

MONTAIGNE E OS CÍNICOS: PODE-SE AVANÇAR MASCARADO QUANDO SE AFIRMA SER CÍNICO?*

MONTAIGNE ET LES CYNIQUES:
PEUT-ON S'AVANCER MASQUÉ QUAND ON SE RÉCLAME DU CYNISME?

Michèle Clément**
Natanailtom de Santana Morador***

Montaigne não é mais cínico do que estoico, epicurista, pirrônico, platônico, heraclítico ou hedonista. Marcel Conche já havia mostrado, em *Montaigne et la philosophie*¹, o quanto Montaigne toma emprestado de todas essas filosofias, sem jamais se tornar um completo adepto delas. Partindo dessa advertência, portanto, tentaremos compreender duas frases de Montaigne, a partir das quais pode-se trazer à tona as proposições cínicas dos *Ensaio*s e dar-lhes um pouco mais de espessura do que de simples sentenças retiradas de compilações humanistas. A primeira frase é a seguinte: “Sei o que é ‘homem’ melhor do que sei o que é ‘animal’, ou ‘mortal’, ou ‘racional’”². E a segunda: “Festejo e acarinho a verdade em qualquer mão onde a encontrar, e rendo-me alegremente a ela, e estendo-lhe minhas armas vencidas, por mais longe que a veja aproximar-se”³.

Saber “o que é o homem” – independentemente das distinções dialéticas necessárias à definição e à compreensão do conceito – é um estranho postulado para quem pretende ter como único conhecimento certo a certeza de que não sabe. Ademais, para quem não cessa de abalar o pressuposto da verdade (como insiste em fazer no II, 12), o que significa este acesso quase tátil à verdade, expresso por meio do recurso a essa dupla metáfora “festejo e

* Artigo intitulado *Montaigne et les cyniques: peut-on s'avancer masqué quand on se réclame du cynisme?*, publicado pela Classiques Garnier, em Nouveau Bulletin de la Société des Amis de Montaigne (2007, p. 43-58). Tradução recebida em 20/06/2023 e aprovada para publicação em 28/06/2023.

** Professora de Literatura Francesa do Renascimento na Universidade de Lyon 2. Membro do Instituto de História das representações e das ideologias modernas e do Labex COMOD-Lyon 2/Lyon 3 – ENS Lyon. E-mail: michele.clement@univ-lyon2.fr.

*** Tradutor. Doutorando em filosofia pela USP e pesquisador visitante na Université Lyon 3 – Jean Moulin – Lyon/France. E-mail: natanmorador@gmail.com. Agradecemos à Classiques Garnier e à autora pela autorização da publicação, à Priscila Aragão Zaninetti pelas discussões e revisão, bem como ao Florian Corne pelo auxílio na tradução.

¹ Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie* (1^{ère} ed. 1987), Éditions de Mégare, 1992.

² III, 13: Da experiência, 1069B; 2001, p. 430. Indicaremos a referência do texto de Montaigne a partir do que foi definido pela autora (Livro, capítulo e a página da edição de Pierre Villey e V.-L. Saulnier), seguido de ponto-e-vírgula com a referência da edição brasileira, tradução de Rosemary Costhek Abílio, pela Martins Fontes.

³ III, 8: 924B; 2001, p. 208.

acarinho”? Partiremos deste ponto: há um conhecimento do homem e um acesso à verdade⁴ em Montaigne. Aqui, é o cinismo que nos permite não só compreender como esses dois enunciados são possíveis, mesmo sendo *a priori* estranhos ao pirronismo dos *Ensaio*s, como também revisar a predominância do ceticismo no pensamento montaigniano.

Contudo, o cinismo não é uma filosofia que se recomende impunemente: a palavra já está (desde a Antiguidade) marcada negativamente e constrange Montaigne que se esforça por apagá-la ou modificá-la nos *Ensaio*s. Ora, aqui há uma contradição flagrante entre a audácia cínica, que nunca se mascara, e o “*larvatus prodeo*” montaigniano, quando ele se refere a esta filosofia.

Desse modo, dois sistemas de contradições devem ser examinados: a heterogeneidade de certas posições sobre o homem e a verdade em relação ao pirronismo; a heterogeneidade entre um cinismo original impudente e imprudente e o cinismo prudente de Montaigne. Depois de analisarmos o modo como o cinismo está presente nos *Ensaio*s, consideraremos o desejo cínico ou a tensão entre franqueza e civilidade em Montaigne, a questão do homem e sua implicação em relação à verdade.

1 A PRESENÇA CÍNICA NOS *ENSAIOS*

A filosofia cínica tem esta particularidade, tanto no Renascimento quanto atualmente, de quase não existirem textos de primeira mão, com raras exceções, e de ser veiculada por meio de compilações, tratados ou discursos como as *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, a principal fonte para Montaigne; os tratados de Plutarco; os discursos de Luciano ou Juliano⁵; os textos estoicos que reconhecem sua dívida em relação ao cinismo (Epicteto, Seneca)⁶. Esta especificidade explica o modo como se dá a presença cínica nos *Ensaio*s: trata-se, na totalidade dos casos, de sentenças ou anedotas relatadas. Repertoriei 54 ocorrências que se referem explicitamente ao cinismo; seja porque o nome de um filósofo

⁴ Estas frases não são excepcionais; as mesmas ideias são encontradas em outros lugares, como em I, 26: "Sobre a instituição das crianças", 155A: "Que ele seja instruído acima de tudo a se render e deixar seus braços à verdade, tão logo ele a veja: se ela nasce nas mãos de seu adversário, ou se nasce em si mesmo por algum arrebatamento." Deve-se notar que este é um *acesso à verdade* que não é necessariamente um *conhecimento da verdade*.

