana Suarez, e *Nietzsche, o bufão dos deuses*, de Maria Cristina Franco Ferraz, citado na nota acima.

¹⁹² NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 377.

de sua história, ele nos diz: “me voltei para a mentira, em muito mais honesta que a dos demais, pois ao menos nisto direi a verdade: ao afirmar que minto”¹⁹³. A ironia dessa sentença é manifesta, ela atua como uma espécie de nó que o discurso dá nele mesmo, afinal, como é possível alguém anunciar que está dizendo a verdade ao mentir? Podemos dizer que a fórmula do enunciado em questão corresponde ao problema conhecido como o “paradoxo do Mentiroso”. De forma resumida, esse paradoxo vem à tona quando nos deparamos com uma sentença proferida por alguém que diz estar mentindo, ou seja, é uma “sentença autorreferencial que atribui a si mesma o predicado ‘é falsa’”¹⁹⁴. Diante dessa situação, o embaraço que surge é determinar se esse alguém mente ou diz a verdade: pois, se a sentença “é verdadeira, o que ela afirma é verdadeiro, então, ela é falsa. Se ela é falsa, então, o que afirma é falso, então, ela é verdadeira”¹⁹⁵. Esse tipo de problema lógico, com efeito, está muito longe do nosso universo de investigação, o que nos interessa de fato é lançar luz sobre como o discurso luciânico é irônico por ser deliberadamente paradoxal. Luciano, assim como Nietzsche fará séculos mais tarde, brinca com as palavras e, com isso, nos mostra a arbitrariedade de toda linguagem. Jacyntho Brandão elucida esse ponto de maneira irretocável ao nos dizer que:

O *lógos* luciânico é como que um *discurso verdadeiro* enlouquecido, por não se contentar apenas em abandonar o critério de verdade, insistindo também em expor, de modo indecoroso e desconcertante, a falácia dos discursos tidos como verdadeiros.¹⁹⁶

Em última análise, o *lógos* luciânico, assim como o cinismo e a sua dialética, “morde enquanto ri”¹⁹⁷. Cabe dizer aqui que, Thomas More, um dos herdeiros de Luciano no período renascentista, vai na mesma esteira do seu mestre e experimenta o mesmo tipo de nó enunciativo. Em determinado momento da narrativa da sua *Utopia* (que, diga-se de passagem, por significar “não-lugar” e ser justamente o nome do “lugar” descrito por More, carrega um tipo similar de ironia

¹⁹³ SAMÓSSATA, Luciano. *Das narrativas verdadeiras: primeiro livro*. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins (Org.). *Biografia literária: Luciano de Samósata*, p. 144.

¹⁹⁴ CARDOSO, Guilherme; et al. *O paradoxo do Mentiroso: aspectos técnicos e filosóficos*, p. 662.

¹⁹⁵ Id. *A vingança do mentiroso*, p. 2.

¹⁹⁶ BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, p. 270.

¹⁹⁷ SAMÓSSATA, Luciano. *Dupla acusação ou Os julgamentos*. In: SAMÓSSATA, Luciano. *Luciano*. [Vol. III], p. 117.

ao do predicado *Sócrates enlouquecido*), uma das suas personagens nos diz que “diante de qualquer dúvida, eu preferiria afirmar uma inverdade a contar uma mentira”¹⁹⁸. Ora, nesse universo aberto pela menipéia luciânica, no qual a *Utopia* sem dúvida é um capítulo relevante¹⁹⁹, percebemos que “já não estamos limitados pelo axioma de que toda coisa é ela mesma e não outra, e a liberação dessa restrição pode adquirir a forma de riso”²⁰⁰. Em suma, é o humor, como nos mostrou Bakhtin, que permite essa “extrapolação dos limites das relações intralinguísticas”²⁰¹. À vista disso, podemos dizer que tanto Diderot (especialmente no diálogo do sobrinho), quanto Nietzsche, Luciano e tantos outros que deixamos de lado, têm consciência da condição paradoxal dos seus discursos – e eles brincam ironicamente com isso. Todos eles nos apresentam, para usarmos as palavras de Brandão, “um *discurso verdadeiro* enlouquecido”.

Agora que entendemos melhor o papel da ironia e das encruzilhadas que ela pode proporcionar à linguagem, estamos prontos para finalmente tratar da dialética entre a sabedoria e a loucura. No começo do presente tópico, assinalamos que a loucura é um *leitmotiv* diogênico exemplar (como nos disse Goulet-Cazé), o que podemos acrescentar é que ela é um tema que perpassa vários textos da tradição cínica de forma tão categórica que, muitas vezes, a sua silhueta se confunde com o próprio cinismo:

Alguns achavam que o cinismo era uma forma de loucura. A tradição afirmava que Platão havia chamado Diógenes de “um Sócrates enlouquecido”. Dion Crisóstomo relata que, embora alguns admirassem Diógenes, outros achavam que ele era louco. Esse entendimento do cinismo foi assimilado nos círculos rabínicos, tanto que a palavra hebraica *kinukos* (*sic*) aparece em duas passagens do Talmude palestino que discutem os “sinais de um louco”. Similarmente, em sua obra cristã do século VII *Vida de Simeão o Louco*, Leôncio de Neápolis representa o Louco em nome de Deus com referências evidentes à imagem de Diógenes.²⁰²

¹⁹⁸ MORE, Thomas. *Utopia*, p. 9.

¹⁹⁹ Afinal, como bem constatou Daniel Kinney: “há muito para ser dito sobre a *Utopia* como uma invenção cínica”. Cf. KINNEY, Daniel. *Herdeiros do Cão. Identidade cínica na cultura medieval e renascentista*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 351.

²⁰⁰ EAGLETON, Terry. *Humor: o papel fundamental do riso na cultura*, p. 68.

²⁰¹ BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*, p. 209.

²⁰² KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 254.

No nosso entender, essa contiguidade entre a loucura e o cinismo tem como protótipo a caracterização de Diógenes como “Sócrates enlouquecido”, logo, a partir dela, seria possível perceber uma dialética entre a sabedoria e a loucura que perpassa grande parte da tradição da sátira menipéia. Aqui, novamente, nos amparamos em Mikhail Bakhtin, que nos diz que “o juízo acerca da relatividade e da ambivalência da razão e da loucura, da inteligência e da tolice” é “um tema típico da menipéia carnavalizada”²⁰³. Aliás, esse tema se apresenta de forma tão patente que, mesmo Sloterdijk (que não tinha como objetivo analisar a tradição literária dos cínicos) tropeçou em um dos seus exemplos sem sequer perceber ao nos dizer que “Alguns consideram Eulenspiegel [personagem da literatura folclórica alemã] um louco que lhes mostra a língua. Já para esse, as pessoas é que estão alteradas e precisam de cuidados”²⁰⁴. Enfim, segundo Bakhtin, essa seria a representação típica do sábio nas menipéias, ou seja, um “homem que é o *único* a conhecer a verdade e por isso todos os demais zombam dele como de um louco”²⁰⁵.

