

Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 137-152, 2008..

_____. A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel. In: MARTINS, J. A. (org.). *Republicanism e democracia*. Maringá: Eduem, 2010. p. 35-57.

BIGNOTTO, N. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

LEFORT, Claude. *As formas da história: Ensaio de antropologia política*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Sousa Chauí. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed.. Brasília: Editora da UnB, 1994.

_____. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. 2. ed. São Paulo: Musa, 1998.

_____. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007(a).

_____. *História de Florença*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007(b).

MCCORMICK, John P. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 12, p. 252-298, set./dez. 2013.

RICCIARDI, M. A República antes do Estado: Nicolau Maquiavel no limiar do discurso político moderno. In: DUSO, G. (org.). *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p. 37-51.

SENEILLART, M. La crise de l'idée de concorde chez Machiavel. *Cahiers Philosophiques*. Strasbourg, v. 4, p. 117-133, 1996,.



CORAGEM DA VERDADE E CINISMO A FILOSOFIA DO “CÃO” E O DESFIGURAR A MOEDA

André Luiz dos Santos Paiva¹

RESUMO

No presente artigo discutem-se as relações entre o cinismo antigo e a coragem da verdade. Expõe-se as discussões realizadas por Michel Foucault acerca da coragem da verdade e suas especificidades na filosofia cínica. Posteriormente, discute-se acerca da metáfora do cão na constituição de um modo de vida cínico e a questão da desfiguração da moeda em suas relações com a construção de uma vida outra a partir do cinismo, o que pode apontar para a pertinência dessa corrente de pensamento filosófico na contemporaneidade.

Palavras-chave: Coragem da Verdade; Cinismo; Filosofia do Cão; Modo de Vida; Desfiguração da Moeda

COURAGE OF TRUTH AND CYNICISM THE DOG PHILOSOPHY AND THE DEFACEMENT OF CURRENCY

ABSTRACT

The paper discusses the relationship between cynicism and courage of the truth. It presents Michel Foucault's lectures on The Courage of Truth and its specificities in the Cynical philosophy. Next, it addresses the canine metaphor in the establishment of a Cynic way of life and the issue regarding the defacement of currency in its relations with the creation of a different life based on cynicism, which may point to the relevance of this philosophical school of thought in the contemporaneity.

Keywords: Courage of Truth; Cynicism; Dog Philosophy; Way of Life; Defacement of Currency.

¹Mestrando em Estudos da Mídia UFRN

Michel Foucault, em seus dois últimos cursos ministrados no *Collège de France*, *O governo de si e dos outros* – 1982-1983 (2010) e *A coragem da verdade* – 1983-1984 (2011), discute as manifestações da *parresía* ou coragem da verdade na filosofia e na vida dos filósofos antigos, notadamente entre os gregos do século V. Ele expõe que “um dos significados da palavra grega *parresía* é o ‘dizer tudo’, mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc.” (FOUCAULT, 2010, p.42), sendo a instituição dessa forma corajosa de enunciado um dos elementos mais importantes do pensamento filosófico antigo por ele discutido, apesar de em raras vezes ser um conceito tomado como central nas discussões que ocorriam no período.

Segundo Foucault, “há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade” (2010, p. 55), sendo este o principal elemento diferenciador das outras formas de enunciação (como o enunciado performativo e a retórica) que podem vir a ocorrer, nas quais a questão da verdade se impõe. Assim, antes da questão do falar livremente, a ênfase se dá na instituição da necessidade da coragem no ato enunciativo, que, apenas através dela, pode ser considerado *parresiástico* a partir da perspectiva foucaultiana. Além do elemento da coragem, outro aspecto importante na *parresía* é que nela “não apenas se fala livremente e se diz tudo o que se quer, mas [...] há também essa ideia de que se diz o que efetivamente se pensa, aquilo em que efetivamente se acredita” (FOUCAULT, 2010, p. 171).

Esse retorno de Foucault à filosofia grega antiga de forma geral, e à ideia de *parresía* mais especificamente, se insere de modo direto em seu percurso intelectual de questionamento acerca das produções das verdades em diferentes contextos, de maneira que se pode afirmar que a grande questão perseguida

pelo autor se relacionou à produção dos enunciados tidos por verdadeiros, num movimento de produção de uma história da verdade. Para Wellausen:

Nessa história da produção da verdade, Foucault não se preocupa em analisar as condições – formais ou transcendentais – da existência dos enunciados verdadeiros; ao contrário, enfatiza as eclosões concretas dos jogos de verdade, das formas diferentes do falar franco, das veridicções– nestas, articulam-se não só os discursos verdadeiros ou falsos, mas também as maneiras pelas quais os homens se ligam a elas e através delas. A análise das diferentes formas de veridicção, nas quais os homens se encontram envolvidos, mostra as condições do aparecimento da obrigação da verdade e, sobretudo, a obrigação de cada um dizer a verdade sobre si mesmo (1996, p. 114).

Será exatamente enquanto forma de veridicção que a coragem da verdade será tratada por Foucault (2010, 2011), inserindo-a assim no contexto mais amplo de seus estudos acerca da constituição dos sujeitos, uma vez que “a atitude *parresiástica* trata da constituição do sujeito moral no interior das relações do saber e do poder – discurso da irredutibilidade da verdade, poder e ética” (WELLAUSEN, 1996, p. 115), sendo esses exatamente os aspectos priorizados por Foucault em suas análises.

