

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
MESTRADO EM TEORIA LITERÁRIA**

CINISMO

Forma de Vida, Modo de Gozo

**Orientador
Sérgio Medeiros**

**Mestranda
Maria Aparecida Leite**

Florianópolis, Fevereiro de 2001


Cinismo: forma de vida, modo de gozo

Maria Aparecida Leite

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título

MESTRE EM LITERATURA

Área de concentração em Teoria Literária e aprovada na sua forma final pelo
Curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.



Prof. Dr. Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros
ORIENTADOR



Profa. Dra. Simone Pereira Schmidt
COORDENADORA DO CURSO

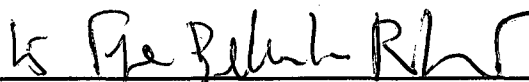
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros
PRESIDENTE



Prof. Dr. Donaldo Schüler (UFRGS)



Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro (UFSC)



Prof. Dr. Pedro de Souza (UFSC)
SUPLENTE

Agradecimentos

Agradeço a todos que percorreram comigo este caminho, especialmente ao Carlos e a Catarina.

Ao Professor Sérgio Medeiros

Resumo

Esta dissertação discute o conceito de cinismo a partir de três abordagens distintas que se completam. No primeiro Capítulo, discutimos a origem e a história da filosofia cínica grega, através de uma série de anedotas que chegaram até nós sobre a vida de Antístenes e Diógenes, usando como fontes principais *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diôgenes Laércio, e a conhecida antologia de textos e fragmentos cínicos coletadas por Léonce Paquet, *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, complementando essa bibliografia, utilizamos a obra do filósofo alemão contemporâneo Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica (Kritik der Zynischen Vernunft)*. No segundo Capítulo, discutiremos o conceito de cinismo sob a luz da teoria psicanalítica lacaniana, trabalhando basicamente com os conceitos de “Sujeito”, “objeto *a*”, “Gozo”, e “grande Outro”, desenvolvidos por Jacques Lacan no decurso de seus Seminários. No terceiro e último Capítulo, finalmente, abordamos o cinismo a partir da teoria literária, apresentando o conceito de sátira menipéia, estudado por Mikhail Bakhtin em sua obra. Este gênero literário, foi utilizado pelos cínicos gregos e, depois pelos cínicos romanos, para expressar sua doutrina filosófica.

RÉSUMÉ

Cette dissertation discute le concept de cynisme à partir de trois abordages distincts, qui se complètent. Au premier chapitre, nous discutons l'origine et l'histoire de la philosophie cynique par le moyen d'une série d'anecdotes qui nous sont arrivées sur la vie d'Antisthène et de Diogène, en utilisant comme des sources principales, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diogène Laërce, et l'anthologie connue de textes et de fragments cyniques recueillis par Léonce Paquet, les *Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*. Comme complément de cette bibliographie, nous nous servons de l'oeuvre du philosophe allemand contemporain, Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica (Kritik der Zynischen Vernunft)*. Au deuxième chapitre, nous discutons le concept de cynisme sous la lumière de la théorie psychanalytique lacanienne, en travaillant essentiellement avec les concepts de "Sujet", "objet *a*", "Jouissance", et "grand Autre", développés par Jacques Lacan, tout au long de ses Séminaires. Au troisième chapitre, finalement, nous abordons le cynisme à partir de la théorie littéraire, en présentant le concept de satire ménippéenne, étudié par Mikhaïl Bakhtin dans son oeuvre. Ce genre littéraire a été utilisé par les cyniques grecs et après, par les cyniques romains, pour exprimer leur doctrine philosophique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I - A Escola Cínica Grega	10
1.1. As Condições históricas do nascimento da escola cínica.....	12
1.2. A filosofia helenística.....	16
1.3. Os Cínicos	18
1.4. A filosofia cínica	39
CAPÍTULO II - Teoria Psicanalítica: o cinismo como posição de gozo.....	53
2.1. O Sujeito do Inconsciente.....	56
2.2. Alienação e Separação: a dupla causação do sujeito.....	71
2.3. O campo do Outro e o campo das pulsões parciais.....	79
2.4. O cinismo como posição de gozo.....	83
CAPÍTULO III - A literatura e o cinismo: os gêneros menores	103
3.1. A gênese do romance em Bakhtin	104
3.2. A carnavalização: um breve enfoque	109
3.3. O diálogo socrático enquanto gênero literário	111
3.4. A sátira menipéia: um gênero menor.....	114
3.5. A influência do impulso cínico no romance contemporâneo.....	128
CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137

INTRODUÇÃO

Filosofia cínica, teoria da literatura e psicanálise: é pelas bordas desses três discursos que trilharemos nosso caminho durante o percurso desta Dissertação, organizada em três Capítulos. No primeiro, prepararemos o nosso percurso, recorrendo à história da filosofia para falar do cinismo; no segundo, penetraremos nas trilhas da psicanálise para aprofundar a concepção moderna de cinismo e, no terceiro, chegaremos à teoria literária, para, finalmente, adentrar pelo estudo das formas do discurso cínico.

É sobre esses três Capítulos que falaremos resumidamente a seguir. Inicialmente, iremos discutir a história da filosofia cínica, a partir de sua origem em Antístenes e Diógenes. Usaremos, para tanto, as informações copiladas por Diôgenes Laertios¹ em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* e uma importante e conhecida antologia de textos ou fragmentos cínicos, coletados pelo professor de filosofia antiga Léonce Paquet². Essas duas fontes nos permitirão traçar amplo panorama do cinismo antigo. Após o que recorreremos também às idéias do filósofo alemão contemporâneo, Peter Sloterdijk.

Peter Sloterdijk é o autor de *Crítica da Razão Cínica*³, obra que suscitou recentemente grandes debates e se transformou num extraordinário êxito editorial na Alemanha, desde seu lançamento em 1983.

Nesta obra, Sloterdijk irá distinguir o cinismo contemporâneo do que ele chama de “Kynisme”, que se desenvolveu na Grécia a partir do século V a.C. Para esse autor, o Kynisme grego foi, principalmente, uma crítica popular à cultura oficial, que operou com os recursos da ironia e do sarcasmo.

Na discussão sobre o cinismo, Peter Sloterdijk defende a tese de que, no mundo contemporâneo, a ideologia passou a funcionar de maneira cínica, o que torna ineficaz o método crítico-ideológico, de cunho marxista. Se a forma da ideologia, para Marx, corresponde à constatação: “disso eles não sabem, mas o fazem”, a forma da razão cínica, hoje, é: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”. Perdendo desse modo a sua ingenuidade, a razão cínica

¹ LAËRTIOS, Diógenes, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustras*, 2ª Edição, Ed. UnB, Brasília, 1977.

² PAQUET, Léonce, *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*. Le Livre de Poche, Ed. Librairie Générale-Française, Paris, França, 1992.

parece tomar forma no paradoxo de uma “falsa consciência esclarecida”. Ou seja, o sujeito contemporâneo está perfeitamente cômico da particularidade por trás da universalidade ideológica, mas, ainda assim, não renuncia a essa universalidade.

Para Sloterdijk, esse cinismo universal e difuso da contemporaneidade é uma nova resposta ao mal-estar na cultura, e a crítica tradicional da ideologia, a marxista em particular, não sabe o que fazer com ele.

As formas de falsa consciência reconhecidas pela crítica tradicional – mentira, erro e ideologias – estão incompletas, opina Sloterdijk. A mentalidade atual obriga-nos a adicionar uma quarta dimensão: o fenômeno cômico.

Lembremos que vai contra o uso lingüístico designar o cinismo como um fenômeno universal e difuso, pois, na sua origem, o cinismo não era coletivo, mas uma postura solitária e altamente individual. A Antigüidade conheceu o cômico como um extravagante solitário e como um moralista provocador e teimoso. Diógenes, em seu tonel, foi adotado como o patriarca típico desse comportamento.

No entanto, hoje em dia, o cômico aparece como um tipo de massa, um caráter social de tipo médio. O moderno cômico de massa, na opinião do filósofo alemão Peter Sloterdijk, perdeu sua mordacidade individual e não se arrisca à exposição pública. O homem da clara “mirada malvada” submergiu na massa. O cômico moderno seria, antes, um integrado anti-social, que rivaliza com qualquer hippie na “sublime” carência dos ideais sociais, para usarmos as expressões do próprio Sloterdijk. Sua perversa e clara mirada não se manifesta como um defeito pessoal, ou como um

³ SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica I e II*, Ed. Taurus Humanidades, Madri, Espanha, 1989.

capricho amoral, do qual deva responsabilizar-se no privado. De modo “instintivo”, ele mesmo já não entende suas opções como algo que tenha a ver com o “ser malvado”, senão como uma participação em um modo de ser coletivo e moderado pelo realismo.

Esse é, para o filósofo alemão, o argumento mais usado, entre pessoas “ilustradas”, para demonstrar que elas não são “tontas”. Parece até existir nisso algo saudável, uma forma de autoconservação. Essas pessoas têm claro que o tempo da ingenuidade já passou.

Desde o século XIX, a filosofia está “agonizante”, afirma Sloterdijk, em tom apocalíptico, e, para ser “honrada”, entrega seu último segredo, qual seja, que os seus grandes temas não foram senão “meias verdades”. Todos os vãos de altura vagamente belos – Deus, universo, teoria, práxis, sujeito, objeto, corpo, espírito, sentido, o nada – diluem-se, tornando-se apenas nomes ou substantivos para os jovens, os magistrados, os clérigos, os sociólogos, sentencia o filósofo alemão no seu linguajar peculiar.

Desse modo, Sloterdijk parece concluir que o tempo da filosofia já passou, que o nosso pensamento não se sente mais estimulado com esses conceitos nem tem ânsias de compreendê-los. Somos “ilustrados” e estamos “apáticos”, já não sentimos amor à sabedoria. Não encontramos mais nenhum saber do qual pudéssemos ser amigos (philos). Perante o que sabemos, não nos ocorre amar, mas perguntar: como chegaremos a viver com isso, sem que nos convertamos em “estátuas de pedra”?

O autor de *Crítica da Razão Cínica* pretende fazer em sua obra uma meditação sobre a máxima “saber é poder”, precisamente aquela que se converteu, no século XIX, no “tiro de misericórdia” à filosofia. Segundo Sloterdijk, essa máxima resume a filosofia e é, ao mesmo tempo, a primeira confissão que inicia sua agonia centenária. Com ela termina a

tradição de um saber que, como seu nome indica, era “teoria erótica”: amor à verdade e verdade do amor. Do cadáver da filosofia surgiram, a partir do século XIX, as modernas ciências e as teorias de poder – na forma de ciência política, de teoria de lutas de classes, de tecnocracia, – as quais estavam “armadas até os dentes”, pois “saber é poder”. Foi este o ponto de partida da inevitável politização do pensamento, segundo o autor de *Crítica da Razão Cínica*, pois quem pronuncia esta máxima diz, por um lado, a verdade, mas, ao pronunciá-la, quer obter algo mais que a verdade, quer penetrar no jogo do poder.

Sloterdijk afirma que depois de decênios de reconstrução, de utopias e “alternativas”, é como se houvésssemos perdido de repente o “impulso”. Teme-se a catástrofe, enquanto os novos valores, como os analgésicos, experimentam uma forte demanda. Contudo, a nossa época é cínica e sabe que os novos valores têm as “pernas tortas”. Interesses de minorias, valorização do cidadão, garantia da paz, qualidade de vida, consciência de responsabilidade, consciência ecológica, todas essas máximas indicam que algo “não vai bem”. No fundo, o cínico contemporâneo espera que passe esta “onda de charlatanismo” na qual ele está mergulhado, e que as coisas reiniciem seu curso. Nossa época, carente de “impulso”, sabe no entanto “pensar de maneira histórica”, porém já faz tempo que não acredita estar vivendo em uma história coerente, conclui Sloterdijk.

O forte impulso antirracionalista dos países do Ocidente, constata Sloterdijk, é a resposta a um estado espiritual em que todo pensamento se tornou uma estratégia. É o testemunho de uma náusea frente a certa forma de autoconservação. É um sensível encolher de ombros ante o “gélido hábito” de uma realidade em que saber é poder e poder, saber.

A consciência ilustrada considerava que havia algo adequado a aprender, e posteriormente se gozaria a vida mais facilmente. Uma confiança pequeno-burguesa na escola era o que ditava essa forma de pensar. Essa confiança está hoje em decomposição, acredita Sloterdijk: para ele, somente entre os jovens e “cínicos” estudantes de medicina haveria uma linha nítida que leva da carreira ao standard de vida. Quase todos os demais jovens conhecem o perigo de aprender para o vazio. Quem não busca o poder tampouco irá querer seu saber, seu equipamento sapiencial, e quem recusa a ambos já não é cidadão desta civilização.

No entanto, são numerosos os que já não estão dispostos a crer que dever-se-ia “aprender algo” para, depois, gozar com um pouco mais de facilidades a vida. Adquire-se assim uma intuição daquilo que, no antigo cinismo, era certeza: primeiramente, deve-se desfrutar a existência, como condição para poder aprender algo racional. O processo de integração na sociedade, através da escolarização, passou a ser uma “bobagem” *a priori*, pois o aprender já não garante que as coisas venham a ser melhores.

A reversão da relação de vida e aprendizagem “está no ar”, ou seja, é o fim da confiança na educação, o fim da escolástica européia. É isso que aterroriza em igual medida tanto os conservadores como os pragmáticos, tanto os *voyeurs* da decadência como os bem intencionados. Hoje, nenhum homem crê que o que aprende solucione os problemas de amanhã, conclui o filósofo.

Essa apresentação do cinismo contemporâneo resumida acima dá-nos uma primeira idéia do que é a visão crítica e sarcástica da filosofia cínica contemporânea frente aos saberes estabelecidos. Veremos, no primeiro capítulo, como essa concepção de cultura e de homem já estava

na base do cinismo do século V a. C., época em que viveram Antístenes e Diógenes, considerados os fundadores dessa “escola filosófica”. Assim, mostraremos que o pensamento cínico é um pensamento atual e pode nos auxiliar a compreender o mundo em que vivemos.

Concluída a apresentação do primeiro Capítulo, passaremos a resumir e discutir, no segundo, o cinismo visto sob a luz da teoria psicanalítica lacaniana. Neste campo, trabalharemos com os conceitos de “Gozo”, “Sujeito”, “objeto *a*”, e do “grande Outro”, desenvolvidos por Jacques Lacan no decurso de seus seminários, a partir de uma releitura da obra de Freud, denominada por ele de “o retorno a Freud”. Consideramos fundamental esses conceitos introduzidos pela psicanálise, para circunscrever o cinismo no campo da teoria lacaniana e repensar o cinismo grego.

Sob a ótica da psicanálise, o cinismo não é uma posição ideológica, nem filosófica, mas uma forma de se relacionar com o gozo. O cínico é aquele sujeito cujo gozo não passa pelo corpo do Outro, mas se concentra no seu próprio corpo. Freud denominou essa posição de auto-erótica. No gozo cínico rechaça-se o Outro, recusa-se que o gozo do próprio corpo seja metaforizado pelo gozo do corpo de Outro.

Segundo essa teoria, o gozo cínico, que também podemos denominar de gozo auto-erótico, ou gozo do Um, vai além do gozo fálico, o qual se situa fora do corpo e configura o cenário que promove o fantasma* a partir da crença do sujeito na figura de Outro privador. Sem pretender aqui aprofundar essa análise, podemos afirmar que o gozo do

* A fantasia é, conforme Laplanche e Pontalis, a encenação imaginária em que o indivíduo está presente e que figura, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente. Laplanche J. e Pontalis, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 10ª edição, 1988, São Paulo, SP

Um estudado por Lacan no Seminário, livro 20, como veremos neste Capítulo, parte da existência de um gozo solitário e sem o Outro.

Para o verdadeiro cínico, nos ensina a psicanálise, não existiria o Outro. Assim sendo, não lhe é necessário empreender “cruzada” alguma para dedicar-lhe “sacrifícios” nem “oferendas”. O cínico, sob essa perspectiva, talvez só se incomode com quem pretenda interferir em sua vida em nome de seu próprio bem, ou do bem comum, encarnando o Outro investido de semblante fálico

O cínico, em suma, se recusa a entrar no gozo fálico, sendo que o gozo fálico não é somente o gozo do orgasmo, mas é também o gozo que sustenta toda a competição social, toda a circulação da competição no mundo social. O cínico se coloca à margem, não aceita concorrer com os demais para fazer uma carreira ou afirmar-se socialmente.

Essas são, em poucas linhas, as idéias básicas da psicanálise lacaniana com respeito ao conceito de cinismo, as quais desenvolverei no segundo Capítulo, propondo criar uma discussão entre o cinismo filosófico e o cinismo psicanalítico, antes de entrar no campo da literatura, propriamente dito.

No terceiro e último Capítulo, finalmente, abordaremos o cinismo a partir da teoria literária. Apresentaremos o conceito de sátira menipéia, gênero sério-cômico analisado por Mikhail Bakhtin (1895-1975), que foi utilizado pelos cínicos gregos e, logo após, também pelos autores romanos dos primeiros séculos de nossa era, para expressar suas idéias.

Como falaremos no primeiro Capítulo, quando abordaremos a escola cínica, os filósofos cínicos não apresentaram sua doutrina na forma de conceitos e teorias, pois eles se colocaram radicalmente contra todos os saberes constituídos. Antístenes era tão extremado nessa posição “anti-cultura”, que acreditava não ser nem mesmo importante

que o homem aprendesse a ler e escrever. Essa posição tão radicalmente negativa frente a todos os símbolos da cultura, levou o cinismo a encontrar abrigo nos textos literários, através do gênero satírico. A sátira menipéia em particular foi muito importante aos discípulos de Antístenes e Diógenes para a divulgação de suas idéias.

Assim, os estudos literários vão nos auxiliar a compreender o pensamento cínico a partir de sua forma e de sua linguagem. Acredito que isso seja essencial para definir o cinismo como um pensamento a-sistemático, um pensamento não-discursivo, conforme abordaremos ao longo desses três Capítulos.

Desse modo, esperamos ser capazes de recuperar as origens do cinismo, como conceito e como forma, e discutir sua releitura pela ótica da psicanálise. Com isso, construiremos um conceito flexível de cinismo e poderemos, quem sabe, aplicá-lo na leitura de uma obra literária contemporânea, como a de Raymond Queneau, *Zazie no Metrô*.

CAPÍTULO I

A ESCOLA CÍNICA GREGA

Quando a linguagem cotidiana utiliza hoje o termo cinismo, este toma a forma de um adjetivo. Sempre que dizemos que alguém é cínico, apontamos para uma qualidade de sua ação, uma má qualidade, aliás.

O cínico, define o Dicionário Aurélio¹, é aquele que ostenta princípios e/ou pratica atos imorais; ele é o impudico, o obsceno. Como essa definição simples não é suficiente, iremos neste primeiro capítulo,

¹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Aurélio Século XXI, 3ª edição, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1999.*

recontar um pouco a história da filosofia cínica, a fim de descrever a origem e as teses da “escola” de Diógenes..

Para tanto, utilizaremos a conceituada antologia de “escritos” dos filósofos cínicos, reunidos por Léonce Paquet no livro *Les Cyniques Grecs, Fragments et Témoignages*, cujo *avant-propos* se constitui em um interessante texto da professora de letras clássicas Marie-Odile Goulet-Cazé, que é também autora de vários outros trabalhos sobre o cinismo. A leitura dessa obra foi enriquecida com a leitura de outras obras de história da filosofia, pois desejávamos contextualizar tão bem quanto possível a “escola cínica” grega, descrevendo o período histórico em que ela surgiu, quem foram e como viveram os filósofos que mais se destacaram dentro dela, quais foram os conceitos que se desenvolveram dentro de seu arcabouço teórico e qual foi o modo de vida apregoado pelos cínicos. Esse conhecimento, acreditamos, fornecerá a base necessária para uma melhor compreensão da “escola cínica” grega, denominada também de “velho cinismo”.

Ao velho cinismo se contrapõem outros cinismos, como, por exemplo, o contemporâneo, amplamente estudado pelo filósofo alemão Peter Sloterdijk, em seu livro *Crítica da Razão Cínica*. Situado entre dois momentos extremos, o grego e o contemporâneo, temos ainda o movimento cínico que se desenvolveu nos primeiros séculos de nossa era, ou seja, durante o Império Romano.

Nossa pesquisa irá porém se deter e se concentrar no velho cinismo, tendo como guia principal a antologia de Léonce Paquet, da qual retiraremos os aforismos e anedotas exemplares que ilustrarão esta nossa apresentação do cinismo grego. É a partir do legado dessa “escola” grega que buscaremos circunscrever o conceito de cinismo, conceito este que será usado no próximo Capítulo para repensar o cinismo dentro da visão

teórica da psicanálise lacaniana, após o que estudaremos a representação do cinismo na literatura antiga e contemporânea, neste último caso através da análise breve de uma personagem de Raymond Queneau e de um personagem de Goethe.

1.1 As condições históricas do nascimento da escola cínica

A escola cínica atingiu seu apogeu no período da história grega denominado helenístico. Período este que se estende de Alexandre Magno, o Macedônico, até a dominação romana, portanto do fim do século IV a.C. ao fim do século I a. C.

Foi o período da expansão do Império Grego. Alexandre abriu o mundo grego ao esplendor da cultura e riqueza do Oriente, iniciando um período de trocas comerciais intensas, não só com a Ásia central, mas também com a China, a África e com o Oriente Europeu. As tradições, as religiões, as idéias e as culturas encontraram-se, e esse encontro trouxe, como reconhecem os historiadores, conseqüências marcantes para cultura Ocidental.

Antecedeu ao período helenístico o esplendor do período clássico – século V a.C. ao IV a.C. – quando, primeiro com as reformas de Clístenes e, mais tarde, com o governo de Péricles, Atenas colocou-se à frente de toda a Grécia. Neste período, desenvolveu-se a democracia e surgiu o império marítimo ateniense, fazendo do Pireu o centro para onde convergiram produtos e idéias do mundo inteiro e de onde partiram, também, produtos e idéias. Com o apogeu da vida urbana, intelectual e artística, surgiram, ao mesmo tempo, as rivalidades entre as

ciudades, o que culminou com a Guerra do Peloponeso. O final dessa guerra foi também o final do império ateniense e das cidades-estados gregas.

Ao período clássico sucedeu, então, o período helenístico, o qual tem sido visto pelos historiadores como o período de decadência da civilização grega, “corrompida” pelo contato com o Oriente.

Pierre Hadot, em seu livro *O que é a Filosofia Antiga*², discute essa interpretação da história Grega, para ele preconceituosa e errônea, por apoiar-se em um juízo por demais severo do período em questão. Para Hadot, várias causas podem explicar essa interpretação. Em primeiro lugar, ele vê sua origem na concepção que fixa a *priori* um modelo ideal de cultura e decide que somente a Grécia dos pré-socráticos, dos trágicos e, a rigor, de Platão, ou seja, a Grécia clássica, merece ser estudada. Em segundo lugar, Hadot chama a atenção para o fato de que, para muitos estudiosos, com a passagem do regime democrático ao regime monárquico e o fim da liberdade política, a vida pública das cidades gregas ter-se-ia “extinguido”. Os filósofos, abandonando o grande esforço especulativo de Platão e de Aristóteles e a esperança de formar homens políticos capazes de transformar a cidade, teriam se resignado a propor aos homens, privados da liberdade política, um refúgio na vida interior.³

De acordo ainda com Hadot, estudos recentes da epigrafia* mostram, porém, que todas as cidades conheceram, tanto sob as monarquias helenísticas como depois, no Império Romano, intensa

² HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*, Edições Loyola, São Paulo, 1999.

³ Ibid., pág. 140.

* Epigrafia: Parte da paleografia que estuda as inscrições, i.e., a escrita antiga, em material resistente (pedra, metal, argila, etc.), incluindo sua decifração, datação e interpretação. Conforme, *Novo Aurélio Século XXI*,

atividade cultural, política e religiosa. As ciências exatas e as técnicas alcançaram um desenvolvimento extraordinário.

A filosofia era vigorosa na época helenística, mas, infelizmente, só chegou até nós de maneira imperfeita, devido ao desaparecimento de grande parte dos textos produzidos nesse período. O que podemos conhecer dela chegou-nos através dos estudiosos que viveram no mundo romano, seja no tempo da República, como Cícero, Lucrécio e Horácio, seja no tempo do Império, como Sêneca, Plutarco, Epiteto e Marco Aurélio, que preservaram preciosas informações sobre a tradição filosófica helenística. Alguns desses textos e fragmentos recuperados nos são apresentados na antologia francesa de textos cínicos, citada atrás.

Assim, se o período helenístico não foi um período de decadência, com certeza foi um período de mudanças profundas na sociedade grega. Até este período, a *pólis* foi o horizonte do povo grego. “O grego vivia na cidade, pela cidade e para a cidade.”⁴ A cidade representava, aos olhos do homem comum e, principalmente, aos olhos do aristocrata, o valor maior da existência. Livre da tirania dos monarcas que dominavam os outros povos, e livre também do medo das forças sobrenaturais, uma vez que seus deuses foram humanizados, a *pólis* tornava-se a mais perfeita realização da vida. Aliás, a única realização realmente humana, aquela que traçava a nítida distinção entre o grego civilizado e os demais povos bárbaros. Por essa razão o povo grego aceitava dedicar-se totalmente a ela, não manifestando desejo de contestar esse modo de vida, nem desenvolvendo a pretensão de impô-lo às outras nações. Segundo alguns estudiosos, foi essa profunda radicação na vida da *pólis* que bloqueou qualquer esforço de unificação política do mundo clássico,

⁴ LARA, Tiago Adão, *A Filosofia nas suas Origens Gregas*. Ed. Vozes, 3ª Edição, Petrópolis, RJ, 1999. pág. 170.

apesar das várias tentativas de ligas, políticas e econômicas, entre as cidades.

Com o avanço de Alexandre sobre o Oriente e sobre o Egito (334 – 331 a. C.), surgiram outras perspectivas, e era preciso consolidá-las. Para Alexandre, isso significava estender o modo helênico de viver ao mundo conquistado, realizando uma aliança cultural entre o mundo grego e o mundo persa.

Mas Alexandre morreu cedo e, após sua morte, seguiu-se um período de luta entre os seus generais. Estas lutas tiveram como consequência a divisão de todos os territórios, que estavam até então sobre a proteção de Alexandre em várias monarquias.

As cidades-estados da Grécia, e da Ásia Menor lutaram para manter um tipo de vida independente, mas, na realidade, tiveram de gravitar em torno das monarquias. Uniram-se em confederações republicanas, nas quais havia um governo e uma assembleia centrais, mantendo, cada cidade, sua independência, seus magistrados, seus conselhos e suas assembleias. Foi uma luta gloriosa, porém fadada ao insucesso. As monarquias estavam bem mais preparadas do ponto de vista econômico, político e militar, e tiveram a supremacia. Nunca mais a *pólis* grega gozou a independência do período clássico.

O grego, agora, se considerava habitante de um mundo diverso. Um mundo no qual seus valores sofriam modificações substanciais, e estavam representados por uma instituição contra a qual os gregos do período clássico haviam sempre se precavido: a monarquia.

A mudança política trouxe uma nova visão da vida social. Esta vida social, que até então fora concebida como convivência de pessoas livres, conscientes de sua igualdade e da sua capacidade de gerar e gerir as

próprias instituições, passou, com a monarquia, a ser regulada pelas instituições.

No entanto, como nos adverte o ensaísta, tradutor e ficcionista brasileiro, Donaldo Schüler, “Presos como os gregos estavam ao ser em sociedade, não progrediram na investigação do mundo interior. Só depois que a coesão da pólis se desfez, tornou-se possível refletir sobre a solidão e sobre conflitos interiores.”⁵

Assim sendo, no próximo item, discutiremos a “investigação do mundo interior”, no seio da cultura grega.

1.2. A filosofia helenística

No início do período helenístico (século IV a.C.), quatro escolas filosóficas estavam concentradas em Atenas: a Academia, fundada por Platão; o Liceu, fundado por Aristóteles; o Jardim, fundado por Epicuro; e a Stoa, fundada por Zenão. Diferentemente dos grupos transitórios, que se formavam ao redor dos sofistas, essas escolas eram instituições permanentes e preservaram-se como tal, não só enquanto viveram seus fundadores, mas muito tempo depois de sua morte.

Conforme esclarece Pierre Hadot, “a atividade dessas escolas realiza-se, em geral, nessas complexas e múltiplas instituições que eram os ginásios; a Academia, o Liceu, ou em outros lugares públicos com a Stoa Pokilê (o Pórtico), nos quais era possível reunir-se para ouvir conferências ou discutir. A escola tomou precisamente seu nome do lugar de reunião.”⁶

⁵ SCHÜLER, D., *Narciso Errante*, Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 1994. pág. 61.

⁶ HADOT, P., Op. cit. pág. 150

Durante quase toda a época helenística, a escola continuou sendo uma instituição permanente, organizada por um fundador. Era o filósofo fundador quem dava origem ao modo de vida praticado pela escola e ditava a tendência doutrinal que ela representava.

As escolas eram amplamente abertas ao público. A maior parte dos filósofos tinha como princípio ensinar sem receber honorários, posição que os diferenciava dos sofistas. Os recursos pecuniários eram pessoais ou provenientes de benfeitores, como os de Idomeneu para Epicuro.⁷ Entre os que freqüentavam a escola, havia o grupo dos simples ouvintes e o grupo dos verdadeiros discípulos, chamados “familiares”, “amigos” ou “companheiros”. Os verdadeiros discípulos viviam muitas vezes em comunidade, ou próximos uns dos outros.

Cada escola definia-se por um padrão de vida específico, por uma certa opção existencial. “A filosofia é amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida. A escolha inicial, própria a cada escola, é a escolha de um tipo de sabedoria.”⁸

Assim sendo, podemos afirmar que a filosofia helenística constituiu tanto um desdobramento natural do movimento teórico que a precedeu como também defrontou-se muitas vezes com temas pré-socráticos; sobretudo, foi profundamente marcada pelo espírito socrático.

Paralelamente ao movimento institucional das escolas, apareceram, neste mesmo período, duas outras correntes que se opuseram acentuadamente a essas escolas: o ceticismo e o cinismo. Ambas não se constituíram como organização escolar nos moldes das escolas “clássicas” citadas acima. Ambas não tiveram dogmas. A primeira

⁷ Ibid., pág. 150

⁸ Ibid., pág. 154.

corrente foi proposta por Pirro, a segunda por Diógenes, o Cínico, duas *haíreseis* (eleição, escolha), duas atitudes de pensamento e de vida.⁹

Essas filosofias reencontram, de acordo com Hadot, o espírito missionário e popular de Sócrates. Enquanto o platonismo e o aristotelismo voltaram-se para a instrução da elite que possuía tempo ocioso para estudar, investigar e contemplar, o cinismo e o ceticismo dirigiram-se a todos os cidadãos, ricos ou pobres, homens ou mulheres, livres ou escravos. O mesmo sucedeu com o epicurismo e o estoicismo, aliás.

1.3. Os cínicos

A partir desse breve quadro histórico, poderemos compreender melhor a análise que faz o filósofo Peter Sloterdijk sobre o aparecimento do cinismo como um “sintoma” histórico. A silhueta do cínico, com seu tosco manto e sua “questionável” moral, como veremos a seguir, se inscreve no preciso contexto helenístico. Numa época de crise ideológica e moral, destaca-se o insolente e mordaz Diógenes passeando pela *agorá* com sua lanterna, em plena luz do dia, em busca de um homem. Nesse e em outros momentos, destaca Sloterdijk, o aparecimento de tipos assim e de suas prédicas é um “sintoma” manifesto do mal-estar da civilização, rechaça-se uma cultura que é denunciada como repressora e retórica.