Como não poderia deixar de ser, Diógenes é um dos primeiros a vestir a máscara de herói menipéico. Em várias de suas anedotas ele se apresenta como “portador da verdade, em relação a todas as outras pessoas que consideram a verdade uma loucura ou bobagem”²⁰⁶. A famosa anedota em que ele procura um homem em plena luz do dia com uma lamparina acesa simboliza perfeitamente essa dialética entre o louco e o sábio: afinal, quem estaria realmente louco? Seria o homem que acende uma lamparina durante o dia ou seriam aqueles que não percebem que estão cegos pela *typhos* e não vivem de acordo com a *phýsis*? Niehues-Pröbsting, já no final do seu livro, lança luz sobre essa dualidade da seguinte maneira:

Enquanto o protocínico Diógenes foi supostamente descrito por Platão como o Sócrates “louco” – a palavra grega também é um termo médico para doença mental – o cínico, por sua vez, se via como o médico que queria curar a humanidade das suas ilusões.²⁰⁷

²⁰³ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 158.

²⁰⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*, p. 203.

²⁰⁵ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 173.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*

²⁰⁷ NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, p. 372.

Visto por essa perspectiva, Diógenes representa ao mesmo tempo a sanidade e a insensatez – e a sua filosofia é simultaneamente a doença e a cura. É a partir dessa trilha que entendemos que a imagem diogênica do “Sócrates enlouquecido” corresponde precisamente à “imagem sério-cômica *ambivalente* do ‘bobo-sábio’ e do ‘bobo trágico’ da literatura carnavalizada”²⁰⁸. Isso significa que o predicado *Sócrates louco*, além de ser uma *mésalliance* carnavalesca (como já apontamos mais cedo), seria também um oximoro que serve de arquétipo para a personagem menipéica clássica.

A dupla valência de Diógenes, quer dizer, a possibilidade dele interpretar não apenas o filósofo sisudo que personifica a razão, mas também o seu contrário, foi diversas vezes percebida. Um exemplo paradigmático é o verbete sobre o protocínico presente no *Dicionário histórico e crítico* de Pierre Bayle (filósofo que viveu na segunda metade do século XVII e é conhecido principalmente pelo seu trabalho como lexicógrafo), onde ele nos diz:

Diógenes, o cínico, foi um desses seres humanos extraordinários que se permitem excessos em tudo o que fazem – mesmo em questões de razão – e que confirmam o princípio de que não há grande mente cujo caráter esteja livre de toda loucura.²⁰⁹

Em suma, o ponto é que, apesar de costumeiramente notada, essa dupla valência não foi levada a cabo como uma questão a ser examinada. Com o intuito de contribuir para a mudança desse cenário, doravante apresentaremos quatro exemplos que exemplificam com clareza a temática cínico-menipéica que chamamos de dialética entre a sabedoria e a loucura. Os exemplos vêm à luz a partir de (1) Hipócrates, (2) Erasmo de Rotterdam, (3) Machado de Assis e (4) Friedrich Nietzsche.

1) Começamos pelo romance epistolar intitulado *Sobre o riso e a loucura* que, apesar de ser de autoria desconhecida, é convencionalmente atribuído a Hipócrates. As cartas que compõem a história tratam do encontro fictício entre o médico Hipócrates e o filósofo Demócrito – e como o primeiro teria sido convocado pelo conselho da cidade de Abdera para curar a loucura do segundo.

²⁰⁸ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 172.

²⁰⁹ BAYLE, Pierre. *Diogène*. In: *Dictionnaire historique et critique*, apud NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 362.

Como documento do período helenístico, as cartas são um ótimo exemplo de como opera o sério-cômico característico do gênero menipéico.

Logo na primeira carta, somos introduzidos à trama de como o conselho e a cidade solicitavam a ajuda do renomado médico para curar a doença de Demócrito (que passava os dias isolado e com constantes ataques de riso). Nesta carta inicial, cabe destacar, já nos vemos enredados pelo jogo de inversão entre a sabedoria e a loucura, em especial quando lemos a seguinte opinião do conselho abderita:

Ah! Como as coisas boas também se tornam doências pelo excesso. Tanto é que Demócrito chegou ao ápice da sabedoria, e agora corre o risco de uma paralisia do pensamento [*dianoia*]. Ele pode ser afetado pela estupidez. Outros tantos e muitos abderitas, os quais permaneciam alheios ao conhecimento, mantêm-se com o intelecto sadio, só que agora eles se tornaram mais inteligentes, pois distinguem a doença de um sábio, eles que antes eram ignorantes.²¹⁰

Como esperado, Hipócrates se mostra solícito e atende ao chamado da cidade, mas, a valer, antes mesmo de visitar o suposto doente, ele já tinha a impressão de que, como ele diz na carta 15 dirigida a Filopoeme, “a verdadeira saúde está com Demócrito, e doentia é a opinião dos que habitam em Abdera”²¹¹. Com efeito, a dúvida só se esvai por inteiro quando o médico encontra pessoalmente o filósofo e – ironicamente – se depara com o suposto louco imerso em uma pesquisa sobre a loucura (carta 17). Grosso modo, o principal resultado obtido por Demócrito em sua investigação seria que os homens padeceriam de insensatez por dedicarem a totalidade de suas vidas a trabalhos cotidianos vãos. Isto é, por despenderem um “empenho vazio e irracional”²¹² a coisas ordinárias que seriam justamente a causa de sua melancolia generalizada. No final, o riso de Demócrito não é um indício de sua loucura, ele ri devido a constatação da ignorância alheia: ele ri dos homens que se dedicam de forma ignorante a tarefas inoportunas – e, por seu turno, ele seria sábio por conseguir rir igualmente da própria ignorância. O que vemos aqui, *mutatis mutandis*, é uma fórmula de enredo muito parecida com a trama da *Apologia de Sócrates*, onde uma cidade condena um indivíduo sábio que, ao contrário dos seus conterrâneos, tem consciência da própria ignorância. A diferença fundamental entre as duas narrativas é que no

²¹⁰ HIPÓCRATES. *Sobre o riso e a loucura*, p. 33.

²¹¹ Ibid., p. 44.

²¹² Cf. Ibid., p. 54.

texto de Platão vemos um acento maior no aspecto trágico, uma vez que a sua protagonista não escapa da cicuta e Demócrito, por sua vez, consegue evitar o heléboro.

Em resumo, em *Sobre o riso e a loucura* vemos que, aquele que ria excentricamente e era considerado louco, estava, no final das contas, empenhado em entender a loucura humana. Nesse sentido, o Demócrito risonho atua como um duplo de Sócrates, ou, mais especificamente, como um duplo do Sócrates enlouquecido.

2) Passemos rapidamente ao nosso segundo exemplo: o *Elogio da loucura* de Erasmo de Rotterdam. Essa obra, que se apresenta como um “misto de ensaio e romance”²¹³, é considerada “a primeira grande obra humanista a seguir a tradição de Luciano”²¹⁴. Publicada pela primeira vez no início do século XVI, ela desempenhou um papel importante no interior do debate teológico da época, mas, evidentemente, não é esse aspecto que nos interessa destacar aqui. Em um artifício narrativo muito usado pelo escritor sírio, Erasmo substancializa a loucura e faz dela a sua personagem principal – sendo assim, a Loucura se apresenta como uma deusa (filha de Plutão, “deus das riquezas”²¹⁵), que nos narra a história em primeira pessoa.