A *parresía* insere-se assim nos jogos de verdade, nos quais a verdade é retirada de seu lugar transcendental para ser compreendida como um processo que é histórico e social, ou seja, passa a ser vista enquanto uma construção discursiva que se apoia numa série de elementos para ser produzida, enunciada e reproduzida. No entanto, diferentemente do que ocorre na maioria dos discursos, nos quais o que mais importa é o lugar de enunciação que o sujeito ocupa, na *parresía* ocorre um deslocamento, no qual passam ao centro os sujeitos dos enunciados que, ao enunciar sua verdade, colocam-se em risco e “abrem uma multiplicidade de impactos possíveis e imprevisíveis” (WELLAUSEN, 1996, p. 116).

Essa mudança de foco impõe uma ética específica na manifestação da coragem da verdade, uma ética que se atrela de forma decisiva à produção de um

modo de vida. O sujeito em suas relações com os outros lança-se num ato de liberdade que é o definidor do seu estatuto enquanto sujeito de enunciado nas manifestações da *parresía*, de forma que, nessa enunciação, a coragem enquanto virtude ética que o sujeito exerce é mais importante do que o próprio ato de falar e dizer a verdade (WELLAUSEN, 1996). Será essa ética que vinculará a *parresía* e a produção de modos de vida, dado que, como afirma Gros, “é a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade” (2004, p. 163) no enunciado parresiástico.

No curso proferido em 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010) distinguirá dois grandes tipos de manifestação da coragem da verdade: a *parresía* política e a *parresía* filosófica. No primeiro caso, a *parresía* se institui enquanto uma estrutura política, de maneira que a coragem da verdade é exercitada por um cidadão em relação ao governante. Assim, esse falar a verdade se refere à direção da cidade, no qual um sujeito de enunciado se coloca em risco perante o soberano para exercer a fala franca diante dele. No entanto, não é apenas no âmbito de uma política instituída que a *parresía* poderá ser exercida. Sobre isso, Foucault afirma:

A *parresía* é um ato diretamente político que é exercido, seja perante a assembleia, seja perante o chefe, o governante, o soberano, o tirano, etc. É um ato político. Mas, por outro lado, a *parresía* [...] também é um ato, uma maneira de falar que se dirige a um indivíduo, à alma de um indivíduo, e que diz respeito à maneira como essa alma vai ser formada (2010, p. 177).

Essa passagem da *parresía*, das coisas referentes à gestão da cidade para a alma do indivíduo, constitui uma abertura para ampliar as possibilidades do exercício da coragem da verdade, pois, através dela não será apenas possível pensar o exercício corajoso dos enunciados com a finalidade de fazer melhor caminhar as coisas públicas, mas, também, como um investimento na construção

de uma estética da existência específica. Foucault (2010, 2011) denomina essa coragem da verdade exercida sobre as almas do homem como *parresía* filosófica.

Evidentemente que não há contradição ou separação radical entre a *parresía* política e a *parresía* filosófica, dado que, muitas vezes, essas duas formas de exercício da coragem da verdade caminham juntas. Acerca das distinções e aproximações entre a coragem da verdade política e a filosófica, Foucault aponta:

O dizer-a-verdade filosófico não é a racionalidade política, mas é essencial para uma racionalidade política manter certa relação, a ser determinada, com o dizer-a-verdade filosófico, assim como é importante para um dizer-a-verdade filosófico fazer prova da sua realidade em relação a uma prática política (2010, p. 262).

A *parresía* filosófica dá centralidade a uma ética-estética da existência, de forma que “o objetivo do dizer-a-verdade é portanto menos a salvação da cidade do que o *éthos* do indivíduo” (FOUCAULT, 2011, p. 58). Será sobre os sujeitos e suas relações consigo e com os outros, portanto relações éticas, que o parresiasta tentará intervir. Assim, a vida se mostra como objeto possível de beleza, atrelando-se a uma ética-estética do cuidado de si e dos outros, e, nesse âmbito, a questão da “verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011) e do cuidado de si necessário para a instituição de um outro modo de vida é exercitada.

“O tema da beleza da existência, da forma mais bela possível a dar à sua existência, e o do exercício da *parresía*, da fala franca, estão diretamente ligados” (FOUCAULT, 2011, p.145). Essas questões são colocadas, principalmente, segundo Foucault (2011), na *parresía* socrática, que teria o imperativo do conhece-te a ti mesmo como norteador para o exercício da coragem da verdade, e que encontra na ironia sua forma mais marcante de manifestação. No entanto, não será apenas em Sócrates que a questão da estética da existência em sua relação com o exercício da fala franca – a *parresía*, se coloca. O autor destaca ainda, dentre as

formas de coragem da verdade encontradas na Idade Antiga, a *parresía* dos filósofos cínicos.