O cínico denuncia, não com discursos “bonitos” e racionais, mas através da sátira cortante e de gestos agressivos, o pacto cívico com uma comunidade que lhe parece inautêntica e perturbada. Prefere renunciar ao progresso e vagabundear por um atalho individual como forma de

⁹ Ibid., p. 153.

escapar à alienação. Prefere tomar como modelo os animais sensíveis, do que andar “embrutecido” em um rebanho domesticado, adormecido pelas rotinas e convenções das grandes cidades.

Antístenes é considerado o fundador do cinismo. No entanto, todos os estudiosos desse período reconhecem em seu discípulo Diógenes a figura mais proeminente desse “movimento” que, sem jamais ter sido revestido de um caráter institucional, permaneceu vivo até o fim da Antigüidade.

Diógenes Laêrtios, em seu livro *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, oferece-nos uma pequena biografia de Antístenes, e é desta fonte, aliás, que tiraremos grande parte das informações sobre o “pai” do movimento cínico grego. Usaremos também, com proveito, a antologia *Les Cyniques Grecs*, de Léonce Paquet, obra que contém, como já dissemos, uma amostra dos raros textos da escola cínica, que chegaram até nós, além de anedotas e comentários sobre seus fundadores.

Gostaríamos, assim, de esclarecer que o leitor encontrará a seguir um grande número de anedotas sobre o modo de vida desses dois grandes cínicos, Antístenes e Diógenes. Na verdade, nunca existiu uma filosofia cínica sistematizada, mas uma “forma de vida” cínica. Este foi um dos motivos que nos levaram a dar tanta ênfase ao rol de anedotas narradas pelos autores referidos acima.

A partir dessa concepção do cinismo como “forma de vida”, poderíamos pensar juntamente com o poeta e ensaísta Octavio Paz que Antístenes e Diógenes não foram exatamente pensadores, mas, antes, sábios:

“Os pensadores têm idéias; para o sábio viver e pensar não são atos separados. Por isso é impossível expor as idéias de Sócrates ou Laotsé. Não deixaram doutrinas e sim um punhado de anedotas, enigmas e poemas. (...) A doutrina do filósofo incita à refutação; a vida do sábio é

irrefutável. Nenhum sábio proclamou que a verdade se aprende; o que disseram todos, ou quase todos, é que a única coisa que vale a pena viver-se é a experiência da verdade.”¹⁰

Diz-nos Diôgenes que Antístenes era ateniense, mas que não teria o puro sangue ático. Àqueles que o ridicularizavam por isso, ele respondia: “A mãe dos deuses também é da Frígia”¹¹. Supunha-se que sua mãe fosse da Trácia.

Inicialmente, Antístenes foi ouvinte do retor Gorgias, o sofista, aprendendo com ele o estilo retórico que aparece em seus diálogos, principalmente na *Verdade* e nas *Exortações*. Mais tarde, entrou em contato com Sócrates e, segundo ele mesmo opinou, tantos foram os benefícios que recebeu do filósofo, que passou a sugerir a seus próprios discípulos que se tornassem condiscípulos de Sócrates. “Morando no Peiraieus, Antístenes andava diariamente quarenta estádios para ouvir Sócrates.”¹²

Platão o menciona uma só vez, em *Fédon*¹³ colocando-o entre os filósofos que acompanharam Sócrates em suas últimas horas. Platão apresenta-o como uma testemunha muda, no diálogo sobre a imortalidade da alma que o velho mestre mantém com os pitagóricos.

Esclarece-nos José Cavalcante de Souza, em notas à tradução de que na época em que foi escrito este diálogo, Antístenes já era um grande adversário da metafísica de Platão, mas Platão o considerava uma boa pessoa e lhe permitiu, no drama, assistir à morte de Sócrates, embora como personagem muda.

¹⁰ Paz, O., *Signos em Rotação*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1976, pág. 210.

¹¹ LAËRTIOS, Diôgenes, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, 2ª Edição, Editora UnB, Brasília, 1977. pág. 153.

¹² Ibid., pág. 153

¹³ PLATÃO, *Diálogos O Banquete – Fédon – Sofista - Político*. Os Pensadores, 5ª Edição, Ed. Nova Cultura, São Paulo, SP, 1991. pág. 59

Segundo Giovanni Reali¹⁴, Antístenes foi, certamente, a figura de maior relevo entre os chamados socráticos menores. Essa denominação, “socráticos menores”, refere-se aos discípulos de Sócrates que se tornaram fundadores de novas escolas filosóficas.

De Sócrates, o filósofo cínico admirou sobretudo a extraordinária capacidade de autodomínio, a força de alma, a admirável capacidade de suportar a fadiga, a capacidade de bastar-se a si mesmo, ou seja, a total liberdade.

O filósofo cínico pregava que a *areté*¹⁵, excelência, pode ser ensinada e somente os homens excelentes são nobres; que a excelência é suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma, além da firmeza de Sócrates. A excelência está nas ações e não necessita de muitas palavras, nem de muitos conhecimentos. Para Antístenes, o sábio é auto-suficiente, pois todos os bens dos outros são seus; e a ausência de glória é um bem, tanto quanto a fadiga.

Com relação ainda ao conceito de excelência, Diócles¹⁶ registra as seguintes máximas de Antístenes: “para o sábio, nada é estranho ou impraticável; o homem bom é digno de ser amado; os homens dignos são amigos; devemos aliar-nos aos homens corajosos e justos; a excelência é uma arma de que não nos podem privar; é melhor estar com uns poucos homens bons contra todos os maus, do que com muitos maus contra poucos bons; devemos dar atenção aos inimigos, porque são os primeiros a notar nossos erros; devemos estimar um homem justo mais que um parente; a excelência é a mesma para o homem e para a mulher; o que é

¹⁴ REALI, Giovanni, *História da Filosofia Antiga, Os sistemas da Era Helenística*. Vol. III, Edições Loyola, São Paulo, 1994.

¹⁵ *Areté*: capacidade, aptidão, qualidade, mérito, coragem, valor, vontade, pl. ações nobres, consideração, honra, serviço, bom ofício. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Isidoro Pereira, S.J. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, Portugal, 1984.

¹⁶ Citado por Diôgenes Laértios em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

bom é belo, o que é mau é feio; considera todas as más ações alheias a ti.”¹⁷

Antístenes discursava habitualmente a pouca distância das portas do ginásio de Cinosarges, situado nos arredores de Atenas, onde também discursavam os sofistas. Este edifício se tornou o lugar de encontro dos estrangeiros domiciliados na cidade, ou seja, pessoas que, como Antístenes, não eram filhos de atenienses. Sabe-se que o ginásio de Cinosarges era consagrado a Herácles, filho de um deus e de uma mortal, que se tornou o patrono celeste dos cínicos. Segundo os estudiosos, provavelmente a escola cínica deveu o seu nome a Cinosarges. O termo *Cinosargos* significa, literalmente, segundo a etimologia “cão ágil”, “cão brilhante”, “verdadeiro cão”¹⁸ O próprio Antístenes era chamado de “cão puro e simples”, e foi o primeiro, como nos informa Dioclés, a dobrar o manto e a vestir somente essa roupa, munido ainda de um bastão e de uma sacola. Essa maneira simples e despojada de se vestir foi adotada pelos demais membros da escola cínica, tornando-se representativa do alto grau de despojamento desses filósofos.

Para os gregos antigos, assinala Sloterdijk, o cão era visto como o animal impudico por excelência, e o qualificativo “cão”, invocava antes de tudo esse franco impudor do animal. Era um insulto apropriado apelidar de “cão” a quem, através de uma ação passional, infringia as normas de mútuo respeito, decoro e decência.

Os poemas de Homero já assinalam essa característica de injúria e de ofensa, atribuída ao termo “cão”. Quando, no canto I da *Ilíada*¹⁹, Aquiles se enfurece contra Agamenon, que havia lhe arrebatado sua bela

¹⁷ Ibid., .pág. 155

¹⁸ Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol.1, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1998.

¹⁹ HOMERO, *A Ilíada*, Biblioteca Folha, Clássicos da Literatura Universal, Ed. Ediouro, Rio de Janeiro, RJ 1998. pág. 9.

cativa de guerra, ele insulta Agamenon chamando-o “homem desavergonhado”, “cara de cão”.

Ao “cão” atribuía-se a falta de *aidós*, isto é, “respeito” e “vergonha”. O cão simbolizava, então, a *anáidea* “desvergonha” e “bestialidade”.

Entre os insultos que os deuses homéricos se aplicavam, só um era ainda mais forte o de *Kynámuia*, “mosca de cão”. No livro XXI da *Iliada*, Homero o introduz num diálogo entre Ares e Aténéia. Quando Ares se indispõe contra Atenéia, ele lhe diz: – *Então, mosca de cão, lanças os deuses uns contra os outros, com tua tempestuosa coragem?*²⁰ À desvergonha do cão, a mosca acrescenta outros traços: “repugnante” e “molestadora”, o que a torna um pior insulto. O atuar sem vergonha e de maneira bestial, justifica a equiparação com o “cão”, um grave insulto para os homens e deuses, como acabamos de ilustrar, desde os poemas de Homero.

Por outro lado, para os gregos antigos, alguns animais se caracterizavam pela prudência e representavam a civilidade, como as formigas e as abelhas. Aristóteles, por exemplo, qualificou as abelhas como “animal cívico”. Disciplinadas, organizadas em comunidades, exemplarmente laboriosas, as abelhas se tornaram, para os cidadãos gregos, um paradigma de civilidade.

No extremo oposto do “animal cívico”, estava o cão, que, embora vivendo junto com os homens, mantém seus hábitos instintivos com total impudor. Como acontece a qualquer animal, ainda que convivendo em espaços humanizados, o cão participa da civilização a partir de sua própria posição natural. O cão é paciente, feroz com os estranhos, e se acostuma a viver junto aos humanos, aceitando que lhe dêem de comer.

É familiar e até urbano, mas, como enfatizavam os gregos, não se oculta para fazer suas necessidades físicas ou sexuais, rouba as carnes dos altares e mijá nas estátuas dos deuses sem constrangimento, não busca honras, nem tem ambições.

Portanto, quando se começou a chamar os cínicos de cão, tinha-se provavelmente a intenção de insultá-los com esse epíteto tradicionalmente depreciativo. Mas, como veremos a seguir, Diógenes achou-o muito ajustado e se orgulhava dele, fazendo da “insolência” um traço marcante de sua “postura” filosófica.

Sobre Antístenes, recolhemos as seguintes máximas e reflexões da antologia de Paquet:

“2. Voilà cet Antisthène qui, après avoir été un merveilleux professeur de rhétorique, puis auditeur de Socrate, disait à ses disciples, à ce qu’on rapporte: “Allez, cherchez-vous un maître: moi, j’en ai trouvé un.” Et sur ce, ayant vendu ses biens ou les distribuant au grand jour, il ne garda pour lui rien de plus qu’un petit manteau. Ses nombreux écrits et le *Banquet* de Xénophon témoignent de sa pauvreté et de ses souffrances. Sa production se situe tantôt dans le champ de la philosophie et tantôt dans celui de la rhétorique. (S. Jérôme, *Contre Jovinien*, II, 14, 344).

10. Antisthène soutenait, lui aussi, que le plaisir est un bien, mais il ajoutait aussitôt: [pas n’importe quelle sorte de plaisir, mais] le plaisir dont on n’a pas à se repentir. (Athénée, XII, 513 A)

11. Les Socratiques ont bien divergé d’opinion entre eux concernant la fin ultime. Il est à peine concevable que les disciples d’un même maître aient pu en arriver à ceci: les uns, comme Aristippe, disent que le souverain bien est le plaisir tandis que les autres, Antisthènes par exemple, l’identifient à la vertu. (Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 3).

13. Préférons-nous imiter Épicure? [...] Il fait l’éloge de la vie simple: un tel éloge convient bien en effet à un philosophe, à condition que ce soit un Socrate ou un Antisthène qui parle, et non pas celui-là qui place le bien ultime dans la volupté. (Cicéron, *Tusculanes*, V, IX, 26)

24. Le roi Cyrus lui demandait quelle était la science la plus essentielle: “Désapprendre le mal”, lui répondit-il. (Stobée, W.H. II, 31, 34.)

²⁰ Ibid., pág. 356.

41. Antisthène a donc bien raison d'affirmer que pour être sauvé, on a besoin d'amis sincères ou d'ardents ennemis: les uns et les autres peuvent détourner un homme du mal, ceux-ci en l'injuriant, ceux-là en l'admonestant. (Plutarque, *Moralia*, 89B)

44 [...] La secte dirigée par Antisthène prit son nom du genre de vie qui caractérisait les Cyniques. (Jean Philopon, *Sur les Catégories*, p.2, 4)

52. Il ne s'est jamais rencontré meilleur disciple ni meilleur maître pour apprendre la vertu et la sagesse des Cyniques. On saura que je dis vrai quand on aura reconnu l'un et l'autre, le dieu, fils d'Alcée, et le chien Diogène. (Ausone, *Épigramme XLVII: pour Antisthène*)²¹

Conforme Laêrtios, Diógenes de Sínope foi o discípulo mais conhecido de Antístenes e o maior propagador da doutrina cínica. De acordo com alguns estudiosos desse período, coube a Diógenes a criação do verdadeiro modelo cínico, pelo modo como assumiu este ideal de vida. Diógenes nasceu em Sínope e era filho de um banqueiro. Faremos a seguir, em rápidas pinceladas, a bibliografia desse filósofo, utilizando vários fragmentos da antologia *Les Cyniques Grecs*, e também o testemunho de Diógenes Laêrtios, a fim de ilustrar como a tradição descreveu a figura de Diógenes.

O que nos conta Laêrtios, a respeito da vida de Diógenes o Cínico, é um conjunto de anedotas, como já assinalamos, de autenticidade duvidosa, de acordo com todos os historiadores pesquisados. No entanto, esse "testemunho" se constitui numa das maiores biografias organizadas por Laêrtios em sua obra; *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Somente a vida de Platão, Zenon o estóico e Epicuro a superam em extensão. O livro VI de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* é dedicado por inteiro aos cínicos, e nele Laêrtios nos oferece uma série de anedotas copiladas de uma multiplicidade de fontes, citando em algumas delas os autores, mas, em outras, introduz a anedota com um simples

²¹ PAQUET, Leonce. Op. cit. págs. 54, 55, 58, 61, 62, 64.

“dizem...” Como bem assinalou Sloterdijk, ao redor de Diógenes existe uma auréola de anedotas, no entanto, estas dizem mais de seus “feitos” do que todos os escritos poderiam dizer, e através delas, ele se converteu em uma figura mítica.

Ou, ainda, poderíamos pensar com o psicanalista francês Jacques-Alain Miller que todas essas anedotas, até mesmo as mais tolas, põem em cena um homem com um “desejo decidido”. Por isso, ainda que sejam falsas, seguem sendo verdadeiras. “Voltemos também sobre as anedotas dos mestres do saber: dos santos, dos sábios, que têm, querendo ou não, uma grande função na história das idéias. Pensem em Diógenes: se não tivesse sua vida, não teria grandes coisas, é que nessa época não se escrevia, alguns sábios se honravam em não escrever, seus ensinamentos nos chegaram pelos exemplos de sua vida. Eu coloco Lacan nessa linha. (...) Eu vejo Lacan como uma espécie de Diógenes. Um Diógenes com os pés calçados, pode ser, mas segue sendo um Diógenes.”²²

Assim, convencidos de que essas anedotas são fundamentais para compreendermos o “verdadeiro cinismo”, pretendemos nos centrar, neste trabalho, nas anedotas sobre a vida de Diógenes, compiladas da bibliografia organizada por Diôgenes Laêrtios e Léonce Paquet.

Laêrtios, citando Dioclés, conta que Diógenes viveu no exílio porque seu pai, a quem fora confiado o dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente. No entanto, Ebulides, em seu livro sobre Diógenes, afirma que foi o filósofo quem adulterou o dinheiro e, por isso, teve de deixar sua terra natal. Em sua obra *Pôrdalos*, o próprio Diógenes confessa ter adulterado a moeda. “Dizem alguns autores que, tendo sido nomeado superintendente, deixou-se persuadir pelos operários e foi a

Delfos, ou ao oráculo Délio, na pátria de Apolo, perguntar se deveria fazer aquilo a que desejavam induzi-lo. O deus deu-lhe permissão para alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda.”²³

Ao ser descoberto, foi exilado, segundo a versão de alguns autores, mas, para outros, Diógenes deixou sua cidade natal espontaneamente.

Outra versão da história sobre a adulteração da moeda diz que seu pai lhe havia confiado a cunhagem da moeda, mas que ele a adulterou, por esse motivo o pai foi preso e morreu. Diógenes fugiu e teria ido a Delfos para saber, não se devia falsificar a moeda, mas o que deveria fazer para tornar-se mais famoso, recebendo então o oráculo antes referido.

A condição de imigrante e apátrida, reconhece Sloterdijk, é bastante relevante para quem se proclamou o primeiro “cosmopolita” do mundo grego. Não sendo cidadão de nenhuma pólis concreta, Diógenes se considerava “cidadão do mundo”. Enquanto as cidades gregas se debatiam em guerras civis, Diógenes se instalava como espectador displicente ante as grandes crises políticas, solitário *voyeur* em meio à *agorá* ateniense.

Retiramos da antologia de Paquet as seguintes passagens que consideramos relevantes para fazer o retrato desse filósofo:

“25. Diogène montrait quelque sophiste en pointant vers lui son médius. Le sophiste se mit alors en fureur, et Diogène s’écria: “Voilà un tel. Je vous l’ai montré.” (Épictète, III, 2, 11)

33. On posait à un des Cyniques une objection à l’encontre du mouvement: sans rien répondre, il se leva et se mit à marcher, démontrant ainsi par les faits et l’évidence que le mouvement peut vraiment exister. (Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrh.*, III, 66)

²² Miller, J. A., *Los Signos do Gozo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1998. pág. 23 -

²³ LAÉRTIOS, D., Op. cit. pág. 157.

159. Diogène déclarait: “Il n’est rien de plus vil que l’adultère qui cède son âme contre des denrées vénales.” (Stobée, W.H. III, 6, 39)

181. À Antipater qui lui avait écrit bien des choses contre sa mère, Diogènes répondit: “Tu ignores, Antipater, qu’une seule larme de ma mère peut effacer de nombreuses lettres de calomnies. (*Florileg. Monacense*, 157 = Mein., IV, 279).

187. À quelqu’un qui se disait philosophe mais ne cessait de soulever des controverses, Diogènes disait ceci: “Malheureux! Tu prétends faire de la philosophie quand tu ruines par tes discours ce qu’il y a de meilleur dans la vie du philosophe!” (Stobée, W. H. III, 33, 14)”²⁴

Diz-nos Laëtios que Diógenes, ao chegar a Atenas, encontrou-se com Antístenes e foi repellido por este, que nunca recebia bem os discípulos, mas, graças à sua perseverança, conseguiu depois ser recebido pelo mestre. Certa vez, quando Antístenes ergueu o bastão contra Diógenes, este ofereceu a cabeça, acrescentando: “Golpeia, pois não acharás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de conseguir que me digas alguma coisa, como me parece que é teu dever.”²⁵ Desde então passou a ser seu ouvinte e, na qualidade de exilado, adotou um modo de vida modesto.

Segundo Laëtios, para alguns autores, foi Diógenes o primeiro a dobrar o manto, o qual usava também para dormir. Carregava uma sacola onde guardava seu alimento e servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer suas necessidades. Certa vez, conta Laëtios, Diógenes escreveu a um amigo pedindo que lhe arranjasse uma pequena casa; como o amigo demorasse a dar uma resposta, ele passou a morar num tonel.

Diógenes comprazia-se em tratar seus contemporâneos com altivez. Chamava de bílis (*kholé*) a escola (*skholé*) de Euclides, e dizia que as

²⁴ Op. cit. págs. 96, 99, 133, 135, 136

preleções de Platão eram perda de tempo, que as representações teatrais durante as Dionisíacas eram grandes maravilhas para tolos e que os demagogos eram os lacaios da turba. Quando via médicos e filósofos, costumava definir o homem como o mais inteligente dos animais, entretanto, quando via intérpretes de sonhos, adivinhos e pessoas que prestavam atenção a indivíduos cheios de arrogância ou de riqueza, afirmava que não havia animal mais estúpido do que o homem. Diógenes repetia, constantemente, que na vida necessitamos ou da razão ou de uma corda, para enforcarmo-nos.

Dizia que os homens competem entre si cavando fossos e esmurrando-se, mas que ninguém compete para tornar-se moralmente excelente. Surpreendia-se vendo os críticos estudarem os males de Odisseus, o herói do poema de Homero, apesar de ignorarem seus próprios males; ou os músicos afinando as cordas da lira, sem cuidarem de obter a harmonia de sua alma; ou os matemáticos perscrutando o sol e a lua, mas ignorando a realidade sob seus próprios olhos; ou os oradores cansando-se de falar em justiça, mas não a praticando; ou os avarentos esbravejando contra o dinheiro, enquanto na realidade o amavam exageradamente.

Paquet assinala as seguintes máximas referentes a Diógenes:

“27. Dis-moi, je te prie, lequel admires-tu davantage, Dédale qui inventa la scie, ou Diogène qui, voyant un jeune garçon boire dans le creux de sa main, tira aussitôt sa coupe de sa besace et la brisa, en se faisant ce reproche: “Je suis bien fou d’avoir porté si longtemps des bagages superflus”! Il se recroquevilla alors dans son tonneau et s’y laissa aller ao sommeil. (Sénèque, *Letrre*, 90,14)

68. Quelqu’un se moquait du sage Diogène: “Comment, lui un philosophe, peut-il manger des gâteaux?” – “Les philosophe, reprit-il, goûtent à tout, mais pas comme le reste des hommes.” (*Gnomol*, Vat. ,188)

²⁵ LAÉRTIOS, Diógenes, Op. cit. pág. 158.

205. Quelqu'un lui demandait quels étaient les hommes les plus nobles. Diogène lui répondit: "Ceux qui méprisent la richesse, la gloire, le plaisir et la vie, et qui dominent par ailleurs leurs contraires, la pauvreté, l'obscurité, la peine et la mort." (Stobée, W.H. IV, 29^a, 19).

209. Il qualifiait de tripes esclaves les gens qui se laissent vaincre par la gourmandise, le sexe et le sommeil. (*Gnomol*, Vat. 195)

214. On lui demandait qui est riche parmi les hommes: "Celui qui se suffit à lui-même", reprit-il. (*Gnomol*, Vat., 180)

223. À quelqu'un qui lui demandait comment devenir célèbre, Diogène répondit: "Occupe-toi les moins possible de ta renommée." (Théon le Sophiste, *Progymnasm.*, V)²⁶

Conta a lenda que, depois que Platão definiu o homem como um animal bípede, sem asas, Diógenes depenou um galo e o levou ao local das aulas, exclamando: "Eis o homem de Platão". Graças a esse incidente, acrescentou-se à definição: "tendo unhas chatas". Quando alguém lhe disse: "És velho, repousa!", Diógenes respondeu: "Como? Se estivesse correndo num estádio eu deveria diminuir o ritmo ao me aproximar da chegada? Ao contrário, deveria aumentar a velocidade." Certa vez ele recusou um convite para jantar porque o anfitrião não lhe agradecera na última vez em que estivera naquela casa. Entre outras proezas Diógenes caminhava sobre a neve de pés descalços no inverno e sobre a areia quente no verão. Tentou comer carne crua, porém não conseguiu digeri-la.

Vimos, na página anterior, nos fragmentos em francês, que ao ver um menino bebendo água com as mãos em concha, Diógenes jogou fora o copo que tirara da sacola e disse: "Um menino me deu uma lição de simplicidade!" Jogou fora também seu prato ao ver outro menino que, depois de quebrar um prato, comeu lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão. Diógenes dizia que: "Tudo pertence aos deuses, os sábios

²⁶ Op. Cit. págs. 96, 108, 138, 139, 140,141.

são amigos dos deuses, os bens dos amigos são comuns, logo, tudo pertence aos sábios.”

Diógenes afirmava que, podia opor à sorte a coragem, às convenções, a natureza, e à paixão, a razão. Dionísios, o estóico,²⁷ contou que, após a batalha de Caironea, nosso filósofo foi detido e levado à presença de Filipe, que lhe perguntou quem ele era. Diógenes respondeu: “Um observador de tua ambição insaciável.” Com essa resposta, conquistou a admiração do rei e foi posto em liberdade. Em outra ocasião, quando o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu, segundo a lenda: “Saia da frente do meu sol!”

Há diversas outras anedotas que põem Diógenes frente a um rei ou a um tirano, as quais citaremos abaixo, retiradas da antologia de Paquet. Em todas elas se representa, mediante a contraposição e a réplica coloquial, a independência e a liberdade do filósofo. Na anedota que acabamos de citar sobre Alexandre, certamente uma das mais conhecidas, o filósofo põe em evidência a inferioridade do tirano por sua insaciabilidade e sua submissão à *dóxa*,* enquanto ao sábio não comporta a ambição de riquezas, honras, poder e paixões que determinam a conduta do monarca, tudo isso é, para o cínico, vanidades, *typhos*. Para Sloterdijk, o fascínio dessas anedotas reside no modo como elas indicam a emancipação do filósofo frente ao político. Aqui, o sábio não é um cúmplice do poderoso, senão aquele que demonstra fazer pouco caso dos princípios do poder, da ambição e da autoridade.

“48. Le roi Alexandre envoya, un jour, à Diogènes, le philosophe cynique, une écuelle remplie d’os. En la recevant, Diogènes eut ce mot:

²⁷ LAËRTIOS, Diógenes, Op. cit. pág. 163.

* *Dóxa*: Opinião, crença, reputação.

C'est bien une nourriture de chien [cynique], mais pas du tout un cadeau royal." (*Florileg. Monacense*, 155 = Mein., IV, 278)

150. Denys, le tyran de Sicile, se promenait à la Stoa. [Diogène], à ce qu'on raconte, vint à sa rencontre et lui dit: "Comment, toi, Denys, tu te promènes à pied?" – "Par Zeus, mon bon, tu n'as donc jamais vu un homme se promener à pied?" Et Diogène de répondre: "Pour quelle raison as-tu donc décidé toi-même de mettre fin à ta tyrannie?" (*Papyrus de Vienne*, viii: Crönert, p.52)

225. Alexandre, le roi de Macédoine, s'arrête un jour devant Diogène encore couché et lui dit:

Il ne sied pas qu'il dorme toute la nuit

Le donneur de conseils...

Diogène répliqua aussitôt:

...À qui les peuples sont commis et qui a
souci de tant de choses.

(Théon le Sophiste, *Progymnasm.*, V)

226. Le roi Alexandre s'écria, en voyant Diogène couche dans son tonneau: "Ô tonneau plein d'esprit!" Le philosophe se relève alors et lui réplique: "Ô grand roi, je préfère une goutte de chance à un tonneau d'esprit!". (Antonius et Maximus, *De la bonne fortune...*)²⁸

Apesar de toda a crítica feroz de Diógenes à cultura e ao saber, afirma Laêrtios, os atenienses o amavam. Tanto era assim que, quando um rapaz lhe quebrou o tonel, os atenienses sorriram o jovem e ofereceram outro tonel a Diógenes. Se Diógenes necessitava de dinheiro, dirigia-se aos amigos, dizendo que não o pedia como doação e, sim, como restituição. Costumava masturbar-se em plena praça do mercado e dizer: "Seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse."

Ouvindo uma preleção de Platão sobre as idéias, 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." "Isso é lógico", respondeu Platão, "pois tens olhos para ver a taça e a mesa, não tens mente para perceber a mesidade e a tacidade."

²⁸ PAQUET, L., Op. cit. págs, 104, 131, 141.

Quando perguntaram a Platão: “Que espécie de homem pensas que Diógenes é? A resposta, segundo a tradição, foi: “Um Sócrates enfurecido.” Ao ser questionado por que as pessoas dão esmolas aos mendigos, mas não dão aos filósofos, Diógenes respondeu: “Porque pensam que podem tornar-se um dia aleijados ou cegos, porém filósofos, nunca.” Certa vez pediu dinheiro a um avaro, mas como este relutou em atender-lhe o pedido, Diógenes falou: “Estou pedindo para comprar alimentos, e não para as despesas do funeral.” Censurado, em outra ocasião, por haver falsificado dinheiro, respondeu: “Foi numa época em que eu era como és agora, porém jamais serás com sou agora.”

Quando alguém lhe perguntou o que havia feito para ser chamado de cão, ele respondeu: “Balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e mordo os patifes.” E quando foi indagado sobre qual era a coisa mais bela entre os homens esse filósofo respondeu: “A liberdade de palavra”.²⁹

Para Diógenes, havia dois tipos de exercícios: o espiritual e o físico. Através da prática constante do exercício físico, formam-se as percepções que tornam mais diligente “a prática da excelência”, isto é: o conjunto de valores físicos, psíquicos, morais, éticos e políticos, que compõem um ideal de valor humano para os membros da sociedade. Para o filósofo cínico, o exercício físico e o espiritual se integram e se completam. As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Diógenes observava que tanto os artesãos humildes como os grandes artistas adquiriam habilidade notável graças ao exercício constante de sua arte, e que o flautistas e os atletas deviam sua superioridade a uma dedicação assídua e fatigante. E

²⁹ LAÉRTIOS, Diógenes, Op. Cit. pág. 169.

se estes transferissem seus esforços para o aprimoramento da alma, tais esforços não seriam inúteis nem destituídos de objetivos.

Afirmava Diógenes que o próprio desprezo do prazer, para quem está habituado a ele, resultaria sumamente agradável. Estes eram alguns de seus preceitos e, por eles, Diógenes moldou sua vida. Se de fato adulterou a moeda corrente, pondera Diôgenes Laértios, foi porque atribuía importância menor às prescrições das leis do que às da natureza. Diógenes afirmava que sua maneira de viver era a de Herácles, que preferia a liberdade a tudo mais.

Para Sloterdijk, Diógenes foi um asceta assim como Herácles foi um atleta. Treinava para resistir às ameaças e às tentações contra a liberdade, sem temores nem ambições, adotando uma vida frugal. Neste sentido, sua pobreza foi o preço da liberdade, e não um objetivo em si mesmo. Também os cínicos comem pastéis, quando lhes são oferecidos de graça, e aceitam ir as festas, quando lhe agradecem por terem aceito o convite.

Um outro episódio interessante da vida de Diógenes, narrado por Laértios, é a venda do filósofo como escravo, demonstrando então grande altivez e extraordinária perseverança. Tendo viajado a Ágina, foi capturado por piratas e levado para Creta, onde foi exposto à venda. Perguntando-lhe o pregoeiro o que ele sabia fazer, Diógenes respondeu: “Comandar os homens.” Em seguida, apontou para um cidadão de Corinto, que vestia um manto com debruns de púrpura, e disse: “Vende-me a este homem, ele necessita de um senhor.” Xiniades, o homem para quem Diógenes tinha apontado, realmente o comprou e o levou para Corinto, onde lhe confiou a educação dos filhos e a administração doméstica. Em todos os detalhes Diógenes mostrou-se um administrador

de tal maneira eficiente que seu senhor dizia por onde passava: “Um gênio bom entrou em minha casa.”