Em síntese, o texto é, como está claro em seu título, um elogio que a protagonista faz a si mesma. Para a deusa Loucura, os seus trabalhos seriam essenciais tanto para os homens encontrarem a felicidade, quanto para um harmonioso funcionamento das sociedades – a sua rival sabedoria, por outro lado, serviria apenas para os fins inversos. Diga-se de passagem, a deusa, cheia de tiradas espirituosas, chega a insinuar que a sabedoria teria sido “a causa de todos os males” de Sócrates²¹⁶ e que os piores príncipes sempre foram aqueles que “amaram as letras e a filosofia”²¹⁷.

A partir desse cenário, em todo o texto vemos uma ambivalência entre dois tipos de loucura – percebemos isso logo de entrada, pois na dedicatória que Erasmo faz no início do texto a Thomas More, ele nos diz “ter elogiado a Loucura

²¹³ MADEIRA, Wagner Martins. *A tradição da sátira menipéia nos romances crepusculares de Machado de Assis*, p. 64.

²¹⁴ Cf. LOGAN, George & ADAMS, Robert. *Introdução*. In: MORE, Thomas. *Utopia*, p. XXXIII.

²¹⁵ Cf. ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da loucura*, p. 59.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 76.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 77.

sem estar inteiramente louco”²¹⁸. No decorrer das páginas, a protagonista deixa transparecer em seu autoelogio que existiria uma loucura benéfica, que seria mais razoável que a sabedoria, e uma loucura maléfica, que seria o reflexo de uma sabedoria insensata. Dito de outro modo, haveria uma loucura-sábia positiva e uma sabedoria-louca negativa. Com efeito, o jogo de inversões que percebemos no texto não se limita ao elogio específico de algo que seria supostamente ruim, na verdade, o jogo é de tamanha magnitude que, em termos nietzschianos, diríamos que ele promove uma vigorosa *transvaloração de todos os valores*. Nos vemos envolvidos nesse jogo dos contrários, onde tudo troca de lugar com o seu oposto, ao lermos trechos da seguinte ordem:

Todas as coisas humanas têm dois aspectos, à maneira dos Silenos de Alcibíades, que tinham duas caras completamente opostas. Por isso é que, muitas vezes, o que à primeira vista parece ser a morte, na realidade, observando com atenção, é a vida. E assim, muitas vezes, o que parece ser a vida é a morte; o que parece belo é disforme; o que parece rico é pobre; o que parece infame é glorioso; o que parece douto é ignorante; o que parece robusto é fraco; o que parece nobre é ignóbil; o que parece alegre é triste; o que parece favorável é contrário; o que parece amigo é inimigo; o que parece salutar é nocivo; em suma, virado o Sileno, logo muda a cena. Estarei falando muito filosoficamente?²¹⁹

Aqui é inevitável não pensarmos no jogo de oximoros que caracteriza a sátira menipéia. Se estamos atentos a isso, entendemos que não é à toa que Erasmo nos diz, bem no início do texto, já prever que será criticado por parecer um “novo Luciano”²²⁰. Joel Relihan bem nos lembra que a personagem Loucura “observa as tolices dos mortais na terra numa cena que faz lembrar as observações de Menipo da lua no *Icaromenippus*”²²¹. Ora, verdade seja dita, há uma referência explícita a esse diálogo luciânico no texto. Nesse sentido, além de manifestar uma espécie de filiação estilística, Erasmo demonstra partilhar da mesma perspectiva do escritor sírio ao ilustrar o absoluto desvario da existência humana – e, por consequência, como sofremos por depositar grande energia em coisas tão pequenas (uma crítica presente também, como vimos, no riso de Demócrito). Nessa explícita referência, a Loucura nos diz:

²¹⁸ Ibid., p. 51.

²¹⁹ Ibid., p. 82.

²²⁰ Ibid., p. 50.

²²¹ RELIHAN, Joel C. *Menipo na Antiguidade e no Renascimento*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 305.

Se, finalmente, pudésseis observar, do mundo da lua, como o fez Menipo, as inúmeras agitações dos mortais, decerto acreditaríeis estar vendo uma densa nuvem de moscas ou de pernilongos brigando, insidiando-se, guerreando-se, invejando-se, espoliando-se, enganando-se, fornicando-se, nascendo, envelhecendo, morrendo. Não podeis sequer imaginar os horrores e as revoluções com que enche a terra esse animalzinho, tão pequeno e de tão pouca duração, que vulgarmente chama-se *homem*.²²²

Enfim, aqui vale lembrar as palavras de Bakhtin de que “o tema da indiferença absoluta a tudo o que há no mundo”, exatamente como a fala da Loucura deixa transparecer, é “um tema muito característico da menipéia cínica e estoica”²²³. A partir desse ângulo, dado a ambivalência da loucura, o texto erasmiano pode muito bem ser lido como um elogio da *loucura cínica* – em detrimento da loucura dos sábios. Ora, não seria tal procedimento o típico movimento discursivo da dialética cínica de fazer uma crítica (humorada) da cultura intelectualizada a partir dessa própria cultura? A valer, o texto de Erasmo é tão rico e impactou tantos âmbitos diferentes que não podemos rotulá-lo com nenhuma etiqueta pré-fabricada, não obstante, não há dúvida de que podemos ouvir aqui um eco da antifilosofia filosófica que cerca a imagem de Diógenes.

3) Passemos ao nosso terceiro e penúltimo exemplo. O conto *O alienista* de Machado de Assis é um caso paradigmático da dialética entre a loucura e a sabedoria. Nesse conto, Machado, um ícone da menipéia em terras brasileiras²²⁴, joga o tempo inteiro com a díade sábio-louco. Em resumo, o que lemos em *O alienista* é a história de Simão Bacamarte, um médico erudito e extremamente dedicado à ciência que resolve fundar um hospício na cidade de Itaguaí. Em um primeiro momento, a povo local parece satisfeito com a inauguração da nova instituição, contudo, as opiniões mudam rapidamente à medida que Simão começa a fazer internações em massa. Em síntese, toda a trama gira em torno da comicidade das internações inesperadas e, logo, por não mais se saber, como nos diz o narrador, “quem estava são, nem quem estava doido”²²⁵.

A partir do capítulo XI a narrativa do conto dá a primeira “virada”: depois de perceber que quatro quintos da população de Itaguaí tinha sido retida em seu

²²² ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da loucura*, p. 115.

²²³ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 174.

²²⁴ Para a análise do impacto da tradição menipéica em outras obras de Machado, conferir o texto de Wagner Martins Madeira intitulado *A tradição da sátira menipéia nos romances crepusculares de Machado de Assis*.

