

OLIMAR FLORES JÚNIOR

CANES SINE CODA: FILÓSOFO E FALSÁRIO

Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura
relativa a Diógenes de Sínope

OLIMAR FLORES JÚNIOR

CANES SINE CODA: FILÓSOFOS E FALSÁRIOS

Uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura
relativa a Diógenes de Sínope

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre.

Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG, 1999.

100
F634c
1999

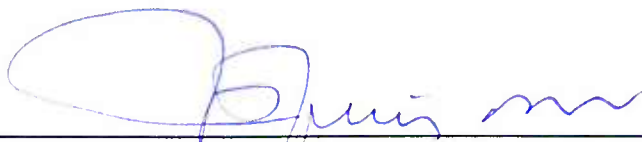
Flores Júnior, Olimar
Canes sine coda: filósofos e falsários:
uma leitura do cinismo antigo a partir da
literatura relativa a Diógenes de Sínope -
1999.

f

Orientação: Jacyntho José Lins Brandão
Dissertação (mestrado) - Universidade
Federal de Minas Gerais, Departamento de
Filosofia.

1.Filosofia 2.Filosofia antiga I.Brandão,
Jacyntho José Lins, 1952 - II.Título

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza - UFMG



Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques - UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 10 de setembro de 1999.

A meus pais, Olimar e Castorina.
A minha irmã, Rosane.

AGRADECIMENTOS

*Διογένους· οὐκ ἔστιν αὐδενὶ ἀνδρὶ καταπονουμένῳ
φάρμακον σωτηρίας, ὥς χρηστός φίλος.*

Este trabalho - naquilo que ele possa ter de melhor - deve-se à colaboração de várias pessoas, que, em momentos diversos e de maneiras diversas, com amizade e solicitude, participaram da sua realização. A essas pessoas minha gratidão e reconhecimento. Em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Jacyntho Lins Brandão, exemplo e estímulo desde os primeiros anos de graduação, que despertou meu interesse pelas coisas gregas e soube aliar ao rigor do seu conhecimento amizade, compreensão e disposição inabaláveis. À Profa. Maria das Graças de Moraes Augusto, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pela confiança que depositou em mim e pela amizade. Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, Newton Bignotto, Rodrigo A. de Paiva Duarte e Marcelo Pimenta Marques, pela compreensão e disponibilidade; à Profa. Livia Guimarães, pela presença amável. Aos professores do Departamento de Letras Clássicas da Universidade Federal de Minas Gerais, ao seu chefe, Prof. Antônio Martinez de

Resende, e à Luzia Gontijo, pela convivência ao longo desses anos. Aos bons amigos, Antônio Orlando de O. D. Lopes, Teodoro Rennó Assunção e Ernesto Perini Santos, sabedores solidários dos percalços deste trabalho, pela agradável freqüentação, sugestões e indicações bibliográficas. Pelo solícito e paciente "socorro bibliográfico", agradeço a Mateus Araújo, Miriam Campolina Diniz Peixoto e Antônio Carlos Hirsch; e, especialmente, a Germanus Strazzeri, colega de interesses, a quem devo parte importante dos textos que utilizei. A Luciana Azevedo de Almeida, pelas sugestões; a Celina Figueredo Lage, pela inserção impecável da figura que ilustra um dos capítulos. Agradeço ainda à Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique, por possibilitar o contato com seu valioso acervo; ao seu então presidente Prof. Olivier Reverdin, pela acolhida; a Bernard Grange, pelas indicações bibliográficas; e à Profa. Haiganuch Sarian, mediadora do processo. A Gemma Beretta, pela generosidade e simpatia com que me recebeu em Milão; a Prof. Fernanda Decleva Caizzi, da Università degli Studi di Milano, pela recepção e pela gentil oferta de importantes títulos da bibliografia antistênica. Finalmente a minha gratidão a Valéria, pelo companheirismo de todas as horas e pelo esforço, nem sempre recompensado, de tentar introduzir alguma disciplina num espírito tão disperso.

O tipo de filosofia que um homem escolhe depende do
tipo de homem que ele é. Porque um sistema
filosófico não é uma peça de mobília que alguém
pode adquirir ou vender conforme o gosto. É, ao
contrário, animado pelo espírito
do homem que o possui.

Fichte, First Introduction to the Science of Knowledge.

Certa vez, a alguém que se aproximou e perguntou-lhe qual a escola filosófica ele seguia mais de perto, Demônax respondeu: "E quem te disse que eu sou filósofo?" E, afastando-se dele, soltou uma enorme gargalhada.

Luciano, Vida de Demônax.

A alguém que lhe dizia: "filosofas sem saber nada!",
Diógenes falava: "se finjo sabedoria, isto também é
filosofar".

Diógenes Laércio, Vidas e opiniões dos
filósofos ilustres.

ABREVIATURAS

D.L. - Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*.

SSR - Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*.

(os algarismos romanos indicam a escola filosófica e as letras o filósofo a que o fragmento se refere).