Em sua obra intitulada *Diógenes à Venda*, Êubulos³⁰ afirma que Diógenes educou os filhos de Xeníades de tal maneira que, além de outras disciplinas, lhes ensinou também a cavalgar, a atirar com o arco, a lançar pedras e a arremessar dardos. Mais tarde, na escola de luta, não permitiu que o mestre lhes desse uma educação atlética completa, mas que apenas os exercitasse até que adquirissem a cor avermelhada e as condições normais de saúde. Os meninos sabiam de cor muitos trechos de poetas e prosadores, além de obras do próprio Diógenes, pois ele os treinava todo o tempo para terem boa memória. Em casa, ensinava-os a cuidar de si mesmos, a nutrir-se com alimentos simples e a beber apenas água. Cortava-lhes os cabelos bem curtos, privando-os de quaisquer ornamentos, educando-os para andarem sem túnica, descalços, silenciosos e para cuidarem somente de si mesmos nas ruas. Além disso, levava-os algumas vezes para caçar. Os meninos tinham grande consideração por Diógenes e intercediam por ele junto a seus pais. O mesmo Êubulos atesta que Diógenes envelheceu junto a Xeníades e quando morreu, foi sepultado pelos filhos de Xeníades.

Sobre a educação, recolhemos da antologia de Paquet as seguintes máximas de Diógenes:

“190. Les beaux hommes dépourvus de culture sont comme des vases d’albâtre remplis de vinaigre. (Antonius et Maximus, *De la beauté*, 566)

199. On demandait à Diogène comment un père et ses fils devaient se comporter mutuellement. “Ils devraient, répondit-il, ne pas attendre que l’autre parti formule une demande, mais le prévenir par leurs dons. Il est bien naturel en effet que le père, parce qu’il est le premier à faire du bien, s’irritera plus vite si on ne le lui rend pas; le fils, pour sa part,

³⁰ Citada por Diógenes Laértios em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. pág.160

devient alors plus insolent et juge indigne de demander quoi que ce soit à son père.” (Stobée, W.H. IV, 26,23)

200. “L’éducation des enfants, disait Diogènes, ressemble aux productions des céramistes: ceux-ci imprègnent à l’argile tendre la forme et l’arrangement qu’ils veulent, mais ils ne peuvent plus la travailler une fois qu’elle est cuite; de la même façon, les gens qui n’ont pas été éduqués à prix d’efforts durant leur enfance sont impossibles à transformer une fois devenus adultes.” (*Codex florent. De Jean de Damas*, II, 13, 87)

201. L’éducation est semblable à une couronne d’or; on l’entoure de considération et elle coûte cher (*Codex florent. De Jean de Damas*, II, 13, 92)³¹

Sobre a sua morte, de acordo com Laértios, circularam várias versões. Entre estas, a de que, enquanto dividia um polvo entre os cães, Diógenes foi mordido no tendão do pé por um dos animais e morreu. Já Antístenes, em *Sucessão dos Filósofos*, afirma que seus amigos acreditavam que ele tivesse se suicidado, prendendo a respiração: Diógenes costumava ficar no Cranêion, o ginásio situado nas mediações de Corinto, e, no dia da sua morte, quando os amigos chegaram ao local, encontraram-no todo envolto no manto e supuseram que dormisse. Ao levantarem o manto, porém, verificaram que Diógenes já não respirava. Concluíram, por isso, que a morte do filósofo fora de um ato deliberado, para fugir, dessa maneira, ao que lhe restava de vida.

Segundo a tradição, preservada por Laértios, eclodiu então uma querela entre seus amigos para saber qual deles o sepultaria, e parece que chegaram ao extremo de esmurrar-se, mas apareceram em seguida os pais desses amigos e outras pessoas influentes, e o filósofo foi sepultado perto da porta que leva ao Istmo. Sobre seu túmulo foi erguida uma coluna em cujo topo havia um cão de mármore pário. Mas tarde, seus

³¹ PAQUET, L. Op. cit. págs. 137, 138

próprios concidadãos o homenagearam com estátuas de bronze, nas quais inscreveram os seguintes versos:

*O próprio bronze envelhece com o tempo, mas tua glória, Diógenes, nem toda a eternidade destruirá, pois apenas tu ensinaste aos mortais a lição da auto-suficiência na vida e a maneira mais fácil de viver.*³²

Sobre seu sepultamento, assim como sobre sua morte, conhecem-se outras histórias. Para alguns autores, Diógenes, antes de morrer, teria deixado instruções para que o lançassem insepulto em qualquer lugar, a fim de que os animais selvagens pudessem devorá-lo, ou para que o jogassem numa vala e o recobrissem com um pouco de pó, ou, ainda, segundo outra lenda, pedira que fosse lançado no rio Ilissôs, para ser assim útil a seus irmãos.

Sobre a morte e o morrer recolhemos as seguintes máximas e reflexões da antologia francesa de textos cínicos:

“126. (Au cours du repas,) on rappela encore [comme exemples de coïncidences curieuses] la mort du roi Alexandre et celle de Diogène le Cynique, qui eurent lieu le même jour. (Plutarque, *Moralis*, 717 C)

206. Diogène déclarait: “La mort n’est pas un mal, puisqu’elle n’est pas un déshonneur. La mauvaise renommée [ou: la renommée] est un bavardage de sots.” ... (Épictète, I, 24, 6-8)

222 Quelqu’un se lamentait parce qu’il entrevoyait de mourir sur une terre étrangère. Le Cynique Diogène lui dit alors: “Pauvre fou! qu’as-tu à te plaindre? Où que tu sois, le chemin est le même qui conduit aux Enfers!” (Antonius et Maximus, *De la mort*, 878)

129. épitaphe pour Diogène.

Une besace, un pain d’orge, une bure, un bâton, une coupe, tel était le maigre équipement du Cynique: mais à présent, il pense que c’était déjà trop. Car voyant un jour un bouvier en train de boire dans le creux de sa main, il se dit en lui-même: “Pourquoi donc te porté-je encore, coupe inutile?” (Ausone, VI, 29)

133. autre épitaphe pour Diogène.

³² LAÉRTIOS, D, Op. cit. pág. 172.

Le bâton, le besace, le manteau, doublé, voilà, le très léger bagage de l'existence du sage Diogène. J'apporte tout au passeur, car je n'ai rien laissé sur terre. Allons, brave chien Cerbère, accueille avec joie le chien que je suis" (*Anthol. Palat. VII, 66*)³³

Sabe-se que Diógenes morreu por volta de 322 a. C., deixando um número considerável de discípulos, entre os quais se destacam Onesicrito, Crates de Tebas, um dos mestres de Zenão e autor de poesias, onde faz a apologia da vida cínica, sua mulher, Hipárquias, seu cunhado, Métrocles, e Mónimo de Siracusa. Esta nova geração foi marcada pela ênfase na renúncia dos bens e da classe social, o desprezo pelos hábitos de educação e convivência e a generalização do modo de vida deambulatório.³⁴

Entre as obras deixadas por Diógenes, conforme nos informa Laértios, estão: *Cefalíon, Ictias, A Gralha, Pôrdalos, O Povo Ateniense, A República, A Arte da Ética, Da Riqueza, Do Amor, Teôdoros, Hipsias, Arístarcos, Da Morte, Cartas*. E ainda as tragédias: *Helena, Tiestes, Heraclés, Aquileus, Medéia, Crísipos e Édipo*.

No entanto, essa relação de obras é contestada no próprio texto de Laértios, pois, entre os autores pesquisados por este doxógrafo, é evidente a controvérsia quanto às obras escritas por Diógenes. Para alguns desses autores, Diógenes não escreveu nada, e as obras que se supunham ter sido escritas por ele teriam, na verdade, sido escritas por alguns de seus amigos. Sabe-se, porém, que esses textos não sobreviveram até nossos dias. Só se conhecem, hoje, fragmentos do discurso e dos textos cínicos que foram recuperados a partir dos autores cínicos e cétricos de língua latina, dos primeiros séculos de nossa era. Alguns desses textos ou, ou melhor dizendo, fragmentos desses textos, foram coletados e organizados na antologia de Léonce Paquet, que nos

³³ PAQUET, L., Op. cit. págs. 126, 139, 141, 127, 128.

foi muito útil para situar o cinismo no campo da filosofia grega. Continuaremos a nos reportar a essa antologia, no item seguinte.

1.4. A filosofia cínica

Prosseguiremos indagando se o cinismo poderia ser considerado uma escola filosófica ou se teria sido somente um modo de vida. Pois, na verdade, os cínicos não ministraram nenhum ensino escolar, nem estabeleceram escola, à maneira de Platão e Aristóteles, conforme assinalamos anteriormente.

Pierre Hadot³⁵, entre outros, acredita que eles se constituíram, sim, em uma escola filosófica, na medida em que se pode reconhecer entre os diferentes cínicos uma relação de mestre e discípulo. Para este autor, ao longo de toda a Antigüidade era comum considerar o cinismo uma filosofia na qual o discurso filosófico fora reduzido ao mínimo. A filosofia cínica é sobretudo uma escolha de vida, a escolha da liberdade, da total independência das necessidades inúteis, a recusa do luxo e da vaidade. “Essa escolha implica, de maneira evidente, certa concepção de vida, mas ela, provavelmente definida nas conversas entre mestres e discípulos ou nos discursos públicos, jamais é justificada diretamente nos tratados filosóficos teóricos.”³⁶

Concordamos com o parecer de Hadot e, desse modo, optamos também por considerar o cinismo como uma escola filosófica. Mesmo não havendo uma sistematização teórica dos ideais cínicos, nem uma preocupação da parte dos filósofos cínicos em conceituar os seus temas fundamentais, há claramente, um discurso cínico. Um discurso que não

³⁴ Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 2, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1989.

³⁵ HADOT, Pierre. Op. cit.

pretende ser normatizante, nem universal. Podemos afirmar sobre o cinismo o mesmo que Sexto Empírico afirmou sobre o ceticismo:

Caso se diga que uma escola (*haíresis*) é uma adesão a numerosos dogmas que têm coerência uns em relação aos outros [...] diremos que o cético não tem escola. Em contrapartida, caso se diga que é uma escola (*haíresis*) um modo de vida que segue um certo princípio racional, de acordo com aquilo que nos aparece [...] dizemos que é uma escola.³⁷

A partir de agora consideraremos o cinismo uma escola, portanto, não colocaremos o termo entre aspas.

Sabemos, através dos depoimentos antigos sobre Antístenes e Diógenes, que a matemática, a física, a astronomia e a música são, para os cínicos, inúteis e desnecessárias. São absurdas também as construções metafísicas: as idéias platônicas inexistem porque não podem ser atestadas pelos sentidos e pela experiência. Por isso, os cínicos antepuseram o modo concreto de viver a qualquer doutrina e a todo procedimento racional: “Certos comportamentos e certas ações paradoxais como, por exemplo, o já recordado fato de andar de dia com a lanterna acesa, ou o de entrar num teatro quando os outros saíam, são usados como arma conceitual. O cinismo, com Diógenes e depois dele, torna-se a mais ‘anticultural’ das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram.”³⁸

O cinismo sempre se colocou, como afirmam os estudiosos, contra toda a filosofia sistematizada. Suas idéias estão expressas num modo de ser, de falar e de agir e não através de uma doutrina. Por este motivo, todos os jogos de palavra serão permitidos para qualificar as idéias concretas dos cínicos. Como verdadeiros cães, estão sempre prontos a

³⁶ Ibid., págs. 163/164.

³⁷ Ibid., . pág.. 153

latir contra a mediocridade e a hipocrisia das pessoas de bem, e mostram os dentes a toda forma de alienação, de conformismo e de superstição.

Sobre a compreensão desse modo provocador, assinala Sloterdijk:

Para la comprensión de estos gestos provocadores aparentemente marginales existe un fundamento digno de reflexión, un principio que llamó a la vida las doctrinas sapienciales y que en la Antigüedad pasaba por ser la cosa más natural antes de que los modernos desarrollos lo descompusieran. En el filósofo, el hombre del amor a la verdad y de la vida consciente, vida y doctrina tienen que estar siempre de acuerdo. El centro de toda doctrina es lo que de ella materializan sus seguidores. Esto puede malinterpretarse en un sentido idealista, como si la función de la filosofía fuera poner a los hombres sobre la pista de ideales inalcanzables. Sin embargo, si el filósofo es llamado a vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive. Desde siempre toda idealidad tiene que materializarse y toda materialidad tiene que idealizarse para que *para nosotros* se constituya realmente en esencia del medio. Una separación de persona y cosa, teoría y praxis no es considerable en absoluto, desde este punto de vista elemental, a no ser como señal de oscurecimiento de la verdad. Encarnar una doctrina significa convertirse en su medio. Esto es lo contrario de aquello que se exige en *plaidoyer* moralista de un obrar estrictamente dirigido por el ideal. Al atender a aquello que es encarnable, estamos protegidos de la demagogia moral y de terror de las abstracciones radicales no vivibles. (La cuestión no es qué es la virtud sin el terror, sino qué es el terror sino idealismo consecuente.)³⁹

Dado que Antístenes e Diógenes integravam o grupo dos “filósofos da vida”, isto é, os filósofos que consideravam mais importante o viver do que o escrever, é compreensível que não se tenha conservado deles nenhuma só linha autêntica, como comenta Peter Sloterdijk. Mas, compensando essa falta de escritos, existe sobre eles, como vimos nas páginas precedentes, uma auréola de anedotas que dizem mais de seus feitos do que talvez todos os escritos sistematizados poderiam dizer. Os filósofos cínicos, desse modo, entraram para a posteridade como figuras “anticonvencionais”, como sábios contestadores. Eles despertaram a

³⁸ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga, - As Escolas da era Imperial Vol IV*, Editora Loyola, São Paulo, 1994. pág. 25.

³⁹ SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica I*, pág. 148

curiosidade de saber como seria meter-se na pele de semelhantes filósofos e, graças a isto, não só obtiveram alunos, senão conquistaram discípulos, que decidiram levar adiante seu impulso de vida.

No *avant-propos* a *Les Cyniques Grecs*, a professora Marie-Odile Goulet-Cazé afirma que, para compreendermos verdadeiramente o cinismo, e mais precisamente o cinismo de Diógenes, seria preciso nos guiarmos pela idéia da falsificação da moeda, da qual o filósofo faz sua divisa. Essa noção de “falsificar a moeda” iluminaria todas as tomadas de posição e todas as atitudes cínicas. Diógenes “falsifica” a moral, a religião, a política, ou seja, contradiz os valores tradicionais para substituí-los por novos, visando reverter os valores correntes: não somente no domínio social, religioso, moral, mas também filosófico.

Assim, continua Maria-Odile, poderíamos pensar que bastaria à sociedade colocar em Diógenes a etiqueta de marginal, de anarquista ou de contestador, para virar o jogo. Ou ainda, lhe bastaria escutá-lo com um pequeno sorriso condescendente. Diógenes, porém, foi muito além, aos olhos dos filósofos da Antigüidade. Diógenes cometeu um crime de lesa filosofia, e muitos de seus contemporâneos não lhe perdoaram essa “falsificação”, esse “sacrilégio” dos valores tradicionais.

Como admitir que a antifilosofia se incarne neste indigente que se autoproclamava um “cachorro”? Esta provocação é, para Marie-Odile, a que, ainda hoje, nos lança o “homem da lanterna”.

Vimos anteriormente que o modo de vida cínico opõe-se de maneira radical não só ao dos não-filósofos, mas também ao dos outros filósofos. Estes últimos, apenas se diferenciavam de seus concidadãos devido a uns poucos traços, como, por exemplo, o de consagrar a sua vida ao debate filosófico, como os aristotélicos, ou porque levavam uma vida simples e

retirada, como os epicuristas. Ora, a ruptura do cínico com essa sociedade foi radical.

Todas as regras sociais, tudo o que os homens consideravam como regras elementares, como condição indispensável da vida em sociedade, não passavam, ao olhos cínicos, de meros “semblantes”, de falsas necessidades.

O cínico acreditava que ao homem bastava satisfazer suas necessidades naturais, da maneira mais simples possível, para ser feliz. A “excelência” é o soberano bem, e é preciso desprezar a ciência, as honras, as riquezas, que são falsos bens. Por isso, um dos princípios cínico foi denunciar, em todas as partes, as convenções sociais, e opor-lhes a natureza e a vida simples. Em se voltando para a natureza, encontram nos animais seu modelo de conduta. Mas, não buscam, ao modo rousseauiano, só a inocência feliz do bom selvagem, são críticos, austeros e anárquicos.

Um filósofo não se constitui como cínico apenas por carregar um bornal, um cajado e vestir um manto. As qualidades do cínico se exercem sobre um terreno árido e difícil de dominar, é uma luta contra o que causa sofrimento a humanidade, que engloba o calor, o frio, a fome, a sede, a influência das paixões e, ainda, a doença e a morte. O cínico precisa levar sem descanso uma luta digna de Herácles, para, ao final poder encontrar a felicidade. Por esse motivo, Herácles foi o herói cínico por excelência, como poderemos ler no diálogo de Luciano reproduzido à frente. Um herói guerreiro que, diferentemente dos demais, enfrentava solitário e resolutos as suas duras tarefas.

O cinismo incomoda, assinala Marie-Odile, porque ele é sério e filosófico, mas, rejeita e desafia a máscara da sociedade tradicional. Enquanto os filósofos escreviam longos tratados teóricos ou

desenvolviam longas argumentações, Diógenes simplesmente debochava da “boa palavra”, o que causava perplexidade entre seus interlocutores.

Antístenes afirmava que o prazer não era necessário e proclamava aos seus seguidores que não movessem um só dedo em sua busca. Afirmava que preferia ser presa da loucura a ser presa do prazer. Proclamava a impossibilidade do pensamento racional. Negava até mesmo a fala; era inútil aprender a ler e escrever. Era melhor viver em solidão, longe de todos. Diógenes amenizou na sua doutrina, ou, melhor dizendo, no seu modo de vida, esse radicalismo do mestre.

O único fim do homem é a felicidade, e a felicidade para o cínico como sabemos, consiste na excelência, pois fora da excelência – *areté* - não existem bens. Desse modo, o cinismo se caracterizou pelo desprezo à comodidade, às riquezas, aos prazeres, ou seja, desprezou tudo que pudesse afastar o homem da simplicidade natural de que os animais dão exemplo.

Para o cínico, se o ser humano é algo especial dentro da natureza, isso se dá essencialmente por duas razões. Por um lado, ele é um ser dotado de desejo que incessantemente busca o que lhe falta. Por outro, ele é acometido por todo tipo de angústia, e atravessa a existência em companhia do medo. Teme a reviravolta súbita que pode lhe infligir a fortuna cruel - *tyché** - que reina e governa absoluta sobre o mundo. Dessa forma, a felicidade do homem está sempre a lhe escapar.

Por isso, a felicidade para o cínico reside na apatia, ou seja, num estado de serenidade total que permite afrontar a adversidade sem experimentar a menor perturbação.

* *Týche*. É a deusa Fortuna, representada sobre uma roda que ela faz girar ao acaso, distribuindo, caprichosa e arbitrariamente, seus favores, benefícios ou malefícios. É o acaso, a contingência. In CHAUÍ, Marilena, Op. Cit. pág. 361.

Para atingir esse estado de apatia, dois modelos foram eleitos: o da divindade e o do animal. Dentro da representação humana, um deus não necessita de nada, enquanto o animal demonstra muito pouco medo. Dessa hierarquia paradoxal, concluiu-se que o filósofo cínico tinha como modelo teórico a divindade e como modelo concreto o animal, conforme lembrou Marie-Odile⁴⁰, O cinismo situa o conceito de apatia muito próximo do de auto-suficiência, condição fundamental da liberdade humana. Auto-suficiência, liberdade e apatia, eis a tríade constitutiva da felicidade cínica.

A partir do exposto, poderíamos afirmar que existem alguns conceitos filosóficos tipicamente cínicos, mesmo que não tenham sido utilizados dentro de uma argumentação lógica em tratados filosóficos. Esses conceitos, que iremos enumerar e discutir a seguir, servem para designar atitudes concretas que revelam a escolha de vida do cínico. Antes de tudo, cabe ressaltar, o cinismo proclamou a liberdade de palavra – *parrhesía*. “O cínico diz o que pensa a todos, e até mesmo do modo mais cáustico, sem nenhuma discriminação, quer se trate de um simples homem comum, de um famoso filósofo, ou de um rei poderoso: conhecidíssimas na antigüidade foram as suas mordazes respostas a Platão, a Felipe e ao grande Alexandre.”⁴¹ Não temer as autoridades e exprimir-se em todos os lugares com uma provocadora liberdade de expressão eram, sem dúvida, “qualidades” cínicas.

Um outro conceito é o de *anaídeia*, ou seja, a desvergonha, ou a liberdade de ações. Através da liberdade de ações o cinismo demonstrava a mera convencionalidade dos usos e costumes da sociedade de sua época. O desprezo pela vida em sociedade e pelas convenções sociais

⁴⁰ Op. cit. pág. 10

⁴¹ REALE, Giovanni, *História da Filosofia Antiga – Os Sistemas da Era Helenística*, V. III, Edições Loyola, São Paulo, 1994. pág. 27.

levou Diógenes a fazer de um tonel, a sua morada, como vimos, e a exibir como traje próprio um manto que lhe servia de coberta; a ostentar como sinais próprios da frugalidade de vida o bordão e a sacola onde carregava os seus alimentos. Como nos mostrou Laêrtios, Diógenes também costumava fazer tudo à luz do sol, sem falso pudor.

A prática de exercícios – *áskesis* era vista pelos cínicos como um método que poderia conduzir à liberdade e à virtude e, portanto, à felicidade. “Sua filosofia é totalmente exercício (*áskesis*) e esforço, pois os artificios, as convenções e as comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. Eis por que o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranqüilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias.”⁴²

E, finalmente, havia o ideal da autarquia – *autarkeia* e da apatia: a meta suprema dessa filosofia era o bastar-se a si mesmo e não ter necessidade de nada.

Neste ponto, poderíamos afirmar que o cinismo defende uma forma de vida no qual o homem deve agir de maneira que tudo o que seja verdadeiramente valioso para ele, como seu bem-estar interior, não possa ser afetado por juízos convencionais, sociais ou morais, nem tampouco, pela “roda da fortuna”. Somente assim pode o homem, de acordo com esta filosofia, alcançar a verdadeira liberdade.

Sobre a forma de vida cínico Sloterdijk assinala:

...Diógenes era realmente un desposeído. Y por eso pudo sacudir convincentemente la consciencia de sus contemporáneos, tal y como más tarde, en el ámbito cristiano, volvieron a hacer los franciscanos. En un

⁴² HADOT, P. Op. cit. pág. 164.

lenguaje moderno se puede expresar con una palabra lo que excitaba a los contemporáneos de Diógenes: “negación de la superestructura”. Superestructura, en este sentido, sería aquello que la civilización ofrece en tentaciones, seducciones confortables para atraer a los hombres al servicio de sus fines: ideales, ideas del deber, promesas de liberación esperanzas de inmortalidad, metas de ambición, posiciones de poder, carrera, artes, riqueza. Desde un punto de vista quínico, todo esto son compensaciones para algo que un Diógenes no se deja arrebatar: libertad, conciencia, alegría de vivir. La fascinación de la forma de vida quínica es su asombrosa, incluso casi increíble serenidad. Quien se ha sometido al “principio realidad” ve desconcertado y enfadado al mismo tiempo, pero también fascinado, el ajetreo de aquellos que, tal como parece, han emprendido el *camino más corto* hacia la propia vida y evitan el largo rodeo de la cultura hacia la satisfacción de las necesidades “al igual que Diógenes, quien acostumbraba a decir que era divino no necesitar nada y que tener que necesitar sólo un poco hacía semejante a Dios”.⁴³

Esses, como dissemos anteriormente, são alguns dos conceitos que poderíamos considerar próprios do cinismo, os quais aparecem encarnados no modo de vida do cínico, tal como ficou registrado em suas biografias e foi revelado em textos literários, como discutiremos mais tarde. Evitamos colocar entre esses conceitos o conceito de excelência – *areté*, visto que esse conceito permeia toda a história cultural grega e não se refere especificamente à escola cínica. A excelência pode ser encontrada de acordo com Werner Jaeger⁴⁴ desde Homero, até as várias escolas filosóficas do período helenístico.

Desse modo, acreditamos que, para inserir este conceito dentro da teoria cínica, teríamos que rastrear a história de seus significados, em cada período e em cada escola filosófica. Como o objetivo desta dissertação não implica esse tipo de pesquisa, optamos por não situar o referido conceito entre os denominados conceitos cínicos.

Foi dito acima que a filosofia cínica teve, como um dos principais meios de divulgação de suas idéias, os textos literários. Um exemplo desta literatura é o diálogo de Luciano de Samosata (século II d.C.),

⁴³ Sloterdijk, Peter. Op. cit. pág.. 224

autor do famoso *Leilão dos filósofos*⁴⁵, em que expressa, com perfeito conhecimento de causa os valores morais da filosofia cínica.

Mercúrio – Ó tu, que levas o bernal, e a túnica sem mangas, vem, e participa um pouco da reunião. Estou vendendo uma vida máscula, uma vida ótima e corajosa, uma vida livre: quem a compra?

Comprador – Ó vendedor, que dizes? Vendes alguém que é livre?

Mercúrio – Sim.

Comprador – E não temes que te acuse de vendê-lo como escravo, e te denuncie no Areópago?

Mercúrio – Não lhe importa absolutamente ser vendido: porque crê que de qualquer modo é livre.

Comprador – Que se poderia fazer com alguém tão sujo, miserável e esfarrapado? Simplesmente fazê-lo cavar a terra ou carregar água.

Mercúrio – Poderia também trabalhar como porteiro, muito mais fielmente que os cães. É verdade: ele tem tudo do cão, inclusive o nome.

Comprador – De onde é ele? E o que ele afirma saber?

Mercúrio – Pergunta a ele, pois é melhor assim.

Comprador – Esse rosto escuro e severo faz-me temer que, se me aproximo, latirá e me morderá. Vê como levanta o bastão, encrespa as sobrancelhas, e olha arrevesado e ameaçador?

Mercúrio – Não temas: é cão doméstico.

Comprador – Diz-me, primeiro, homem tolo, de onde és?

Diógenes – De todos os países.

Comprador – Que queres dizer?

Diógenes – Que sou cidadão do mundo.

Comprador – De quem és discípulo?

Diógenes – De Hércules.

Comprador – E por que não vestes também a pele de leão? A clava tens como ele.

Diógenes – Esse manto é para mim pele de leão. Como Hércules, faço guerra aos prazeres; e não dando ordens como ele, mas, pessoalmente, assumi a tarefa de purificar a vida humana.

Comprador – Bela tarefa: mas que sabes particularmente? Que arte possuis?

Diógenes – Eu sou o libertador dos homens, o médico das suas paixões; em suma, sou o profeta da verdade e da franqueza.

Comprador – Veja só, o profeta! E se te compro como me ensinarás?

Diógenes – Se te assumo como discípulo, despir-te-ei de moleza, encerrar-te-ei na pobreza, como nesse manto. Obrigar-te-ei à fadiga, a cansar-te, a dormir por terra, beber só água, alimentar-te de qualquer comida ao acaso. Se tiveres riquezas e quiseres escutar-me, jogá-la-ei ao mar. Não pensar em mulher, em filhos, em pátria; serão como nada para ti; e deixando a casa paterna, habitarás um sepulcro, uma torre abandonada, até um barril. Levarás o bernal cheio de tremoços e de

⁴⁴ JEAGER, Werner, *Paidéia A Formação do Homem Grego*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1995.

⁴⁵ Transcrito por Giovanni Reale em *História da Filosofia Antiga*, IV. 3 pág. 34/35.

cartapácios abarrotados de escritura; e nessa mísera condição dirás que é mais feliz do que o grande rei. Se te flagelam ou te torturam, dirás que não há dor.

Comprador – Que dizes? Os açoites não provocam dor? Eu não tenho a pele como o casco da tartaruga ou do caranguejo.

Diógenes – Seguirás a máxima de Eurípedes, com pequena modificação.

Comprador – Que máxima?

Diógenes – O coração sofre, sim; a língua diz: não. As qualidades que deves ter são essas; ser desavergonhado e arrogante, insultar a todos igualmente, sem ter respeito por reis ou particulares; e assim todos te admirarão e te considerarão corajoso. Deves ter um modo de falar bárbaro, uma voz estridente como um cão, um rosto desdenhoso, um andar estranho, tudo o que possui uma besta selvagem; nem pudor nem doçura nem moderação nem vergonha na cara. Vai aos lugares mais freqüentados, e ali permanece só, despreza a todos, foge da amizade e da hostilidade que arruinariam o teu reino. Faz em público aquilo que os outros se envergonham de fazer em privado, as mais ridículas e torpes luxúrias. Enfim, quando te venha a vontade, morre comendo um polvo cru ou uma lula. Essa é a felicidade que te prometo.

Comprador – Vai-te daqui, são coisas sujas e bestiais.

Diógenes – Porém são fáceis, e todos podem praticá-las; não há necessidade de ensinamentos, de discursos, e de outras bobagens, mas por um atalho alcanças a glória. E se é um inepto, um engraxate, um açougueiro, um ferreiro, um servente, tornar-te-ás um homem importante se te mostrares audaz e impudente, e se souberes insultar bravamente.

Comprador – Vai-te daqui, não necessito de ti; mas talvez pensas ser um navalestro, ou quem sabe um hortelão. Se quiserem vender-te por no máximo duas moedas...

Mercúrio – Leva-o, fechemos o negócio com prazer, este grita, insulta, faz sermões, provoca confusão com todos, e tem o diabo no corpo.”

Esse diálogo, retirado de uma obra literária, mostra-nos a insolência que permeia o discurso filosófico do cínico. Peter Sloterdijk⁴⁶ chama essa insolência de “dialética da desinibição”.

Para esse filósofo, a insolência tem fundamentalmente duas posições: acima e abaixo, prepotência e contra prepotência; e expressa de maneira tradicional o senhor e o escravo. O antigo cinismo sempre começava o processo dos “argumentos nus” a partir de uma oposição, lançada pelo poder que procede de baixo. O cínico peida, defeca, mija e se masturba em praça pública, ante os olhos dos atenienses. Deprecia a

⁴⁶ SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica I*, pág. 151

glória, ri-se da arquitetura, nega o sentimento de respeito, parodia as histórias dos deuses e dos heróis, come verduras e carnes cruas, deita-se ao ar livre e diz a Alexandre Magno que não permaneça diante do sol.

Neste aspecto, segundo Sloterdijk, o cinismo é a primeira réplica crítica ao idealismo senhorial, réplica que vai além de refutações teóricas. O cínico não fala contra o idealismo, vive contra ele. Diógenes é um personagem cuja figura pode ser compreendida em contraposição à de Sócrates. A estranheza de seu comportamento possivelmente não é mais que uma tentativa de exceder, de maneira cômica, a sagaz dialética. O cinismo, segundo essa interpretação, se mostra como uma nova maneira de se dizer a verdade.

Para o idealismo senhoril, que justifica os ordenamentos sociais e cósmicos, as idéias estão acima e a luz da atenção se fixa nelas, enquanto a matéria está abaixo, e é pura sombra. Esta foi excluída do diálogo acadêmico, e só é admitida como tema, não como existência. No entanto, a matéria, o corpo desperto, apresenta ativamente sua prova de soberania. O inferior excluído vai ao mercado e desafia o superior. Este “sujo” materialismo responde, dessa forma, ao idealismo do poder, que desvaloriza os direitos do concreto. A animalidade é, na forma de vida cínica, uma parte de sua auto-estilização, mas também uma forma de argumentar.

De acordo com a leitura de Perter Sloterdijk, quando o cinismo antigo descobre o argumento da animalidade do corpo humano e de seus gestos, ele desenvolve um materialismo pantomímico. Diógenes refuta a linguagem dos filósofos como um palhaço. Já nos referimos à anedota que afirmava que, quando Platão formulou a definição de que o homem é um animal bípede e implume, Diógenes desplumou um galo e o soltou na escola com as palavras “este é o homem de Platão”.