²²⁵ ASSIS, Machado de. *O alienista*, p. 44.

manicômio, Simão resolve revisar a sua teoria (que “excluía do domínio da razão todos os casos em que o equilíbrio das faculdades não fosse perfeito e absoluto”²²⁶), e, dessa revisão, ele passa a defender que a tese correta seria justamente a oposta, “e portanto que se devia admitir como normal e exemplar o desequilíbrio das faculdades, e como hipóteses patológicas todos os casos em que aquele equilíbrio fosse ininterrupto”²²⁷. A partir dessa nova perspectiva, o alienista libera todos os seus pacientes, mas não demora muito para ele voltar a fazer internações em grande quantidade. Dessa vez, porém, o erudito médico conseguiu “curar” todos os seus pacientes ao fazer “despertar” neles sinais de desequilíbrio mental. A segunda virada de enredo se dá no fim da narrativa: depois de devolver novamente todos os seus pacientes à rua, Simão percebe que ele era o único indivíduo que gozava de plena razão e discernimento. Sendo assim, não restava a ele outra alternativa a não ser se internar em seu próprio manicômio. Ali trancado, “entregou-se ao estudo e à cura de si mesmo”²²⁸, mas, segundo relato, morreria dezessete meses depois, “no mesmo estado em que entrou, sem ter podido alcançar nada”²²⁹.

Em vários momentos do conto, Machado deixa pairar a dúvida sobre quem realmente era louco. Por exemplo, na observação do narrador logo no início da história, onde lemos que “A ideia de meter os loucos na mesma casa, vivendo em comum, pareceu em si mesma um sintoma de demência”²³⁰. Ou quando a personagem do Padre Lopes diz a mulher do médico que ele não deveria se dedicar tanto à erudição, pois “Isso de estudar sempre, sempre, não é bom, vira o juízo”²³¹. E, finalmente, o sinal mais claro está no questionamento de um dos vereadores, que indaga os seus pares: “Nada tenho que ver com a ciência; mas se tantos homens em quem supomos juízo são reclusos por dementes, quem nos afirma que o alienado não é o alienista?”²³². Enfim, para resumir, poderíamos muito bem caracterizar a sátira machadiana como um conto cuja protagonista é um *Hipócrates enlouquecido*.

²²⁶ Ibid., p. 72.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ibid., 87.

²²⁹ Ibid., p. 87-88.

²³⁰ Ibid., p. 15-16.

²³¹ Ibid., p. 16.

²³² Ibid., p. 49.

4) Passemos finalmente para o nosso último exemplo: e aqui nos reencontramos com Friedrich Nietzsche. A amostra que ele nos oferece da dialética entre a sabedoria e a loucura é, claro, o famoso parágrafo 125 de *A gaia ciência* intitulado *O homem louco*. Com efeito, não há necessidade de nos alongarmos em seu comentário, uma vez que já o examinamos anteriormente. Indo direto ao ponto, basta atentar para dinâmica da sua breve história: em resumo, a sua personagem principal porta um conhecimento (ou seja, a “morte de Deus”) que as pessoas comuns não conseguem vislumbrar e, por isso, ela é ridicularizada. Várias são as características que colocam o relato do *homem louco* no horizonte menipéico: como a mistura do sério com o cômico, o jogo de inversão, a testagem de uma verdade outra, o uso da parrésia pela protagonista e, claro, a máscara diogênica – afinal, como sabemos, o homem louco que grita “procuro Deus” em plena luz do dia com uma lamparina acesa é uma paródia do Sócrates enlouquecido.

Não obstante, a contribuição de Nietzsche para a nossa temática não termina em seu famoso parágrafo de *A gaia ciência*. Em um fragmento de junho/julho de 1883, publicado apenas postumamente, o filósofo alemão parece nos oferecer uma espécie de súmula da dialética entre a loucura e a sabedoria. Nessa que seria a sua última década produtiva antes do seu colapso mental, Nietzsche escreveu:

Qual de nós dois é o maior louco?

Zaratustra respondeu: aquele que considera o outro como tal.²³³

Dito isso, terminamos a exposição dos nossos quatro exemplos. Claro que poderíamos citar muitos outros, inclusive, a própria *Apologia de Sócrates*, como dissemos mais cedo, segue de forma latente o mesmo esquema de inversão. Além dela, também *O Sobrinho de Rameau* nos envereda na dúvida sobre quem é verdadeiramente o louco²³⁴. A partir de todos esses exemplos, percebemos que a dialética entre a sabedoria e a loucura é carregada de ironia na medida em que ela

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*, p. 148. (NF, 1883, 11 [3]).

²³⁴ A sátira diderotiana, aliás, melhor do que todas as outras, deixa claro como “no cinismo a loucura não é um momento contingente, mas uma consequência da própria razão, a consequência dos excessos da razão”. Cf. NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 363.

joga com o questionamento: *quem é louco quando todos estão loucos?* De certa forma, essa ironia se aproxima muito da fórmula do “paradoxo do Mentiroso”, pois, para além da sua mensagem de ordem moral, a dúvida sobre quem é realmente louco não pode ser efetivamente eliminada. Nesse sentido, poderíamos muito bem chamar essa problemática de *paradoxo do Louco*: afinal, se Diógenes veste a máscara de lunático para demonstrar a loucura dos outros²³⁵, no encenar desse papel não fica claro até que ponto a sua interpretação é apenas um disfarce (e não esqueçamos da resposta de Zaratustra: o louco que acusa o outro de loucura é sempre mais louco). Enfim, à luz do que foi dito, fica claro que o Sócrates enlouquecido é um arquétipo recorrente da tradição menipéica: essa personagem do sábio desatinado foi interpretada por Demócrito, pela deusa Loucura, pelo alienista de Machado, pelo homem louco de Nietzsche, por Zaratustra, pelo sobrinho de Rameau e por muitos outros que deixamos de lado – todos eles vestem a máscara paródica de Diógenes.

Em breve síntese, entendida a dialética entre a sabedoria e a loucura desvelada pela tradição da sátira menipéia, só nos resta dizer que ela é um retrato da dialética cínica. O jogo formado a partir da díade sábio-louco sustenta-se pelo paradoxismo e promove contínuas inversões irônicas – exatamente como manda o *script* da dialética canina, que mantém a tensão recíproca entre a negação e a afirmação dos polos opostos a partir do humor.

No início da aula de 14 de março de 1984, em seu último curso no *Collège de France*, Michel Foucault apresentou o seguinte questionamento:

O cinismo constitui, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia. É isso que é preciso procurar compreender: como o cinismo pode dizer no fundo o que diz todo mundo e tornar inadmissível o próprio fato de dizer?²³⁶

Pois bem, ao longo de nossa pesquisa nos vemos envolvidos pelo mesmo problema detectado por Foucault, pois, afinal, como o cinismo pode “constituir os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia”? O

²³⁵ Cf. SHEA, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, p. 17.

²³⁶ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, p. 204.

filósofo francês, como sabemos, se enveredou pelos estudos sobre a parrésia para tentar responder essa questão, não obstante, a nossa tarefa foi buscar uma outra possibilidade de resposta – e a que encontramos foi: *o cinismo consegue ser uma filosofia antifilosófica por conta da sua dialética bem-humorada*. E para escrever uma história do cinismo é preciso estar atento a essa característica. Curiosamente, o próprio Foucault nos apontou esse caminho ao nos dizer, de forma descompromissada, que o cinismo seria uma “espécie de careta que a filosofia faz para si mesma, esse espelho quebrado em que o filósofo é ao mesmo tempo chamado a se ver e a não se reconhecer”²³⁷. Mas, se para o filósofo francês o cinismo seria “o modelo negativo da filosofia”²³⁸ em termos eminentemente éticos, no nosso entender, ele o seria também em termos discursivos: é sobretudo em função do pano de fundo menipéico que, roubando aqui a imagem foucaultiana, o cinismo se apresenta como uma filosofia que ri de si mesma na frente do espelho.