O filósofo cínico é aquele que tem seu próprio modo de vida como manifestação da verdade. Essa manifestação da verdade se dá através do escândalo desse modo de vida, de forma que, para o exercício desta *parresía*, o modo de vida é condição constituinte. Nessa expressão da coragem da verdade são afastados os recursos retóricos tradicionais na filosofia antiga, e no lugar deles há a fala clara e direta, inclusive com usos de recursos considerados inferiores, como os xingamentos e as expressões “baixas”, tanto nos discursos quanto nos comportamentos. O cinismo coloca a questão da vida outra, de uma recolocação dos valores sociais e normativos com o intuito de construção de uma estética da existência que estabeleça uma relação do sujeito consigo e com os outros, a qual tem como objetivo um outro mundo possível (FOUCAULT, 2011). A relação do cinismo com o escândalo é marcante. A respeito dessa relação, Foucault afirma:

Com o cinismo, temos uma terceira forma de coragem da verdade, distinta da bravura política, distinta também da ironia socrática. A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico. Depois da bravura política, depois da ironia socrática, teríamos, se vocês quiserem, o escândalo cínico (2011, p. 205).

A aproximação que Foucault realiza em relação ao cinismo antigo insere-se, assim, dentro de seu trabalho mais amplo de pensar as relações entre sujeito e verdade, encontrando na filosofia cínica o momento de maior inflexão entre a produção discursiva da verdade e a produção de modos de vida através da demanda cínica de desfiguração da “moeda” vigente no que se refere aos valores

sociais contra os quais se colocavam nos campos filosóficos e políticos. Sobre essa aproximação, Freitas afirma:

Foucault explica (e este será, ao nosso entender, o ponto central e até agora menos atendido e entendido da tese do filósofo no que se refere ao cinismo) que a *parakháxis* cínica consiste em tomar uma “moeda” determinada que tem uma “efígie” concreta e apagar esta última para substituí-la por outra que representará seu verdadeiro valor. Alterar ou mudar o valor da moeda não será outra coisa que fazer com que ela não engane acerca de seu verdadeiro valor, devolver-lhe o valor que lhe é próprio mediante a imposição de outra efígie mais adequada (2013, p. 06)².

Para pensar a produção da coragem da verdade, Foucault debruçou-se sobre a filosofia cínica de forma geral, e, ainda mais especificamente, sobre Diógenes, talvez o filósofo cínico de maior prestígio tanto em seu tempo, quanto atualmente. De acordo com Navia (2009) é fácil identificar que, para Foucault, Diógenes tornou-se o exemplo máximo de um filósofo que deu centralidade à produção da *parresía*, através da qual ele estabeleceu um comprometimento com o falar franco em qualquer circunstância admitindo para si os riscos que essa prática trazia. Ainda para Navia, essa aproximação não estava atrelada apenas a uma questão estritamente teórica, uma vez que o próprio Foucault, em seu percurso intelectual, foi cada vez mais reivindicando para si um lugar de intelectual que, muitas vezes, aproximou-se de uma prática cínica. Dessa forma,

o retorno de Foucault a Diógenes manifesta a necessidade dos que por si atingiram certo grau de lucidez intelectual, que têm fome de honestidade existencial a ponto de ressuscitarem o homem que insistia em chamar as coisas por seu nome correto e que praticou de modo tão inacabado a arte

² “Foucault explica, (y este será a nuestro entender el punto central y hasta ahora el menos atendido y entendido de la tesis del filósofo en lo que atañe al cinismo) que la *parakháxis* cínica consiste en tomar una ‘moneda’ determinada que tiene una ‘efígie’ concreta y borrar esta última para reemplazarla por otra que representará su verdadero valor. Alterar o cambiar el valor de la moneda no será otra cosa que hacer que ésta no engañe acerca de su verdadero valor, devolverle el valor que le es propio mediante la imposición de otra ‘efígie’ más adecuada” (Tradução de responsabilidade do autor).

de dizer tudo, a qual recebeu o nome de [...] *parrhesía*, um conceito fundamental para o cinismo (NAVIA, 2009, p. 154).

Apesar das características mais gerais já apontadas, o pensamento cínico dificilmente pode se enquadrar e ser pensado enquanto uma escola filosófica em sentido estrito (NAVIA, 2009), isso porque essa perspectiva filosófica tinha como foco muito mais os modos de vida das pessoas que pretendiam apreender algo do cinismo para suas existências, do que construções teóricas a serem ensinadas através de conteúdos formais (DIAS, 2011). Assim, o cinismo inaugura o que pode ser considerado uma filosofia prática que se manifesta através dos modos de vida, os quais se relacionam com as formas de vestir, portar-se e discursar em público dos filósofos que se filiavam a uma perspectiva cínica, o que dialoga de maneira direta com o tema da coragem da verdade ou *parresía* exercitada pelos cínicos.

O filósofo cínico é aquele para o qual é determinante no ato de filosofar, antes do discurso, seu modo de vida (DIAS, 2011), de sorte que “[...] não devemos esperar encontrar um sistema filosófico, nem mesmo uma coleção convincente e bem arranjada de asserções filosóficas [no cinismo]” (NAVIA, 2009, p. 158), mas, ao invés disso, uma certa forma de viver que será característica desse movimento filosófico e através da qual o pensamento cínico verdadeiramente se manifestará. Esse modo de vida articula-se diretamente com a demanda cínica de repudiar e questionar os valores sociais vigentes em sua sociedade, a fim de, através de vestimentas rudimentares, pouca atenção em relação aos costumes e etiqueta e a reiteração propositada de atos de despudor, eles pudessem expressar, não apenas no campo das ideias, mas também das práticas, o pensamento e postura política cínica.