⁵ Trata-se de Luciano de Samósata (125 d.C. - 180 d.C.) e do Imperador Juliano (332 d.C. - 363 d.C.).

⁶ Para mais informações, ver especialmente o trabalho de Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages* (1^{ères} ed. Presses de l'Université d'Ottawa, 1975 then 1988), Librairie Générale Française, col. "Le Livre de Poche", 1992; etambém p. 21-46 de meu livro *Le Cynisme à la Renaissance*, Droz, 2005. Gostaria de repetir alguns dos dados ou referir-me a este trabalho, onde foi feita a primeira análise.

cínico é citado, seja porque a palavra “cínico” é empregada, ou, finalmente em três casos anônimos, porque a anedota é claramente atribuível a um filósofo cínico⁷. Para precisarmos ainda mais, esses 54 momentos – dos quais mais de dois terços são adicionados ao Exemplar de Bordeaux e mais de três quartos provêm de Diógenes Laércio – dividem-se assim: 21 ocorrências de ditos ou feitos de Diógenes; dezesseis para Antístenes; onze a Crates; dois a Metrocles; um a Hipárquia; um para Demétrio; e duas passagens nas quais a palavra ‘cínico’ é utilizada (II, 12: Apologia de Raymond Sebond, 585 C; e III, 11: *Dos Coxos*, 1034 B). O que é flagrante é a desproporção entre esses 54 momentos e o uso da palavra ‘cínico’ em apenas duas ocasiões. Entretanto, alguns estudos sobre as rasuras do Exemplar de Bordeaux (EB) mostram uma presença mais preponderante dessa palavra. Numa única passagem da *Apologia de Raymond Sebond*, onde hoje só resta uma ocorrência⁸, Montaigne havia utilizado essa palavra quatro vezes: “*deshontée façon de vivre des philosophes cyniques*” [A], riscado no Exemplaire de Bordeaux⁹; “*les fems memes imbues de cette vie cynique*” (adição EB, riscado)¹⁰; “*les cyniques donnoient extreme pois à la vertu*” (adição EB, riscado)¹¹; restando apenas a adição manuscrita sobre a “*licence des embrassemens cyniques*” na longa passagem contra Santo Agostinho¹².

As transformações são as seguintes:

A] = “*desonesto modo de viver dos filósofos cínicos*” [A] = “*a maioria deseja as mulheres comuns e sem obrigação*” [C]

“*as próprias mulheres imbuídas desta vida estoica cínica*” (acréscimo na EB, dupla rasura)

= “*as mulheres filósofas, que se mostravam à altura de sua seita*” [C].

e finalmente:

“*Os cínicos deram um peso extremo à virtude*” (acréscimo EB, riscado) = “*estes filósofos aqui deram um peso extremo à virtude*” [C].

Montaigne, evidentemente, apenas remove a designação *cínicas* em atenuar o conteúdo desconcertante das afirmações, mas a própria palavra o incomoda e o obriga a se

⁷ Este é II, 12: “Apologia de Raimond Sebond”, 544 A, um episódio retirado de Diógenes Laërce, *Vidas e Doutrinas dos Ilustres Filósofos*, VI, 40, atribuível a Diógenes o Cínico; e encontramos o mesmo episódio atribuível a Crates retomado duas vezes por Montaigne, em I, 39: “On solitude”, 243 C, e em II, 6: “On exercise”, 370-371 C (seu dinheiro abandonado), um episódio novamente retirado de Diogenes Laërce, VI, 87.

⁸ 583-585.

⁹ EB, fol. 247r: ed. Villey-Saulnier, 583 C. Como uma exceção à regra geral que prevalece nas citações dos *Ensaio*s para os atos deste Dia, a grafia original é respeitada neste caso.

¹⁰ EB, fol. 247v: ed. Villey-Saulnier, 585C.

¹¹ EB, fol. 247v: ed. Villey-Saulnier, 585C.

¹² EB, fol. 247: ed. Villey-Saulnier, 585C.

retratar. Assim, a atualização (no sentido linguístico do termo), quando se refere aos cínicos, permanecerá sempre vaga, como na expressão “*estes filósofos aqui*”, o que talvez explique o pouco interesse que se tem dado ao cinismo montaigniano. Quem tem ouvidos, ouça, parece nos dizer Montaigne.

Desse modo, nenhuma derivação da palavra “cínico” é utilizada; nenhuma forma substituível, tal como o faz Rabelais ao empregar “*diogenic que*”; nenhum emprego do termo “cães”, no sentido de “filósofos cínicos”; nenhum recurso a termos que se referem ao cinismo, como “*Cynosarges*”. Pior ainda, Montaigne, quando se sente obrigado a qualificar, substitui sem razão “cínico” por “estoico”, como: “*tiradas estoicas*” de Antístenes¹³; “*o estoico Antístenes*”¹⁴, Antístenes e “*sua seita estoica*”¹⁵; por fim, no episódio da flatulência de Metrocles¹⁶, a anedota termina com a menção à “*seita estoica*”, para a qual Crates convertera Metrocles. Esses quatro casos são claramente episódios cínicos, todos emprestados do Livro VI de Diógenes Laércio que é consagrado exclusivamente aos cínicos; e apenas um escrúpulo terminológico explicaria o viés dado por Montaigne. Desta forma, ele mascara muito bem, quando se trata do cinismo, o que nos permitirá descobrir outros momentos cínicos que se dão tacitamente. Como explicar tal contradição?

2 O DESEJO CÍNICO

É nesse ponto que identificamos a tensão permanente de Montaigne entre franqueza e civilidade. Montaigne deseja uma forma de intemperividade, anunciada desde o “Aviso ao leitor”: “*Se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu.*”

Apresentar-se nu é uma fantasia que, aqui, expressa o subjuntivo mais-que-perfeito em sua dimensão do irreal do passado. Ora, apresentar-se nu é uma realidade para os cínicos (não apenas para os indígenas). A performance cínica é um modelo de franqueza e de audácia para Montaigne, mas um modelo que ele não pode senão raramente propor como um fim, porque a civilidade o impossibilita. Tudo anunciado desde o início do livro. Na abertura do capítulo III,

¹³ II, 2: *Da embriaguez*, 347A; 2006, p. 26.