Para terminar, atentemos ainda para as seguintes palavras de R. Bracht Branham:

Os estudiosos tentaram, claro, determinar se as tendências ascéticas ou hedonistas do Diógenes da tradição eram mais centrais. Mas esse projeto começa a partir do pressuposto gratuito da unidade e da coerência do pensamento de Diógenes. [...] Privilegiar um aspecto da tradição em detrimento de outro é fútil. São as contradições que Diógenes incorpora que fizeram dele um objeto de fascínio.²³⁹

Ora, o que tentamos mostrar nas páginas acima é que a figura dialógica de Diógenes abraça as contradições, pois ela opera a partir de uma dialética que possibilita a ambivalência. O cinismo se apresenta, ao fim e ao cabo, como a cabeça de Jano: as duas faces que se contrapõem e se complementam são o sério e o cômico – ou ainda, o cinismo ascético e o cinismo zombeteiro, o *Kynismus* e o *Zynismus*. A dialética cínica nada mais é do que o movimento de negação-e-afirmação entre essas duas faces. Não há necessidade de excluir a não-identidade e consumir aquilo que é *outro* porque a lógica aristotélica do princípio de não-contradição não tem vez frente ao riso diogênico bem-humorado. Dentro desse

²³⁷ Ibid., p. 238.

²³⁸ Id. *A hermenêutica do sujeito*, p. 139.

²³⁹ BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 106.

regime, os contrários não são contraditórios: o(s) cinismo(s) se movimenta(m) no interior de um universo galilaico a partir do seu ímpeto caótico-carnavalesco.

Enfim, o riso cínico que ecoa das menipéias nega e afirma – morre e rejuvenesce. A provocação cínica, isto é, o seu caráter transvalorativo, é comum ao *Kynismus* e ao *Zynismus* – afinal, como bem observou Marie-Odile Goulet-Cazé: “tanto o ascetismo quanto o sarcasmo procuram provocar”²⁴⁰.

²⁴⁰ Cf. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, p. 230.

5

Epílogo – “Todo fim é apenas um novo começo”:

No final do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche nos presenteia com o seguinte diálogo entre um andarilho e a sua sombra:

O andarilho: Por isso também não gosto do cão, o indolente parasita que agita a cauda, que apenas como servo dos homens se tornou “canino”, e que eles costumam louvar com sendo fiel ao senhor, dizendo que o acompanha como a sua

A sombra: Como a sua sombra, é o que dizem. Talvez eu hoje te acompanhe já por tempo demais? Foi o dia mais longo, mas estamos quase no fim dele, tem paciência um pouco mais. A relva está úmida, estou tiritando.

O andarilho: Oh, já é tempo de nos separarmos? E eu tinha que te magoar ainda; vi que ficaste mais sombria.

A sombra: Eu enrubesci, na cor que me é possível. Ocorreu-me que muitas vezes fiquei a teus pés como um cão, e que tu, então –

O andarilho: Eu não poderia rapidamente fazer algo para te agradar? Não tens nenhum desejo?

A sombra: Nenhum, exceto, talvez, o que o “cão” filosófico desejou do grande Alexandre: sai um pouco da frente do sol, está muito frio para mim.¹

A temática do “cão filosófico” usada por Nietzsche nesse belo diálogo nos dá a oportunidade de lançar uma reflexão sobre *a filosofia e sua sombra*. É verdade que o cinismo sempre foi uma sombra para a grande história da filosofia ocidental, o duplo Sócrates/Diógenes corresponde a esse jogo de luz e penumbra. Ora, se nos é permitido terminar a nossa pesquisa como começamos, isto é, com um “pequeno devaneio”, podemos imaginar que, assim como a *sombra* do diálogo nietzschiano, também o cinismo volta-se dialeticamente contra a imagem que lhe dá forma e declara: “sai um pouco da frente do sol”.

Como vimos em nosso último capítulo, Diógenes apresenta-se como a sombra não apenas de Sócrates, mas também dele mesmo. Enveredado pela tradição folclórica do sério-cômico, mais especificamente pela sátira menipéia, o filósofo do barril atuou como “duplo paródico-travestizante” tanto do pai da filosofia quanto da versão sisuda dele mesmo. Sendo assim, ao vestir a “máscara paródica”, ele interpreta tantos papéis que converte-se em uma personagem “profundamente romanesca”². Dentre as suas principais personagens encontramos

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*, p. 254. (*O andarilho e sua sombra*)

² Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, p. 108.

tanto o *kynisch* (um sábio ascético) quanto o *zynisch* (um zombador hipócrita), e nessa toada de encenações que atravessam os séculos ele está constantemente tentando pular a si mesmo. Aqui a sua condição é a mesma do andarilho e sua sombra: o Diógenes sábio é inseparável do seu *alter ego* louco, por mais que a noite caia, as sombras voltam a aparecer na manhã seguinte. Em resumo, o que queremos dizer com isso é que o cinismo moderno está ligado historicamente ao cinismo antigo. Visto por essa perspectiva, o nosso devaneio termina com uma conclusão factível. Talvez os devaneios não sejam de todo mal, afinal, até um dos grandes mestres da nossa disciplina nos solicitou em seu derradeiro trabalho: “Resguardemo-nos de retirar de nossa ciência sua parte de poesia”³.

É claro que, apesar de já estarmos nas páginas finais da nossa pesquisa, isso não quer dizer que chegamos à verdade última sobre o tema. Nos sentimos tomados também pela *alegre relatividade* e estamos conscientes que “no mundo ainda não ocorreu nada definitivo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi pronunciada, o mundo é aberto e livre, tudo ainda está por vir e sempre estará por vir”⁴. Enfim, a presente tese ainda se desdobrará em estudos e pesquisas futuras e, assim como o sobrinho de Rameau, ela também *dilacerará a si mesma*. Muitas foram as pontas soltas deixadas pelo caminho, damos um fim a uma etapa, mas, como nos disse Bakhtin, “todo fim é apenas um novo começo”⁵.

Curiosamente, a partir dessa perspectiva do eterno *inacabamento*, Scarlett Marton nos diz o seguinte sobre a filosofia de Nietzsche:

Entendendo que a filosofia é sempre experimental e que um filósofo não pode ter opiniões definitivas, ele sugere que há algo de provisório no que diz. E julgando que o mundo não é um sistema, mas uma totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, não é uma estrutura estável e sim um processo, deixa entrever que é de algo efêmero que fala. Se não pretende chegar a verdades últimas e definitivas, tampouco acredita que o mundo possa atingir um estado de equilíbrio durável.⁶

Depois dessas palavras, não resta mais nenhuma dúvida: a filosofia nietzschiana é eminentemente carnavalizada. O filósofo alemão tem consciência do caráter provisório de toda linguagem: os discursos seriam uma constante

³ BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*, p. 44.

⁴ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 191.

⁵ Ibid.

⁶ MARTON, Scarlett. *Novas líras para novas canções: Reflexões sobre a linguagem em Nietzsche*, p. 38.