Essa relação intrínseca entre um modo “desavergonhado” (SOUSA, 2012) de viver e um tipo específico de pensamento filosófico é de extrema importância

na compreensão do cinismo, dado que, além de elemento constituinte dessa experiência, esse é, na realidade, seu ponto central. Por meio dele é possível fazer convergir toda a lógica e propósito do pensamento cínico antigo, bem como possibilita o vislumbre de alguma forma de unidade numa corrente filosófica que se mostrou mais plural do que a maioria das correntes filosóficas do período antigo. Isto decorre da inexistência de dogmas fixados principalmente através da escrita, característica que reforça o vínculo entre cinismo e prática, pois, se o campo das ideias e teorias era o espaço privilegiado do fazer filosófico para as demais correntes de pensamento,

[...] para os cínicos, pelo contrário, é necessário que a filosofia seja, antes de tudo, uma expressão materialista-existencial, ou seja, que os argumentos se sustentem e se expressem em uma determinada forma de viver com fins *eudemonistas*, e não num acúmulo de ideias sistematizadas que em nada contribuem para a única busca importante do sábio: da felicidade (SOUSA, 2012, p. 303)³.

No entanto, esse distanciamento, e até mesmo aversão do cinismo à teoria pela teoria, em favor dos conhecimentos que realmente poderiam ser úteis na vida prática e no alcance da felicidade, não torna essa corrente filosófica vazia, tampouco possibilita o questionamento de seu caráter filosófico, mas, ao contrário disso, era exatamente “o estilo de vida abnegado, o despudor aos convencionalismos sociais, aliados a uma singular moralidade, [que] davam ao cinismo um matiz excêntrico, um estilo único, com intensa profundidade filosófica” (DIAS, 2014, p. 216).

O rigor filosófico cínico residia em sua radicalidade em pensar a filosofia enquanto forma de vida (DIAS, 2011), perspectiva que caracterizou os cínicos na

³ “[...] para los cínicos, por el contrario, es necesario que la filosofía sea ante todo una expresión materialista-existencial, es decir, que los argumentos se sustentan y expresen en una determinada forma de vivir con fines *eudemonistas*, y no en un cúmulo de ideas sistematizadas que no contribuyan en lo más mínimo a la única búsqueda importante para el sabio: la de la felicidad” (Tradução de responsabilidade do autor).

Antiguidade e que, ainda hoje, possibilita a identificação dos núcleos que constituem essa forma de pensamento filosófico, questão sobre a qual Gros afirma:

A filosofia cínica, além da diversidade de seus exemplos, comporta dois núcleos duros: um certo uso da fala (uma franqueza rude, áspera, provocadora) e um modo de vida particular, imediatamente reconhecível (uma vida de errância rústica e de pobreza, um manto imundo, um alforje e uma barba hirsuta) (2004, p. 162).

O personagem mais facilmente associado a essas duas grandes características do cinismo na história da filosofia antiga foi Diógenes, sobre o qual se encontra a quase totalidade de descrições acerca da filosofia cínica, dado que os próprios filósofos cínicos não deixaram nada ou quase nada escrito que descrevesse e explicasse as concepções por eles defendidas (NAVIA, 2009). Na vida de Diógenes é possível encontrar as características aqui discutidas como constituintes do cinismo em sua oposição às escolas filosóficas tradicionais:

A “vida filosófica” de Diógenes tem pouco da seriedade e gravidade que geralmente associamos a tão nobre disciplina: defrontamo-nos com uma pessoa cuja impudência deixa perplexo a qualquer um, um sujeito cuja capacidade de importunar os seus desprevenidos concidadãos era, no mínimo, singular; enfim, um filósofo que facilmente poderíamos chamar de “cômico” e, inclusive, de “palhaço” (SOTO, 2010, p. 52)⁴.

A comicidade de Diógenes e dos demais filósofos cínicos relaciona-se com a forma como estes se colocavam nos lugares públicos, sempre desafiando as normas sociais vigentes em sua época, produzindo riso e fúria de seus contemporâneos (NAVIA, 2009). A grosseria, exposta num modo de vestir e discursar específicos, marcava a filosofia cínica, sendo através de tais elementos

⁴ “La ‘vida filosófica’ de Diógenes tiene poco de la seriedad y gravedad que solemos asociar a tan noble disciplina: nos enfrentamos con un tipo cuyo desparpajo es para dejar perplejo a cualquiera, un sujeto cuya capacidad de embromar a sus desprevenidos conciudadanos era, por lo menos, singular; enfin, un filósofo que bien podríamos llamar ‘cómico’ e, inclusive, ‘payaso’” (Tradução de responsabilidade do autor).

que esses filósofos reivindicavam a alteração dos valores vigentes, apropriando-se para isso do insulto pelo qual passaram a ser conhecidos: cão.

A própria palavra “cínico”, de acordo com Goulet-Cazé e Branham, pode ser traduzida literalmente por “à maneira de um cão” (2007, p. 14). Esse adjetivo se referia à ausência de pudor dos filósofos cínicos; à naturalidade com a qual esses pensadores vivenciavam seus corpos; mais importante, à maneira como se colocavam frente aos outros, num processo que valorizava sua maneira de pensar em detrimento das normativas sociais que eles consideravam como inúteis e, sobretudo, como obstáculos ao alcance de uma vida feliz, objetivo maior da filosofia na concepção cínica.