¹⁴ II, 37: *Da semelhança dos filhos com os pais*, 759C; 2006, p. 638.

¹⁵ III, 13: *Da experiência*, 1076C; 2001, p. 439.

¹⁶ II, 12: *Apologias de Raymond Sebond*, 583C; 2006, p. 377.

9, *Da vanidade*, encontramos esta formulação cínica, impudica, porém moderada: “*Estão aqui, um pouco mais civilizadamente, excrementos de um velho espírito, ora firme, ora relaxado e sempre indigesto.*”¹⁷ Montaigne está dividido entre o impudor e a civilidade: sua metáfora é desonesta¹⁸, mas a formulação, que insiste sobre o fato de se tratar justamente de uma metáfora (o recurso ao advérbio “*um pouco mais civilizado*” marcando o modo), atenua a violência do gesto ostensivo. Assim, ele consegue, com muito esforço, elaborar uma declaração cínica “*levemente civil*”.

O desejo de intemperividade, de impudência, atormenta Montaigne; como um desejo obstinado, porém destinado a não se concretizar. Assim, encontramos a apologia à impudência em um dos mais longos trechos cínicos dos *Ensaio*s (II, 12, 583-585), no qual Montaigne critica Santo Agostinho por condenar os “*vícios*” cínicos sem compreender o papel que a impudência tem para estes. Ele, ao contrário, aprova a impudência, mas não a ponto de admitir a prática de uma performance cínica. Contenta-se em manter isso no âmbito da palavra.

O que chamamos de honestidade – não ousar fazer às claras o que nos é honesto fazer às escondidas – eles chamaram de tolice; e consideravam vício fazer-se de fino calando e renegando o que a natureza, o costume e nosso desejam exibem e proclamam de nossas ações¹⁹.

Em nome da honestidade, Montaigne faz uma distinção entre duas esferas: a esfera pessoal e a esfera social – que os cínicos contestam em nome de um *continuum* necessário –, e não confere as mesmas regras aos dois espaços, o que faz com que ele não possa se afirmar abertamente nem totalmente cínico; daí advém sua construção da “*l’arrière-boutique*”²⁰, estranhamente formada por uma junção cínica. O cinismo é vivido na praça pública, no centro da cidade, à vista de todos; Montaigne inventa um espaço reservado ao cinismo, distante, onde a vida segundo os preceitos cínicos é possível (mas isso acaba traindo o cinismo).

¹⁷ III, 9: *Da vanidade*, 946B; 2001, p. 240.

¹⁸ Trata-se aqui do *honneste* enquanto conceito. Sobre esse tema, ver especialmente o capítulo VI, *Montaigne et l’“honnesteté”*, do livro *La catégorie de l’honneste dans l’aculture du XVIe siècle*. Actes du Colloque International de Sommières II. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 1985. [N.T].

¹⁹ II, 12: Apologia de Raimond Sebond, 584C; 2006, p. 377.

²⁰ I, 39: *Da solidão*, 240-241; 2000, p.359. A tradutora brasileira preferiu traduzir “*arrière-boutique*” por “*cantinho retirado*”, mas optamos por manter como no original, tanto nas citações de Montaigne quanto nas passagens nas quais a autora deste artigo evoca tal expressão [N.T].

Devemos reservar-nos um cantinho retirado totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabelecemos nossa verdadeira liberdade e nosso importante retiro e solidão. Nele devemos travar conosco nossa habitual conversa sobre nós mesmos, e tão privada que ninguém de nossas relações e nenhuma comunicação de fora encontre espaço; discorrer e rir como sem mulher, sem filhos e sem bens, sem séquito e sem criados, para que, quando chegar o momento de sua perda, ficarmos sem eles não nos seja novidade²¹.

O enquadramento entre duas citações a Antístenes – 240 C: “É o que o filósofo Antístenes dizia jocosamente: que o homem devia munir-se de provisões que flutuassem na água e pudessem a nado escapar com ele do naufrágio”²²; e 241C: “A virtude, diz Antístenes, contenta-se consigo mesma: sem preceitos, sem palavras, sem ações”²³ – valida o caráter cínico dessa “*arrière-boutique*”: autarquia, franqueza, ascese são os três valores cínicos que aqui estão em evidência.

Montaigne é, portanto, um cínico de “*arrière-boutique*”, ou, de um modo menos pejorativo, sua *arrière-boutique* é cínica. Nem sempre ele é capaz de um heroísmo cínico na vida social, e admite isso em várias ocasiões:

Pior fez Crates, que se atirou à liberdade da pobreza para livrar-se das indignidades e preocupações com a família. Isso eu não faria (detesto a pobreza tanto quanto a dor), mas sim trocar esta espécie de vida por uma outra menos brilhante e menos trabalhosa²⁴.

Montaigne não pode ser cínico pois se recusa a contestar publicamente as leis e os costumes: em sua “*arrière-boutique*”, sim; na vida social, não; e também não quando se recusa a aplicar radicalmente a ascese em nome de um modo suave de viver ligado à vida em sociedade²⁵.

Se o cinismo é uma escola de liberdade, e se as performances cínicas se tornam modelos de liberdade:

Antístenes permite ao sábio amar e fazer a seu modo o que achar oportuno, sem atentar para as leis, pois tem melhor entendimento do que elas e mais conhecimento da virtude. Seu discípulo Diógenes dizia opor às perturbações a razão, à fortuna a fortaleza de ânimo, às leis a natureza²⁶.