“dança das cadeiras” – um constante destruir e reconstruir que deverá, ele mesmo, ser superado. É uma visão que não apenas compreende que não há nada eterno e imutável, mas vai mais ao fundo e coloca-se a si mesma em xeque ao compreender-se como efêmera. É uma espiral dialética que se mantém pelo seu próprio destruir, nada é estável, até mesmo a instabilidade. A linguagem só daria conta de tal processo se ela mesma participasse do jogo – entra em cena um movimento dialético (sem *Aufhebung*) que mistura ironia e ironia da ironia *ad aeternum*: é uma brincadeira em que se *afirma* e se *nega* ao mesmo tempo.

Da mesma forma, por ser uma antifilosofia que se torna filosófica pelo riso, o discurso cínico nos escapa pelos dedos sempre que o caracterizamos de forma inerte: a consequência do pendor irônico-paródico do discurso cínico é fazer com que ele escorregue de sua própria definição. Sendo assim, o cinismo não se deixa adequar à estrutura exegetica clássica da historiografia da filosofia – e essa é a dificuldade que se impõe ao se refletir sobre as condições de possibilidade de sua história. Afinal, como escrever uma história dos discursos cínicos se as próprias práticas discursivas do cinismo minam o discurso enquanto tal? Pois bem, a solução que encontramos para esse questionamento foi pensar o cinismo dialeticamente: pensá-lo dessa forma significa permitir que os aspectos moral e zombeteiro convivam sem a necessidade de uma síntese onde um invalida o outro – significa liberar todas as potencialidades do sério-cômico e deixar que o Diógenes sábio e o Diógenes louco, na condição de contrários, “se encontrem, olham-se mutuamente, reflitam-se um no outro, conheçam e compreendam um ao outro”⁷. Em suma, tal proposta interpretativa permite que eles atuem a partir do “princípio das imagens das cartas do baralho”⁸.

Para terminar, recordemos que, como vimos no capítulo inicial, o *cinismo ascético-zombeteiro* de Diógenes, o *cinismo cínico* de Luciano, o *cinismo desiludido* de Rousseau e Diderot e o *cinismo transvalorativo* de Nietzsche, enfim, todas essas formas e caracterizações do cinismo se apresentam como “críticas da cultura” ou, simplesmente, como uma crítica aos valores e ideais que lhes eram contemporâneos. Em última instância, todas são antifilosofias filosóficas. Todas são forças centrífugas que desafiam as centrípetas: assim entendemos a crítica ao *nómos* em Diógenes, a crítica da *paidéia* em Luciano, a

⁷ Cf. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 204.

⁸ Ibid.

crítica da *civilização* e do *esclarecimento* em Rousseau e Diderot e a crítica da *Bildung* em Nietzsche. Todos eles mobilizam, em maior ou menor grau, a visão de mundo carnavalesca: todos invertem valores, criticam o *status quo* e se enveredam pelo perspectivismo e pela alegre relatividade. Ora, dado que para criticar a cultura a partir dela mesma é necessária “uma certa dose de autoparódia”⁹, o que buscamos entender ao longo dessas páginas foi justamente esse movimento de virar-se parodicamente contra si mesmo – e a esse movimento demos o nome de *dialética cínica*.

Podemos resumir o nosso percurso da seguinte maneira: vimos em um primeiro momento quem eram as principais personagens cínicas (*Apresentação do elenco principal para uma história do cinismo*). Em um segundo momento, comentamos o debate contemporâneo sobre o tema (*Uma história da história do cinismo: O tema do cinismo na virada do século XX para o XXI [1979-2012]*). E, no terceiro, lançamos luz sobre o que entendemos por dialética cínica (*Prolegômenos a qualquer dialética futura que possa vir a ser considerada como cínica*). Esses três passos resumem o trajeto da nossa pesquisa.

Por fim, cabe dizer que o nosso norte foi inspirado no texto luciânico intitulado *Como se deve escrever a história* e, baseado nele, propomos a questão *Como escrever uma história do cinismo?* A diferença fundamental entre o nosso objetivo e o do autor sírio é que ele pretendeu prescrever as diretrizes para “a” história, enquanto a nossa contribuição diz respeito apenas a “uma” história (ou seja, apresentamos *uma* possibilidade de leitura dentre muitas outras). Entendemos que a nossa contribuição seja oportuna, mas caso não seja, faremos como Luciano e continuaremos a rolar o nosso barril¹⁰.

⁹ Cf. RELIHAN, Joel C. *Menipo na Antiguidade e no Renascimento*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, p. 318.

¹⁰ Cf. SAMÓSTA, Luciano. *Como se deve escrever a história*, p. 83.

6

Bibliografia:

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
_____. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ALMEIDA, André Pereira de. **Parrêsia cínica em Michel Foucault**. In: *Ítaca*, v. 31, 2018, p. 38-56.

ALMEIDA, Jorge de & BADER, Wolfgang (orgs.). **Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção no Brasil**. Volume 1. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ASSIS, Machado. **O alienista**. Porto Alegre: LP&M, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2018.

_____. **Teoria do Romance II: As formas do tempo e do cronotopo**. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. **Teoria do Romance III: O romance como gênero literário**. São Paulo: Editora 34, 2019.

BALDACCHINO, Adeline. **Diogène, le cynique: Fragments inédits**. Paris: Éditions Autrement, 2014.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

BERGSON, Henri. **O riso: ensaio sobre o significado do cômico**. São Paulo: Edipro, 2018.

BILATE, Danilo. **A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BITTENCOURT, Renato Nunes. **A natureza da linguagem na filosofia de Nietzsche e as suas convergências com o nominalismo**. In: Dutra, L.H. de A. e Mortari, C. A. (orgs.), 2005, *Epistemologia: Anais do IV Simpósio Internacional, Principia – Parte I*, Florianópolis: NEL/UFSC, p. 249-266.

_____. **Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo**. In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. 1º semestre de 2011 – Vol. 4, nº 1, p. 67-86.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOUVERESSE, Jacques. **Rationalité et cynisme**. Normandie: Les Éditions de Minuit, 2016.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **A poética do Hipocentauro: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. **A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata**. In: *Kléos*, n. 1: 1997, p. 231-252.

_____. (Org.). **Biografia literária: Luciano de Samósata**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

_____. **O Filósofo e o Comediante**. In: *A palo seco*. Ano 5, n. 5, Vol. 1, 2013, p. 7-22.

BRANHAM, R. Bracht. **Nietzsche's Cynicism: Uppercase or lowercase?**. In: BISHOP, Paul (Org.). *Nietzsche and Antiquity: his reaction and response to classical tradition*. Rochester, NY and Woodbridge, Suffolk: Camden Course, 2004, p. 170-181.

CARDOSO, Guilherme. **A vingança do mentiroso**. In: *Anais do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ III*, Rio de Janeiro, 2009, p. 1-10.

_____; MELO, Ederson; ÁGUIAR, Túlio. **O paradoxo do Mentiroso: aspectos técnicos e filosóficos**. In: *Perspectiva Filosófica*, vol. 47, n. 2, 2020, p. 659-691.

CARRASCO, Alexandre. **A dialética**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

CARVALHO, Daniel Filipe. **Nietzsche e a lanterna de Diógenes**. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.13, p. 3-16, dezembro 2012.