A postura despudorada dos cínicos fazia parte de sua prática filosófica constituindo-se enquanto elemento integrante da coragem da verdade por eles exercitada. O despudor cínico institui-se desde a tomada para si do insulto de cão, transformando a impopularidade ou má fama em uma máxima ética (SOUSA, 2012), até a levada ao extremo dessa máxima através da qual os filósofos cínicos colocavam-se em oposição às formas de viver de sua época. Esse movimento de despudor, enquanto uma ética específica, pode ser claramente evidenciado na vida de Diógenes, o cínico (NAVIA, 2009; LAÉRCIO, 2009). No entanto,

[o] despudor como máxima ética não é [...] exclusivamente diogético, mas corresponde ao espírito da filosofia cínica, além de ser a semente de desenvolvimento da *parresía*, ou franqueza, essa genial liberdade de palavra que caracteriza os cínicos, essa eloquência sem reservas que ataca como a mordida de um cão ou adverte com seu latido (SOUSA, 2012, p. 310)⁵.

⁵ “La desvergüenza como máxima ética no es [...] exclusivamente diogénica, sino que corresponde al espíritu de la filosofía cínica, además de ser las emila del desarrollo de la *pharresía*, o franqueza, esa genial libertad de palabra que caracteriza a los cínicos, esa elocuencia sin miramientos que ataca como el mordisco de un perro o advierte como su ladrido” (Tradução de responsabilidade do autor).

Tomar a maneira de cão como semente da *parresía* exercitada pelos filósofos cínicos nos leva ao vislumbre de uma prática filosófica que, num extremo, rompe com a ideia de humanidade predominante. Assim, o auto proclamar-se cão reflete a oposição do cinismo ao instituído social, colocando-o no lugar de uma inadaptação constitutiva de suas experiências, de forma que o cinismo pode ser visto como uma “[...] filosofia dos incorrigíveis, dos inadaptados, dos despossuídos, dos anormais, dos pequenos [...]” (SOUSA, 2012, p. 310)⁶.

Para o exercício dessa filosofia dos desadaptados e desavergonhados o corpo tem centralidade, uma vez que, é através dele que os filósofos cínicos poderão exercitar suas práticas de desfigurar os valores vigentes na sociedade. De acordo com Soto (2010), no cinismo encontra-se uma prática filosófica que é essencialmente dramática e estética que tem como orientação a ação. Assim “[...] a corporeidade e a teatralidade são partes essenciais do discurso e da prática filosófica do cínico [...]” (SOTO, 2010, p. 54)⁷, constituindo-se enquanto expressões indispensáveis para a análise da produção da *parresía* no cinismo.

O filósofo cínico passa a ser aquele que pode “[...] tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade” (GROS, 2014, p. 163), o que dialoga diretamente com a construção de uma filosofia eminentemente prática em detrimento do investimento numa construção teórica inequívoca e bem delimitada através de escritos. Ao invés disso, no cinismo, encontramos uma prevalência do gesto e do corpo como espaço privilegiado de enunciação (SOTO, 2010), característica que pode ser vista como uma

⁶ “[...] filosofía de los incorregibles, de los inadaptados, de los desposeídos, de los anormales, de los pequeños [...]” (Tradução de responsabilidade do autor).

⁷ “[...] la corporalidad y la teatralidad son parte esencial del discurso y la práctica filosófica del cínico [...]” (Tradução de responsabilidade do autor).

aproximação dos cínicos à animalidade, o que novamente irá aproximá-los da experiência e metáfora do cão.

O corpo cínico é aquele que traz consigo as marcas de seu modo de pensar, de forma que roupa e gesto unem-se às palavras para a construção de, além de uma filosofia, um modo de vida. Dias afirma que Diógenes, o mais conhecido filósofo cínico, era conhecido como cão “[...] devido ao seu estilo exótico de vida. Avesse às formalidades e convenções sociais, rejeitava toda classe de pudor coletivo” (2011, p. 14), nem que para isso tivesse que romper com as normativas sociais mais básicas da sociedade de sua época, colocando-se sempre num espaço de tensão e risco na enunciação de suas verdades, o que possibilitava a emergência da *parresía* em seus discursos, fossem estes atrelados à fala ou apenas relacionados ao próprio modo de vida vivenciados por ele e os demais filósofos cínicos. Como todo parresiasta, Diógenes se colocou, assim, numa contínua guerra no campo das ideias e das práticas, tornando-se um

[...] homem que se autoproclamava um cão em guerra com o mundo, que pôs em cheque e condenou as normas e convenções com base nas quais a maior parte das pessoas organiza suas vidas, que se ergueu soberbamente como a refutação de seu mundo, desafiando no discurso e na ação até mesmo os valores mais sacrossantos [...] (NAVIA, 2009, p. 22-3).