²¹ I, 39: Da solidão, 241A; 2000, p. 359.

²² I, 39: Da solidão, 240C; 2000, p. 358 [N.T].

²³ I, 39: Da solidão, 241C; 2000, p. 359 [N.T].

²⁴ III, 9: *Da vanidade*, 954B; 2001, p. 252.

²⁵ Sobre estas modulações do cinismo nos *Ensaio*s, ver Bruno Roger-Vasselín, “*Les six postures de l’ironie chez Montaigne*”, em *Montaigne Studies*, v. XVI (2004), p. 207-220 e especialmente p. 219-220.

²⁶ III, 9: *Da vanidade*, 990C; 2001, p. 308.

Montaigne, por sua vez, se reserva o direito de não praticar isso (“não se atentar às leis”) senão internamente (dentro), porque “quanto ao exterior, que ele [o homem sábio] deve seguir inteiramente as modas e comportamentos aceitos”²⁷.

O problema da honestidade, portanto, permanece inteiramente, exigindo moderação ou mesmo dissimulação quando a franqueza exige exposição ou mesmo superexposição (exibição). O princípio da “*dissimulação honesta*” defendido pelo Cortesão de Castiglione não é, contudo, seguido por Montaigne, que contesta esta noção, segundo ele hipócrita, especialmente em III, 5, no capítulo *Sobre versos de Virgílio*: “É preciso arrancar esse tolo farrapo que encobre nosso comportamento. Eles mandam a consciência ao bordel e mantêm em ordem as aparências”²⁸. A metáfora, aqui mais uma vez (“*tolos farrapos*”), indica a fantasia da nudez. Uma vez estabelecida essa limitação de um Montaigne cínico em seus desejos ou em seu “*arrière-boutique*”, permanece um domínio no qual Montaigne tentará seguir o imperativo cínico, de uma concordância entre palavras e atos; trata-se do domínio da *parrhesia* (liberdade-licença nas palavras):

[B] De resto, ordenei a mim mesmo ousar dizer tudo o que ousar fazer, e desagrade-me até mesmo dos pensamentos impúblicáveis. [...] Todos são reservados na confissão; deveríamos sê-lo na ação. [C] Quem se obrigasse a tudo dizer obrigasse-se a nada fazer daquilo que somos forçados a calar. Queira Deus que este meu excesso de **licença** atraia nossos homens até a **liberdade** [...] ²⁹.

Se a palavra *parrhesia* não é empregada, ela é claramente sugerida pelo par “*licença-liberdade*”. Pode-se notar, igualmente, que aqui temos um Montaigne pedagogo, modelo para a liberdade dos outros, ao contrário da ideia muito difundida (se selecionarmos apenas algumas passagens dos *Ensaio*s) de um Montaigne que não ensina: “*Os outros formam o homem; eu o descrevo [...] Não ensino, eu relato.*”³⁰ Ora, a postura do pedagogo é a postura cínica por excelência, é o que afirma Epicteto em seus *Entretiens* ao fazer o elogio dos cínicos³¹.

O Capítulo III, 5 é um dos mais cínicos dos *Ensaio*s em sua exigência de concordância entre dizer e fazer, sua exigência de transparência da vida privada (“*se confessar publicamente*”, diz Montaigne), sua recusa dos códigos sociais, seu desejo de

²⁷ I, 23: *Do costume e não mudando facilmente uma lei recebida*, 118 A; 2000, p. 177.

²⁸ III, 5: *Sobre versos de Virgílio*, 846B; 2001, p. 92.

²⁹ III, 5: *Sobre versos de Virgílio*, 845B e C: minha ênfase; 2001, p. 90.

³⁰ III, 2: *Do arrependimento*, 804-806B; 2001, p. 27-30.

³¹ Epictetus, *Talks*, III, 22: “*PeriKunismou*”.

expor o que é ordinário: aqui, o “*ato genital*”³². Aí, encontra-se também a reivindicação em defesa das mulheres e, na contramão de todos os tratados de boas maneiras, da liberdade de expressão sobre qualquer assunto: esta é a passagem – bastante divertida, porque é embaraçosa – sobre o “*fouteau*” de sua filha. Montaigne diz duas coisas contraditórias que refletem seu mal-estar quando testemunha a censura da passagem, feita pela governanta de sua filha, na qual se encontra a palavra “*fouteau*”: “*Não a impedi, para não perturbar suas normas, pois não me imiscuo de forma alguma em sua orientação: o governo das mulheres tem um jeito misterioso; é preciso deixá-lo para elas*”. E algumas linhas depois: “*Basta que dispensem um pouco a cerimônia, que comecem a conversar livremente*”³³. Esse acesso repentino de feminismo, essa reivindicação de paridade da capacidade de falar rudemente (exemplo de *parrhesia*), rompendo com todos os códigos sem vigor, é novamente um traço do cinismo e decorre da posição igualitária própria da filosofia cínica, que é lembrada por Montaigne no final desse capítulo, em uma de suas raras declarações feministas: “*Antístenes suprimia qualquer distinção entre a virtude delas e a nossa*”³⁴. Não é insignificante que estar e flexão sobre a *parrhesia*, tema central de todo o capítulo III, 5, conduza a uma posição de equivalência entre homens e mulheres; foram os cínicos, os primeiros da tradição ocidental, que fizeram de uma liberdade não sexualizada, ou seja, livre dos preconceitos de sexo, o fundamento de uma igualdade entre homens e mulheres. É aqui que surge a possibilidade de saber “*o que é ser um homem*”, entre outras coisas. Nas palavras de Antístenes (“*Antístenes suprimia qualquer distinção entre a virtude delas e a nossa*”), o ser humano moral surge – tanto homem quanto mulher – de uma abstração (verdade conceitual), a qual Montaigne retoma: “*digo que os homens e as mulheres são feitos nomes no molde*”³⁵.