CHEVITARESE, Leandro. **Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer**. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 3, Números 1 e 2 – 1º e 2º semestres de 2012, p. 20-29.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

COCEI, Liviu Iulian. **Ethical Implications Regarding the Use and Abuse of Irony**. In: *AGATHOS: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, vol. 6, Issue 1/2015, p. 51-61.

_____. **The Image of Socratic Irony from the Sophists to Nietzsche**. In: *HERMENEIA. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, nr. 15/2015, p. 122-134.

_____. **The Neo-Cynical Wisdom of Friedrich Nietzsche**. In: *Journal of Romanian Literary Studies*, Issue No. 7/2015, p. 793-799.

COLEBROOK, Claire. **Irony**. London; New York: Routledge, 2005.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2019.

COMTE-SPONVILLE, André. **Valor e Verdade: Estudos cínicos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CORÔA, Pedro Paulo. **Rousseau misantropo**. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, 2015, p. 71-80.

DERRIDA, Jacques. **Esporas: Os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

D'HONDT, Jacques. **Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1984.

DIDEROT, Denis. **O Sobrinho de Rameau**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. & D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres**. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), Robert Morrissey (ed.), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

DOBBIN, Robert. **Anecdotes of the Cynics**. Great Britain: Penguin Books, 2016.

_____. (Org.). **The Cynic Philosophers: from Diogenes to Julian**. Great Britain: Penguin Books, 2012.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

DUDLEY, Donald R. **A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th century A. D.** London: Methuen & CO. LTD, 1937.

DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a sabedoria estoica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

EAGLETON, Terry. **Humor: o papel fundamental do riso na cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

ECO, Umberto. **Entre a mentira e a ironia**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

EDWARDS, Anthony T. **Historicizing the Popular Grotesque: Bakhtin's Rabelais and His World and Attic Old Comedy**. In: BRANHAM, R. Bracht (Ed.) *Bakhtin and the classics*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2002, p. 27-55.

EMERSON, Caryl. **Coming to Terms with Bakhtin's Carnival: Ancient, Modern, sub Specie Aeternitatis**. In: BRANHAM, R. Bracht (Ed.) *Bakhtin and the classics*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2002, p. 5-26.

ERASMO, Julio. **O neo-cinismo**. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 36, n.1, 2015, p. 103-106.

ESPÍNDOLA, Arlei de. **O discurso sobre as ciências e as artes de Jean-Jacques Rousseau: ambiguidades e polaridades enquanto princípio da reflexão.** In: *Revista Dialectus*, Ano. 5, n. 12, Janeiro-Julho 2018, p. 327-339.

FIGUEIREDO, Vinicius de. **O Dualismo da Crítica.** In: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, nº 15, p. 125-130, Nov. 2000.

FINLEY, Moses I. **Diógenes, o cínico.** In: *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 105-118.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin.** São Paulo: Contexto, 2018.

FLORES-JÚNIOR, Olimar. **Ainda a propósito da recepção (ou percepção) do cinismo antigo: Nota sobre um outro caso.** In: *Aletria*, nº Especial, jul.-dez., 2009, p. 205-212.

_____. **As artes do discurso e o “naturalismo” cínico: tema e variações de uma anedota filosófica.** In: *Kléos* n.19: p. 17-48, 2015.

_____. **Canes sine coda: filósofos e falsários. Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope.** Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1999. [Dissertação de Mestrado]

_____. **Cinismo e retórica: o caso Tersites.** In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos. (Org.). *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 227-250.

_____. **Em torno d’o cínico: Notas sobre as relações de Luciano com o cinismo.** In: *Kléos*, nº 2/3, 1998/1999, p. 122-133.

_____. **Luciano e o cinismo: O caso de Alcidas.** In: *Nuntius antiquus*, Belo Horizonte, v. IX, n. 2, jul.-dez. 2013, p. 139-180.

_____. **Parakharáttein tò nómisma ou as várias faces da moeda.** In: *Ágora*, v. 2, 2000, p. 21-32.

_____. **Tersites esquecido (nota sobre a parrésia segundo Michel Foucault).** In: *Kléos*, nº 13/14, 2009/10, p. 93-109.

_____. **Usos e abusos da antiguidade clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos.** In: *Aletria*, jan.-jun., 2006, p. 175-191.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **A ordem do discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Nietzsche, a Genealogia e a História.** In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 15-37.

_____. **O governo de si e dos outros.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche, o bufão dos deuses.** São Paulo: n-1 edições, 2017.

FRITZ, Kurt von. **The Greek Cynics by Farrand Sayre.** In: *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1951), pp. 274-276.

GALVÃO, Túlio Madson. **Diógenes como alterador: Foucault e o escândalo cínico.** In: OLIVEIRA, Aryanne Sérgia Queiroz de [et al.]. (orgs.). *Michel Foucault: reflexões acerca dos saberes e dos sujeitos.* Mossoró – RN: EDUERN, 2019, p. 38-48.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. **L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.

_____. & BRANHAM, R. Bracht (Org.). **Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. & GOULET, Richard. **Le cynisme ancien et ses prolongements: actes du colloque international du CNRS.** Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

GRAGA, Paula. **A linguagem em Nietzsche: as palavras e os pensamentos.** In: *Cadernos Nietzsche*, n. 14, 2003, p. 71-82.

GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson.** São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. **Elogio da filosofia antiga.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **O que é a filosofia antiga?.** São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. **A origem da obra de arte.** São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Ensaio e conferências.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Introdução à metafísica.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1978.

_____. **Ontologia: (Hermenêutica da faticidade).** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HIPÓCRATES. **Sobre o riso e a loucura.** São Paulo: Hedra, 2011.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão.** São Paulo: Editora Unesp, 2015.

IPIRANGA JÚNIOR, Pedro. **Retórica e dramaticidade em Luciano de Samósata.** In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos. (Org.). *Ensaio de Retórica Antiga.* Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 121-133.

JAMESON, Fredric. **Valences of the Dialectic.** London: Verso, 2009.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. **L'ironie.** Paris: Flammarion, 1964.

JARVIS, Simon. **Adorno: A critical introduction.** Cambridge: Polity Press, 1998.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JEFFRIES, Stuart. **Grande Hotel Abismo: A Escola de Frankfurt e seus personagens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

JENSEN, Anthony K. **Nietzsche's unpublished fragments on ancient cynicism: the first night of Diogenes**. In: BISHOP, Paul (Org.). *Nietzsche and Antiquity: his reaction and response to classical tradition*. Rochester, NY and Woodbridge, Suffolk: Camden Course, 2004, p. 182-191.

KANGUSSU, Imaculada [et al.]. **O cômico e o trágico**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **Textos seletos**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

_____. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

_____. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. [et al.] **O conceito de História**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Brasiliense, 2012.

LACAPRA, Dominick. **Rethinking Intellectual History and Reading Texts**. In: *History and Theory*, Vol. 19, No. 3 (Oct., 1980), p. 245-276.

_____. & KAPLAN, Steven L. (Org.). **Modern European intellectual history: reappraisals and new perspectives**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

LACHMANN, Renate. **Bakhtin and Carnival: Culture as Counter-Culture**. In: *Cultural Critique*, No. 11 (Winter, 1988-1989), p. 115-152.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.