Era através de seus modos de vida, desde suas vestimentas até suas afirmações, passando pelo gestual por eles exercitado, que os cínicos demarcavam seu lugar de oposição aos valores vigentes em sua sociedade, valores que eram desdenhados ou, ao menos, vistos com desconfiança pelos cínicos, que, inclusive, questionavam as orientações sociais já incorporadas em leis e estatutos, não apenas se fixando no que se podia encontrar nos costumes (NAVIA, 2009). Com essa postura, os cínicos abriam mão do prestígio social para

dedicarem-se à finalidade última da filosofia em sua concepção, que seria a felicidade, nem que para isso tivessem que acolher insultos. Pode-se sintetizar que

[...] o cinismo não foi simplesmente a forma insolente, grosseira e rudimentar da questão da vida filosófica, já que colocou uma questão importantíssima em relação à vida filosófica: a vida, para ser verdadeiramente a vida de verdade não deve ser uma vida outra? [...] Poder-se-ia então dizer que, se com Platão e o platonismo se colocou a questão do mundo outro, com o cinismo se destacou o problema da vida outra (FREITAS, 2013, p. 12)⁸.

Para a questão da vida outra no cinismo, uma metáfora é essencial: a do desfigurar a moeda. Essa metáfora, antes de tudo, constitui-se enquanto ato fundante da filosofia cínica, dado que é colocado enquanto mito fundador dessa corrente de pensamento. Muitas versões do mito podem ser encontradas. No entanto, em todas elas encontra-se um problema que Diógenes, o cínico, teve por envolver-se ou ser considerado participante numa falsificação de moedas de sua localidade natal após receber a ordem do oráculo para que desfigurasse a moeda (NAVIA, 2009; LAÉRCIO, 2009).

Diz-se que Diógenes era filho de banqueiro e, assim, passou a falsificar a moeda local ou, a depender da versão, sofreu as sanções por seu pai fazê-lo, o que culminou com o exílio de Diógenes e a morte de seu pai (NAVIA, 2009; LAÉRCIO, 2009). Desse acontecimento surgiu uma espécie de mito fundador da filosofia cínica que foi aceito por Diógenes e, posteriormente, serviu de base para a prática filosófica dos demais cínicos. Certamente que, para isso, foi necessária uma interpretação muito específica do oráculo, dado que, conforme os relatos, a

⁸ “[...] el cinismo no fue simplemente la forma insolente, grosera y rudimentaria de la cuestión de la vida filosófica, ya que planteó una cuestión importantísima en el tema de la vida filosófica: la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad ¿no debe ser una vida otra? [...]. Se podría decir entonces que, si con Platón y el platonismo se planteó la cuestión del otro mundo, con el cinismo se ensalzó el problema de la vida otra” (Tradução de responsabilidade do autor).

ordem exata do oráculo foi a de desfigurar a moeda vigente, o que pode possuir diversos significados (NAVIA, 2009). No entanto, a interpretação que passou a ser corrente no que se refere ao cinismo foi a de o oráculo teria ordenado que Diógenes, o cínico, desfigurasse os valores sociais vigentes em sua época, de forma que

[o] oráculo de Delfos que lhe ordenou proceder a uma desfiguração da moeda social e moral, quer tenha sido um oráculo genuíno ou apenas uma ficção a seu respeito, põe-no em uma posição peculiar, isto é, na qualidade de homem marcado para solapar as fundações da cidade que fornece um lugar de refúgio (NAVIA, 2009, p. 140).

Assim, será a partir da ordem de desfigurar a moeda vigente, lida sob essa interpretação, que Diógenes e os demais cínicos construíram sua filosofia, dando sustentação à ideia de uma vida outra, de uma verdadeira vida. Sobre a relação estabelecida entre a construção de uma vida outra, que seria entendida como a vida verdadeira, e a ordem do oráculo para que Diógenes desfigurasse ou falsificasse a moeda, Wellausen esclarece:

O tema da vida-verdadeira – *alethésbíos* – está ligado a um episódio da vida de Diógenes – o cínico, narrado por Diógenes Laércio: aquele teria recebido a missão divina para “falsificar o valor da moeda”. Se, por um lado, existe uma aproximação entre moeda e costume, por outro, significa que é possível trocar a efígie da moeda por outra, permitindo que ela circule com seu verdadeiro valor – a moeda-verdadeira. O princípio cínico “mudar o valor da moeda” é a prática da *alethésbíos* – trocar o metal da moeda significa modificar a imagem, para que a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível e feliz. Foucault vê nessa metáfora, por um lado, uma espécie de passagem ao limite, extrapolação, modo caricatural da vida-verdadeira; por outro, uma continuidade carnavalesca do tema da vida-verdadeira. “Alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de cão, que Diógenes dava a si mesmo, e que passou a identificar o cinismo, como vida sem pudor, sem respeito humano, que faz em público e aos olhos dos outros o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. O *bíos* do cão é indiferente a tudo, exigindo satisfação imediata. A vida dos cínicos é vida de prova – *áskesis* – cão de guarda para salvar os homens, pura animalidade; é experiência do limite, retorno

escandaloso da vida não-dissimulada, despudorada, vida independente, sem mistura, direta, franca, sincera, justa, verdadeira. A metáfora da moeda indica que é preciso encontrar uma nova vida filosófica (1996, p. 122).

É para a conquista do difícil desafio de construção da desfiguração da moeda na perspectiva da filosofia cínica que a coragem da verdade se mostra como instrumento. Assim, no cinismo, encontra-se o radical questionamento das normas e costumes vigentes em busca de uma vida outra caracterizada pela preocupação com o que realmente importa, sem maiores vínculos com as normativas sociais, o que seria o alcance da felicidade, mesmo que para isso os cínicos fossem identificados por muitos como sujeitos bem mais próximos da animalidade do que da humanidade.