Eis que surge, através da metáfora do molde, o ser humano universal que não precisa, pela primeira vez, coincidir com a extrema singularidade do sujeito (ao contrário da famosa expressão: “Os autores se comunicam ao povo por alguma marca particular e externa; eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de Montaigne”)³⁶.

Então, qual homem? qual ser humano universal? Construído sobre que consenso moral?

³² III, 5: *Sobre versos de Virgílio*, 847B; 2001, p. 93.

³³ *Ibid*, 856-857B; 2001, p. 106-107.

³⁴ *Ibid*, 897C; 2001, p. 168.

³⁵ *Ibid*, 897B; 2001, p. 167.

³⁶ III, 2: *Do Arrependimento*, 805C; 2001, p. 28.

3 O HOMEM DE PLATÃO OU AQUELE DE DIÓGENES? UM PROBLEMA DE DEFINIÇÃO E DE FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Muito já se escreveu sobre Montaigne e a questão do homem³⁷. Todas as análises chegam às mesmas conclusões: em Montaigne não há uma definição ontológica possível do homem, nem mesmo do conhecimento empírico do homem, pois “a história torna intotalizável a experiência humana”³⁸. Quanto à “forma da condição humana”, tão frequentemente mencionada nos *Ensaio*s, refere-se apenas à condição mortal do homem³⁹. Nenhum conhecimento substancial ou substancialista, portanto; apenas um conhecimento fenomenológico fragmentado⁴⁰ é possível.

Um dos episódios cínicos dos *Ensaio*s, zombando de Platão, vai justamente neste sentido:

[C] Eis porque as bobagens mais grosseiras e pueris são mais encontradas nos que tratam das coisas mais altas e mais avançadas, abismando-se em sua própria curiosidade e presunção. O fim e o começo da ciência cumprem-se na mesma tolice. Vede Platão tomar impulso para o alto em suas nuvens poéticas; vede nele o jargão dos deuses. Mas em que estava pensando quando [A] definiu o homem como “um animal com dois pés e sem penas”, fornecendo assim aos que desejavam zombar dele uma oportunidade divertida, pois, tendo depenado um galo vivo, saíram chamando-o de “o homem de Platão”?⁴¹.

O episódio é extraído de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos ilustres filósofos*, VI, 40, no qual o gesto é atribuído a Diógenes, o Cínico. A lição da provocação pretende mostrar que é inútil definir aquilo que se sabe mais seguramente sem palavras. Montaigne (via Diógenes) recusa, assim, tanto o idealismo platônico quanto – e isso talvez seja o mais importante – o conceito de definição. Contudo, para além da anedota cômica, bem ao gosto da performance cínica, não se pode esquecer, ao contrário, que, para os cínicos, aquilo que é um homem é uma evidência. Diógenes procura um homem com sua lanterna; ele procura por um homem na multidão das termas e não encontra nenhum. O que está por trás dessas provocações? O que Diógenes sabe para provocar os que o rodeiam, declarando que eles não

³⁷ Ver Marie-Luce Demonet (coord.), *Montaigne et la question de l'homme*, PUF, col. “débats philosophiques”, 1999 (sete artigos); e Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Cap. I: “L'homme sans définition”, *ed.cit.*, p.1-25.

³⁸ Marcel Conche, “L'homme sans définition”, *ibid.*, p. 2.

³⁹ Ver Jean-Yves Pouilloux, artigo “La forme maîtresse” (glosando a fórmula: “*Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*”), em *Montaigne et la question de l'homme*, *op. cit.*, p.33-45, *ici*, p. 35.

⁴⁰ Ver André Tournon, «*L'humaine condition: Que sais-je? Qui suis-je ?*», *ibid.*, p.15-31, *icip.* 24.

⁴¹ II, 12: *Apologia de Raymond Sebond*, 544A e C; 2006, p. 317.

são homens? À pergunta: “Há muitos homens tomando banho?” ele responde: não. Mas à pergunta: “Há uma multidão?”, ele responde: sim⁴². A palavra “homem” não é, portanto, entendida em seu sentido convencional, há um sentido cínico que não é o admitido. Ora, em perfeita conjunção com essa prática de recusa do sentido comum dos signos, há em Diógenes a ideia de uma relação de verdade entre o signo e seu referente. Isto refere-se, portanto, à filosofia da linguagem dos cínicos⁴³. Sobre essa questão, seguiremos as teses de Aldo Brancacci, ao invés das de Jean-Paul Dumont.

Segundo Jean-Paul Dumont, quando Diógenes afirma que procura um homem com sua lanterna na mão, é apenas a ideia universal do homem que ele refuta:

O homem que Diógenes busca é precisamente o conceito de homem (antropos) que a Academia de Platão tentava definir. A dupla luz, do sol ao meio-dia e da lanterna, ou seja, a adição da luz artificial à luz natural, é insuficiente para tornar visível o conceito que consequentemente não existe⁴⁴.

E conclui que se trata de um nominalismo cínico.

De fato, Diógenes não busca por uma definição conceitual do homem. No entanto, essa não é uma posição nominalista, haja vista que é precisamente por um homem que Diógenes procura para encarnar a verdade do humano. Desse modo, desloca-se o problema para a natureza dessa verdade. Logo, os cínicos contentam-se com a atestação dada pela existência e pelo nome, enquanto os platônicos buscam a definição essencial.

Aqui reside todo o problema do cinismo, o saber não verbal: o sábio sabe empiricamente o que são a natureza, a virtude, o homem, sem a necessidade de lhes definir, pois ele os encarna pelo exercício da razão e pela ascese. O saber, portanto, não é senão um resultado do conhecimento de si mesmo e dos conhecimentos individual e pragmático, que não leva a definições e que, por fim, não é nominalista. É exatamente nesse ponto que se encontra Montaigne. Há uma negação do universal e dos universais nos cínicos em favor de uma atestação puramente nominal (não nominalista) das realidades, como Aristóteles havia discernido:

⁴² Diogenes Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 40.