Compreende-se, então, porque foi o cinismo, e, não o aristotelismo, que se tornou a antítese filosófica realista das teorias de Sócrates e Platão. Ambos, Platão e Aristóteles, são pensadores do senhoril. Coube a Antístenes, primeiramente, e, depois, a Diógenes, opor-se a esta posição através de uma reflexão essencialmente plebéia. Por isso, a Platão não teria restado senão o remédio de “difamar” o seu incômodo e teimoso retrucante, a quem qualificou de “Sócrates enfurecido” (Sokrates mainomenos). A ironia platônica, que pretendia aniquilar a figura de Diógenes, se tornou um reconhecimento. Contra a vontade, Platão equipara o rival a Sócrates, o dialético maior. A opinião pública da *agorá* ateniense foi eletrizada pela ofensiva cínica. Ainda que Diógenes não tenha aceitado nenhum discípulo, seu impulso pedagógico, se bem que de uma maneira subliminal, se converteu em um dos mais fortes da história do espírito. Para Solterdijk, quando Diógenes urina e se masturba na praça do mercado, transforma ambas as coisas numa situação modelo, dado que o faz publicamente. O filósofo teria concebido, ao pequeno homem do mercado, os mesmos direitos a uma experiência “desavergonhada” do corporal. A moralidade pode até ser boa, mais a naturalidade também o é. É o que proclama o “escândalo” cínico. “Anti-heróico”, “antidogmático”, “anti-escolástico”, desse modo Sloderdijk conceitua o filósofo cínico. Para o cínico, os ideais da cultura, a sublimação, ocultavam a natureza do homem. O caminho cínico foi uma maneira de lutar contra o mal-estar da cultura, através da renúncia a todas as normas sociais. No ato de Diógenes de comer carne crua, podemos interpretar a recusa aos benefícios do fogo civilizador de Prometeu, um signo de repúdio ao civilizado.

Enfim, finalizaremos este Capítulo citando um comentário de Donaldo Schüller sobre este filósofo cínico, criando assim a ponte que

nos remeterá com segurança ao outro lado, ao Capítulo seguinte, no qual desenvolveremos o conceito de cinismo sob a perspectiva da psicanálise lacaniana:

“E Diógenes? Como entender esse pitoresco discípulo de Sócrates que, empunhando uma lanterna, andava à luz do dia pelas ruas de Atenas, apinhadas de gente, à procura de um homem? Conjeturemos. Diógenes cansou do debate secular que não alcançou o repouso de solução satisfatória. O que é que desde Heráclito com tanto afincado se busca? O homem? Mas o homem não é isso que todos vemos desde o momento que abrimos os olhos? Declarar a luz trevas, acender lanternas em regiões iluminadas, não foi essa desde sempre, a tarefa do filósofo? Com Diógenes a filosofia ousa o estranho gesto de se negar como tal. Por que as coisas são tão obscuras? – pergunta Diógenes. Se é por causa do discurso que as reveste, por que não anulamos o discurso para alcançá-las com os dedos da mão, com a luz dos olhos? Contra o discurso verbal ergue-se o signo gestual. A lanterna de Diógenes é uma paródia hilariante de toda investigação discursiva, conduzida com ares sábios e sérios. Diógenes nos impressiona, embora optemos pelo verbalismo de Heráclito, Platão e Aristóteles. Como Tirésias, Diógenes é cego. Se nos cansam as trevas que falando criamos, acendamos a lanterna de Diógenes.”⁴⁷

⁴⁷ SCHÜLER, D., Op. cit. pág. 62.

CAPÍTULO II

O cinismo como modo de gozo, na teoria Psicanalítica

Nas páginas anteriores, abordamos o cinismo por dois vieses: rastreando a origem do conceito no contexto grego que o viu nascer, e, ao mesmo tempo, mostrando sua atualidade, a partir das idéias do filósofo contemporâneo Peter Sloterdijk. Neste Capítulo, discutiremos o cinismo de uma perspectiva psicanalítica lacaniana. Isso nos permitirá não apenas compreender melhor o conceito, tal como faz uso dele o século XX, como também reafirmar sua atualidade.

Vimos, no capítulo anterior, o “sujeito cínico”, tal como a filosofia nos legou, através sobretudo de pequenos relatos coletados pelos historiadores antigos; agora, veremos o conceito de “sujeito cínico”, a partir da compreensão contemporânea de “sujeito”.

Em sua obra *O que é um autor?*, Michel Foucault afirma: “dizer que Freud fundou a psicanálise não quer dizer (não quer simplesmente dizer) que encontramos o conceito da libido ou a técnica de análise dos sonhos em Abrahan ou Mélanie Klein, quer dizer que Freud tornou possível um certo número de diferenças relativamente aos seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses que revelam do próprio discurso psicanalítico.”¹

A instauração de uma discursividade, afirma Foucault, é heterogênea em relação às suas transformações ulteriores. Ou seja, levar avante um tipo de discursividade como a psicanálise é abrir a teoria freudiana a outras áreas onde surgirão novas possibilidades de sua aplicação.

Por isso, conclui Foucault, percebe-se que acaba se tornando inevitável, em tais discursividades, a exigência de um retorno às origens, ou ainda, “um retorno a ...”.

“Um retorno a ...”: foi esta proposição que levou Jacques Lacan a assistir o Seminário “O que é um autor?”, que Foucault apresentou em fevereiro de 1969², na Sociedade Francesa de Filosofia. Como sabemos, um retorno a Freud é o ponto de partida dos Seminários de Lacan, com os quais ele fundou a “psicanálise lacaniana”, termo esse que o próprio Lacan contestaria ao longo de seus ensinamentos, ao dizer (em uma de suas apresentações nos Estados Unidos) que, mesmo que seus ouvintes

¹ Foucault, M. *O que é um autor*, Ed. vega Passagens, 2ª Edição, Portugal, 1992. pág. 60

se denominassem lacanianos, ele, Jacques Lacan, seria sempre um freudiano.

No entanto, podemos afirmar que a leitura que Lacan fez de Freud em seus Seminários, tendo como ponto de partida o retorno ao texto freudiano, modificou a própria psicanálise, deslocando não só a ênfase e o centro de gravidade de vários conceitos psicanalíticos, como também criando conceitos puramente lacanianos, como o do “objeto pequeno *a*”.

O discurso da psicanálise lacaniana, como não se ignora, é um discurso especializado e muito denso, às vezes intrincado. Um discurso que se afasta bastante das outras linguagens que primam pela clareza e pela transparência. Tentaremos, neste capítulo, expor da forma mais clara possível como a psicanálise lacaniana reviu o conceito de cinismo, a partir do retorno à Freud. Como afirma Jacques-Alain Miller: “hay que decir que la enseñanza de Lacan no es un dogmatismo, que debe ser leído como una investigación contínua y lógica, y que al encontrar dificultades debemos cambiar algunas referencias, y a través de esse trabalho produzir efectos de sentido.”³

Os que comentam a obra de Lacan de maneira dogmática, se referem geralmente ao Lacan dos primeiros anos. Trata-se, neste caso, do Lacan estruturalista, que se transmite como o Lacan do nome-do-pai, da metáfora paterna e do falo. Essa doutrina, conforme Miller, toma forma no Seminário, livro 5. A partir daí, define-se o pensamento de Lacan de uma maneira estreita e dogmática, ignorando sua trajetória posterior. No entanto, se percorrermos toda a trajetória de sua obra, constataremos a existência de uma teoria lacaniana sempre aberta a novas elaborações e a

² ERIBON, Didier, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1996. pág. 149.

³ MILLER, Jaques-Alain, *Introducción al método psicoanalítico*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1998

freqüentes transformações. A obra lacaniana, por esse viés, é uma lição profundamente antidogmática, uma discussão das várias facetas da verdade. Pois, como enfatiza Miller, um dos maiores estudiosos da obra lacaniana, a verdade não é propriedade de ninguém, ela não é localizável, não está de um lado ou do outro: a verdade é uma função que circula.

Antes de introduzirmos neste Capítulo a concepção psicanalítica lacaniana de cinismo, parece-nos necessário articular alguns conceitos fundamentais dessa teoria, para que possamos compreender melhor a afirmação de que, a partir da teoria lacaniana, o cinismo é uma posição de gozo.

Para tanto, comentaremos primeiramente o conceito de sujeito. Acreditamos que, a partir desse e de outros conceitos, teremos bases sólidas para discutir a posição cínica, tal como esta foi elaborada por Lacan e desenvolvida por um dos seus maiores comentadores, o filósofo e psicanalista francês Jacques-Alain Miller.

2.1. O sujeito do inconsciente

O conceito lacaniano de sujeito apresenta-se como uma questão complexa, podendo ser abordada através de diferentes caminhos. Um destes caminhos foi traçado por Lacan em um dos seus escritos, “Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano”⁴. A questão apresentada neste texto foi assim formulada por Lacan: qual é o sujeito que a psicanálise subverte, quando funda o inconsciente

⁴ LACAN, J. *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*. (1960). In *Escritos*. São Paulo, Editora Perspectiva. 3ª Edição, 1992.

freudiano? O sujeito subvertido é, segundo Lacan, o sujeito da concepção clássica, o sujeito do conhecimento.

O sujeito freudiano do inconsciente apresenta-se como uma hiância no sujeito do conhecimento, pensado até então como uno e senhor de si⁵. O sujeito do inconsciente não possui substância, ele é o momento de eclipse que se manifesta num equívoco.

É esse mesmo conceito de sujeito que Lacan irá “encontrar” nas primeiras meditações de Descartes, ao ler o filósofo de uma perspectiva psicanalítica que não identifica mais o sujeito ao eu. Ao operar com a dúvida hiperbólica, Descartes esvazia o sujeito de todos os saberes, representações, imagens, ele é puro vazio.

A filosofia cartesiana é um momento de ruptura com relação ao saber estabelecido, o que era aceito como certo se mostra agora falso: a semelhança não revela mais a verdade das coisas, porém se encontra do lado da imaginação. Por isso, dirá o filósofo Michel Foucault: “Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las.”⁶ A partir de meados do século XVII, Descartes (1596-1650) constituiu uma filosofia que excluía a semelhança como forma primeira e experiência essencial do saber.

Descartes, em seu trajeto ao longo das *Meditações*, procurou anular as falsas opiniões que constituíram o saber então estabelecido. O instrumento que utilizou para encontrar um “ponto de certeza” foi a

⁵ Gostaríamos de assinalar que esse sujeito da razão também não é o sujeito encontrado, por exemplo, na filosofia de Nietzsche, filósofo contemporâneo de Freud, que questionou também a unidade do sujeito.

⁶ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Cap. II A prosa do mundo. Ed. Martins Fontes, 6ª Edição, São Paulo, SP. 1992. pág. 33

dúvida metódica, ou seja, o exercício da dúvida sistemática e generalizada. Tudo o que for enganoso, será abandonado.

A dúvida cartesiana é metódica, o sujeito tem necessidade dela previamente. É também universal, na medida em que é preciso duvidar de tudo o que possa ser posto em dúvida. Torna-se radical no momento em que propõe tomar como falso tudo o que for duvidoso. Assim, o método de Descartes amplia a dúvida ao máximo, entregando-se a ela para daí tirar sua força. A dúvida foi, desta forma, universalizada na primeira meditação de Descartes.

Na segunda meditação, ele indagou sobre o que existe e alcançou a primeira certeza: se há um Deus que o pode enganar o tempo todo, é somente porque ele realmente existe. Descartes alcançou então a primeira proposição: eu sou, eu existo. Ao continuar perguntando sobre a sua essência, sobre o que é, atingiu uma segunda certeza: sou uma coisa pensante. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso.”⁷ A existência se autentifica no instante de pensar. O que o levou a formular: “Penso, logo existo” – “*Cogito ergo sum*”.

A leitura mais conhecida do cogito cartesiano identifica o sujeito ao eu, entendendo-o como substancial. No entanto, a leitura que faz Lacan das primeiras meditações de Descartes implica um sujeito dessubstancializado por essa operação de esvaziamento, que leva ao cogito. Esvaziamento da esfera psíquica, esvaziamento do universo das representações, esvaziamento de tudo o que é imaginário.⁸ O que Lacan encontra aí é o sujeito freudiano, o sujeito do inconsciente, um sujeito

⁷ DESCARTES, R. *Meditações*. In: Os pensadores, São Paulo. Nova Cultura, 1991. pág.85

⁸ MILLER, J. A. ., *Percurso de Lacan: uma introdução*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1994, pág.50

dividido, que irá simbolizar por um S barrado (\$), sobre o qual afirma no Seminário, livro 11:

“com o termo sujeito ... não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza...”⁹

Se, em Descarte, o eu ganha o estatuto de substância, ao definir o ser do sujeito, na psicanálise, este eu revela apenas as identificações imaginárias que não determinam, de modo algum, o ser do sujeito. “O eu se constitui numa relação especular ao outro, como uma imagem à qual me identifico e na qual me reconheço, mas que nada revela sobre o que sou, há uma hiância fundamental que permite que eu possa ser, a todo instante, outro.”¹⁰

A constituição do eu na teoria lacaniana é estabelecida, como se sabe, a partir do “estádio do espelho”, que a criança vivenciará entre os 6 meses e dois anos e meio de idade. Será necessário discutir essa teoria a seguir, para podermos, depois, definir o “sujeito cínico” pelo viés psicanalítico.

O estágio do espelho, ou simplesmente, fase do espelho, organiza-se em torno de três tempos fundamentais, no qual a criança conquista progressivamente a imagem de seu corpo.

No primeiro tempo¹¹, a criança percebe a imagem de seu corpo como a de um ser real a quem ela procura se aproximar. Ou seja, “este primeiro tempo da experiência testemunha em favor de uma confusão

⁹ LACAN, J. Seminário livro 11 *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, pág. 122.

¹⁰ WINOGRAD, M. *Genealogia do Sujeito Freudiano*, 1998. pág. 37

¹¹ Podemos compreender o termo **tempo** utilizado aqui conforme definição do Aurélio: “o momento ou ocasião apropriada para que uma coisa se realize” IN: *novo Aurélio, O Dicionário da Língua Portuguesa*, 1999.

primeira entre o si e o outro, confusão amplamente confirmada pela relação estereotipada que a criança tem com seus semelhantes, e que atesta, sem equívoco, que é sobretudo no outro que ela se vivencia e se orienta no início.”¹²

Esta primeira fase expõe o assujeitamento da criança no registro do imaginário, enquanto que a segunda fase, que discutiremos a seguir, se constituirá numa etapa decisiva no processo identificatório.

No segundo tempo, a criança descobre que o outro no espelho não é um outro real, mas uma imagem. Ela não mais procura apoderar-se da imagem, de agora em diante, distingue a imagem do outro da realidade do outro.

O terceiro tempo, enfim, “dialetiza” as duas etapas anteriores. A criança é capaz de perceber que o reflexo no espelho é uma imagem e que se trata da sua própria imagem. Ao reconhecer-se através desta imagem, a criança, afirma Lacan, antecipa na cena mental a conquista da unidade funcional de seu próprio corpo, ainda inacabada nesse momento, no plano da motricidade voluntária.

Percebemos que esta conquista de identidade é sustentada, em toda a sua extensão, pela dimensão imaginária, dando-se no próprio fato da criança identificar-se a partir de algo virtual (a imagem ótica), que não é ela enquanto tal, mas onde ela se re-conhece. “A própria dimensão deste re-conhecimento prefigura, para o sujeito que advém, na conquista de sua identidade, o caráter de sua alienação imaginária, de onde delineia-se o “desconhecimento crônico” que não cessará de alimentar em relação a si mesmo.”¹³

¹² Dor, Joël, *Introdução à leitura de Lacan*, Artes Médicas, Porto Alegre, RS, 1989. Pg. 79 – Lembramos que Joël Dor é Doutor em psicanálise, ensina na Universidade de Paris VII, onde é responsável pelos seminários de clínica psicanalítica.

¹³ *Ibid.*, pág. 80.

O estágio do espelho é a experiência primordial que revela a instalação do primeiro esboço do eu. É uma experiência no nível do registro imaginário. Mas o imaginário se relaciona com o simbólico. A criança ainda não fala, mas já é falada, surgindo, assim, num lugar já marcado simbolicamente. Lacan dirá que a relação simbólica é que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica, que definirá o maior ou menor grau de perfeição, de completude, e de aproximação com o imaginário.¹⁴

A partir da relação da criança com o Outro,¹⁵ a experiência imaginária torna-se mais ou menos satisfatória. São, afinal, os significantes que irão definir o lugar do sujeito no mundo simbólico, seu nome, sua relação de parentesco, etc.

A criança, em seu júbilo frente ao espelho, procura a mãe para que ela autentique sua descoberta, pois ela precisa, para se apropriar da imagem, que o Outro - neste momento, encarnado pela mãe - a reconheça, dizendo de quem é esta imagem. É a partir desse reconhecimento, que vem do Outro, que se constitui o ideal do eu.

O Outro, enquanto testemunha do estágio do espelho, regula a estruturação imaginária do eu, pois é através do Outro que acontece a entrada no registro simbólico. A mãe, ao dizer de quem é aquela imagem, dá significantes que marcam a criança, via linguagem. A partir destes significantes, que funcionam como traço unário, constitui-se o ideal do eu via identificação, a identificação do sujeito ao significante.

Ao sair da fase identificatória do estágio do espelho, a criança, em quem já se esboça um sujeito, nem por isso deixa de estar numa relação estreita e imediata com a mãe. Esta relação é proporcionada pela posição

¹⁴ Lacan, J. Sem. 1 - *Os Escritos Técnicos de Freud*, 3ª Edição, Rio de Janeiro, 1983. pág. 165.

¹⁵ O Outro com maiúsculo refere-se, neste contexto, ao Outro do registro simbólico, o grande Outro da linguagem, o que está sempre já aí. O lugar do código.

particular que a criança mantém junto à mãe, buscando identificar-se com o que supõe ser o objeto de seu desejo. Esta identificação, pela qual o desejo da criança se faz desejo do desejo da mãe, é amplamente facilitada pelo lugar que ocupa a mãe, de provedora dos cuidados e das necessidades da criança. Ou seja, a proximidade dessas trocas coloca a criança em situação de se fazer o objeto que supõe faltar à mãe.

É necessário, aqui, esclarecer a noção de falta de objeto¹⁶, na teoria lacaniana. A falta de objeto pode manifestar-se de três maneiras: frustração, privação e castração, onde tanto a natureza da falta como o tipo de objetos relacionados são diferentes. Estas diferenças são efeitos das relações da criança com a mãe enquanto interpelada como Outro.

A frustração acontece como uma das primeiras experiências da criança, na sua relação com o objeto real, o seio. A mãe oferece à criança o objeto de necessidade, o seio, que pode acalmar suas necessidades físicas. Por outro lado, a mãe também pode dar o que Lacan chamou de seus dons, que são signos de amor, nos momentos em que não a alimenta. A mãe é, por isso mesmo, o objeto de apelo para a criança, encontrando-se ora ausente, ora presente.

O seio, enquanto objeto real de uma necessidade, quando não é dado à criança, gera uma frustração, aparecendo assim a falta imaginária de um objeto real. A partir de então, o objeto real, seio, passa a ter uma significação simbólica. O seio, como objeto real que pode satisfazer uma necessidade real, transforma-se em objeto simbólico. A frustração aparece em nível de reivindicação: não há possibilidade de satisfação, pois o objeto está perdido, a falta caracteriza-se como um dano imaginário enquanto o objeto é real.

¹⁶ Sobre a teoria lacaniana "As três formas da falta do objeto", remetemos o leitor ao Capítulo II do Seminário, livro 4, *A relação de objeto*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

Na privação, a falta é real, trata-se de um “buraco” no real, mas o objeto é simbólico. O conceito de privação implica a simbolização do objeto no real, pois no real nada pode faltar. Ao se falar da privação, é da privação enquanto simbolizada de que se fala, pois ao se supor que a presença do objeto é possível é que se pode dizer que algo falta. Sobre esse conceito, citamos textualmente as palavras de Miller que consideramos bastante esclarecedoras:

“... a privação se encontra como um buraco real, de forma que no real puro nada falta, ponto de vista de Spinoza, que considerava toda idéia de falta imaginária, sem consistência. Dizia que um homem cego não tem mais falta que uma pedra. É somente porque se imagina diferente do que é que se supõe em falta. No sistema de Spinoza, não há falta, há apenas graus de perfeição. Seria extraordinário poder realmente viver, sentir e pensar no mundo de Spinoza. Lamentavelmente, não o conseguimos. (...) Considerando, porém, que há somente o que há e que toda falta se origina da comparação, a enfermidade é a comparação. Quando se compara, diz-se que falta algo, senão nunca falta nada. (...) Assim, a privação é um buraco real de um objeto simbólico. É necessário uma simbolização do real para haver um buraco real, do contrário, não existe buraco no Real.”¹⁷

Na castração, a falta é simbólica, embora o objeto faltante seja o objeto imaginário. O objeto imaginário é o falo imaginário, conclui Lacan.

A castração irá ocorrer na esfera do Outro, que a mãe faz carne, pois é no nível do Outro que se instaura a falta simbólica. O Outro é barrado¹⁸, a criança percebe que algo falta à mãe, e faz-se necessário simbolizar esta falta: o complexo de castração tem como ponto decisivo a descoberta da mãe como castrada, desprovida de falo.

O falo, enquanto significante, vem marcar o falo imaginário no complexo de Édipo, falta imaginária que suscita completude. O falo é

¹⁷ MILLER, J-A., *Lacan Elucidado*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997. pág. 484.

¹⁸ O termo barrado tem aqui o sentido de castrado, ou seja, não todo.

então um significante, o significante da falta, e o nome fundamental da falta é a castração.

Podemos verificar agora como ocorre o complexo de Castração através dos três tempos distintos do Édipo, conforme a teoria lacaniana. Para Lacan estes não são tempos cronológicos, mas, antes, tempos lógicos.

No primeiro tempo do Édipo, diz Lacan no Seminário, livro V – *As formações do inconsciente* -, a relação da criança não é com a mãe, mas com o desejo da mãe. É um desejo de desejo.

“O que cabe compreender é que esse desejo de desejo implica que estamos lidando com o objeto primordial que é a mãe, com efeito, e que a tenhamos constituído de tal maneira que seu desejo possa ser desejado por um outro desejo, o do filho, nomeadamente. Onde se situa a dialética dessa primeira etapa? A criança fica particularmente isolada nela, desprovida de qualquer outra coisa que não o desejo desse Outro que ela já constituiu como sendo o Outro que pode estar presente ou ausente.”¹⁹

O primeiro tempo refere-se ao registro imaginário, momento de perfeição e de completude narcísica. É o momento em que a criança acredita poder ser o objeto que falta à mãe. Identifica-se com o que supõe ser o objeto de desejo da mãe, colocando-se na posição de objeto passível de preencher a falta da mãe. Esta possibilidade só pode acontecer devido à natureza metonímica do objeto. Por outro lado, a criança cumpre para a mãe esta função obturadora da falta como elemento significante numa cadeia significante.

É no segundo tempo do Édipo que o pai irá aparecer, interferindo na relação mãe-criança. O pai surge como um outro nesta relação. Este outro toma o estatuto de objeto fálico, com o qual a criança vai rivalizar junto à mãe. Esta rivalidade imaginária possibilita à criança encontrar a

lei do pai. O pai aparece então como privador, pois tanto priva a criança do objeto de seu desejo como priva a mãe do objeto fálico. Sobre a posição do pai, Lacan afirmará no seu Seminário de 1957-58:

“A posição do pai como simbólico não depende do fato de as pessoas haverem mais ou menos reconhecido a necessidade de uma certa seqüência de acontecimentos tão diferentes quanto um coito e o parto. A posição do Nome-do-Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante. Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome-do-Pai, e no interior dessa função vocês colocam significações que podem ser diferentes conforme os casos, mas que de modo algum dependem de outra necessidade que não a necessidade da função paterna, à qual corresponde o Nome-do-Pai na cadeia significante.”²⁰

O segundo tempo tem como eixo o momento em que o pai se faz pressentir como “proibidor do objeto que é a mãe.”²¹ Ele aparece mediado no discurso da mãe. No primeiro tempo, o discurso da mãe era captado em estado bruto. “Dizer agora que o discurso do pai é mediado não significa que façamos intervir novamente o que a mãe faz da palavra do pai, mas que a fala do pai intervém efetivamente no discurso da mãe. Portanto ele então aparece menos velado do que no primeiro tempo, mas não é completamente revelado. É a isso que corresponde o termo *mediado*, nessa ocasião.”²²

Nessa etapa, continua Lacan nesse Seminário, o pai intervém a título de mensagem para a mãe. Essa mensagem não é simplesmente o “Não deitarás com tua mãe”, já nessa época dirigido à criança, mas um “Não reintegrarás teu produto”, que é endereçado à mãe.

¹⁹ Lacan, J. Seminário V – *As formações do inconsciente*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1999. pág. 205.

²⁰ LACAN, J. Op. cit. pág. 187

²¹ Ibid., pág. 193

²² Ibid., pág. 209

Essa segunda etapa, é um pouco menos feita de potencialidade do que a primeira. Nem por isso é menos capital, pois é ela, afinal de contas, que constitui o âmago do que podemos chamar de momento privativo do complexo de Édipo. É na medida em que a criança é desalojada, para seu grande benefício, da posição ideal com que ela e a mãe poderiam satisfazer-se, e na qual ela exerce a função de ser o objeto metonímico da mãe, que a criança pode estabelecer a terceira relação, a etapa seguinte, que é fecunda.²³

A terceira etapa do Édipo é também a do seu desfecho. Põe fim à rivalidade fálica em torno da mãe. O pai entra em jogo como aquele que tem o falo e não como aquele que é. É neste momento, conforme Lacan, que pode se produzir algo que reinstaura a instância do falo como objeto desejado pela mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privá-la.

Esta etapa é fundamentalmente marcada pela simbolização da lei, e atesta que a criança recebeu sua plena significação. “O valor estruturante desta simbolização reside, para ela, na determinação do lugar exato do desejo da mãe. A função paterna só é representativa da lei sob esta condição.”²⁴ Modifica-se a relação fálica, a criança deixará a problemática do ser para a de ter o falo. Esta mudança de posição só advirá na medida em que o pai não mais lhe aparecer como um falo rival junto à mãe. O falo aparece, neste momento, como uma perda simbólica de um objeto imaginário.

O pai não presentifica mais a lei, como na etapa anterior, onde o pai onipotente era o pai que se afirmava em uma presença privadora. O pai torna-se agora o representante da lei. Ao ocorrer a simbolização da lei,

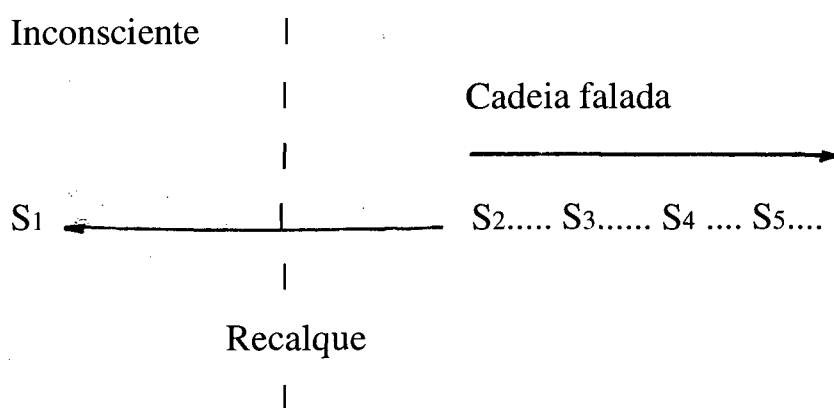
²³ Ibid., pág. 210.

²⁴ DOR, J. Op. cit. pág. 88

para a criança há a determinação do lugar do desejo da mãe. O pai passa a ocupar o lugar de objeto de identificação na formação do ideal do eu.

O falo, que antes era localizado como objeto imaginário em relação à mãe, agora revela-se como objeto simbólico. Tanto a mãe como a criança não têm o falo, mas desejam-no naquele que o detêm, o pai. É através da instauração do falo como simbólico que acontece a estruturação da criança enquanto sujeito. A criança ingressará, a partir de então, na dimensão simbólica, afastando-se do assujeitamento imaginário à mãe e constituindo-se enquanto sujeito.

Segundo o psicanalista Joël Dor, o advento desse sujeito atualiza-se numa operação inaugural de linguagem, na qual a criança se esforça por designar simbolicamente sua renúncia ao objeto perdido. Tal designação só é possível se estiver fundada no recalque do significante fálico, nomeado também significante do desejo da mãe. Coloquemos tal significante (S1) como aquele que irá governar a rede ulterior de toda a cadeia de significantes:²⁵



²⁵ Ibid., pág. 91

O recalque originário aparece como uma intervenção intrapsíquica que irá assegurar a passagem do real imediatamente vivido à sua simbolização na linguagem.

O recalque originário é então um processo fundamentalmente estruturante e se constitui numa metaforização. Metaforização que não é senão o ato da simbolização primordial da Lei, que se efetua na substituição do significante fálico pelo significante Nome-do-Pai.

Por meio do recalque originário e da metáfora paterna, impõe-se ao desejo a mediação da linguagem. O desejo de ser, recalcado em prol do desejo de ter, coloca o desejo no terreno dos objetos substitutivos do objeto perdido. O desejo torna-se palavra transformando-se em demanda. Desta forma, ao se fazer demanda, o desejo se perde na cadeia dos significantes do discurso engajado na via da metonímia, como bem assinala Joel Dör na citação abaixo::

“O desejo permanece, portanto, sempre insatisfeito, pela necessidade em que se encontrou de se fazer linguagem. Ele renasce continuamente, uma vez que está sempre, fundamentalmente, em outro lugar que não no objeto a que ele visa ou no significante suscetível de simbolizar este objeto. Em outras palavras, o desejo vê-se engajado na via da metonímia. A metáfora do Nome-do-Pai intima a criança a tomar a parte (objeto substitutivo) pelo todo (objeto perdido). Assim como “uma vela no horizonte” consiste em designar o todo (o navio) pela parte (vela), o desejo persiste em designar o desejo do todo (objeto perdido) pela expressão de desejo da parte (objetos substitutivos).”²⁶

A metáfora do Nome-do-Pai é um processo da constituição psíquica que, além de permitir à criança advir como sujeito, ascendendo ao simbólico, institui uma estrutura de divisão psíquica - Spaltung²⁷ - que a separa irreversivelmente de uma parte de si mesma. O próprio princípio

²⁶ Ibid., pág. 94

²⁷ Termo originário do discurso da Psiquiatria e utilizado por Freud para designar a divisão psíquica.

que a governa é sustentado pelo efeito de significante, ou mais especialmente, por uma substituição significante.

Para Lacan, a Spaltung é o caráter inaugural que define a subjetividade, pois é através dela que o sujeito advém; ela aparece como o que institui o aparelho psíquico num sistema plurissistêmico, é assim que pode ser colocada como divisão inaugural do sujeito, originária da submissão do sujeito a uma ordem terceira que é a ordem simbólica, ou seja, a ordem que irá mediatizar a relação do sujeito com o Real, enlaçando, para ele, o Imaginário e o Real. Essa operação se efetua na instauração do processo da metáfora paterna, ao fim da qual um símbolo de linguagem (o Nome-do-Pai, S₂) vem designar metaforicamente o objeto primordial do desejo tornado inconsciente (significante do desejo da mãe, significante fálico S₁).

Vemos, desse modo, que Lacan parte da estrutura da linguagem para pensar o inconsciente. Para ele a linguagem é a condição do inconsciente. Ou seja, precede o inconsciente e é sua causa. Posição que o levará a afirmar que: “O inconsciente é um conceito forjado sobre o rastro do que opera para constituir o sujeito.”