A felicidade como objetivo maior da filosofia não é exclusividade do cinismo, de forma que é possível encontrar, em diversas outras correntes filosóficas, a centralidade dessa preocupação (DIAS, 2011; 2014). No entanto, será na maneira de se alcançar esse objetivo que residirá o maior diferencial da filosofia cínica. A arma cínica para a construção de uma vida outra será o confronto explícito e, muitas vezes, exagerado em relação às formas de vida escolhidas pela maioria. Assim, o choque e o escândalo passam a ser constituintes da experiência cínica de desfigurar a moeda e da produção de seus modos de vida. Diógenes, o cínico, continua sendo o maior exemplo desse modo de filosofar, pois, através de uma linguagem cáustica e da subversão generalizada dos valores correntes ele desafiou e questionou as barreiras sociais instituídas em seu tempo (GOULET-CAZÉ, 2005).

Para Diógenes, a maioria das normativas sociais era digna de piada, uma vez que em nada auxiliavam os sujeitos no alcance da felicidade e, muitas vezes, eram obstáculos para o alcance dela por impor uma série de necessidades, rituais e normativas. Dessa forma, através de chistes, parábolas e paródias Diógenes exercitava a coragem da verdade enunciando sua verdade cínica. Esse

comportamento foi visto por muitos como sem propósito e, inclusive, como prova da fragilidade intelectual do cinismo. Porém, ao contrário disso, o que Diógenes demonstrava em suas performances públicas de desfiguração da moeda era a construção, através de vias não tradicionais, de uma filosofia que trazia consigo grande rigor intelectual e prático:

A piada de Diógenes [...] faz parte de um plano cuidadosamente concebido e muito bem executado que só pode ser compreendido como um ingrediente de seu compromisso de adulterar ou invalidar os valores pelos quais as pessoas vivem. Assim, por detrás de toda a sua jocosidade e da aparente parvoíce e vulgaridade de seu comportamento, havia nele uma tremenda seriedade intelectual e uma responsabilidade moral sem paralelos, que *bem poderiam* desestabilizar os alicerces políticos e sociais de seu mundo (NAVIA, 2009, p. 101).

Foi através desse recurso que Diógenes estabeleceu sua guerra contra o mundo num movimento sem trégua de desfiguração dos valores e moral vigentes, numa luta na qual “exagero, distorção, hipérbole, ações chocantes, até mesmo vulgaridade e todo o resto do aparato da retórica cínica foram suas armas” (NAVIA, 2009, p. 218). O que Diógenes e os demais filósofos cínicos desejavam com suas estratégias de desfiguração era mostrar de forma explícita a fragilidade e falsidade dos valores admirados e perseguidos pela maioria, num processo no qual os sujeitos esforçavam-se para salvaguardar uma moral social que, na realidade, não os ajudava no alcance de uma vida outra, devendo, por isso, ser ignorados através do embate direto da *parresía* cínica ou, no mínimo, ignorados (GOULET-CAZÉ, 2005). Isto colocava os filósofos cínicos no perigoso lugar de quem enuncia verdades não desejadas pela maioria, de modo provocante e direto, o que não poderia ser diferente:

Os comportamentos cínicos não poderiam ser outra coisa além de provocantes, e essa provocação voluntariamente buscada chocava por sua forma espetacular e paradoxal, mas nossos filósofos não chocavam por chocar; eles queriam acordar brutalmente seus contemporâneos a fim de

fazê-los tomar consciência de que a civilização é um obstáculo para o caminho da felicidade. A provocação como instrumento pedagógico! (GOULET-CAZÉ, 2005, p. 8)⁹.

A utilização da *parresía* para a desfiguração da moeda vigente no cinismo enquanto uma pedagogia, pode ser vista como o maior de seus objetivos, pois “os atos excêntricos de Diógenes, no fundo, visavam a [...] mudança de paradigma social, a uma inversão dos valores morais vigentes” (DIAS, 2014, p. 224), o que só poderia ocorrer se, a partir de seus discursos, os filósofos cínicos pudessem alcançar alguns sujeitos, mesmo que estes fossem poucos. No entanto, a construção dessa pedagogia se dava muito mais de forma negativa, ou seja, os cínicos exercitavam muito mais a denúncia dos valores vigentes como equivocados do que propunham uma determinada maneira de viver. Sobre essa característica do cinismo e tratando especificamente de Diógenes, o cínico, Navia afirma:

Diógenes se voltou mais para a desfiguração e a destruição daquilo que encontrava em torno de si do que para a construção e o desenvolvimento daquilo que deveria suceder ao que já existia. Assim, [...] tanto seu comportamento em face das instituições políticas de seu tempo quanto seus comentários a propósito das leis e das estruturas governantes do Estado com as quais ele teve contato levam-nos à conclusão de que ele encarava todos esses arranjos como dignos de desfiguração (2009, p. 186).