⁴³ Veja o trabalho de Aldo Brancacci sobre o tema: seu livro *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene*, “Elenchos”, Collona di testi e studi sul pensiero antico, XX, Bibliopolis, 1990; e seu artigo “Antisthenes and the Antiplatonic tradition in the IVth century”, in *Contre Platon*, estudos coletados por Monique Dixsaut, Vrin, 1993, tomo 1, p.31-51.

⁴⁴ Jean-Paul Dumont, “Des Paradoxes à la philodoxie”, in *L’Âne*, n° 37, janv-mars 1989, p. 45.

Assim a dificuldade levantada pelos seguidores de Antístenes e outros pensadores desse gênero tem certa pertinência. Eles sustentam que não é possível definir a essência, por ser a definição constituída por uma longa série de palavras, mas só é possível ensinar a qualidade da coisa⁴⁵.

É provável que Montaigne fizesse parte de um desses “ignorantes”⁴⁶, aos olhos de Aristóteles.

Quanto às teses de Aldo Brancacci, em *Oikeios logos: La filosofia Del linguaggio di Antistene*, poderíamos resumi-las sucintamente da seguinte maneira. De acordo com Antístenes, há, na linguagem, uma polissemia de nomes. Tal polissemia existe no nível da *doxa* e deve ser reabsorvida segundo a verdade: “*L'apparente ambiguità iniziale, vale a dire al livello doxa, è transformata così in pretesto per una lezione di morale, situata al livello aletheia*”⁴⁷. A passagem da polissemia à monossemia (“para cada palavra, um sentido próprio”) é corolário da passagem da *doxa* à verdade, que só o sábio pode fazer; ou seja, a filosofia da linguagem está fundada na moral⁴⁸. Em síntese, Antístenes admite a identificação em verdade do nome e da coisa (“*La necessaria corrispondenza di logo se pragmata*”)⁴⁹. Antístenes se opõe ao idealismo platônico e, portanto, também ao aristotélico, pois, segundo ele, se o cavalo existe, a ideia de cavalo não existe; ele se opõe à verdade do signo. Diógenes faz a mesma análise:

Enquanto Platão discorria sobre as ideias e mencionava a ideia de uma mesa, a ideia de *cyathe* [taça], Diógenes disse-lhe: “De minha parte, Platão, eu vejo uma mesa e uma taça, mas a ideia de uma mesa ou a ideia de uma taça, eu não as vejo de forma alguma”⁵⁰.

O cinismo não é, portanto, realista (no sentido escolástico), pois ele recusa as ideias como realidades extramentais, uma clara posição antiplatônica; mas, e isso é mais delicado, também não é nominalista, pois se recusa a pensar a partir de ideias descritas como puramente mentais. Tendo superado esse estágio do idealismo platônico e uma vez que sua filosofia da

⁴⁵ Aristóteles, *Metaphysics*, H, 1043b 23; 2002, p. 379. Nas citações referentes à *Metafísica* de Aristóteles utilizaremos a tradução brasileira das Edições Loyola (2002), indicando o ano e a paginação correspondente, logo após a referência do artigo original [N.T].

⁴⁶ Aqui vale uma pequena ressalva, a edição brasileira traduz por “outros pensadores desse gênero” aquilo que na edição francesa, citada pela autora, aparece como “outros ignorantes da mesma espécie”, por isso ela usa “ignorantes” na sequência do texto [N.T].

⁴⁷ Aldo Brancacci, *Oikeios logos: La filosofia Del linguaggio di Antistene*, éd. citée, p. 69.

⁴⁸ Podemos ler as páginas que Michel Foucault dedica ao par “*veridicidade e subjetivação*” ao analisar o caso do cínico Demetrius: Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard, Seuil, 2001, p. 220-228, páginas que vão na direção de uma verdade fundada no *ethos* do sujeito.

⁴⁹ Aldo Brancacci, *Oikeios logos*, ed. citado, p. 196.

⁵⁰ Diógenes Laércio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 53.

linguagem está fundada em um empirismo moral, algo de não nominalista permanece: a famosa relação de verdade entre a palavra e a realidade. Eles deixam permanecer “o valor semântico imediato dos onomata, que não requer fundação ontológica e que, neste sentido, aparece como liberados de qualquer teoria da essência”. Com efeito: “A mera enunciação de nomes [é] reconhecimento de que cada um é naturalmente carregado de sentido”⁵¹.

Há uma espécie de obstinação pela verdade na filosofia da linguagem de Antístenes que o conduz à tautologia. Uma vez ultrapassado o estágio de falsidade, que é o estágio polissêmico, estamos diante da verdade e restritos a uma unicidade predicativa. É isso que Aristóteles denuncia em sua *Metafísica*:

Por isso Antístenes considerava, de maneira simplista, que de cada coisa só se podia afirmar sua própria noção, uma noção única de uma coisa única; do que deduziu que não é possível a contradição e, até mesmo, que é praticamente impossível dizer o falso⁵².

Na verdade, Aristóteles esquece que Antístenes define assim uma linguagem enunciada verdadeira, ou seja, absolutamente monossêmica. Montaigne não está tão longe de Antístenes quando declara que se contradiz, mas que a verdade ele não contradiz. “*La verità, su ciascuna cosa, è data d'all idios kai oikeios logos, che il sophos, in quanto abiledilettico, è ingrado di identificare*”⁵³.