LANG, Bernhard. **Jesus – ein kynischer Philosoph. Philosophische Lebensweise und griechisches Denken in den Evangelien**. *Zeitschrift für Neues Testament* 17, Nr. 34 (2014), p. 15-24.

LIMA, Raymundo. **A mordida dos cínicos**. In: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 129, Fevereiro de 2012, p. 143-157.

MADEIRA, Wagner Martins. **A tradição da sátira menipéia nos romances crepusculares de Machado de Assis**. In: *Machado de Assis em linha*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, junho 2014, p. 63-77.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Novas líras para novas canções: reflexões sobre a linguagem em Nietzsche**. In: *Ide*, São Paulo, 30(44), junho 2007, p. 32-39.

MATTOS, Franklin de. **A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MAZELLA, David. **The Making of Modern Cynicism**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.

MEILLAND, Jean-Marie. **L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique**. In: *Revue de théologie et de philosophie*, 115 (1993), p. 233-246.

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: UNESP, 2003.

MORE, Thomas. **Utopia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes: 2009.

MOREIRA, Adriana Belmonte. **Nietzsche e o cinismo grego: elementos para a crítica à “vontade de verdade”**. In: *Cadernos Nietzsche* (22), São Paulo, 2007, p. 65-91.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MURICY, Katia. **Nietzsche, crítico da cultura**. In: *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro – n° 143 – out.-dez., 2000, p. 55-71.

MUECKE, Douglas Colin. **Ironia e o irônico**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

NAVIA, Luis E. **Diógenes, O Cínico**. São Paulo: Odysseus, 2009.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. **Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium**. In: *Nietzsche Studien*, 1983, p. 255-286.

_____. **Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“**. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XXIV, caderno 1, Bonn, 1980, p. 103-122.

_____. **Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus**. Deutschland: Suhrkamp, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- _____. **Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. **A vontade de poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que é.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Escritos sobre história.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Humano, demasiado humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Humano, demasiado humano.** Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas, 3ª parte.** São Paulo: Mundaréu, 2018.
- _____. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.** São Paulo: Hedra, 2008.
- ONFRAY, Michel. **A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- _____. **Cynismes: Portrait du philosophe en chien.** Paris: Livre de poche, 2016.
- PAQUET, Léonce. **Les Cyniques grecs: fragments et témoignages.** Paris: Livre de poche, 1992.
- PIMENTA, Olímpio. **Existem espíritos livres entre nós?.** In: *Cadernos Nietzsche* (33), São Paulo, 2013, p. 165-180.
- PINHEIRO, Marcus Reis. **Ascese cínica e a oposição *nómos* e *phýsis*.** In: *O que nos faz pensar* (PUC-RJ), v. 30, dez. 2011, p. 239-252.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** In: *Diálogos.* Belém: EDUFPA, 1980, p. 41-73.
- POPKIN, Richard Henry. **História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza.** Rio de Janeiro: F. Alves, 2000.
- PRIDEAUX, Sue. **Eu sou dinamite! A vida de Friedrich Nietzsche.** São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- RABAÇA, Silvio Roberto. **Variantes críticas: a Dialética do Esclarecimento e o legado da Escola de Frankfurt.** São Paulo: Annablume, 2005.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga: v. IV. As escolas da era imperial.** São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. V: filosofias helenísticas e epicurismo.** São Paulo: Edições Loyola, 2017.

RODRIGUES JUNIOR, Ruy de Carvalho. **De Kynismus a Zynismus: ou do latido pedagógico ao pessimismo cínico de Cioran.** In: REDYSON, Deyve (Org.). *Emil Cioran e a filosofia negativa: homenagem ao centenário de nascimento.* Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 17-43.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura.** São Paulo: EDIPRO, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens.** São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes.** In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 1-40.

RUSH, Fred. (Org.). **Teoria Crítica.** Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental. (Livro Primeiro).** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Dar corpo ao invisível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAMÓSATA, Luciano de. **Como se deve escrever a história.** Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

_____. **Diálogos Cínicos.** Madrid: Alianza Editorial, 2010.

_____. **Diálogos dos mortos.** São Paulo: Palas Athena: EdUSP, 2007.

_____. **Hermotimo, ou, As escolas filosóficas.** Lisboa: Inquérito, 1986.

_____. **Luciano.** 9 vol. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

_____. **O parasita.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **O Cínico. (Tradução e notas de Olimar Flores Júnior).** In: *Kléos*, nº 1, 1997, p. 254-275.

_____. **Relatos fantásticos.** Madrid: Alianza Editorial, 2017.

_____. **The Works of Lucian of Samosata.** 4 vol. Oxford: Claredon Press, 1905.

SANTOS, Ivanaldo. **Nietzsche e a linguagem.** In: SABERES, Natal – RN, v. 1. Nº 4, jun 2010, p. 89-95.

SAYRE, Farrand. **Greek Cynicism.** In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1945), pp. 113-118.

_____. **The Greek Cynics.** Baltimore: J. H. Furst Company, 1948.

SHAKESPEARE, William. **Timon de Atenas.** Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 2003.

SHEA, Louisa. **The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

SINNERBRINK, Robert. **Hegelianismo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a teoria clássica do riso**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

_____. **Visions of Politics**. Volume I: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **A mobilização infinita: Para uma crítica da cinética política**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2002.

_____. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. **Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

_____. **Ira e tempo: ensaio político-psicológico**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. **Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico: ensaio estético**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. **Nietzsche no parque dos monstros**. In: *Banco Nacional de ideias: o relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 155-180.

_____. **O quinto “Evangelho” de Nietzsche: É possível melhorar a Boa Nova?**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. **O zelo de deus: sobre a luta dos três monoteísmos**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. **Se a Europa despertar: reflexões sobre o programa de uma potência mundial ao final da era da sua letargia política**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SOERENSEN, Claudiana. **A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin**. In: *Travessias*, v. 5, n. 1, 2011, p. 318-331.

_____. **A profusão temática em Mikhail Bakhtin: dialogismo, polifonia e carnavalização**. In: *Travessias*, v. 3, n. 1, 2009, p. 1-10.

STANLEY, SHARON A. **The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VASSOLER, Flávio Ricardo. **Prolegômenos dostoiévskianos para uma reaproximação entre a polifonia de Mikhail Bakhtin e a dialética**. In: *Bakhtiniana*, São Paulo, 6 (1): Ago./Dez. 2011, p. 59-78.

_____. **Um diálogo entre Mikhail Bakhtin e a teoria crítica: um caminho da dialogia e da polifonia à dialética de Dostoiévski**. In: *Acta Scientiarum. Language and Culture*, 40(1), e34612, 2018, p. 1-12.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VOLTAIRE. **Carta de Voltaire a J.-J. Rousseau**. In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 245-249.

WHITE, Hayden. **Meta-História: A Imaginação Histórica no Século XIX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ZANDONÁ, Deise. **Luciano de Samósata e o tonel de Diógenes: história e retórica na Roma imperial**. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos. (Org.). *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 107-119.

ZILL, Rüdiger. **Minima historia. Die Anekdote als philosophische Form**. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft VIII/3, 2014, p. 33-46.