No entanto, esse processo não pode ser, por isso, visto como menos árduo, nem questionado enquanto expressão da coragem da verdade, pois, no processo de desfiguração da moeda, o que ocorre é um total e ininterrupto fazer político através da construção de um modo de vida. Novamente encontramos aqui a

⁹ “Les comportements cyniques ne pouvaient qu’être provocants et cette provocation volontairement cherchée choquait par son côté spectaculaire et paradoxal, mais nos philosophes ne choquaient pas pour choquer; ils voulaient plutôt réveiller brutalement le contemporain sa fin de leur faire prendre conscience que la civilisation est un obstacle sur la voie du bonheur. De la provocation comme instrument pédagogique!” (Tradução de responsabilidade do autor).

relação íntima entre teoria e prática que ocorre no cinismo, pois, a partir do momento em que o questionamento dos valores vigentes é estabelecido ocorre também um posicionamento frente à vida que coloca os filósofos cínicos num espaço de ruptura com as principais instituições sociais existentes. Dias (2011) afirma que esta é a principal característica da filosofia cínica que passa, assim, a ser a própria medida da veracidade do discurso cínico. De nada valeria a pretensa defesa dos ideais cínicos se atrelado a isso não estivesse uma determinada forma de viver, de modo que os argumentos no cinismo são amparados por condutas éticas específicas instituídas a partir da necessidade de desfiguração da moeda através de discursos, gestos e práticas que se pode definir como *parresiásticos*.

É nisso que reside o potencial político e subversivo da filosofia cínica que, ao romper inclusive com as concepções mais tradicionais de filosofia pautadas na escrita e na teoria, cria uma escola que tem na prática e na construção de modos de vida outros seu grande pilar. Assim, o rigor do pensamento cínico se dá muito mais na construção dessa postura ética específica do que na consolidação teórica estrita de princípios gerais. No início há a desfiguração da moeda, e a partir desse processo institui-se um modo de vida que fará da própria existência, razão e testemunho de uma vida em oposição à maioria dos valores sociais vigentes, o que, para muitos, deslegitima o cinismo enquanto uma corrente filosófica digna (NAVIA, 2009), mas que, para outros, aponta uma forma distinta de filosofar que possibilitaria a construção de uma vida outra. Sobre essa tensão e questionamento da legitimidade dos saberes no cinismo, Dias esclarece:

Quando falamos em “desfigurar a moeda” estamos dando início ao árduo compromisso cínico de questionar os valores sociais vigentes. Diógenes utilizou a vida prática como meio mais eficiente para causar um choque, um estranhamento na sociedade. As bases conceituais de uma suposta “escola cínica de filosofia” começam com seu estilo despreocupado e indiferente frente às críticas de toda a Grécia de exercerem tão somente um modo de vida despojado, mas sem princípios filosóficos sólidos (2011, p. 39).

A essa altura podemos retornar a Foucault, que claramente faz a opção de ver no cinismo uma categoria filosófica não apenas digna de estudo, mas também como uma possível inspiração para a construção do pensamento filosófico na contemporaneidade se pensada enquanto categoria trans-histórica (FOUCAULT, 2011). Gros, ao pensar a leitura que Foucault realizou da desfiguração da moeda no cinismo, afirma:

Foucault compreende esta fórmula (cujo sentido permanece ambíguo: ‘falsifica a moeda’, ‘altera os valores recebidos’, ‘faz circular valores verdadeiros’) como uma exigência de mudança em seu contrário. Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos da verdade (2004, p. 164).

Foucault (2010; 2011), ao estudar a construção da *parresía* no cinismo, aponta como a ideia do desfigurar a moeda pode ter grande valia nos dias atuais, utilizando como exemplos os movimentos libertários de sua época e a arte moderna, tomando assim a interpretação mais politicamente relevante dessa expressão para continuar pensando a questão do estatuto do sujeito em suas relações consigo, com os outros e com a verdade, numa espécie de provocação ou convite ao pensamento cínico que o presente artigo tentou também exercitar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIAS, R. P. F. *Diógenes e a Filosofia Cínica*. Rio de Janeiro. 93 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Gama Filho. 2011.

_____. A importância da felicidade na filosofia cínica. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v.10, n.2, p. 216-25, dez 2014.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FREITAS, J. H. de. Foucault y el problema delalethés bíos en la Filosofía Cínica; O de cómo se invalida la moneda según el “Coraje de la verdad”. *Revista Observaciones Filosóficas* [online]. N. 15, pp. 01-13, 2013. Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/foucaultyelproblema delaethesbios.htm>>, acesso em: 18/03/2015.

GOULET-CAZÉ, M-O. Le cynisme ancien et la sexualité. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [online], n. 22, p. 01-12, 2005. Disponível em: <clio.revues.org/pdf/1725>, acesso em 17/03/2015.

GOULET-CAZÉ, M-O; BRANHAM, R. B. Introdução. In: _____. (org). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 11-38.

GROSS, F. A *parrhesia* em Foucault. In: _____. (org). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editora, 2004. p. 155-66.

LAÉRCIO, D. A vida de Diógenes de Sinope. In: NAVIA, Luiz E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 233-69.

NAVIA, L. E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

SOTO, P. J. Diógenes de Sinope. Una reflexión sobre la problemática del lenguaje filosófico. *Byzantion Nea Hellás*, Santiago, n. 29, p. 45-54, 2010.

SOUSA, J. H. de F. de. El cinismo: Un elogio al desvergüenza. *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, Madrid, n. 7, p. 301-11, 2012.

WELLAUSEN, S. S. Michel Foucault - parrhesia e cinismo. *Tempo Social*, São Paulo, v. 8, n.1, p. 113-125, 1996.