Essa possibilidade do “*idios kai oikeios logos*” é rara e supõe muitos fatores difíceis de reunir. Há uma forma ideal linguística cínica. Na maioria das vezes, onde se espera um *oikeios logos* (discurso próprio), desenvolve-se um *all otrios logos* (discurso de outra coisa). É o que diz Antístenes quando afirma a impossibilidade do falso. Não há discurso falso, há apenas discurso impróprio, que ao pretender tratar de uma coisa, trata de outra. Esta é a posição de Montaigne ao constatar a diversidade de opiniões e discursos.

Em suma, vemos que o problema da recusa do essencialismo entre os cínicos está intimamente ligado ao problema da definição⁵⁴. Montaigne tem um outro ponto de vista? Quando ele afirma: “*Sei o que é ‘homem’ melhor do que sei o que é ‘animal’, ou ‘mortal’, ou ‘racional’*”⁵⁵, ele recusa, como os partidários de Antístenes, a definição e o essencialismo, mas ele não é cético, pois pretende obter um conhecimento sobre o homem

⁵¹ Aldo Brancacci, art. cit., p. 50-51 para as duas passagens supracitadas.

⁵² Aristóteles, *Metaphysics*, Δ, 29; 2002, p. 261.

⁵³ Aldo Brancacci, *Oikeios logos*, ed. citado, p. 254-255.

⁵⁴ Ver *idem*, art. citado, p. 49-50.

⁵⁵ III, 13: *Da experiência*, 1069B; 2001, p. 430.

em geral, o que é assinalado aqui pela ausência do artigo. Isso se confirma por uma frase, algumas linhas adiante: “*Se nossas faces não fossem semelhantes, não saberíamos discernir o homem do animal; se não fossem dissemelhantes, não saberíamos discernir o homem do homem.*”⁵⁶

Eis o princípio do conhecimento: a capacidade de abstração sem definição. Sabemos reconhecer, entre os vivos, todas as faces do homem como uma só, apesar da absoluta diversidade que reina na natureza (“*A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dissemelhante*”⁵⁷). Mas essa verdade, como não sabemos precedentemente defini-la, não sabemos demonstrar (quem diz abstração sem definição, diz uma incapacidade de demonstração).

4 VERDADE E ‘EXERCÍCIO’, OU A POSSIBILIDADE DA VERDADE

Sem definição, conseqüentemente sem demonstração; logo, sem “critérios de verdade”: parece que estamos em pleno domínio do pirronismo⁵⁸. Entretanto, há de fato uma verdade que às vezes é tocada pelo dedo por Montaigne. Existiria uma verdade que prescinde de demonstração? Isto é o que pretendem os cínicos, sem recorrer à verdade transcendente. A verdade é confirmada pela vida do sábio: é por meio da experiência ética que o processo de acesso à verdade é confirmado⁵⁹.

Somos capazes de compreender isso? O hiper-racionalismo nos cega para a ideia de uma ética como condição de acesso ao verdadeiro.

Quando Montaigne afirma⁶⁰, quando ele diz saber⁶¹, quando identifica a verdade, ou seja, quando ele exercita seu julgamento (e não quando ele pratica a suspensão do julgamento, que é claramente muito mais frequente), está ao lado de uma linguística cínica que ele se situa. Nesse sentido, a fórmula de Marcel Conche é, sem dúvida, a melhor sobre o homem em Montaigne: “O homem sem definição”; ela é exatamente cínica.

⁵⁶ *Ibid.*, 1070C; 2001, p. 430.

⁵⁷ *Ibid.*, 1065 C; 2001, p. 423

⁵⁸ Ver Sextus Empiricus, *Pyrrhonian Hypotyposes*, II, 5, 26ff.

⁵⁹ Ver Ph. Desan (ed.), *Dictionnaire Montaigne*, Champion, 2004, artigo “Vérité” [escrito por Philippe Desan]: “Para M. ao contrário, só pode haver verdades individuais produzidas por uma dúvida e julgamento pessoal e, portanto, subjetivo”. Isto é sem dúvida verdade para uma verdade que precisa de definição (mesmo retórica), mas é verdade para verdades que não precisam de definição?

⁶⁰ III, 5: *Sobre versos de Virgílio*, 897B; 2001, p. 167: “Digo que os homens e as mulheres são feitos nomes no molde”.

⁶¹ “Sei o que é ‘homem’ melhor do que sei o que é ‘animal’, ou ‘mortal’, ou ‘racional’” (III, 13, 1069).

Montaigne sabe “o que é o homem” sem precisar defini-lo; Montaigne sabe que a verdade às vezes se aproxima do ponto onde se pode acariciá-la – sem defini-la, sem demonstrá-la ou mesmo dar os seus critérios:

[A] Para mim, que não peço mais que me tornar mais sensato, não mais sábio [C] ou eloquente, [A] esses arranjos lógicos e aristotélicos [ele fala de Cícero e Platão submetendo-os à mesma crítica] não vêm a propósito: quero que se comece pelo último ponto; compreendo suficientemente o que são a morte e a voluptuosidade; que não se atrasem dissecando-as; procuro razões corretas e sólidas [= desde o início] que me ensinem a suportar-lhes a força⁶².

Os principais conceitos (homem, morte, voluptuosidade, etc.) Montaigne compreende (e, portanto, aqui não se trata de pirronismo) e não deseja, a respeito deles, senão uma formação moral. Nisso, também, ele é cínico: o saber só tem interesse quando estritamente relacionado à vida moral. O conhecimento é sempre reduzido ao que ele nomeia como “exercício” e implica separar os conhecimentos úteis dos inúteis (como afirma Demetrius sobre Seneca)⁶³. Todo o início do capítulo “*Da fisionomia*” (III, 12) trata exatamente desse ponto, tanto de forma cínica quanto socrática: “*Não precisamos de ciência para vivermos a nosso gosto*”. Ou ainda: “*Os livros serviram-me não tanto de instrução como de exercício*”⁶⁴. A noção de “exercício”, que também se encontra no capítulo que leva este nome (II, 6)⁶⁵, parece dar conta quase exatamente da noção cínica de ascese⁶⁶: exercício de treinamento moral a fim de suportar as grandes provações. Entre essas “exercitações”, a escrita é uma via essencial; isso é declarado explicitamente na conclusão do ensaio II, 6, na qual Montaigne propõe “*falar de si*” como o “*remédio supremo*” para curar o “*imoderado amor de si*”. Aqui encontramos uma das teses de Foucault em *A hermenêutica do sujeito*: somente o “*cuidado de*

⁶² II, 10: *Dos livros*, 414A e C; 2006, p. 123.