Apoiado na teoria do signo de Saussure, Lacan então proporrá sua leitura do inconsciente, definido-o como uma cadeia significante sempre aberta a novas articulações e produzindo novos sentidos. Para Saussure, o significante não é um elemento substancial, mas diferencial, portanto só pode ser definido por suas diferenças e não por propriedades ou atributos intrínsecos. Na medida em que se define por oposição, não se pode pensar em significante isolado, mas sempre num mínimo de dois.

Lacan mantém a estrutura binária do significante, cuja concepção já estava em Saussure e foi desenvolvida por Jakobson, em particular na fonologia.

Assim, $S_1 - S_2$ é a escritura elementar da cadeia significante, o mínimo admissível. Mas estes dois significantes não são equivalentes, não são idênticos e nem podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo.

Vimos anteriormente que S_1 é o primeiro significante, representativo da singularidade do sujeito, que funda a cadeia, mas que, ao mesmo tempo, está fora dela. Sabemos que S_1 implica necessariamente S_2 , pois S_1 só pode ser cogitado a partir de S_2 , que a ele se articula e lhe confere sentido. Mas S_1 e S_2 são diferentes, de modo que S_2 não é capaz de representar S_1 integralmente. Assim, se S_1 representa o sujeito, não há outro significante que possa lhe conferir uma identidade. E mais, S_1 apenas representa o sujeito, não se confunde com ele. O sujeito é diferente do significante que o representa.

Desta forma, mesmo representado por um significante, o sujeito não se confunde com ele: o sujeito não é o significante que o representa, pois este significante apenas reenvia a outros significantes. Ou seja, dizer que o sujeito é efeito do significante não implica que este significante revele algo sobre o que o sujeito é; ele apenas o representa na cadeia. Desse modo, o sujeito é dividido, pois onde é representado, ele não é, e onde é não é representado.

O sujeito aparece na cadeia significante quando nela se produzem dissimetrias, descontinuidades: o tropeço, a fenda, a descontinuidade. Foi com eles que Freud se deparou no discurso de seus pacientes, através dos sonhos, dos atos falhos, dos chistes e dos sintomas, os quais denominou “formações do inconsciente”. O sujeito se constitui na fala, não de forma definitiva, mas num paradoxal movimento que implica ausência e presença, no momento preciso em que a fala tropeça.

2.2. Alienação e Separação: a dupla causação do sujeito

Segundo a teoria lacaniana, que estamos esboçando aqui para chegar, mais tarde, ao conceito de cinismo, a entrada da criança na ordem simbólica produz o sujeito, mas, ao mesmo tempo, opera uma divisão desse sujeito, instaurando uma propriedade fundamental da subjetividade que é a alienação do sujeito na e pela linguagem.

Lacan toma emprestado o termo “alienação” da tradição hegeliano-marxista, mas o utiliza com um novo significado, original em relação ao anterior.

É próprio da articulação da linguagem evocar um real através de um substituto simbólico que opera uma cisão entre o real vivido e aquilo que vem significá-lo. Assim, o substituto simbólico que significa este real não é o próprio real, mas aquilo por meio do que este real é representado. É preciso que a coisa se perca para ser representada, conclui Lacan. “Pela palavra que é já uma presença feita de ausência, a própria ausência vem nomear-se”²⁸. A linguagem é, assim, investida de uma propriedade singular, que consiste em representar a presença de um real às custas da ausência desse real como tal.

Aplicando essa concepção ao campo da psicanálise, isso significa que é no campo de Outro que o sujeito se constitui, efeito da ação da linguagem sobre o *infants*. O sujeito nasce, portanto, numa relação de dependência significante com o lugar do Outro. “Sempre que um significante representa um sujeito para outro significante”, afirma Lacan, a alienação se produz.

²⁸ LACAN, Jacques, “Função e Campo da fala e da Linguagem em Psicanálise”, In: *Escritos*, 3ª Edição, Editora Perspectiva, São Paulo – SP, pág. 140.

Lacan retirou a definição: “Um significante representa o sujeito para outro significante”, da fórmula do filósofo e lógico norte americano Charles Sanders Peirce²⁹. A definição de signo de Peirce era: “O signo representa alguma coisa para alguém.”

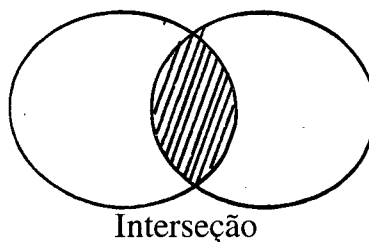
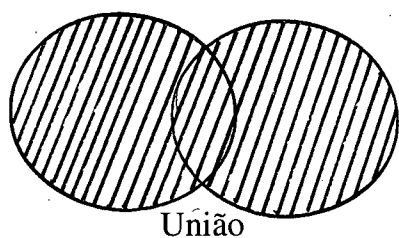
Conforme assinala Miller, a definição lacaniana é paradoxal em relação à de Peirce, uma vez que o termo definido, o significante, figura duas vezes no enunciado definidor. No entanto, se Lacan introduz o significante através de uma definição circular, opina Miller, é porque o significante se apresenta, estruturalmente, sob uma forma binária, como fica evidenciado na própria definição. O significante não é pensado sozinho, pois pensá-lo sozinho é infringir sua lógica normal.

Desse modo, o que Lacan irá chamar de *vel*³⁰ da alienação implica a lógica de uma escolha forçada pelo sentido, comportando, por outro lado, uma perda, um sem-sentido. A operação denominada alienação reside nesta entrada no campo do Outro, sob a forma de divisão subjetiva.

Para mostrar a estrutura lógica da alienação e separação, Lacan se reportará à teoria dos conjuntos conhecidas como “união” e “separação”. Quando se têm dois conjuntos com uma parte comum, a união dos dois conjuntos é diferente de sua interseção. A interseção isola aquilo que pertence a ambos os conjuntos.

²⁹ MILLER, J.A., “Os Seis Paradigmas do Gozo”, Revista Opção Lacaniana.

³⁰ Conforme nos esclarece Colette Soler, em seu texto “O sujeito e o Outro”, Lacan usa a definição lógica da união, que é um *vel*. Existem dois *vels* clássicos e Lacan cria um terceiro. Esse terceiro *vel* Lacan vai associá-lo com sua expressão “escolha forçada”. É um *vel* em que, na realidade, tem-se muito pouca escolha, porque um dos dois termos é sempre excluído. Lacan exemplifica a partir da expressão “a bolsa ou a vida”. Quando se é confrontado com alguém que diz “a bolsa ou a vida”, não se pode escolher a bolsa, pois se escolhermos a bolsa (opção que se colocaria como verdadeira) a vida se torna falsa: perde-se a vida. Não se pode ter ao mesmo tempo a bolsa e a vida, e a bolsa sem a vida também é falso. Desse modo, quando alguém nos diz, “a bolsa ou a vida”, só temos uma única escolha real: a vida. Existe apenas uma outra possibilidade, qual seja, tem-se a possibilidade de perder as duas. Mas a principal possibilidade para nós é a escolha da vida; logo, perde-se a bolsa e, neste caso, a vida é apenas meia-vida, uma vida em que algo (o dinheiro) está faltando. Este *vel* sempre exclui um só e mesmo termo – a bolsa – é um *vel* muito preciso, lógico.

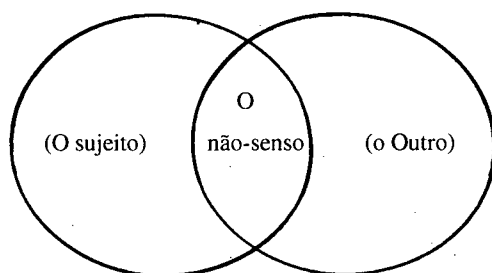


Lacan, porém, irá modificar a operação conhecida, na teoria dos conjuntos, como interseção, para definir o conceito de separação. A separação para Lacan será definida por aquilo que falta em ambos os conjuntos, não pelo que pertence aos dois:

No Seminário, livro XI,³¹ a alienação, primeira operação essencial em que se funda o sujeito, será mostrada através do seguinte gráfico:

O ser

O sentido

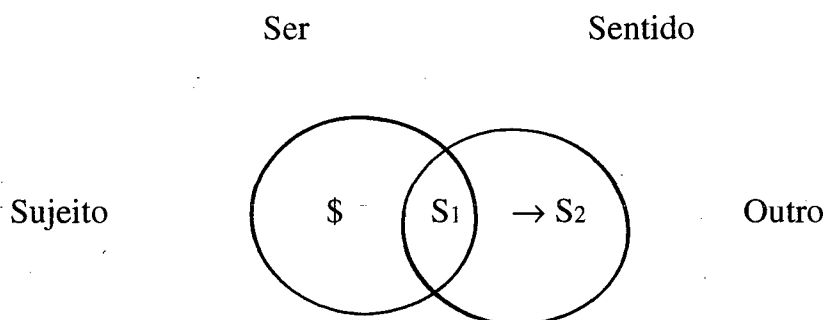


Dessa forma, na alienação, temos o conjunto do Outro e o conjunto do ser, este transformado em sujeito pelo Outro. Ou seja, não é simplesmente um ser, é um ser transformado pela linguagem. O conjunto do ser é colocado à esquerda do gráfico, no meio Lacan coloca o “não-senso”³² e do lado direito, o sentido.

³¹ LACAN, J. Seminário, livro XI, pág. 200.

³² O termo francês “*pas de sens*” foi traduzido na edição brasileira deste Seminário (Conforme Bibliografia) por “*não senso*”, quando nos parece que mais acertado seria utilizar a expressão “*o sem-sentido*”, conforme consta na tradução do último Seminário de Lacan (livro 5) editado em língua portuguesa.

Esse mesmo gráfico será representado por Jacques Alain Miller do seguinte modo:



Neste segundo gráfico, fica evidente que os dois termos de onde derivam o não-sentido e o sentido são os dois termos da cadeia significante: S₁ e S₂. Como vimos anteriormente, são estes termos que determinam a cadeia significante, na qual o sujeito ou petrifica-se num significante ou desliza no sentido, porque, quando se tem um elo entre os significantes, tem-se sentido.

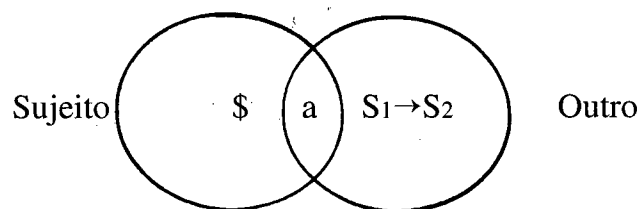
Assim, a primeira falta, afirma Éric Laurent³³, se relaciona com o fato de que o sujeito não pode ser inteiramente representado no Outro; sempre há um resto. Não se pode apresentar aí todo o sujeito. O caráter fundamentalmente parcial das pulsões introduz uma falta, que Lacan designa marcando o sujeito com uma barra (\$).

Mas é necessário uma segunda operação, a separação, para que se consuma a causação do sujeito. A separação responde à inscrição do desejo do Outro na falta que há no intervalo significante. O sujeito irá operar com sua própria falta, resultante da primeira operação, para responder à falta no Outro. É nessa operação que Lacan introduzirá os “objetos pequeno *a*”, através dos quais o sujeito poderá fazer-se objeto do desejo do Outro.

Temos então uma segunda falta. Para entender a segunda falta colocaremos no campo do Outro os significantes $S_1 \rightarrow S_2$, indicando, desse modo, que precisamos de pelo menos dois significantes para definir a estrutura do Outro.

No entanto, uma vez constituído o sujeito, deve-se levar em conta o fato de haver um resto, o qual está tanto dentro do campo do sujeito quanto dentro do Outro.

Jacques-Alain Miller representará esta operação no seguinte gráfico:



Temos, dessa maneira, dois modos de definir a falta do sujeito. Um deles se refere ao fato de que, na alienação, no próprio momento em que o sujeito (\$) se identifica com um significante, ele é representado por um significante para um outro ($S_1 \rightarrow S_2$). Assim, por exemplo, um “menino mau” é representado como um “menino mau” em relação ao ideal de sua mãe. Logo, “menino mau”, ou qualquer outra identificação que serviu, num certo momento, como significante mestre, funciona para o sujeito como uma linha mestra durante toda a vida deste. Ele é definido como tal e se comportará como tal. No próprio momento em que o sujeito se identifica com esse significante, fica petrificado.³⁴

³³ LAURENT, Éric, “Alienação e separação I”. In: FELDSTEIM, R. FINK, B. e JAANUS, M., *Para Ler o Seminário 11 de Lacan*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ. 1997.

³⁴ LAURENT, Éric. Op. cit. pág. 38

A alienação consiste, pois, no fato de que o sujeito, não tendo identidade, tenha de identificar-se a algo, encobrendo o fato de que o sujeito se define não apenas na cadeia significante mas também no nível das pulsões, em termos de seu gozo em relação ao Outro.

Aqui, acreditamos ser necessário fazer um recorte teórico para assinalar que o gozo na teoria lacaniana não é o prazer. Lacan definiu o prazer como harmonia, temperância, funcionamento homeostático do corpo, e, como afirma Miller³⁵, da “alma”. Nesta perspectiva, e de acordo com a teoria freudiana, o prazer é percebido como o nível mais baixo da tensão. É o nível mínimo das tensões em que o *vivente vegeta*.

Vegetar, assinala Miller, é uma palavra atenuante para viver. Indica que “nos mantemos”, evitando o que pode perturbar o equilíbrio obtido. Assim, quando definimos o prazer como homeostase, como o vegetar, como satisfação, ele se opõe ao gozo, que é, ao contrário, um extremo de tensão, supõe a excitação, sendo também compatível com o contrário do prazer, ou seja, a dor.

“De um lado, há a posição homeostática do princípio do prazer. Silêncio! Nenhuma perturbação, nenhum ruído, ataraxia, tranquilidade; evitar os choques, o demasiado, manter-se em boa saúde, comer o necessário, dormir o preciso, cuidar bem de si-mesmo, da higiene, enfim, a redução da ética à higiene. E, em relação a isso, tudo o que leva ao excesso, o desejo, o gozo. Por fim, tudo o que pertence ao além do princípio do prazer, para retomar a fórmula de Freud.”³⁶

No ser falante, o funcionamento do princípio do prazer, mesmo o homeostático, supõe a inscrição significante, o simbólico. Desde então, já não há nenhum nível de prazer, sempre existe alguma coisa que não vai bem. Por isso, afirma Miller, podemos falar de gozo, mesmo no nível

³⁵ MILLER, J. A. “O que fazer com o gozo?” IN: JIMENIZ, S. e MOTTA, M. B. *O Desejo é o Diabo*, Ed. Contra Capa, Rio de Janeiro, RJ, 1999.

³⁶ Ibid., pág. 164.

de gozo do corpo. O gozo do corpo está ligado, e até se confunde, com o gozo do significante. O corpo do ser falante está definitivamente marcado e perturbado pelo significante. Desse modo, nesse corpo, nunca haverá puro prazer, só diferentes regimes de gozo.

O gozo pressupõe um corpo afetado pelo inconsciente. É assim que podemos definir o gozo como satisfação de uma pulsão e não satisfação do instinto. Se o conceito freudiano de pulsão se apresenta articulado a formas gramaticais, se a pulsão responde a uma gramática concebida a partir da estrutura da linguagem, então a psicanálise consegue demonstrar que o gozo não pode ser concebido senão em um corpo afetado pelo inconsciente, ou seja, que pertence à ordem simbólica. O gozo é impensável fora da linguagem, só podemos defini-lo a partir de um corpo marcado pela linguagem.

É desse modo que o gozo, segundo Miller, se opõe à adaptação e trabalha contra a homeóstase, encontrando-se na vertente da repetição que Freud chamou compulsão à repetição, como função de um *além* que não conhece outro limite que o produzido pelo próprio corpo.

Após essa breve discussão sobre o conceito de gozo, voltemos a discutir a operação da alienação, abordada atrás. Sobre esta operação, podemos afirmar: é o destino de todos. Nenhum sujeito da fala pode evitar a alienação. É um destino ligado à fala. Poderíamos daí talvez inferir que a recusa do cinismo em sistematizar sua teoria, em torná-la um discurso “oficial” no campo da filosofia, assunto discutido no primeiro capítulo, poderia ser pensado como uma forma de recusa à alienação do simbólico. Muito embora, como nos esclarece a psicanálise, nem mesmo o cínico pode ser poupado dessa alienação.

No entanto, se a alienação é um destino, a separação não é pensada na teoria lacaniana da mesma forma. A separação requer que o sujeito

“queira” se separar da cadeia significante. Supõe uma vontade de sair, uma vontade de saber o que se é para além daquilo que o Outro possa dizer, para além daquilo inscrito no Outro. Há uma condição no Outro que torna possível a separação, e esta é a dimensão do desejo.³⁷

Assim, o Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação. É um “novo” aspecto do Outro, não o Outro cheio de significantes, mas ao contrário, um Outro a que falta alguma coisa. Se escrevemos o Outro, “tesouro dos significantes”, como A, o Outro como faltoso é escrito como uma barra: A.

Na interseção entre o sujeito e o Outro há uma falta, uma lacuna. Essa falta no Outro, Lacan denomina desejo. O desejo aparece na fala devido a uma impossibilidade: a impossibilidade de dizer o que se quer. A presença do desejo em si é a presença de algo que falta na fala, de alguma coisa que está sempre atrás da fala, mas que não pode ser sempre traduzida numa demanda precisa. É por isso que Lacan diz que o desejo é metonímia, algo que desliza na fala, mas que é impossível capturar.³⁸

Assim, embora as duas operações de causação do sujeito não deixem de articular significante e gozo, o fazem de maneira alternativa. Num primeiro tempo, o significante é articulado pela operação da alienação que realiza a representação significante do sujeito, na medida em que nesta operação “o significante representa o sujeito para outro significante”. Num segundo tempo, articula-se o gozo pela operação de separação, introduzido precisamente no ponto de detenção da cadeia significante, ou seja, onde se articula a falta do sujeito com a falta do Outro.

³⁷ SOLER, Colette, “O Sujeito e o Outro II”, IN: *Para Ler o Seminário 11 de Lacan..* pág. 62.

³⁸ Ibid. pág. 63

Desse modo, podemos afirmar com Miller que a alienação põe em relevo o sujeito do significante, enquanto que a separação enfatiza o sujeito do gozo.

Falar do sujeito do significante é falar do campo do Outro que é também o campo da cultura; por outro lado, falar do sujeito do gozo é falar do campo das pulsões parciais. Esses dois campos serão tratados no próximo item, no qual também introduziremos a posição cínica, a partir da teoria psicanalítica.

2.3. O campo do Outro e o campo das pulsões parciais.

A partir das operações de alienação e separação, Miller definiu estes dois campos: o campo do Outro e o campo das pulsões parciais. “Ao nível das pulsões parciais, há relação com o objeto oral, o objeto anal, escópico, mas não há a relação com a pessoa.”³⁹ Por esse motivo, um segundo campo se faz necessário, para nos transformar nesses “encantadores seres sociais” que somos. Esse segundo campo é chamado por Lacan o campo do Outro, e pode ser definido também como o campo da cultura.

Se para Lacan não existe a pulsão genital, ou seja, as pulsões são sempre parciais, deve-se fabricá-la no campo do Outro, submetendo-a à circulação do complexo de Édipo, às estruturas de parentesco e ao que denominamos campo da cultura.

No nível das pulsões parciais não há homem e mulher, não há relação do homem e da mulher como tal. Essa relação irá se formalizar

³⁹ MILLER, J. A. “O Sintoma como Aparelho”, IN: *O Sintoma-Charlatão*, Textos reunidos pela Fundação do Campo Freudiano, Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ. 1998

do lado do grande Outro. A relação entre o homem e a mulher toma forma no discurso, no laço social, enfim, no campo da cultura que propõe modos de parceria.

O conceito de “objeto pequeno *a*” de Lacan, já mencionado atrás, é, a partir dessa distinção, comparável ao deus Jano⁴⁰, tem duas caras: no campo das pulsões parciais, é gozo, no campo do Outro, é sentido. Por isso Lacan pôde falar do “objeto pequeno *a*” como sentido gozado, como a parte do gozo das pulsões parciais que pode existir na cultura. Não qualquer gozo, mas a parte elaborável pela linguagem, o “mais-de-gozo”. Pois, se por um lado o significante mortifica o corpo e introduz a falta em ser, por outro lado ele produz o objeto *a*, “mais-de-gozar”, como o suplemento que vem preencher esta falta.

Em seu texto “Os Seis Paradigmas do Gozo”, Miller nos esclarece que a noção de “mais-de-gozar” é algo novo sobre o gozo, pois o gozo, enquanto *das Ding* (a coisa), é pensado como um lugar fora da simbolização e, também, como uma identidade. Ele é valorizado como um em-si a ser distinguido das variações do simbólico e do imaginário.

Desse modo, ao ser o gozo apresentado como o “objeto pequeno *a*” da pulsão, ele é também compreendido a partir dos objetos da pulsão estabelecidos por Freud e ordenados por Lacan: objeto oral, objeto anal, objeto escópico, objeto vocal, e, acrescenta Miller, complicando um pouco mais, o nada.

Mas, quando se pensa o gozo como “mais-de-gozar”, quer dizer, como aquilo que transborda, mas jamais chega a deter totalmente o desperdício de gozo, como o que, mesmo promovendo o gozar, mantém

⁴⁰ Lembremos que o deus Jano apresenta-se entre as divindades romanas como o porteiro do céu. “Era ele que abria o ano, e o seu primeiro mês até hoje o relembra. Como divindade guardiã das portas, era geralmente apresentado com duas cabeças, pois todas as portas se voltam para os dois lados.” In: ULFINCH, B Thomas, *O livro de ouro da mitologia – Histórias de Deuses e Heróis*, Rio de Janeiro, Ed. Ediouro, pág. 17

a “falta-de-gozar”, a lista dos “objetos pequeno *a*” se estende, se amplia. Os objetos da sublimação são incluídos na lista dos “objetos pequeno *a*”.

Na teoria de Lacan, afirma Miller, a noção de “mais-de-gozar” tem por função abranger o registro dos “objetos pequeno *a*” para além dos objetos que são, de algum modo, “naturais”, isto é, os acima citados, transformando em semblante do “objeto *a*” todos os objetos da indústria, da cultura, da sublimação, ou seja, tudo o que pode vir a preencher o menos phi⁴¹, sem conseguir fazê-lo de maneira exaustiva. Em suma, de acordo com Miller, são o que Lacan chama de “miúdos objetos pequeno *a*”, que pululam na sociedade para causar nosso desejo de tamponar a falta de gozo, mas apenas por um instante, pois a repetição não se detém. Isto é o que “Lacan chama, com uma expressão que capta bem o que se trata, de ‘pequenas fatias’ do gozo. Vemos nosso mundo cultural se inundar dos substitutos do gozo que são os nadicas de nada. São essas pequenas fatias do gozo que conferem seu estilo próprio ao nosso modo de vida e ao nosso modo-de-gozar.”⁴²

Desde Freud sabemos que a pulsão se satisfaz em um circuito auto-erótico por meio do objeto que busca no Outro. Há que se encontrar um termo, opina Miller, que junte o auto-erotismo com os meios hetero, que vêm do Outro. O termo seria auto-hetero-erotismo. A junção dos contrários desloca a lógica comum, mas é preciso pensar fora das categorias binárias, caso contrário não se compreende a pulsão.

Nesse sentido pode-se dizer que o “objeto *a*” não é senão um oco necessário para criar o circuito da pulsão, ele constitui-se como um vazio. Tudo que se coloca dentro dele são substitutos, são semblantes.

⁴¹ Menos phi representa a falta simbólica.

⁴² MILLER, J-A. “Os Seis Paradigmas do Gozo”, In: Opção lacaniana – Revista internacional de psicanálise. São Paulo, 2000. Número 26-27. pág. 100.

Os objetos orais e anais, ou seja, o seio e as fezes, são os primeiros na história do bebê a preencher esse oco .

Lacan fez uso da topologia para tentar captar e mostrar o valor estruturante do oco, do vazio, do furo. Se assim não fosse, não se entenderia por que fumar e comer satisfazem a pulsão oral. Satisfazem porque permitem o auto-erotismo da boca.

Desse modo, podemos compreender que toda representação material do “objeto pequeno *a*” é semblante. O real “do objeto pequeno *a*” é vazio, localizado como oco-furo, que responde a um gozo perdido, substituível por equivalentes que são semblantes. Assim, podemos apresentar o objeto pequeno *a* ora como real e ora como semblante. Quando falamos do seio como objeto *a*, estamos nos referindo ao seu estatuto de semblante.

Sabemos que, para Freud, as pulsões são “mitos”, mas podemos pensar que o real por trás delas seja constituído pelos fenômenos químicos do cérebro. Os sujeitos envolvidos com o consumo de heroína, exemplifica Miller, podem obter um gozo supremo, demonstrando desse modo que o real do fenômeno está no nível da química cerebral. Em comparação ao real químico, o resto é semblante. A ciência neuronal, ao reduzir tudo aos fenômenos cerebrais químicos, acentua o caráter de semblante do resto. Mas, podemos acrescentar, não há só que considerar a heroína, pode-se gozar falando, lendo, escrevendo, escutando etc. São todos meios de gozo.

Para Miller, sob o ponto de vista cínico, assunto que nos interessa aqui, o que realmente importa é o gozo, ou seja, o cínico não leva em conta a sublimação. A alegoria dessa situação, assinala, seria a do rato, no qual são colocados eletrodos no cérebro para ativar os centros do prazer. O que se constata é que, quando fornecemos meios para que o

rato envie descargas elétricas ao próprio cérebro, ele provoca gozo até morrer. Desse modo, reduzem-se os semblantes. Felizmente, nós temos circuitos mais complexos para gozar. Quando se fornece ao rato o meio de gozar diretamente com a eletricidade que ativa a química de seu cérebro, isso o conduz à morte. Nós vamos até a morte fazendo histórias, teorias, dissertações e muito mais.

É no campo do Outro que a pulsão encontra semblantes necessários ao seu auto-erotismo. Nessa medida, pode-se entender o campo do Outro como o campo da cultura. Os semblantes são inventados no campo da cultura, são modos de gozar para satisfazer a pulsão parcial.

Assim, no campo do Outro a linguagem e o real se enlaçam, dado que a linguagem é potência de semblante e tem o poder de fazer “existir ficções”. Mas os semblantes, como nos adverte Lacan, não são uma formação vã, não são meras aparências a que se deveria preferir algo mais essencial. O semblante é operativo, é uma categoria que nos permite reunir, frente ao real, o simbólico e o imaginário. Agrupando-se essas duas categorias, percebe-se o que é comum a ambos os termos, e pode-se construir uma antinomia não com o ser, mas com o real. Dessa forma, o que se opõe ao semblante é o real e não o ser.

2.4. O cinismo como posição de gozo

Em seu Seminário *De Mujeres y Semblantes*,⁴³ Miller afirma que as mulheres têm um ódio especial pelos semblantes. Podemos entender essa afirmação milleriana a partir do texto de Freud, “Mal-estar na

⁴³ MILLER, J.A *De Mujeres y Semblantes*, Cuadernos del Pasador, Argentina, 1994.

Civilização” (*Das Unbehagen in Der Kultur*). Neste texto, Freud coloca a mulher do lado do amor e da família e como oponente à cultura:

“No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambiguidade. Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições substanciais.

Essa incompatibilidade entre amor e civilização parece inevitável e sua razão não imediatamente reconhecível. Expressa-se a princípio como um conflito entre a família e a comunidade maior a que o indivíduo pertence [...] as mulheres logo se opõem à civilização e demonstram sua influência retardante e coibidora – as mesmas mulheres que, de início, estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual. O trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes. Já que o homem não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem de realizar suas tarefas efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. Aquilo que emprega para finalidades culturais, em grande parte o extrai das mulheres e da vida sexual. Sua constante associação com outros homens e a dependência de seus relacionamentos com eles o alienam inclusive de seus deveres de marido e de pai. Dessa maneira, a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela.”⁴⁴

Freud escreveu o “Mal-estar na Civilização” em 1929. Se hoje o papel da mulher mudou no que tange a suas funções dentro da sociedade, com relação ao amor e à família, é do mesmo lugar apontado por Freud que ainda parte o discurso feminino. A mulher continua disputando com a civilização o amor do homem.

Contudo, a análise milleriana sobre o ódio das mulheres pelos semblantes não se inicia a partir do ponto de vista do amor, mas, sim, do cinismo. Miller cunhou o termo “cinismo feminino”, mesmo sabendo que, na história do pensamento cínico, o cinismo grego foi sustentado

⁴⁴ FREUD, S., “O Mal-estar na Civilização” pág. 123/124

pelos homens, mas, ainda assim, ele acredita poder arriscar-se a pensar num “cinismo feminino”.

Esse “cinismo feminino”, que se apresenta de forma velada, se evidencia quando sublinhamos o realismo especial das mulheres, seu lado “pé na terra”, ali onde os homens seriam poetas.

Desse modo, as mulheres se apresentam mais amigas do real. Esta aproximação ao real é justificada pelo modo diferente de se relacionar com a castração. Em certo sentido, como assinala Lacan, a castração é “original” para elas.

Diz Lacan: “tudo se pode pôr na conta das mulheres”, e justifica afirmando: isso “na medida em que na dialética falocentrica, ela representa o Outro absoluto”⁴⁵. A partir do momento em que se faz girar todas as coisas em torno do significante imaginário do falo, a mulher está na posição do Outro, do que não tem. Daí a inconsistência que se imputa de bom grado às mulheres e que Lacan expressa logicamente com a fórmula da sexualidade feminina.

Acreditamos ser importante lembrar aqui que, enquanto Freud definiu a posição feminina, a da mulher, em função da inveja do pênis, Lacan o fez a partir daquilo que podemos chamar seu ser sexuado, as características de seu gozo, conforme esclarece Colette Soler:

“É outra a ênfase posta por Lacan em 1970 no ‘Létourdit’. Aí ele deduz a exigência feminina no amor que se constata como fato clínico. Deduz a exigência não da inveja do pênis, mas sim das características de seu gozo sexual: esta é uma nova tese. Está na p. 23, a passagem em que Lacan observa que a mulher é a única a ser ultrapassada pelo gozo, isso é diferente de faltar-lhe o pênis e não se constitui ‘um menos’, como falta fálica. Inclusive aparentemente é um ‘mais’, como diz Tirésias⁴⁶, ao qual

⁴⁵ LACAN, J. “Ideas Directivas para un Congreso sobre la Sexualidad Femenina” IN: *Escritos 2*, 17ª edición, Siglo veintiuno editores, Madrid, España, 1993. pág. 711

⁴⁶ Lembremos que Tirésias era cego e possuía o dom da *manteia*, da adivinhação. Era um *uates*, um profeta, dotado de *uaticinium*, do poder da predição. A cegueira e a *manteia* de Tirésias eram consequência de um castigo e de uma compensação. Ao atingir a época de sua *dokimasía*, das provas de caráter iniciático por que passava todo jovem, Tirésias escalou o monte Citarão e viu duas serpentes que se acoplavam num ato de amor. O jovem

Lacan se refere na mesma passagem: mais-de-gozo. Entretanto, é um 'mais' equivalente a um 'menos' de identidade: GA = - identidade. Mais de gozo, menos de identidade, é o que significa a expressão: 'o gozo a ultrapassa.'⁴⁷

O gozo Outro, dito suplementar, não é um gozo identificatório, como adverte Colette Soler, o gozo Outro não a identifica nem mesmo como mulher. O gozo Outro faz uma mulher Outra. É o inverso do gozo fálico, pois este tem relação com a identidade, é aquele que conforme Lacan, tem função de sujeito, o sujeito funciona como argumento da função de gozo, isto é, o gozo fálico representa um sujeito no campo do gozo.

O gozo fálico funciona no campo do narcisismo sexual, chegando a ser quase idêntico à afirmação de si mesmo. "É sobretudo do homem e no homem que há essa conjugação de gozo e satisfação narcísica, a ponto de ele quase não suportar a impotência sexual, a falha do gozo fálico na relação."⁴⁸ Desse modo, o gozo sexual, na medida em que se realiza na relação, identifica o sujeito, mostrando o grau de seu valor para si próprio e para seus parceiros.

Por outro lado, o gozo feminino "varre o sujeito, ultrapassa-o, não o identifica e, nesse sentido, redobra o esvaecimento do sujeito em face do

Tirésias as separou, ou conforme outra versão dessa história, matou a serpente fêmea. O resultado dessa intervenção foi desastrosos: o jovem se tornou mulher. Sete anos mais tarde, subiu o mesmo Citerão e, encontrando cena idêntica, repetiu a intervenção anterior, matando a serpente macho, e recuperou seu sexo masculino. Desse modo, Tirésias era alguém que tinha experiência dos dois sexos. Sua desventura o tornou célebre. Um dia no Olímpio, Zeus discutia acaloradamente com sua esposa Hera. O objeto de tal discussão girava em torno do amor. Quem teria maior prazer num ato de amor, o homem ou a mulher? Buscando dirimir tal dúvida, foi chamado aquele que tinha experiência de ambos os sexos. Tirésias respondeu, sem hesitar, que, se um ato de amor pudesse ser fracionado em dez parcelas, a mulher teria nove e o homem apenas uma. Hera, furiosa, o cegou, porque havia revelado o grande segredo feminino e sobretudo porque, no fundo, Tirésias estava decretando a superioridade do homem, causa eficiente dos nove décimos de prazer feminino. Hera compreendeu a resposta patrilínea do adivinho tebano: ao dar-lhe a vitória, nove décimos de prazer, estava, na realidade, traçando um perfil da superioridade masculina, da potência de Zeus, simbolizando todos os homens, únicos capazes de proporcionar tanto prazer à mulher. Para compensar-lhe a cegueira e por gratidão, Zeus concedeu-lhe o dom da *manteia*, da profecia, e o privilégio de viver sete gerações humanas. In: BRANDÃO, Junito de Souza, *Mitologia Grega, Vol II*, Ed. Vozes, 9ª Edição, Petrópolis, RJ. 1998.

⁴⁷ SOLER, Colette, *Variáveis do Fim da Análise*, Ed. Papirus, São Paulo, SP. 1995. pág. 159.

⁴⁸ Ibid., pág. 160

objeto. Para as mulheres há um esvaecimento suplementar no gozo.”⁴⁹ Lacan observou que as mulheres suportam melhor a frigidez do que os homens a impotência, mostrando, dessa forma, que elas não identificam sua feminilidade pelos seus orgasmos. Mesmo quando não é frígida, uma mulher pode, contudo, duvidar ser uma verdadeira mulher. O gozo feminino fica fora do campo do “ter fálico”, o que a leva mais além no caminho da devoção do amor.

Conforme Lacan, é porque o gozo a ultrapassa e não a identifica que a mulher se esforça para se identificar através do amor de um homem, esperando que o amor dele lhe dê um valor fálico, que se tornará identificatório, ou seja, que a identificará como “mulher de”, “amante de” e, talvez, “musa de”. A partir desse viés, Lacan deduz a função do amor para a mulher.

Assim, o “cinismo feminino” proposto por Miller, é uma maneira de dizer que as mulheres não sustentam com gosto a idéia de apreender o real a partir do significante. A posição feminina implica certa intuição de que o real escapa à ordem simbólica.

Buscando dar corpo ao “cinismo feminino”, Miller alude ao romance de Raymond Queneau, *Zazie no Metrô*,⁵⁰ publicado em 1959. No romance de Queneau, a protagonista é Zazie, uma adolescente trazida por sua mãe a Paris para passar dois dias com seu tio Gabriel. Ao chegar à cidade, Zazie vê frustrado o seu maior desejo, que era andar de metrô. Uma greve havia paralisado o metrô. Suas maneiras pouco convencionais, seu linguajar chulo, irão primeiramente chocar os outros personagens que encontra, mas, pouco a pouco, todos se deixarão seduzir por ela e acabarão por fazer uso da mesma linguagem. Neste romance,

⁴⁹ Ibid., pág. 161

⁵⁰ QUENEAU, R. *Zazie no Metrô*, Ed. Rocco, Rio de Janeiro, RJ, 1985.

segundo Miller, o único personagem que consegue surpreender Zazie, o único que tem afinidade com ela, e com quem de certa forma é parecida, é o louro Verdurinha, que intervém na intriga com uma frase reiterada muitas vezes: “Você fala, fala, mas não faz nada”, enquanto Zazie repete a expressão sarcástica “*mon cul*”⁵¹.

Essa expressão, *mon cul*, aparece em quase todos os diálogos de Zazie. Os demais personagens são seduzidos por sua eficácia e, repentinamente, todo mundo se põe a dizer: tal coisa, *mon cul*, tal outra, *mon cul*, como por exemplo: Napoleão *mon cul*, Bondade *mon cul*, Dever *mon cul*, fazendo desfilarem ao redor dessa expressão tudo aquilo que a civilização propõe como produto.

Esta expressão, conforme Miller, é uma máquina de desinflar, de pisotear semblantes, de revelar o estatuto de semblante em tudo aquilo a que se dedica o mundo masculino. O que Zazie opõe aos semblantes da civilização é o que poderíamos chamar o real do gozo, designado sob a forma excremental. A fala de Zazie passeia como se fosse um “cursor” sobre tudo aquilo que pode tornar-se os interesses libidinais da sublimação cultural, a fim de devolver tudo isso ao lugar de origem. Ao evocar esse real de gozo sob sua forma excremental, acaba por transformá-lo em semblante. Isso quer dizer: é merda.

Zazie deseja estar “no metrô”, o único lugar que a atrai, ou seja, os subterrâneos do mundo urbano. O que lhe interessa explorar são as “profundidades da civilização”, que em alemão se diz *Kultur*, a cul-tura, o qual ressoa nesse *mon cul*, como a chave da cultura. Assim, conclui Miller, onde Freud escreveu o “Mal-estar na Cultura”, Queneau escreveu *Zazie no Metrô*, exatamente na mesma estação.

⁵¹ Embora na edição brasileira essa expressão tenha sido traduzida como “porra nenhuma”, por necessidade estilística, preferimos deixá-la em francês.

Desse modo, analisando as motivações de um personagem literário, Miller cria o termo “cinismo feminino”. Para este psicanalista, Zazie é a representação atual de Diógenes, pois como o filósofo grego, Zazie rechaça todos os ideais da cultura. Assim, afirma Miller, o “cinismo feminino” recorda que as sublimações masculinas nada são em comparação com o gozo, que os homens se deixam enganar facilmente pelos semblantes, e que esses semblantes não valem nada em comparação com o real do gozo. É por esse motivo, que as mulheres são mais amigas do real do que os homens, tendo acesso mais imediato à verdade de que o falo não é tudo, ou seja, é semblante.

Segundo essa análise de Miller, Freud não disse nada de diferente daquilo que escreveu Raymond Queneau quando concebeu que “Eros” é um dos fundamentos da civilização, consagrando a este tema o quarto capítulo de seu “Mal-estar na Cultura”. Sabemos que “Eros”, ou seja, a libido freudiana, é um termo ambíguo e o próprio Freud reconheceu esta ambigüidade no texto referido. A libido freudiana manifesta-se desde o laço que une sexualmente dois indivíduos, passando pelo o amor que une os membros de uma família, até chegar ao amplo conjunto social. Para Miller, a expressão zaziana, *mon cul*, resgata essa ambigüidade: é um “Eros” totalmente “desimaginarizado”, salvo o fato de designar uma parte do corpo supostamente “vergonhosa”. Zazie, ao buscar constantemente o metrô, chama a atenção para o fato de que todos, inclusive Napoleão, nos sentamos sobre o cu. *Mon cul* é de certa forma “Eros” reduzido a seu real.

Miller recorda que a análise social que Freud propõe em “Mal-estar na Civilização” poderia, parafraseando Jean Jacques Rousseau, ser também intitulada: “Ensaio sobre a origem da desigualdade entre homens e mulheres”. Nesse texto, Freud inicia explicando a relação entre

o homem e a mulher, a partir do ponto de vista do menino. Para Freud, o homem busca encontrar nessa relação a satisfação sexual permanente, isto é, o que o faz desejar conservar seu objeto de amor, seu objeto sexual, perto de si. Se há família, é para que ele tenha sempre em mãos algo com que satisfazer sua pulsão sexual.

Essa posição, de acordo com Freud, não é válida para as mulheres. O que a perspectiva feminina põe em primeiro plano é o desejo de ficar junto a seu produto, o “pequenino” a que deu vida. A mulher toma o homem por acréscimo, para que ele proteja e alimente a ela e ao seu bebê.

Podemos afirmar então que Freud situou a origem da família na recusa à separação. Mas no homem é a recusa de separar-se de uma mulher, enquanto que, do lado feminino, é a recusa de separar-se dessa parte dela mesma que é o seu filho.

Se traduzirmos essa conclusão em termos fálicos, diríamos que do lado masculino, há “falicização” da mulher, mas, do lado feminino, a “falicização” é do filho.

A partir desta definição originária, desta forma primeira de amor, Freud considerou, em sua análise, os grandes interesses da humanidade, cujo mal-estar crescente denunciou, encontrando as raízes desse mal-estar na fuga a esta forma inicial de amor. Afinal, torna-se fastidioso esta dependência com respeito a um objeto de amor, a um objeto sexual, a um objeto erótico particular. Por essa razão, nos diz Freud, o homem se lança à filantropia. É mais cômodo amar todo mundo, do que amar apenas uma única mulher.

No entanto, Freud é sarcástico em relação ao amor universal, no qual observa a essência da religião. Quando discute a religião, ele pensa primeiramente na religião católica, que substitui o interesse erótico por

uma filantropia difusa, a qual permite “esquecer” aqueles que estão bem próximos.

Para Freud, o amor universal é uma injustiça ao objeto erótico, haja visto que nem todos os homens merecem o amor. Esta idéia, de acordo com Miller, lhe veio do judaísmo, onde, certamente, há um Deus para todos, mas cujo amor não abrange necessariamente a humanidade inteira. O Deus dos judeus está reservado aos que o merecem. Por isso Freud pôde afirmar: “nem todos os homens são dignos de amor”.⁵²

Na teoria freudiana, “Eros” é apresentado sob dois modos: de um lado, temos “Eros” que faz laço, laço erótico, que suporta e conserva a civilização, sendo um dos seus fundamentos⁵³, mas por outro lado, também se verifica um corte, uma antinomia entre “Eros” e “Kultur”. A oposição se estabelece entre a família e a sociedade.

Do lado masculino, “Eros” é o fundamento de um laço ao Outro que é suportado não pela humanidade, mas por uma mulher. “De modo que el Otro de la humanidad, el Otro del discurso universal, aparece como un semblante que viene a velar a **una mujer**.”⁵⁴

Eis aí como se apresenta a hostilidade das mulheres frente aos semblantes: elas representam os interesses da família e da vida sexual, opondo-se à “Kultur”. Cabe às mulheres dizerem aos homens: *Kultur mon cul*. Para Freud, ao recordarem a forma primeira do amor, do amor que não é o amor para todos, elas acabam por exercer uma influência que retarda e limita a cultura, pois reenviam os homens à verdade lógica da posição feminina, que é a de denunciar os semblantes que apontam qualquer consistência do Outro. Por isso Freud não teve dúvidas em

⁵² FREUD, S. “Mal-estar na Civilização” pág. 123

⁵³ “Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana.” In: Mal-estar na Civilização” pág. 121

⁵⁴ MILHER, J. A. Op. cit. pág. 72

transformar as mulheres em inimigas da civilização ou, melhor dizendo, inimigas dos semblantes da civilização.

Conforme Miller, ele as situou do lado do real, e isso faz da posição feminina uma posição que não se presta facilmente a substituir o real por semblantes, mas também é o que faz subsistir nas mulheres a dúvida de que seu lugar esteja realmente nas atividades da civilização. Nas palavras de Miller: “Por la idea, conmovedora en su inocencia, de que su lugar verdaderamente verdadero seria en realidad en el amor, es decir en ser verdaderamente amadas por un hombre.”⁵⁵

Freud se limitou a mostrar a diferença da mulher através da diferença anatômica, considerando que ela estava marcada por um menos e que sua castração era efetiva, propondo como significação fundamental desse “não ter” o que denominou sob o termo alemão “penisneid” (inveja do pênis). Por isso, dirigiu a investigação analítica no sentido de encontrar os “bens” que poderiam preencher essa falta. A solução encontrada por Freud, para a mulher, foi a de que esta deveria tornar-se mãe, ter um filho. Ou seja, uma solução ainda do lado do ter, do gozo fálico.

Desse modo, em Freud, toda definição de feminilidade é a definição de um “ser relativo”, pois centrar a subjetividade feminina na inveja do pênis é inscrevê-la, já de início, como um ser que se refere ao outro. A referência é ter o do outro e, no fundo, ser alguém que gostaria de ser outra pessoa.

No entanto, quando, no final de sua vida, Freud se perguntou: o que quer a mulher?, essa questão de certo modo foi uma maneira de reconhecer que a sua tese anterior, na qual afirmava “ela quer o falo”,

⁵⁵ MILLER, J. A. Op. cit. pág. 75

não era suficiente. Ao fazer essa indagação, Freud não recusou sua tese, mas mostrou que se tratava de uma tese parcial.

Lacan buscava, a partir daí, uma resposta para a questão do gozo propriamente feminino, um gozo que não é regulado pelo falo, um gozo além do falo. Esta posição de gozo estaria do lado do ser e não do ter. Consiste em não preencher a falta, mas antes, em ser a falta. Ou seja, fabricar-se um ser com o nada.

Para Miller, desta perspectiva se abre uma nova clínica “feminina”, a clínica da falta de identidade, que tem nas mulheres uma intensidade em nada comparável com o que pode ser encontrado nos homens. O homem, na teoria lacaniana, é um ser “pesado”, embaraçado pelo ter: o ter lhe é um estorvo, pois, por ter algo a perder está condenado à cautela. *“El hombre ‘lacaniano’ es fundamentalmente miedoso.”*⁵⁶

Miller propõe a afirmação “eu tenho” como modo de subjetivação do órgão genital do homem. “Eu tenho” pode ser compreendido, por um lado, como o sentimento que dá ao homem a superioridade de proprietário de um bem, mas, por outro lado, isso gera o medo que lhe roubem o seu bem, produzindo a covardia masculina, que contrasta com o “sem limite” feminino. *“El tengo está claramente vinculado a la masturbación. El goce fálico es por excelencia goce de propietario. Significa que el sujeto no da a nadie la llave de la caja, llegando a veces incluso hasta protegerse con la impotencia, y de un modo satisfactorio. Ocurre que, cuando finalmente da, es como si fuese víctima de un robo, a tal punto que conserva a un costado la masturbación como refugio para preservar um goce para si mismo: uno para ella, y uno para mi.”*⁵⁷

⁵⁶ Ibid., pág. 95

⁵⁷ Ibid., pág. 95

Assim, podemos compreender que a divisão do sujeito face ao sexual, na teoria lacaniana, não é uma divisão entre dois sexos, mas entre dois gozos, um “todo-fálico”, outro “não-todo”, o primeiro fazendo surgir o outro como seu mais-além. Isto significa que no gozo feminino há uma parte que não pode fixar-se ou localizar-se com o significante, portanto, que não se pode revelar. “Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe.”⁵⁸

Como vimos acima, foi a partir da posição feminina que Miller definiu o cinismo, ou seja, para pensar a posição cínica, fez-se necessário ir além da lógica fálica, lógica essa que remete ao grande Outro enquanto representante da lei e enquanto tesouro dos significantes. “Há algo do gozo que se afasta do campo do Outro. Aliás, é este o fundamento de todo o cinismo.”⁵⁹

No campo do Outro, o cínico é visto como um transgressor: aquele que recusa os semblantes, os ideais e as identificações. Como vimos no primeiro item desse Capítulo, um sujeito quando se identifica, se inscreve sob um “significante amo”⁶⁰, sob o S1. Desse modo, uma identificação é o que nos faz iguais, o que conduz ao mesmo e ao amo; é finalmente, o que nos permite pertencer a um grupo. Partindo da teoria das identificações, Freud pôde articular a constituição dos grupos humanos.

⁵⁸ LACAN J. Seminário, livro 20, *Mais, ainda*, pág. 100

⁵⁹ MILLER, J. A. “A teoria do Parceiro” IN: *Os circuitos do desejo na vida e na análise*, Ed. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro, 2000. pág. 179

⁶⁰ O “Significante-amo” é também denominado de “Significante-mestre”, sobre este Lacan nos diz: “No início, certamente, ele não existe. Todos os significantes se equivalem de alguma maneira, jogando apenas com a diferença entre cada um e todos os outros, por não serem os outros significantes. Mas é por isso também que cada um é capaz de passar à posição de significante-mestre, muito precisamente por ser sua função eventual representar um sujeito para qualquer outro significante. Foi assim que sempre o defini. Apenas que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, sem dúvida, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa permanece escondida em relação a esse mesmo significante. É em torno disso que se joga o jogo da descoberta psicanalítica.” IN: *Dicionário Enciclopédico de psicanálise*. pág. 331.

São essas identificações que, conforme vimos, o cínico rechaça. Por esse motivo, a posição cínica, na teoria lacaniana, pode ser pensada como uma “saída de final de análise”. O momento de concluir uma análise pode ser compreendido como uma “desidentificação”, isto é, o momento em que caem as diferentes identificações do sujeito. Mas o que é que faz o sujeito a partir desse ponto? Miller⁶¹ sugere algumas soluções. A primeira delas consiste em reidentificar o sujeito imediatamente, isto é, o sujeito identifica seu ser como analista.

Uma segunda solução seria o sujeito identificar-se com seu próprio vazio, consigo mesmo como \$, com sua própria falta em ser. O que poderia ser chamado de histeria pós-analítica.

Uma terceira solução seria seguir o caminho indicado por Lacan, que convida o analista a orientar sua posição para o que chamou “objeto *a*”, “donde no se trata tanto del no identificado, como de un elemento refractario a la identificación.”⁶² Dentro desta terceira via, Miller vai distinguir duas modalidades. A primeira, explica ele, é tentadora para qualquer analista, pois é a partir dessa posição de “objeto *a*” que o sujeito identifica-se como dejetivo, como resto, assumindo a posição cínica pura, que considera tudo o que é da ordem do significante como uma sublimação vazia de sentido, opondo a elas o gozo do Um, representado por “Diógenes masturbador”, onde não há mais lei além daquela do gozo do Um. Esta “posição cínica”, de alguma maneira aberta pela análise, é exatamente a que poderíamos chamar de “novo amo”, ou como denomina Miller neste Seminário: “dejetivo-amo”.

A segunda modalidade, seria a Escola. Lacan “convidava” o sujeito, no fim da análise, a situar-se sob o nome da Escola, isto é, sob a égide do

⁶¹ MILLER, J.-A., “Os Seis Paradigmas do Gozo”

⁶² Ibid., pág. 248

trabalho “fazer-se escravo”. Assim, em lugar de amo solitário e cínico, Lacan propunha o trabalhador.

É a partir dessa posição cínica, ou seja, daquele que se identifica a seu “ser de dejetos”, que Miller⁶³ pôde pensar também o ceticismo. Para este psicanalista, o cético é aquele sujeito que se identifica com a sua falta, isto é, se identifica como sujeito barrado (\$). Sobre esta distinção, na qual Miller analisa a diferença entre a posição cínica e a posição cética, citamos abaixo suas palavras:

“Sí, el escepticismo, del cual Lacan dice que es ya para nosotros difícil entender su ética, consiste en ubicarse en el lugar del sujeto, como sujeto tachado radical. Identificarse a su propio ser de sujeto. Mientras que el cínico se identifica a su ser de desecho. El escepticismo es \$. El cinismo es objeto *a* y la cuestión es que no es seguro hoy que se pueda ser escéptico. Es una ética de antes de la ciencia. No resulta muy claro qué sería un escepticismo frente a la ciencia. Sería una actitud tonta. La ciencia no se preocupa acerca de si uno cree o no en ella, para modificar al mundo con toda rapidez. De modo que el escepticismo es una sabiduría para los tiempos precientíficos, con Erasmo, Montaigne, pero no puedo ver luego ya a nadie que pueda sostener esa posición como tal. Por ejemplo, Céline, es una mezcla de escéptico y de cínico, que termina por insultar la creación misma, lo que no es de ninguna manera la posición escéptica o cínica clásica. Las sabidurías clásicas no funcionan bien en nuestro mundo, salvo, tal vez, el cinismo, porque nuestra cultura multiplica el desecho.”

Quando pensamos o cínico deste lugar de “amo-dejetos”, amo solitário, como aquele que se “identifica” com o objeto *a* enquanto real do gozo, parece-nos impossível conceber (levando em conta os desdobramentos atuais da psicanálise lacaniana) um cinismo de massa como aquele proposto pelo filósofo contemporâneo Peter Sloterdijk, que argumenta a partir de uma perspectiva filosófica. Para a psicanálise lacaniana, e para Miller em particular, não existiria um cinismo para todos, digamos assim, um “cinismo social”. A posição cínica, que Miller,

⁶³ MILLER, J-A. , *De mujeres y Semblantes*, pág. 50

na citação acima, denomina de clássica, e que poderíamos denominar de “cínica verdadeira”, é a de “um por um”. O “sujeito cínico” não forma grupo, como já discutimos aliás no Capítulo I, ao falar do cinismo grego em sua origem. Foi, inclusive, essa recusa de formar grupos o que gerou, no primeiro Capítulo, a dificuldade de definir o cinismo como escola.

Não existiu entre os cínicos gregos uma escola filosófica sistematizada, tal como as outras suas contemporâneas ou anteriores. Existiu, podemos afirmar agora, o cinismo de Antístenes, o de Diógenes e, por que não? o de Crates⁶⁴. No entanto, mesmo sem constituírem uma escola, eles fizeram escola. Como?

Para responder a essa questão, retomaremos agora a teoria da escola, sob o ponto de vista da psicanálise. Partindo do pressuposto de que o analista, tal qual o cínico, é aquele que se situa do lado do “objeto *a*”, que se “identifica” enquanto dejetos⁶⁵, Miller vai pensar a escola proposta por Lacan não como grupo⁶⁶, mas antes como laço. Desse modo, ele afirma:

“el análisis como tal está ligado al saber analítico, y en este sentido hay un lazo epistémico, un lazo de saber, que impide la absolutización de la cura. Es también lo que hace que, no perteneciendo a *A*⁶⁷, el analista sea lo que resulta de la operación del saber; y esto crea un lazo, aun cuando el lazo con el saber no sea el de pertenencia a un conjunto. De suerte que... el problema que se plantea con el grupo analítico no es saber cómo se domesticará a los analistas, que serían los desechos-amo. El problema al que la Escuela ofrece una respuesta consiste en definir un grupo como un grupo no grupo, un lazo social no grupal, si es posible, sin obscenidad imaginaria⁶⁸, lo que asegura las condiciones de la transmisión

⁶⁴ Crates foi o cínico que marcou a história do cinismo Grego após Diógenes de Sínope. Sobre a vida e obra de Crates remetemos o leitor ao texto de Diógenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

⁶⁵ *a* é o resto, o dejetos, de todo o conjunto *A*, ou seja, *a* não é elemento do conjunto *A*.

⁶⁶ Com respeito a teoria de grupo na psicanálise, remetemos o leitor ao texto de Freud “Psicologia de grupo e a análise do ego”, de 1921. IN: Volume XVIII, Ed. Standard Brasileira, Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1980.

⁶⁷ Lembremos que Lacan denomina o conjunto do grande Outro por *A*, haja visto que em Francês a palavra *Outro* é *Autre*..

⁶⁸ Sobre as obscenidades imaginárias do grupo ao qual se refere Miller nesta citação, podemos assinalar o narcisismo das pequenas diferenças que provocou, no final do século XX, tantos conflitos raciais, a queda do grande Outro enquanto garantia de uma lei que fazia com que os sujeitos convivessem em uma certa harmonia social, como aconteceu por exemplo com União Soviética, precipitou a formação de grupos unidos por certos

del psicoanálisis – la perpetuación del lazo epistémico, como lo llamaba – y constituye esse lugar donde el ex analizante puede afirmar: *Soy analista*, y donde se trabajará sobre esse dicho.”⁶⁹

Se o analista faz laço com o saber (embora não se identifique com ele) e, dessa forma, consegue fazer parte de uma escola através da transferência de trabalho, ou seja, enquanto trabalhador, poderíamos pensar, a partir daí, que o cínico fez laço com uma forma de vida que foi a de Herácles. Dissemos “fez laço”, porque o cínico não se identificou com essa figura: Herácles não se tornou um mestre para os cínicos, não se constituiu num ideal. Era uma forma de vida ao qual se remetiam, mas que não encerrava nenhuma verdade absoluta ou universal.

Podemos compreender agora por que o filósofo alemão Peter Sloterdijk, conforme mencionamos na introdução a este trabalho, fez questão de diferenciar o cinismo contemporâneo, que ele analisa como o mal-estar da civilização desde o final da segunda guerra até os anos finais do século XX, do que ele denominou de *Kynisme*, ou seja, o cinismo grego, pois esse último é o que permite a posição do “sábio solitário”.

Se hoje o cinismo grego pode ser visto como um saber, é porque ele seria, segundo a explicação psicanalítica exposta até aqui, antes de tudo uma posição de gozo, um gozo que se reporta ao gozo feminino, o qual, como vimos, é o gozo que ultrapassa o gozo fálico. Este Outro gozo é o que permite tanto à mulher quanto ao cínico dizer *mon cul* a todos os ideais da cultura.

traços identificatório que os diferenciam dos demais. Esse traço identificatório une o grupo, mas também faz surgir o que Freud denominou “o narcisismo das pequenas diferenças”. É por não suportar que o outro não possua aquele traço ideal, que o outro goza de forma diferente, que explode tão facilmente os conflitos entre grupos.

⁶⁹ MILLER, J-A., *El banquete de los analistas*, pág. 263

No entanto, em seu texto já citado “Os Seis Paradigmas do Gozo”, Miller situa o gozo cínico como o gozo do corpo. Neste texto, Miller nos remete ao Seminário, livro 20, de Lacan, cujo título é *Mais, Ainda*, esclarecendo-nos que, nele, diferentemente de outros momentos de sua teoria, Lacan demonstra que o gozo é, fundamentalmente, Uno, passando ao largo do Outro.

De acordo com Miller, já é hora de redescobrir, na própria psicanálise, o que triunfa hoje no laço social: o que é isto que se chama de individualismo moderno, e que torna problemático tudo o que está em relação com a comunidade, até mesmo o laço conjugal.

Trata-se, afirma Miller, “primeiramente, da exigência de situar o lugar do gozo, sem nenhum idealismo e, neste momento, o lugar do gozo, tal como os cínicos perceberam, é o corpo próprio. A demonstração de Lacan é que todo gozo efetivo, todo gozo material é gozo Uno, quer dizer, gozo do corpo próprio. Sempre é o corpo próprio quem goza, por qualquer que seja o meio.”⁷⁰

Neste mesmo Seminário, existem outras versões do gozo Uno, desdobradas por Lacan. A primeira delas diz respeito ao gozo especialmente concentrado na parte fálica do corpo. Como assinala Miller, é possível uma dialética entre o gozo do próprio corpo e o gozo fálico, quer dizer, especializado. “Mas, se Lacan acentua o gozo fálico, é enquanto uma outra figura do gozo Uno, do gozo do Um. Ele define esse gozo fálico como gozo do idiota, do solitário, um gozo que se estabelece na não-relação com o Outro. Eis por que Lacan pinça essa figura do gozo Uno que é o gozo masturbatório.”⁷¹

⁷⁰ MILLER, J-A., Op. cit. pág. 103.

⁷¹ Ibid. pág. 103

Uma terceira figura do gozo do Um, desdobrada por Lacan no Seminário, livro 20, é a do gozo da palavra. Como sabemos, em todo o ensino de Lacan a palavra faz conexão com o Outro enquanto palavra endereçada, palavra da comunicação, mas, neste Seminário, o gozo da palavra surge apenas como uma figura do gozo Uno, quer dizer, isolado do Outro. De acordo com Miller, isso significa que, a partir desse Seminário, podemos entender que, considerada na perspectiva do gozo, a palavra não visa ao reconhecimento, à compreensão, ela não passa de uma modalidade do gozo Uno. “Há um corpo que fala. Há um corpo que goza por diferentes meios. O lugar do gozo é sempre o mesmo, o corpo. Ele pode gozar masturbando-se ou, simplesmente, falando. Pelo simples fato de falar, esse corpo não está ligado ao Outro. Ele está ligado apenas ao seu próprio gozo, ao gozo Uno.”⁷²

Finalmente, Lacan apresenta uma quarta modalidade do gozo do Uno, que é a sublimação, mas trata-se de um conceito de sublimação diametralmente oposto ao de Freud, haja visto que o conceito freudiano de sublimação passava necessariamente pelo reconhecimento do Outro.

Em Freud, a sublimação é um destino da pulsão, que só encontra sua realização na obra de arte, como produto do processo de sublimação. Mas esta obra fecha o seu circuito no valor estético outorgado pela comunidade. Assim, a obra de arte, como o objeto que produz a sublimação, finaliza o seu ciclo no vínculo que produz o reconhecimento estético, onde o Outro não deixa de estar presente.

Neste Seminário, Lacan nos oferece uma nova versão do conceito de sublimação, o qual não implica o Outro. Ao definir a sublimação como uma modalidade do gozo Uno, como gozo do próprio corpo, a torna anterior e independente de toda relação com o Outro. A prova,

⁷² Ibid., pág. 104

conclui Lacan, “é que, quando o deixamos sozinho, ele sublima o tempo todo, aos montes, ele vê a Beleza, o Bem – sem contar o Verdadeiro, e é ainda aí, como acabo de lhe dizer, que ele está mais perto do que interessa”⁷³, indicando-nos, desse modo, que é como gozo do próprio corpo que a sublimação encontra seu verdadeiro fundamento.

Essa construção lacaniana, adverte Miller:

“é feita para tornar extremamente problemático o gozo do Outro. Não estamos certos se ele existe. De toda forma, se ele existe, não está no mesmo nível do gozo Uno. O gozo Uno pertence ao real, enquanto que o gozo do Outro já aparece como uma construção problemática.

Na perspectiva do gozo do Outro, trata-se do gozo sexual, do gozo de um Outro corpo diferentemente sexuado. Quando partimos do significante, da comunicação, quando nos orientamos pelo dito espiritualoso, o Outro é o Outro sujeito que os responde. É o lugar do código, o lugar do significante, é aquele que sanciona. Mas, quando se parte do gozo, o Outro é o Outro sexo.”⁷⁴

Essa teoria do gozo, que acabamos de apresentar, desenvolvida por Lacan no Seminário, livro 20, e comentada por Miller, está estimulando um debate atual, em que alguns paradigmas da clínica e certas posições teóricas da psicanálise estão sendo repensadas. Essa discussão se apresenta como um caminho para se repensar a clínica analítica em função dos novos e diferentes sintomas surgidos no final do século XX. Como todo novo debate, ele se apresenta aberto a diferentes interpretações.