⁶³ Veja a análise sobre o conhecimento cínico proposta por Michel Foucault em *L'Herméneutique Du sujet*, Gallimard, 2001(ver *supra*, nota 43): o saber relacional prevalece entre os cínicos em relação ao conhecimento pela causa.

⁶⁴ III, 13: *Da fisionomia*, 1039 B-C; 2001, p. 383 [N.T].

⁶⁵ Capítulo que relata o acidente de cavalo ocorrido com Montaigne.

⁶⁶ Ver o artigo “*exercice-exercitation*” no *Dicionário Montaigne*, op. cit., escrito por O. Guerrier, que analisa conjuntamente as duas noções e reúne corretamente o ensaio do exercício e a exercitação. No entanto, vale destacar que, ao tratar conjuntamente esses dois termos, ele esquece o sentido mais forte de “*exercitation*” (que é dado aqui pelo sufixo), no qual a vontade e a prática ascéticas estão pressupostas, diferentemente do exercício, para o qual elas não são necessárias. O grego “*askésis*”, que é traduzido como “exercício”, está mais próximo de “*exercitation*” no vocábulo do século XVI, uma palavra que infelizmente se perdeu no francês contemporâneo. Sobre o tema da ascese, ver o livro de Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, Vrin, 1986.

si” nos permite escapar do “*amor de si*”. Ora, falar de si, afirma Montaigne, supõe dizer a verdade sobre si mesmo, pois: “*a verdade nunca é matéria de erro*”⁶⁷.

Esta é outra fórmula estranha para um Montaigne relativista! A verdade é sustentada por aquele que é capaz de trabalhar sobre si mesmo: o cuidado de si e a veracidade estão absolutamente ligados, tal é a lição do capítulo “*Do exercício*” (II, 6).

Assim, longe da suspensão do juízo pirrônico, Montaigne, por vezes, enuncia verdades que podem ser chamadas, como o faz Foucault, “*verdades prescritivas*”, que estão na fonte do sistema de saber cínico. Eis como ele explicita esse ponto:

São conhecimentos que, estabelecendo-se e formulando-se como princípios de verdade, oferecem-se ao mesmo tempo, solidariamente, sem distância nem qualquer mediação, como prescrições. São constatações prescritivas. São princípios nos dois sentidos do termo: no sentido de que se trata dos enunciados de verdade fundamental dos quais os outros podem ser deduzidos; e de que também se trata do enunciado de preceitos de condutas, aos quais, em qualquer situação, há que submeter-se⁶⁸.

Isso, de certo modo, parece-nos retomar a noção de “*verdade sem definição*”, ou “*a capacidade de abstração sem definição*”, únicas úteis para se viver bem.

Para Montaigne, esses enunciados são produzidos durante o ensaio de si e validados pela “*exercitação*”. Desse modo, a ascese e o ensaio possibilitam ocasionalmente a verdade – não uma verdade relativa, subjetiva e mutável, mas a verdade tal como ela é identificada à primeira vista e pode ser apreendida sem hesitação – aquela que “*eu festejo e acarinho*”⁶⁹.

Portanto, pode-se falar de um difícil cinismo em Montaigne, o que explica seu avanço mascarado nos *Ensaio*s. Um horizonte frequentemente ideal, muitas vezes excessivo, muitas vezes embaraçoso: o repúdio à lei [= Autonomia cínica] é uma fantasia irrealizável, para Montaigne, no plano público. Se fizermos um balanço do pequeno glossário cínico extraído dessas observações, encontramos as palavras esperadas: “*franqueza*”, “*licença*” (associada ao adjetivo “*desonesto*”), “*exercitação*”⁷⁰ e um a menos prevista, “*arrière-boutique*”. Se procuramos um termo intruso, é obviamente “*arrière-boutique*”; totalmente estranho ao

⁶⁷ II, 6: *Do exercício*, 379A; 2006, p. 72.

⁶⁸ Michel Foucault, *L’herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 226. Para essa passagem, utilizamos a tradução brasileira feita pela editora Martins Fontes: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 288 [N.T].

⁶⁹ III, 8: *Da arte da conversação*, 924 B; 2001, p. 208 [N.T].

⁷⁰ Poderíamos acrescentar “*natureza*”, mas já abordei esse ponto em *Le cynisme à la Renaissance*, ed. cit., p. 177-184.

cinismo. No entanto, é aí que, protegido das restrições sociais, aventurando-se abertamente como ensaísta assim como no cinismo original, floresce o cinismo de Montaigne; um cinismo que é meio fantasioso e meio realizado no espaço íntimo da escrita de si.

Contudo, o cinismo é também o portador desse conhecimento em verdade, sem demonstração, que só existe se baseando na ascese. Se o homem certamente não é a medida de todas as coisas, a vida do homem sábio é, por vezes, a medida da verdade. Verdade esta que é reduzida a uma verdade prática, aquela que permite viver com justiça e que deixa emergir essa nova figura de “*um filósofo não premeditado e fortuito*”⁷¹; o retorno da intempestividade desejada.

⁷¹ II, 12: *Apologia de Raymond Sebond*, 546C; 2006, p. 320.