Diante dessa situação, poderíamos afirmar que o cinismo de um modo geral, ao recusar radicalmente os semblantes que nos permitem viver numa certa harmonia no campo da cultura, transformou-se numa posição paradigmática da tensão entre o gozo do Uno e a coerção do Universal.

⁷³ LACAN, J. Seminário, livro 20, *Mais, ainda*, 1982. pág. 164

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 104

Diógenes de Sínope, recluso em seu tonel, dava respostas desconcertantes à pretensão do amo antigo de submeter todos às leis da cidade, leis que supostamente foram feitas para esse bem comum. Decidido a “afastar-se” dos laços sociais, não como um eremita solitário, mas à vista de todos, desafiava a ordem legal do “senhor” grego, que ostentava direitos adquiridos sobre todos os súditos.

Este intento solitário de resistir ao discurso do amo – o mais antigo da humanidade – conforme vimos, fez escola. A escola cínica, reunida pelo desprezo às convenções sociais e inscrita mais como forma de vida do que como filosofia, pôde, a partir de Lacan, ser definida como modo de gozo, conforme vimos atrás, no seio de um debate atual sobre os rumos da psicanálise nesta virada de milênio.

CAPÍTULO III

A LITERATURA E O CINISMO: OS GÊNEROS MENORES

No primeiro Capítulo, quando apresentamos alguns aspectos da escola cínica grega, focalizamos principalmente a vida dos cínicos e a sua doutrina. A partir de agora, nosso objetivo é apresentar e discutir, neste Capítulo, uma terceira particularidade da escola cínica, ou seja, a forma literária adotada por alguns desses filósofos para exprimir suas idéias e ideais.

Numa palavra, tentaremos discutir o cinismo a partir do estudo da forma dos textos cínicos. Para tanto, recorreremos à teoria de Mikhail Bakhtin

(1895-1975), autor que estudou profundamente a “sátira menipéia”, um gênero utilizado pelos cínicos como forma de expressão de sua filosofia. Através dos estudos de Bakhtin veremos também as características literárias do campo denominado por ele de “sério-cômico”, no qual as sátira-menipéias estão incluídas. O campo do “sério-cômico”, como veremos no decorrer deste Capítulo, foi um elemento importante na formação do romance moderno.

3. 1. A Gênese do Romance em Bakhtin

Em seu livro *Questões de Literatura e de Estética*¹ Bakhtin estuda o romance desde suas fontes, e no capítulo denominado “Epos e Romance” (Sobre a metodologia do estudo do romance)², desenvolve sua análise a partir da premissa de que o romance seria um gênero “inacabado”, e propõe um paralelo com a epopéia.

A epopéia é um gênero “acabado” e “definido”, segundo Bakhtin, uma forma enrijecida e quase esclerosada. Sua perfeição, moderação e a total falta de “espontaneidade” artística, falam sobre sua antigüidade enquanto gênero, revelam seu longo passado. Um dos seus traços constitutivos é a representação do mundo no passado absoluto das origens e dos grandes acontecimentos nacionais. Assim sendo, é a memória, muito mais do que o conhecimento, o principal elemento criador e a força dessa literatura.

Bakhtin cita, então, três características da epopéia: em primeiro lugar, o seu objeto é sempre o passado nacional épico. Em segundo lugar, a experiência pessoal não atua como fonte na epopéia. E, finalmente, o mundo

¹ BAKHTIN, Mikhail, *Questões de Literatura e de Estética – A teoria do Romance*, 2ª edição, Editora Hucitec, São Paulo, SP, 1990

² Ibid., pág. 397

épico é isolado do presente, isto é, está separado do tempo do escritor, do autor e dos seus ouvintes, pela distância épica absoluta.³

Assim, o mundo da grande literatura da época clássica é projetado no mito, no plano da memória lendária e não resgata um passado real e relativo, que se ligaria ao presente por transições temporais constantes. O passado de que nos fala a epopéia está distanciado, acabado e fechado como um círculo. O presente, enquanto atualidade viva, não é representado nesse gênero.

Segundo o teórico russo, a idealização do passado nos gêneros “elevados” tem um caráter oficial. Os mortos, por exemplo, são honrados de maneira diferente, uma vez que são retirados da esfera de contato e podem, e devem, ser evocados em outro estilo. O discurso sobre um herói morto difere profundamente do discurso sobre um vivo. Não se pode ser “grande” no seu tempo. Atribuir “grandezas” é sempre tarefa da posteridade. A vida atual, o presente “vulgar”, instável e transitório, sem começo nem fim, foi deixado inteiramente aos gêneros menores, não-épicos. “Mas, antes de mais nada, ela {a vida atual} era o principal objeto de representação daquela região mais vasta e rica da criação cômica popular. ... É justamente aqui – no cômico popular – que é necessário procurar as autênticas raízes folclóricas do romance.”⁴

O riso popular originou espontaneamente no solo clássico um domínio literário bastante vasto e diversificado, que se denominou *spoudogéloion*, ou seja, o domínio do sério-cômico.

Entre os exemplos de obras do campo do sério-cômico, citam-se os mimos de pequeno enredo de Sofrônio, toda a poesia bucólica, a fábula, a primeira literatura de memórias e os panfletos, além do “diálogo socrático”, da

³ Ibid., pág. 405 e 406.

⁴ Ibid. pág. 412.

vasta literatura dos simpósios (literatura que descreve os festins e bebedeiras na Grécia antiga) e, ainda, a “sátira menipéia”. Em suma, com limites às vezes difíceis de precisar, o campo do sério-cômico encerrava gêneros diversos cuja originalidade essencial os opuseram aos gêneros sérios.

Tais gêneros, segundo Bakhtin, podem ser considerados como os autênticos predecessores do romance europeu. Ainda que desprovidos de uma sólida “ossatura composicional” e do tipo de enredo a que estamos acostumados a encontrar no gênero romanescos, esses gêneros antigos foram etapas essenciais na evolução do romance. “Todos esses gêneros sério-cômicos representam a primeira etapa, legítima e essencial, para a evolução do romance enquanto gênero em devir.”⁵

No campo do sério-cômico, a atualidade serve como objeto e como ponto de partida e de formulação. Pela primeira vez, de acordo com esse crítico russo, o objeto de uma representação literária surge sem qualquer distanciamento, no nível da atualidade, dentro de uma zona de contato direto e sem falsos pendores. Recusa-se o distanciamento épico, pois é a atualidade e não o mito que fornece o ponto de partida.

No processo de destruição das distâncias, o princípio cômico adquire um significado especial. É o riso, conforme Bakhtin, que destrói a “distância épica”. Um objeto não adquire comicidade numa imagem distante; torna-se necessário vê-lo de perto, para que se torne cômico. O cômico é próximo, e toda obra cômica pressupõe proximidade com o presente e o cotidiano.

O riso, assinala Bakhtin, tem o extraordinário poder de aproximar o objeto do fruidor, que pode apalpá-lo sem cerimônia por todos os lados, revirá-lo, virá-lo do avesso, examiná-lo de alto a baixo, quebrar o seu envoltório externo, penetrar nas suas entranhas, duvidar dele, estendê-lo,

⁵ Ibid., pág. 413.

desmembrá-lo, desmascará-lo, desnudá-lo, examiná-lo e experimentá-lo à vontade. O riso destrói o temor e a veneração que o fruidor sente perante o objeto e o mundo, e prepara-o para realizar uma investigação absolutamente livre do mundo. A familiarização com o mundo facultada pelo riso e pela fala popular marcou uma etapa extraordinariamente importante no caminho para o estabelecimento do livre conhecimento e para o advento de uma criação artisticamente realista.⁶ O riso teria, enfim, um efeito libertário que subverteria todas as posições fixas e dogmáticas.

Nos diversos gêneros do sério-cômico “encontraremos outros aspectos, nuances e conseqüências daquele mesmo deslocamento radical do centro axiológico-temporal da orientação artística e daquela revolução na hierarquia das épocas.”⁷ Estes gêneros, embora bastante distintos exteriormente, mostram interiormente várias características comuns. Por esse motivo, se constituíram numa vertente especial da literatura.

A despeito de toda a policromia exterior, sublinha Bakhtin, os gêneros do sério-cômico estão conjugados por uma profunda relação com o folclore carnavalesco e todos estão impregnados (em graus diversos) de uma cosmovisão carnavalesca, sendo que alguns são variantes literárias diretas dos gêneros folclórico-carnavalescos orais.

A cosmovisão carnavalesca, segundo o estudioso russo, é dotada de uma poderosa força vivificante e transformadora, e, aparentemente, de uma vitalidade “indestrutível”. Nos dias atuais, os gêneros que guardam apenas uma relação distante com as tradições do sério-cômico conservam ainda o fermento carnavalesco que os faz distintos de outros gêneros.

⁶ Ibid., pág. 413

⁷ Ibid., pág. 416

Bakhtin destaca três peculiaridades nos gêneros do sério-cômico. A primeira, mencionada rapidamente acima, é o novo tratamento conferido à realidade. A atualidade viva, inclusive o dia-a-dia, é o objeto ou, o que é ainda mais importante para esse estudioso, o ponto de partida da interpretação, apreciação e formalização da realidade. Através do campo do sério-cômico, o objeto da representação séria e, simultaneamente, cômica, é dado, na literatura antiga, pela primeira vez, sem qualquer distância épica ou trágica, situando-se no nível da atualidade, e não no passado absoluto dos mitos e lendas. Nestes gêneros, os heróis míticos e as personalidades históricas do passado são deliberada e acentuadamente atualizados, falam e atuam através do contato familiar com a atualidade inacabada. Ocorreu, então, no campo do sério-cômico, uma mudança radical da zona propriamente valorativo-temporal de construção da imagem artística.

A segunda peculiaridade apontada por Bakhtin é inseparável da primeira: os gêneros do sério-cômico não recorrem à lenda nem se consagram através dela, uma vez que se baseiam na experiência cotidiana e na fantasia livre. Na maioria dos casos, o tratamento dado à lenda é profundamente crítico e, outras vezes, cínico-desmistificador. Surgiu na cultura Ocidental, pela primeira vez uma imagem quase livre da lenda, uma imagem baseada na experiência e na fantasia. Temos aqui uma verdadeira reviravolta na história da imagem literária.

O terceiro traço distintivo do sério-cômico é a pluralidade de estilos e da variedade de vozes. Quando renunciaram à unidade estilística da epopéia, da tragédia, da retórica elevada e da lírica, esses gêneros optaram pela politonalidade da narração, pela fusão do sublime e do vulgar, do sério e do cômico, empregando amplamente os gêneros intercalados: cartas, manuscritos, diálogos relatados, paródias dos gêneros elevados e citações recriadas em

paródia. Em algumas dessas obras, houve a fusão da prosa e do verso, além da inserção de dialetos e jargões vivos. Ocorreu, conseqüentemente, um tratamento radicalmente novo do discurso enquanto matéria literária.

Esses três traços são fundamentais para caracterizar todos os gêneros do sério-cômico, segundo a leitura de Bakhtin.

3.2 A Carnavalização: um breve enfoque.

O riso popular está associado à carnavalização, conforme apontamos acima. Resta-nos discutir o conceito de carnaval, pois ele é fundamental para definirmos os gêneros menores, usados pelos cômicos. O carnaval, assinala Bakhtin, não é um fenômeno literário. É uma forma “sincrética de espetáculo” de caráter ritual, que apresenta diversas matizes, modificando-se ou adaptando-se às diferentes épocas e povos. O carnaval criou toda uma linguagem de formas concreto-sensoriais simbólicas, entre grandes e complexas ações de massas e gestos carnavalescos. Essa linguagem exprime de maneira diversificada e bem articulada uma cosmovisão carnavalesca, que lhe penetra todas as formas, e que não pode ser traduzida adequadamente para a linguagem verbal, em particular a linguagem dos conceitos abstratos, mas que é suscetível de certa transposição para a linguagem cognata das imagens artísticas, ou seja, para a linguagem da literatura. É essa transposição do carnaval para a linguagem da literatura que Bakhtin denominou “carnavalização da literatura”.

O carnaval é um espetáculo sem ribalta e sem divisa entre atores e espectadores. No carnaval todos são participantes ativos. Não se contempla, nem se representa o carnaval, mas vive-se nele, e vive-se conforme suas leis

enquanto estas vigoram. Uma vida desviada da ordem habitual, em certo sentido uma “vida às avessas”. As leis, proibições e restrições, que determinam o sistema e a ordem comum do dia-a-dia, revogam-se durante o período do carnaval.

A ação carnavalesca principal, de acordo com Bakhtin, é a coroação bufa e o posterior destronamento do rei do carnaval. Na base dessa ação ritual reside o próprio núcleo da cosmovisão carnavalesca, ou seja, “a ênfase das mudanças e transformações, da morte e da renovação.”⁸ Assim, todas as imagens do carnaval são biunívocas, pois englobam os dois campos da mudança e da crise: nascimento e morte, bênção e maldição, elogio e impropérios, mocidade e velhice, alto e baixo, tolice e sabedoria.

O próprio riso carnavalesco é profundamente ambivalente. Ele está relacionado às formas do riso ritual: já em épocas imemoriais ridicularizava-se o sol e o poder supremo da terra para forçá-los a renovar-se. Esse antiquíssimo sentido ritual da ridicularização do supremo, afirma Bakhtin, determinou os privilégios do riso na Antigüidade e na Idade Média. Através do cômico tomava-se contato com o que era inacessível na forma do sério. Na Idade Média, sob a cobertura da liberdade legalizada do riso, era possível a “paródia sacra”, isto é, a paródia dos textos e rituais sagrados.

Foi nessa época, de acordo com Bakhtin, que ocorreu a carnavalização da linguagem dos povos europeus. O chamado “discurso familiar de rua” impregnou-se da cosmovisão carnavalesca, criando, assim, um imenso acervo de livre gesticulação, de insulto e de zombaria, que permanece vivo até hoje, impregnado da simbólica carnavalesca.

Na época do Renascimento, conforme assinala Bakhtin, a espontaneidade carnavalesca levantou muitas barreiras e invadiu muitos campos da vida

⁸ BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*, pág. 124

oficial e da visão de mundo. Dominou todos os gêneros da grande literatura e os transformou substancialmente. “A cosmovisão carnavalesca com suas categorias, o riso carnavalesco, a simbólica das ações carnavalescas de coroação-descorinação, das mudanças e trocas de trajes, a ambivalência carnavalesca e todas os matizes da linguagem carnavalesca livre – a familiar, a cinicamente franca, a excêntrica e a elogio-injuriosa, etc. – penetram a fundo em quase todos os gêneros da literatura de ficção.”⁹

Apresentamos de forma sucinta, a concepção bakhtiniana da carnavalização. Pareceu-nos importante apresentar esse conceito, devido à grande influência da cosmovisão carnavalesca nos gêneros que apresentaremos a seguir, os quais foram adotados pelos autores cômicos.

3.3 O “Diálogo Socrático” enquanto gênero literário

Oriundo das produções do campo do sério-cômico, “temos um documento notável que reflete o nascimento simultâneo do conceito científico e da nova personagem romanesca na arte literária em prosa. Trata-se dos ‘diálogos socráticos’. Tudo é característico neste gênero magnífico, que teve sua origem no final da Antigüidade clássica.”¹⁰ Nascido como gênero do tipo “memórias”, ou seja, como anotações a partir da memória pessoal de conversas de Sócrates com os seus contemporâneos e não de uma memória heroizante, que remetesse aos ancestrais e às gerações passadas, o diálogo socrático tem como protagonista uma pessoa que fala e que dialoga com outra. Seu ponto de partida é a atualidade, as pessoas vivas e suas opiniões,

⁹ Ibid., pág. 130.

¹⁰ Ibid., pág. 414.

implicando muitas vozes e línguas e, ainda, diferentes experiências e conhecimentos.

Os diálogos socráticos foram amplamente difundidos em seu tempo. Platão, Xenofonte, Antístenes, Ésquines, Simia, Fédon, Alexameno, Euclides, Gláucou, Cráton e outros escreveram diálogos socráticos mas só chegaram até nós na íntegra os diálogos de Platão e Xenofonte, dos demais só restaram alguns fragmentos.

Examinaremos, a seguir, as manifestações do diálogo socrático que estão relacionados com a expressão do pensamento cínico.

Este gênero, explica Bakhtin, se baseia na concepção socrática da natureza dialógica da verdade e do pensamento humano sobre ela. Através do método dialógico de busca da verdade cria-se uma oposição ao monologismo oficial que pretendia ser “dono de uma verdade acabada” e questiona-se também a ingênua pretensão daqueles que “pensam saber alguma coisa”. A verdade não se encontra na cabeça de um único homem, ela nasce “entre os homens”, que, juntos, a procuram no processo de sua comunicação dialógica. Sócrates reunia as pessoas, colocando-as frente a frente e provocando discussões que resultavam no nascimento da verdade. Se, por um lado, como ressalta Bakhtin, as concepções socráticas de natureza dialógica da verdade se assentavam numa base carnavalesco-popular que determinava-lhe a forma, por outro lado, elas não encontravam expressão no conteúdo de todos os diálogos. O conteúdo adquiria com frequência caráter monológico, que contradizia a idéia formadora do gênero. Nos diálogos do primeiro e do segundo período de Platão, existe efetivamente o reconhecimento da natureza dialógica da verdade e, por essa razão, esses diálogos jamais se converteram no método simples de exposição das idéias acabadas. No entanto, no último período da obra de

Platão isso já não se verifica. O monologismo do conteúdo começa a destruir a forma do diálogo socrático.

A síncri-se e a anácri-se eram os dois procedimentos fundamentais do diálogo socrático. Segundo Bakhtin, a síncri-se é a confrontação de diferentes pontos de vista sobre um determinado objeto, enquanto a anácri-se é o método pelo qual se provoca as palavras do interlocutor. Sócrates foi o grande mestre da anácri-se, tinha a habilidade de fazer as pessoas falarem, de trazer à luz as verdades correntes. A anácri-se é a técnica de provocar a palavra pela própria palavra e não pela situação do enredo, como ocorre na sátira menipéia, de que falaremos a seguir.

Os heróis do diálogo socrático são ideológicos, eles procuram e experimentam a verdade. O primeiro ideólogo é o próprio Sócrates, mas também são ideólogos todos os seus interlocutores, de modo, que, segundo Bakhtin, o diálogo socrático introduz o herói-ideólogo pela primeira vez na história da literatura.

O diálogo socrático associa, às vezes, com o mesmo fim, um enredo ao diálogo. Em *Fédon*, por exemplo, o diálogo sobre a imortalidade da alma, com todas as suas peripécias internas e externas, é determinado pela situação de espera do momento da morte de Sócrates. Bakhtin assinala, a partir destas características, o surgimento de um tipo especial de “diálogo no limiar” que foi amplamente difundido até o período da Reforma e, cuja base, é dialógica socrática.

No diálogo socrático, a idéia se combina organicamente com a imagem do homem, ou seja, o seu agente, representado por Sócrates e outros participantes importantes do diálogo. “A experimentação dialógica da idéia é simultaneamente uma experimentação do homem que a representa. Por

consequente, aqui podemos falar de *imagem* embrionária da *idéia*.”¹¹ As idéias de Sócrates e de outras personalidades históricas não são citadas nem reproduzidas, mas são dadas através de uma evolução criativa e livre contra o fundo de outras idéias que as tornam dialogadas. Fica-se a um passo do futuro “diálogo dos mortos”, no qual o homem e a suas idéias, separados por séculos, se encontram na superfície do diálogo.

Como gênero, o diálogo socrático teve vida breve. No processo de sua desintegração formaram-se outros gêneros dialógicos, entre eles a sátira menipéia, que tanta importância teve na divulgação das idéias cínicas. No entanto, segundo Bakhtin, a menipéia não pode ser considerada simplesmente como produto da decomposição do diálogo socrático, pois suas raízes remontam ao folclore carnavalesco, que estaria na base do próprio diálogo socrático.

3.4. A sátira menipéia: um gênero menor.

A sátira menipéia, começou provavelmente com o filósofo cínico Antístenes, mas deveu seu nome a Menipo de Gadara, uma figura misteriosa, sobre o qual pouco se sabe, a não ser o que pode nos informar umas poucas linhas anotadas por Diôgenes Laêrtio em seu livro *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, que citamos amplamente no primeiro capítulo desta dissertação. Laêrtios organizou, no século III, algumas informações de fontes secundárias sobre este pensador sírio, que teria vivido talvez cinco séculos antes e nascera em Gadara, cidade síria de provável origem grega, situada ao sudeste do Mar da Galiléia.

¹¹ Ibid., pág; 111

Diôgenes Laêrtio identifica-o dentro da escola cínica, e informa que nada há de sério nele, seus livros transbordam de espirituosidade e têm alguma semelhança com os de seu contemporâneo Melêagros. Todos os seus escritos teriam se perdido, restando apenas, através do testemunho de Laêrtio, os títulos de algumas de suas obras. Entre elas, *Necromancia*, na qual Menipo trataria do tema homérico da descida aos infernos.

O nome de Menipo de Gadara possivelmente teria desaparecido da história se não tivesse sido evocado como precursor por dois escritores posteriores, o romano Terêncio Varro e o sírio helenizado Luciano, já citado no capítulo I, onde reproduzimos parte de um diálogo de sua autoria, cujo protagonista é Diógenes.

Marcus Terentius Varro nasceu em Reate, atualmente Rieti, cidade italiana. Político, gramático e literato, possuidor de uma cultura enciclopédica, Varro deixou-nos uma obra vasta, abarcando quase todos os aspectos do conhecimento da época, incluindo o direito, a agricultura e a geografia, assim como a codificação dos costumes de Roma.

Escreveu também sátiras ditas menipéias, ou seja, imitadas de Menipo de Gadara. Dessas sátiras menipéias de Varro sobreviveram apenas os seus títulos e cerca de 600 fragmentos de frases, segundo Bakhtin.

Outro autor de sátiras desse gênero foi Sêneca. Conhecido por sua obra filosófica, Lucius Aenaeus Sêneca também nos deixou um texto cômico: trata-se da primeira sátira menipéia relativamente completa que sobreviveu até os dias atuais, intitulada *Apokolokyntosis*, ou *Ludus de Morte Claudii*.

Quanto a Luciano, também muito pouco se sabe sobre sua vida, mas teria nascido na Síria e sua obra compreende as mais variadas formas literárias, compondo-se de cerca de oitenta títulos: diálogos, ensaios, narrativas, textos autobiográficos, crítica, epigramas, exercícios de retórica e encômios.

De origem popular e humilde, Luciano parece ter convencido seus pais a apoiá-lo em sua determinação de estudar e foi enviado com essa finalidade à Jônia. A dedicação ao estudo das letras o levou à Macedônia, à Galia e à Itália. Em suas viagens pelo Império Romano, Luciano teve certamente a oportunidade de conhecer os mais importantes representantes das correntes filosóficas da época, sobretudo os cínicos, os cétricos e os estóicos.

Em geral, seus biógrafos concordam em situar a grande mudança na sua vida intelectual quando o escritor se aproximou dos quarentas anos. Neste período, ele abandonou a retórica e a oratória típicas dos sofistas e iniciou, então, uma fase de produção literária mais original, produzindo na sua maturidade a maior parte dos diálogos que o tornariam famoso.

A partir desses dados sucintos sobre o nascimento da sátira menipéia, pode-se afirmar que, mesmo que esse gênero não tenha sido inventado pelos cínicos, como assinala Julia Kristeva¹², foram eles no entanto seus grandes representantes na história da cultura Ocidental. Os cínicos se apropriaram desse gênero literário para divulgar suas idéias.

Para Bakhtin, a sátira menipéia exerceu grande influência na literatura cristã antiga e na literatura bizantina. Em diferentes variantes e sob diversas denominações, ela continuou a desenvolver-se nas épocas posteriores: na Idade Média, no Renascimento, no período da Reforma e na Idade Moderna. “Em essência, sua evolução continua até hoje (tanto com uma nítida consciência do gênero quanto sem ela). Esse gênero carnalizado, extraordinariamente flexível e mutável como Proteu, capaz de penetrar em outros gêneros, teve uma importância enorme, até hoje ainda insuficientemente apreciada, no desenvolvimento das literaturas européias.”¹³

¹² KRISTEVA, Julia *Introdução à Semanálise*,

¹³ BAKHTIN, Mikhail, Op. cit. pág. 113

Até aqui, discutimos basicamente as teses de Bakhtin propostas no livro *Questões de Literatura e Estética*. Numa outra obra, *Problemas da Poética de Dostoiévski* (Moscou-1929), Bakhtin aprofunda o assunto e aponta as particularidades fundamentais desse gênero “cínico”, confrontando-o com o diálogo socrático.

Iremos apresentar resumidamente essas características fundamentais:

1. Em comparação com o diálogo socrático, na menipéia (Bakhtin passa a denominá-la assim) adquire mais importância o elemento cômico, embora esse elemento oscile consideravelmente nas diferentes variedades desse mesmo gênero.
2. A menipéia rompe totalmente com as limitações histórico-memoralísticas que ainda eram inerentes ao diálogo socrático, libertando-se das lendas e deixando de estar presa a quaisquer exigências de verossimilhança externa. A menipéia se caracteriza por uma excepcional liberdade de invenção no nível do enredo e da filosofia, a despeito do fato de os heróis da menipéia serem figuras históricas e lendárias (Diógenes, Menipo e outros).
3. A particularidade mais importante desse gênero consiste em que a fantasia e a aventura mais audaciosa e descomedida são interiormente motivadas, justificadas e focalizadas pelo fim puramente filosófico-ideológico, qual seja, o de criar situações extraordinárias para provocar e experimentar uma idéia filosófica (uma palavra ou uma verdade materializada na imagem do sábio que procura essa verdade). Cabe salientar, conforme Bakhtin, que, nesse gênero, a fantasia não serve à materialização positiva da verdade, mas à busca, à provocação e, principalmente, à experimentação dessa verdade. Com esse fim, os heróis sobem aos Céus, descem aos Infernos, erram por

desconhecidos países fantásticos, ou seja, são colocados freqüentemente em situações extraordinárias. Trata-se, precisamente, da experimentação da idéia da verdade e não da experimentação de um determinado caráter humano, individual ou típico-social. Pois a experimentação de um filósofo é a experimentação de sua posição filosófica no mundo e não dos diversos traços do seu caráter. Neste sentido, a menipéia é constituída pelas aventuras da idéia ou da verdade, seja na Terra, no Inferno ou no Olimpo.

4. A menipéia propõe combinar o fantástico livre com o simbolismo, e, às vezes, os elemento místico-religiosos com o naturalismo do submundo. As aventuras da verdade na Terra ocorrem nas grandes estradas, nos bordéis, nos covis de ladrões, nas tabernas, nas feiras, prisões, nas orgias eróticas dos cultos secretos. A idéia não teme o ambiente do submundo nem a lama da vida. O homem de idéia – o filósofo – se choca com a expressão máxima do mal universal, da perversão, baixeza e vulgaridade. A reunião, no mesmo diálogo ou obra, do diálogo filosófico, do simbolismo elevado, da aventura fantástica e do naturalismo do submundo constitui uma extraordinária particularidade deste gênero, a qual se preservará em todas as etapas posteriores da sua evoluções.
5. A ousadia da invenção e do fantástico combina-se com um excepcional universalismo filosófico e uma capacidade nova de ver o mundo. Este é o gênero das “últimas questões”, afirma Bakhtin, onde se experimentam as posições filosóficas mais extremas. A menipéia procura apresentar as palavras derradeiras, decisivas, e cada homem é representado em sua totalidade. Quando comparada ao diálogo socrático, o próprio caráter da problemática filosófica muda

radicalmente, pois não existem mais problemas acadêmicos, desaparecem os argumentos complexos e amplos e põem-se essencialmente a nu os “últimos problemas” de tendência ético-prática. A menipéia se caracteriza pelas sínkrise, ou seja, o confronto precisamente dessas “últimas atitudes no mundo”, já desnudadas.

6. Considerando o universalismo filosófico da menipéia, nela se manifesta uma estrutura assentada em três planos (Terra, Olimpo, Inferno): a ação e as sínkrises dialógicas se deslocam da Terra para o Olimpo e o Inferno. Nesse gênero teve grande importância a representação do Inferno, que originou os “diálogos dos mortos”, amplamente difundido na literatura européia do Renascimento, nos séculos XVII e XVIII.
7. A menipéia introduziu na literatura a modalidade específica do fantástico experimental, totalmente estranho à epopéia e à tragédia antiga. Trata-se de uma observação feita de um ângulo de visão inusitado, como, por exemplo, de uma altura a partir da qual variam acentuadamente as dimensões dos fenômenos da vida em observação. A linha evolutiva desse fantástico experimental, observa Bakhtin, se prolonga sob a influência determinante da menipéia, até épocas mais recentes, influenciando Rabelais, Swift, Voltaire e outros.
8. Aparece pela primeira vez na arte Ocidental o que Bakhtin denomina de experimentação moral e psicológica, ou seja, a representação de estados psicológicos-morais anormais do homem, os chamados “estados patológicos da alma”: dupla personalidade, devaneio incontido, sonhos extraordinários, paixões limítrofes com a loucura. Todos esses fenômenos têm, na menipéia, não um caráter temático, mas um caráter formal de gênero. As fantasias, os sonhos e a loucura

destroem a integridade épica e trágica do homem e do seu destino. Nos “estados patológicos” se descobre a possibilidade de um outro homem e de outra vida, a alma perde a sua perfeição e a sua univalência, deixando de coincidir consigo mesma. A destruição da integridade e da perfeição do homem é facilitada pela atitude dialógica, impregnada do desdobramento da personalidade face a si mesma. Buscando ilustrar essa característica, Bakhtin cita a menipéia *Bimarcus*, ou seja, *O Duplo Marco*, de Varro. Nela, Marco comunica que escreverá um tratado sobre tropos e figuras, mas não cumpre essa promessa. O “segundo Marco”, ou seja, a sua consciência, o seu duplo, lembra-lhe constantemente este fato, não lhe dando tranqüilidade. O “primeiro Marco” tenta então cumprir a promessa, mas não consegue concentrar-se: entrega-se a partir daí à leitura de Homero, depois começa a escrever versos. Esse diálogo entre os “dois Marcos”, ou entre o homem e a sua consciência, adquire em Varro caráter cômico, mas, mesmo assim, em razão de ser uma descoberta artística importante, exerceu grande influência sobre o *Soliloquia*, uma “obra séria” de Santo Agostinho.

9. São características também da menipéia as cenas de escândalos, de comportamento excêntrico, de discursos e declarações inoportunas, ou seja, as diversas violações das normas comportamentais estabelecidas pela etiqueta, incluindo-se também as violações das regras retóricas. Os escândalos e excentricidades destroem a integridade épica e trágica do mundo e abrem uma brecha na ordem inabalável das coisas e acontecimentos humanos, livrando o comportamento humano das normas e motivações que o predeterminam. A “palavra inoportuna” é

inoportuna por sua franqueza cínica ou pelo desmascaramento profanador do sagrado e pela veemente violação da etiqueta.

- 10.A menipéia aponta contrastes agudos e se compraz em mudanças bruscas: o alto e o baixo, ascensões e decadências, aproximações inesperadas entre seres e coisas separadas, ou seja, opera com toda a sorte de pares desiguais.
- 11.A menipéia incorpora freqüentemente elementos de utopia social, que são introduzidos na forma de sonhos ou viagens a países misteriosos.
- 12.Este tipo de sátira emprega livremente os gêneros intercalados: novelas, as cartas, discursos oratórios, simpósios, entre outros, e pode fundir discursos em prosa e em verso.
- 13.A existência dos gêneros intercalados, apontados acima, reforça a multiplicidade de estilos e a pluritonalidade da menipéia, que passa a caracterizar-se como um novo enfoque da palavra literária e aponta novos caminhos à obra de arte.
- 14.E, como última particularidade deste gênero, Bakhtin chama a atenção para a trama publicística* atualizada da menipéia. Ela era uma espécie de gênero “jornalístico” da Antigüidade, que enfocava em tom mordaz a atualidade ideológica. As sátiras de Luciano, conforme opina Bakhtin, são em seu conjunto uma autêntica enciclopédia da sua época, pois estão impregnadas de polêmica com diversas escolas ideológicas, filosóficas, religiosas e científicas, ou seja, com tendências e correntes de sua época. Nessas narrativas, aparecem figuras atuais ou recém-desaparecidas, os chamados “senhores das idéias”, em todos os campos da vida social e ideológica, aludem-se a

* Conforme nota do tradutor, este termo é empregado pela crítica soviética como gênero literário ou literatura político-social, centrada em temas da atualidade. In: BAKTIN, M. 1997. pág. 118.

grandes e pequenos acontecimentos da época, mencionam-se as novas tendências da evolução do cotidiano, mostram-se os tipos sociais em surgimento, em todas as camadas da sociedade.

Para Bakhtin, estes são os traços fundamentais do gênero “sátira menipéia”, quando confrontado principalmente com o diálogo socrático, bastante conhecido hoje no Ocidente, graças à obra de Platão. Salienta o teórico russo que, embora tais características sejam aparentemente heterogêneas, há uma unidade orgânica e uma profunda unidade interna nesse gênero.

A menipéia é o testemunho de uma época de desintegração da tradição popular nacional, de destruição das normas éticas que constituíam o ideal antigo, uma época enfim de intensa luta entre as inúmeras escolas e tendências religiosas e filosóficas, quando as discussões em torno das visões do mundo se converteram em fato corriqueiro: debatia-se nas ruas, nas tavernas, nos banhos ou nas praças públicas. Época em que a figura do filósofo, do sábio – o cínico, o estóico, o epicurista -, ou do profeta e do milagreiro, tornou-se típica, época em que o florescimento das ordens religiosas chegou ao auge. A menipéia, segundo Bakhtin, foi a expressão mais adequada das particularidades dessa época: nela, o conteúdo vital fundiu-se numa forma sólida de gênero, dotada de lógica interna, que determinou o entrelaçamento de todos os elementos.

Profundamente influenciada pela cosmovisão carnavalesca, como já apontamos atrás, a sátira menipéia teve como princípio consolidador a carnavalização. Essa cosmovisão uniu todos os seus elementos heterogêneos num todo orgânico, afirma Bakhtin.

Algumas menipéias, representam diretamente os festejos de tipo carnavalesco, mas a influência substancial do tratamento carnavalesco, assinala Bakhtin, acontece na representação de todos os três planos da

menipéia: Olimpo, Inferno e a Terra. A representação do Olimpo através da livre familiarização, dos escândalos e excentricidades e da coroação-destronamento tem um caráter nitidamente carnavalesco. Por sua vez, a carnavalização do Inferno coloca em condições de igualdade todas as situações terrestres: nele, o imperador e o escravo, o rico e o miserável se encontram como iguais. O plano terrestre também é carnavalizado. Por trás de quase todas as cenas e ocorrências da vida real, representadas de modo “naturalista”, transparece de maneira mais ou menos nítida a praça pública carnavalesca.

O pensamento carnavalesco também aparece nas questões filosóficas tratadas pela menipéia, segundo Bakhtin. Essas questões não são abstratas ou dogmático-religiosas, mas são interpretadas de forma concreto-sensorial, através de ações e imagens carnavalescas. A menipéia permite, através da cosmovisão carnavalesca, transferir as “últimas questões” do plano filosófico abstrato para o plano concreto-sensorial das imagens e acontecimentos carnavalescamente dinâmicos, diversos e vivos.

Na Idade Moderna, a introdução da menipéia em outros gêneros igualmente carnavalizados foi acompanhada de sua contínua evolução, o que deu origem a diversas variantes, que receberam diferentes denominações: o “diálogo luciânico”, as “conversas sobre o reino dos mortos”, a “novela filosófica”, característica do período do Iluminismo, como as de Voltaire e Diderot, o “conto fantástico” e o “conto filosófico”, formas típicas do Romantismo, como, por exemplo os contos de Hoffmann, conforme já assinalamos, são os diversos desmembramentos, desse gênero. Para Bakhtin, a forte influência da carnavalização na menipéia ajudou a remover as barreiras entre os diversos gêneros, entre os sistemas herméticos de pensamento, e os diferentes estilos. Destruindo toda hermeticidade e toda exclusão mútua, a

sátira menipéia carnavalizada aproximou e unificou os elementos distantes e dispersos. Essa foi, para Bakhtin, a grande função da carnavalização na literatura.

Para Julia Kristeva¹⁴, o aspecto menipeano da literatura da Idade Média, sobretudo o romance, foi subjugado pela autoridade do texto religioso e, durante a era burguesa, pelo absolutismo do indivíduo. Só a modernidade, ao liberar-se de “Deus”, teria liberado a força menipeana do romance e da literatura como um todo.

Como já assinalamos anteriormente, a menipéia foi, em sua gênese, o modo de expressão da filosofia cínica. Os fragmentos dos textos cínicos que chegaram até nós comprovam que a menipéia foi eminentemente o modo de expressão do cinismo. Basta que consultemos, por exemplo, os documentos que citamos no primeiro capítulo, particularmente a antologia francesa de textos cínicos organizada por Léonce Paquet. Poderíamos até mesmo afirmar que, em alguns momentos, como no do período romano, o cinismo foi mais literatura do que filosofia. Varro, um dos grandes representante da literatura desse período, era conhecido como o “Diógenes Latino”. Para, Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*,

“Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de artes 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 lingüística; 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.”¹⁵

¹⁴ KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*, Editora Perspectiva, São Paulo Sp. 1974.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, Ed. Companhia das Letras, 2ª Edição, São Paulo, SP, 1992. pág 88.

Transcreveremos a seguir um curto fragmento extraído do *Diálogos dos Mortos* de Luciano¹⁶, um dos autores desse período romano, para ilustrar algo do estilo cínico, que estudamos neste capítulo.

CRATES E DIÓGENES

Crates

Conhecias, ó Diógenes, Mérico o rico, o muito rico, o de Corinto, que tinha muitos barcos de carga? Seu primo, Arístetas, igualmente rico, costumava dizer, como conclusão, aquilo de Homero:

“Ou tu me levantas ou levanto-me eu”.

Diógenes

Por que, ó Crates?

Crates

Cada um deles rodeava de atenções o outro, por causa da herança. Eles eram da mesma idade e tinham posto a nu as cláusulas dos seus testamentos. Se Mérico morresse antes de Arístetas, deixava-o senhor de todos os bens: inversamente, Arístetas a Mérico, se partisse antes dele. Era isso o que estava escrito. E eles rodeavam de atenções uma ao outro, excedendo-se mutuamente em adulação. E os adivinhos, prognosticando o futuro, quer pelos astros, quer pelos sonhos, como os descendentes dos caldeus, e até o próprio deus Pítio, concediam a vitória uma vez a Arístetas, outra a Mérico, e os pratos da balança inclinavam-se, ora para esse ora para aquele.

Diógenes

Qual foi o fim, ó Crates? Porque vale a pena ouvir-te.

Crates

Ambos morreram num só dia. E as heranças foram para Eunômio e Trásicles, que eram ambos parentes e nunca tinham previsto que tal viesse a acontecer. Na verdade, eles navegavam de Sicione para Cirra, quando no meio da travessia, indo ao encontro de um Jápige que os pegou de lado, foram ao fundo.

Diógenes

Bem feito! Nós, ao menos, quando vivíamos, não pensávamos em nada disso, a respeito dos outros. Eu nunca fiz votos de que Antístenes morresse, para herdar o seu bordão (um bordão muito forte, que ele fizera de zambujeiro). Num tu – creio eu – ó Crates, desejavas herdar, quando eu morresse, os meus bens: o tonel e a sacola com duas medidas de tremoços.

¹⁶ LUCIANO, *Diálogo dos Mortos*, Editora UnB, Brasília, 1998. pág. 38 a 40.

Crates

Nada disso me era necessário, nem a ti, ó Diógenes! Aquilo que era preciso, tu herdaste-o de Antístenes e eu de ti, e valia muito mais e era mais sério do que o reino dos persas.

Diógenes

Que é isso, de que tu falas?

Crates

A sabedoria, a independência, a verdade, a palavra franca, a liberdade.

Diógenes

Sim, por Zeus, lembro-me de ter recebido de Antístenes essa riqueza e de a ter deixado para ti ainda maior.

Crates

Mas os outros não se preocupavam com tais riquezas e ninguém nos servia, pelo que esperava vir a herdar. Pelo contrário, todos tinham os olhos postos no dinheiro.

Diógenes

Naturalmente. Eles não tinham onde receber de nós tal riqueza, porque estavam rasgados de gozo, como bolsas velhas. Assim, se alguém lançava neles sabedoria, ou franqueza, ou verdade, logo isso caía e se esgueirava, porque o fundo não era capaz de conserva-lo, como acontece com as filhas de Dánao que enchem de água o barril furado. Mas dinheiro, guardavam com dentes e unhas e de todas as maneiras.

Crates

Portanto, nós teremos aqui mesmo a nossa fortuna, ao passo que eles chegarão com o seu óbolo, e esse mesmo só até o encontro com o barqueiro.

Temos, nesse curto fragmento, um diálogo entre duas importantes figuras da escola cínica grega, e ambas, já mortas, discutem uma questão fundamental para esses sábios: a riqueza, ou melhor, a riqueza enquanto acumulação da moeda. O cínico não possuía posses nem bens, todos os seus bens eram levados em seu próprio corpo. Ao colocar o ideal de felicidade em conceitos como os de serenidade, equilíbrio interior e de alegria resultante do empenho pessoal, o cínico não era contra a riqueza simplesmente não acreditava que a riqueza pudesse ser importante para concretizar seu ideal de felicidade e, portanto, desdenhava daqueles que só se preocupavam com ela.

Por outro lado, o diálogo de Luciano reproduzido acima ilustra algumas das características da menipéia apontadas por Bakhtin, na medida em que nele se enfatiza sobretudo o elemento cômico quando comparado, por exemplo, ao diálogo socrático. Esse elemento é ainda mais evidente no diálogo do mesmo autor, apresentado do primeiro capítulo, onde Diógenes também é representado. Outra característica a ser ressaltada, no texto reproduzido acima, é a excepcional liberdade de invenção: o diálogo é entre mortos. Diógenes e Crates estão no Hades, como podemos comprovar pela última frase, quando Crates fala do encontro com o barqueiro, que acreditamos ser Caronte, que transportava em sua barca os mortos até o Hades, após receber como pagamento os três óbolos aos quais Crates se refere. Nesse submundo cadavérico vagam as sombras desprovidas de tudo o que lhes serviu de orgulho. Os mais belos não passam agora de esqueletos, posição que os iguala aos feios. Os ricos estão sem suas riquezas, os reis sem seus reinos e seus exércitos. Esse triunfo da igualdade através da morte é assinalado por Diógenes quando critica o modo de vida de várias figuras conhecidas. Só o cínico, vivo ou morto continua o mesmo, isto é, comportando-se de modo “satírico” e “desavergonhado”, desfrutando da liberdade de dizer as coisas tal como são.

Vimos, no percurso teórico deste Capítulo, elaborado sob a ótica do estudioso russo Mikhail Bakhtin, o desenvolvimento dos gêneros literários adotados pelos cínicos. Entre esses gêneros, destacou-se a sátira menipéia, que como já afirmamos diversas vezes, se não foi criado pelos cínicos, teve entre esses filósofos e sábios seus maiores cultuadores. A partir daqui, procuraremos mostrar como a sátira menipéia reapareceu no romance “moderno” ou “contemporâneo”. Estes traços característicos da sátira

menipéia, que ressurgem no “romance moderno”, são denominados por Peter Sloterdijk de “impulso cínico”.

3.5 A Influência do Impulso Cínico no Romance Contemporâneo

O filósofo alemão Peter Sloterdijk, estudou o drama na arte “moderna”, constatando haver uma corrente neo-cínica, mesmo que os escritores ignorem esse fato.

O Prometeu, do jovem Goethe, poderia ser a imagem do personagem neo-cínico. Como ele, a arte moderna também deseja criar homens segundo a imagem de essências íntegras e encarnadas, homens que riem e choram, desfrutem a vida e se alegrem, que se riem dos deuses e das leis. O jovem Goethe teria adivinhado como nenhum outro o segredo vital do neo-cinismo, expressando-o em sua arte. Através de Goethe, completa Sloterdijk, um cinismo estético e impetuoso abriu seu caminho.

En el *Sturm un Drang* del primer arte burgués, personas no aristocráticas reclaman – probablemente por primeira vez desde la Antigüedad – el derecho a una vida plena, a una corporización de su sensualidade, a una indivisibilidad. Un quinismo¹⁷ estético, impetuoso se abre camino. Es un hombre joven de veintidós años quien, en esse discurso *, ataca de una manera destructivamente alegre la cultura del rococó com su ajado *charme* de la impropiedad, com sus sagaces esquizofrenias y su moribundo teatro amanerado. El discurso de Goethe se lee como un escrito programático del neoquinismo burgués. Éste hace estallar todo lo que es mera moral al apelar al gran amoralismo de la naturaleza; en la naturaleza tiene su buen sentido el así llamado mal.¹⁸

¹⁷ Sloterdijk utiliza-se do termo quinismo para falar do cinismo grego em contraposição ao cinismo contemporâneo.

* “Naturaleza, natureleza! Reza el grito de guerra de la Ilustración sensual, grito que pronunció Goethe en 1771 com motivo del día de Shakespeare en un discurso arrebatadoramente jovial, agresivo y, en el sentido más auténtico de la palabra, insolente.

¹⁸ SLOTERDIJK, P. Op. cit. pág. 155/156.

Outro personagem de Goethe que Sloterdijk irá também analisar sob a ótica do impulso cínico é Mefistófeles. Para o filósofo alemão, o personagem de Goethe é o espírito que nega continuamente a vontade de saber.

Mefistófeles aparece, assinala Sloterdijk, nos anos mais tempestuosos da secularização que começava a liquidar os milênios de herança do cristianismo, como um personagem que caracterizava a essência da revolução cultural burguesa do século XVIII. Um personagem que desfruta da liberdade de dizer as coisas “tal como são”. Quando Mefistófeles abre a boca para dizer como é o mundo realmente, são varridas as antigas metafísicas cristãs, a teologia e a moral feudal. Se despojarmos Mefistófeles dos seus cornos e do seu rabo, ele parecerá tal qual um filósofo cínico: realista, antimetafísico, empírico e positivista.

Mefistófeles é um ser florescente, afirma Sloterdijk, que vive de um modo completo em suas metamorfoses e se transforma em um cão, ou seja, em sua primeira aparição, o demônio elege o símbolo da escola cínica. As metamorfoses de cão em monstro, de monstro em escolástico peregrino, só constituem o começo de uma larga série de transformações. Mefistófeles é o artista das máscaras. Se aparece como um cortesão mundano, com chapéu e plumas, no ato seguinte se disfarça de grande erudito, para parodiar esta erudição, numa inspirada sátira do conhecimento cínico - para Sloterdijk, esta cena é a representação mais “malvada” da Gaia Ciência, anterior a Nietzsche.

Segundo Sloterdijk, a “modernização do mal” não tem sua origem na pena humorada do poeta, mas assenta-se em uma sólida base lógica. No aparato das formas de consciência da Idade Moderna, a arte não é, absolutamente, “só” um lugar do belo e do agradável. É um dos modos da investigação mais importantes daquilo que a tradição chama verdade, verdade

no sentido do olhar o todo, verdade como compreensão da essência do mundo. “A grande arte” foi continuamente uma arte pandemônica que se esforçou por representar o teatro do mundo.

No tocante ao impulso cínico, assinala Sloterdijk, Mefistófeles ocupa uma posição ambígua: em sua faceta de grande senhor e em sua inclinação pelas grandes teorias, é um cínico moderno, mas sua faceta plebéia, realista, sensual, está orientada para o velho cinismo grego. Um dos paradoxos deste diabo mundano e ordinário se constitui no fato de que ele, em comparação ao doutor Fausto, é o verdadeiro ilustrado.

No fundo, Fausto é um kantiano desesperado que procura escapar das obrigações e da autolimitação através da pequena porta da magia. O impulso a ultrapassar limites, assinala Sloterdijk, é mais forte que a clara visão do caráter limitado de nosso conhecimento. No personagem Fausto aparece o que Nietzsche, e mais tarde o pragmatismo, acentuarão: que a vontade de saber está alimentada por uma vontade de poder. Por isso, a vontade de saber não pode apoiar-se no saber, visto que seu impulso é, desde a raiz, um impulso sem medidas, porque atrás de todo conhecimento se acumulam novos enigmas: o saber quer a priori, saber mais.

O querer saber, afirma Sloterdijk, é um descendente do desejo de poder: aspira ao progresso, à existência e à sexualidade, ao prazer, ao autodesfrute e a uma “hiperanestesia” à morte. De modo que aquilo que se considera Ilustração teórica nunca poderá alcançar, pela sua natureza mesma, seus supostos objetivos. Porque estas aspirações não pertencem à esfera teórica.

O diabo, que no diálogo teatral de Goethe garantia o princípio da experiência moralmente ilimitada, atrai o desesperado e ilustrado Fausto para a vida. “Para que tu, solto, livre, experimentes o que é a vida.” Desse modo, conclui Sloterdijk, o que se denominou o amoralismo da arte – o poder ver e

dizer tudo – é, na verdade, só o lado contrário deste novo e total empirismo. Quem vive a desesperança frente à impossível vontade de saber pode chegar a ser livre para a aventura da vida consciente. A experiência jamais surgirá da teoria, tal como os racionalistas supuseram.

CONCLUSÃO

A pesquisa que empreendemos nos últimos vinte e quatro meses e que nos permitiu a elaboração desta Dissertação teve como objeto o conceito de cinismo, definido a partir de três enfoques diferentes: o filosófico, o psicanalítico e o literário.

Partindo da história da filosofia, buscamos inicialmente contextualizar o cinismo grego em seu período histórico. Não trabalhamos com o cinismo tal como é concebido nos dias atuais pela

sociologia , a antropologia ou pela filosofia moderna, pois o conceito de cinismo contemporâneo, conforme comentamos na Introdução a esta Dissertação, não corresponde necessariamente à forma de vida cínica na Grécia helenista. Por isso, nos preocupamos em resgatar o cinismo através da história da filosofia desde a sua origem. Vimos, então, em que período histórico o cinismo apareceu, e depois, através de uma série de anedotas, pudemos compreender o que foi a forma de vida cínica, refletindo por fim sobre sua filosofia.

Enfatizamos no primeiro Capítulo que a ruptura do filósofo cínico com a sociedade de sua época foi radical: todas as regras sociais, ou tudo o que os homens consideravam como regras elementares, como condição indispensável à vida em sociedade (toda ética e toda etiqueta da sociedade helenista, todo discurso normatizante) não passavam, aos olhos cínicos, de meros “semblantes”, de falsas necessidades.

Nunca, na história do pensamento Ocidental, segundo os especialistas em filosofia, se encontrou tal desprezo perante as convenções sociais, nem tal sede de independência e franqueza tão brutal. No cinismo, podemos talvez afirmar, agora, a ironia socrática se amplificou até o sarcasmo.

Apresentamos, ainda no primeiro Capítulo, alguns conceitos filosóficos tipicamente cínicos, mas, em primeiro lugar, ressaltamos que o cinismo proclamou a liberdade da palavra – *parrhesía*. O cínico dizia o que pensava a todos, sem nenhuma discriminação, quer seu interlocutor fosse um homem comum, quer um famoso filósofo ou um rei poderoso, conforme narram as anedotas que compilamos nesta Dissertação. Não temer as autoridades e exprimir-se em todos os lugares com uma provocadora liberdade de expressão eram, sem dúvida, “qualidades” cínicas.

Um outro conceito que mencionamos foi o de *anaídeia*, ou seja, a desvergonha, ou a liberdade de ações. Através da liberdade de ações, o cínico demonstrava a mera convencionalidade dos usos e costumes da sociedade de sua época. A prática de exercícios – *áskesis* era vista pelos cínicos como um método que poderia conduzir à liberdade e à virtude e, portanto, à felicidade. Eis por que a forma de vida cínica consistiu em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de que a “alma” adquirisse liberdade, independência, força interior e tranqüilidade, adaptando-se a todas as circunstâncias.

Finalmente, mencionamos o ideal da autarquia – *autarkeia* e da apatia, pois a meta suprema da filosofia cínica grega era o bastar-se a si mesmo e não ter necessidade de nada.

Pudemos então concluir, a partir do breve percurso que fizemos no primeiro Capítulo, que a forma de vida do cinismo grego teria sido: a liberdade da palavra, o humor corrosivo, o não-conformismo e a independência frente às instituições e às pessoas.

Possivelmente muitos outros conceitos cínicos relevantes, dentro do campo da filosofia, deixaram de ser pesquisados por nós. No entanto, propusemos uma certa “teoria cínica” que serviu de base para nossa pesquisa sobre o cinismo na psicanálise e na literatura, pesquisa que será levada avante no futuro.

No segundo Capítulo, através da psicanálise lacaniana, pudemos repensar o cinismo grego pelo viés dessa teoria atual. Para a psicanálise, o cínico é aquele que está separado do Outro e não mantém nenhuma ilusão a propósito da sublimação ou dos semblantes sociais. Esta distância do Outro indica que o gozo do “objeto *a*” não é sexual. Conforme mostramos, Freud o denominou de pré-genital, assinalando

que pertence ao corpo. O gozo cínico rechaça o Outro, recusa a noção de que o gozo do próprio corpo seja metaforizado pelo gozo do corpo do Outro. Isso já havia sido mostrado por Diógenes, mas particularmente através de seu ato de masturbação pública. Pode-se concluir, assim, que o cínico transgride a interdição que recai sobre o gozo e que essa interdição é, antes de tudo, a interdição do gozo auto-erótico, a ponto de podermos afirmar, com Miller, que a interdição do incesto, como interdição do corpo da mãe, não faz mais que metaforizar a interdição primordial do gozo auto-erótico.

O “verdadeiro cínico”, assim, é um mestre solitário, ou ainda, como denominou Miller, um “dejetor-amo”, pois, ao identifica-se como o “objeto *a*”, identifica-se com esse resto que não pode ser simbolizado, que é “causa de desejo”, mas que pode ser também, como vimos, “causa de gozo”.

Ainda no segundo Capítulo, empreendemos, junto com Miller, uma breve análise do comportamento de um personagem literário, o que consistiu numa primeira tentativa de utilizar o conceito de cinismo dentro do campo da literatura. Esse, com certeza, foi o primeiro passo num caminho que queremos continuar percorrendo em pesquisas futuras.

Finalmente, pudemos concluir nesse Capítulo que, de acordo com a psicanálise lacaniana, o cinismo é uma forma de vida e um modo de gozo.

No terceiro Capítulo, discutimos o cinismo antigo e moderno como forma literária, como procedimento de linguagem. A partir dos estudos de Bakhtin, comentamos o gênero da sátira menipéia, enquanto forma literária utilizada pelos cínicos antigos. Nesse gênero, conforme vimos através de vários exemplos citados nesta Dissertação, a palavra não teme ser difamada, mas ela se emancipa, não distinguindo mais o vício da

virtude, e afastando-se dos problemas acadêmicos para discutir os problemas “últimos” da existência.

Construindo-se como exploração do corpo, do sonho e da linguagem, a escritura da menipéia interessava-se pela atualidade de sua época, e foi, como concluiu Bakhtin, uma espécie de jornalismo da Antigüidade.

Esse gênero literário, conforme verificamos, incorporou as principais “características” do cinismo: franqueza, profanação do sagrado, ataque à etiqueta e à moral instituída.

Finalmente, neste último Capítulo, empreendemos, acompanhados por Peter Sloterdijk, uma breve análise de um personagem do drama moderno, Fausto de Goethe, utilizando o conceito de cinismo, desenvolvido ao longo desse trabalho.

Foi esse o nosso percurso, o qual nos permitiu pensar o cinismo em sua fonte Grega, através da história da filosofia, e em sua linguagem originária, através da teoria literária, passando ainda por uma “revisão” do conceito, à luz da teoria de sujeito, proposta pela psicanálise. Entendemos que esta Dissertação estabelece as bases teóricas para outras abordagens do cinismo, que pretendemos empreender no futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, Serge, *O que quer uma Mulher?* Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Forense Universitária, 2ª edição, Rio de Janeiro, RJ, 1997.

_____. *Questões de Literatura e de Estética – A Teoria do Romance*, Editora Hucitec, 2ª edição, São Paulo, SP, 1990.

_____. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, 3ª edição, Ednub – Hucitec, São Paulo – Brasília, 1996.

_____. *Estética da Criação Verbal*, 2ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, SP, 1997.

_____.(Volochinov). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, 8ª edição, Editora Hucitec, São Paulo, SP. 1997.

CHAUÍ, Marilena, *Introdução à História da Filosofia – Dos pré-socráticos a Aristóteles*, Vol. I, 1ª edição, editora Brasiliense, São Paulo, SP, 1994.

DOR, Joël, *Introdução à Leitura de Lacan, o inconsciente estruturado como linguagem*, 3ª Edição, Ed. Artes Médicas, Porto Alegre, RS, 1992.

_____, *Introdução à leitura de Lacan, Vol. 2, estrutura do sujeito*, Ed. Artes Médicas, Porto Alegre, RS, 1995.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault e seus Contemporâneos*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1996.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Aurélio Século XXI*, 3ª edição, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, RJ, 1999.

FREUD, Sigmund, “O Mal-Estar na Civilização”, Vol. XXI, Obras Completas, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, RJ, 1974.

_____. “Sobre as Teorias Sexuais das Crianças”, Vol. IX, Obras Completas, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, RJ, 1974.

_____, “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens” (Contribuições a psicologia do amor I), Vol. XI, Obras Completas, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, RJ, 1974.

_____, “Psicologia de grupo e análise do ego”, Vol. XVIII, Obras Completas, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, RJ, 1974.

FOUCAULT, Michel, *O que é um autor?* 2ª edição, Ed. Veja Passagens, Portugal, 1992.

_____, *As palavras e as Coisa*, Ed. Martins Fontes, 6ª edição, São Paulo, SP, 1992.

GAZOLLA, Rachel. *O Ofício do Filósofo Estóico – o duplo registro do discurso da Stoa*, Edições Loyola, São Paulo, SP, 1999.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Edições Loyola, São Paulo, SP, 1999.

HOMERO, *A Ilíada*, Biblioteca Folha, Clássicos da Literatura Universal, Ed. Ediouro, Rio de Janeiro, RJ, 1998.

JEAGER, Werner, *Paidéia A Formação do Homem Grego*, Editora Martins Fontes, São Paulo, SP, 1995.

JIMENES, Stella & MOTTA, Manoel Barros da, *O desejo é o diabo*, As formações do inconsciente em Freud e Lacan, Ed. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro, RJ, 1999.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise – o legado de Freud e Lacan*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1995.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*, Editora Perspectiva S.A., São Paulo, SP, 1974.

LAËRTIOS, Diôgenes, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, 2ª edição, Editora UnB, Brasília, DF, 1977.

LACAN, Jacques, O Seminário, livro 20, *mais, ainda*, (1973) Zahar Editores S.A., Rio de Janeiro, RJ, 1982.

_____, O Seminário, livro 1, *os escritos técnicos de Freud*, 3ª edição, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1983.

_____, O Seminário, livro 4, *a relação de objeto*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1995.

_____, O Seminário, *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*, 4ª edição, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1990.

_____, O Seminário, livro 5, *as formações do inconsciente (1957-1958)*, 1ª edição, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1999.

_____, O Seminário, livro 17, *o avesso da psicanálise, (1969-1970)*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1992.

_____, *Escritos Vol. 1 e 2*, 17ª Edición, Siglo Veintiuno editores, España, 1984.

_____, *Escritos*, 3ª Edição, Editora Perspectiva, São Paulo, SP, 1966.

LAPLANCHE. J. & PONTALIS, J.-B., *Vocabulário da Psicanálise*, 10ª Edição, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, São Paulo, SP, 1988.

LARA, Tiago Adão. *A Filosofia nas suas Origens Gregas*, 3ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1989.

LAURENT, Eric, *Posiciones Femeninas del Ser, - Del Masoquismo femenino al empuje a la mujer*, Editorial Tres Haches, Buenos Aires, Argentina, 1999.

_____, *Versões da Clínica Psicanalítica*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, RJ, 1995.

LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 1 e 2, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1998.

LUCIANO, *Diálogo dos Mortos*, Editora UnB, Brasília, 1998.

MILLER, Jacques-Alain, *De Mujeres y Semblantes*, 2ª edición, Cuadernos del Pasador, Buenos Aires, Argentina, 1994.

_____, “Para una Investigación sobre el Goce Auto-Erótico”, IN: *SUJETO, GOCE Y MODERNIDAD – Fundamentos de la clínica*, Ed. Atuel - TyA, Buenos Aires, Argentina, 1993.

_____, “A teoria do parceiro”, IN: *Os circuitos do desejo na vida e na análise*, Escola Brasileira de Psicanálise, Ed. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro, RJ, 2000.

_____, “Introducción al Post-Analítico”, IN: *El Peso de Los Ideales*, Colección Orientación Lacaniana, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana – EOL, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1999.

_____, *Le partenaire-symptôme*, Curso Inédito, Paris, França, 1998.

_____, *Les Us du Laps*, Curso Inédito, Paris, França, 1999.

_____, *Los signos del goce, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1998.

_____, *Introducción al método psicoanalítico*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1998.

_____, *El banquete de los analistas, Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, 1ª Edición, Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2000.

_____, *LACAN ELUCIDADO*, Palestras no Brasil, Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 1997.

_____, “Os seis Paradigmas do Gozo”, IN: *Opção Lacaniana – Revista Internacional de Psicanálise*. Número 26-27, São Paulo, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, SP, 1992.

PAQUET, Léonce. *Les Cyniques Grecs – Fragments et témoignages*. Le livre de Poche – Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, Paris – França, 1992.

PLATÃO, *Diálogos – O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Os Pensadores, 5ª edição, Editora Nova Cultura, São Paulo, SP, 1994.

PEREIRA, Isidoro, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, S.J. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, Portugal, 1984.

QUENEAU, Raymond. *Zazie no Metrô*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, RJ, 1985.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, Vols. I, II, III e IV. Edições Loyola, São Paulo, SP, 1994.

SOLER, Colette, *Variáveis do Fim da Análise*, Ed. Papyrus, Campinas, SP, 1995.

_____, “Las mujeres y el sacrificio”, *Sexualidad Feminina*, Colección “Orientacion Lacaniana”, Edita E.O.L., Buenos Aires, Argentina, 1994.

_____, *Qué Psicoanálisis?* Colección “Orientacion Lacaniana”, Edita E.O.L., Buenos Aires, Argentina, 1994.

SCHÜLER, Donaldo, *Narciso Errante*, Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 1994.

_____, *Eros: Dialética e Retórica*, Ed. da Universidade de São Paulo, Edusp, São Paulo, SP, 1992.

_____, *Teoria do Romance*, Editora Ática, São Paulo, SP, 1989.

_____, *Literatura Grega*, Editora Mercado Aberto, Porto Alegre, RS, 1985.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica I e II*, Taurus Humanidades, Madrid, Spain, 1989.

WINOGRAD, Monah, *Genealogia do Sujeito Freudiano*, Editora Artes Médicas, Porto Alegre, RS, 1998.