SUMÁRIO

Introdução

O problema em torno dos cínicos.....	14
--------------------------------------	----

Capítulo 1

<i>Cinismo: filosofia ou escola de bufões?</i>	47
--	----

Capítulo 2

<i>Figurações literárias do cinismo:</i> <i>o caso de Luciano</i>	65
--	----

Capítulo 3

<i>Παραχαράττειν τὸ νόμισμα</i> <i>ou as várias faces da moeda</i>	121
---	-----

Capítulo 4

<i>A política de Diógenes</i> <i>ou a economia dos ossinhos</i>	136
--	-----

Conclusão

<i>Personae philosophicae:</i> <i>o cinismo como palco</i>	170
---	-----

Apêndice I

Nota sobre o sentido de typhos

na tradição cínica..... 175

Apêndice II

O De stoicos de Filodemo de Gadara..... 186

Bibliografia

Léxicos..... 191

Textos antigos: edições e traduções..... 191

Geral..... 195

Apêndice I

<i>Nota sobre o sentido de typhos</i> <i>na tradição cínica.....</i>	175
---	-----

Apêndice II

<i>O De stoicos de Filodemo de Gadara.....</i>	186
--	-----

Bibliografia

Léxicos.....	191
Textos antigos: edições e traduções.....	191
Geral.....	195

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA EM TORNO DOS CÍNICOS

*O cinismo é o que há de mais elevado sobre a terra;
para alcançá-lo são necessários os dedos mais
delicados e os pulsos mais bravos.
Nietzsche, Ecce Homo.*

Cinismos

O assunto do presente trabalho é o cinismo antigo. Mas, como modo de introduzi-lo, evoco um fato contemporâneo. Algum tempo atrás, o jornal *O Globo* trouxe uma entrevista com o filósofo alemão Peter Sloterdijk, que alguns anos antes alcançava um insólito êxito comercial com o seu *Kritik der zynischen Vernunft*¹: mais de quarenta mil cópias vendidas logo nos primeiros meses. Nessa entrevista o que realmente se destacou, dada a inanição de seu conteúdo filosófico, foi o princípio de um divertido tumulto provocado pelo temperamento explosivo - e, diria, muito pouco "cínico" - do entrevistado (amainado, segundo a repórter, depois de muita explicação, por alguns goles de vinho e um convite para um cardápio macrobiótico): em certa altura, a conversa é quase interrompida com a irritação do filósofo ao ser convidado a

¹ Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

comentar a avaliação de um crítico severo que classificava a obra como uma "disneylândia filosófica"².

O livro em questão analisa o fenômeno do *cinismo*, entendido como a moderna consciência cínica ou a *falsa consciência ilustrada*, resultado invertido da ilustração, e contra ela opõe um *quinismo* restaurado, cuja força o autor entendeu buscar na longínqua Sínope.

A crítica é dirigida ao *cinismo*, definido como a *falsa consciência ilustrada*, produto da ideologia política da modernidade que deliberadamente frustrou qualquer relação erótica com o conhecimento, tomando por máxima a equação "saber é poder", ampliada ainda em "poder é saber". Numa quase nostalgia da ingenuidade da filosofia primeira - que, revalidando Nietzsche, ele pretende converter em uma *ciência alegre* - Sloterdijk se inspira no *quinismo* grego, retendo dele sobretudo a sua insolência e seu caráter iconoclasta. Do *quinismo* ao *cinismo*, na visão do autor, há um percurso histórico que deteriorou uma forma radical de racionalidade. Por uma correção ortográfica uma mesma palavra define dois conceitos diametralmente opostos, como também são considerados opostos o *cinismo* filosófico dos antigos e o conteúdo semântico vulgar do adjetivo *cínico*. Opuestos talvez, mas de modo algum independentes, deve-se acrescentar³.

² Tratava-se de Michael Serrer, do *General Anzeiger* de Bonn.

³ As diferenças e relações entre o *cinismo* antigo e o moderno, bem como o contraste entre *quinismo* e *cinismo*, constiutem o tema de Niehues-Pröbsting (1979).

Seria, de fato, sedutor enxergar na modernidade, a exemplo do que ocorre com o ceticismo, o exercício de um pensamento cínico, desenvolvido na esteira do fenômeno homônimo ocorrido na antigüidade. Mas mais conveniente foi, entendida a continuidade do conceito, postular a inversão do seu sentido. É a perspectiva adotada, antes de Sloterdijk, também por André Glucksmann⁴. Para os que se inclinam para o primeiro caminho, as dificuldades são naturalmente muitas, e a principal o fato de que o cinismo antigo jamais reivindicou, por esforço próprio, o estatuto de escola, decorrendo daí a ausência de doutrinas formalmente estabelecidas que caberia desenvolver. Restam os *topoi* cínicos, estes sim passíveis de aplicação na crítica de certos fenômenos contemporâneos. O "cinismo moderno", como estratégia crítica, voltado seja para a filosofia seja para as ciências sociais, pode ser definido como uma *consciência reativa* e isto parece-me coerente com a sua manifestação na antigüidade, mas não creio ser possível encontrar hoje filósofos cínicos, que muito provavelmente não estariam na academia nem no mercado editorial.

De Sínopses, Sloterdijk afirma virem as sua armas: a metralhadora giratória da insolência e da provocação, que fere os espíritos mais sensíveis e agrada tanto aos histriônicos. O que logra a crítica pretensamente filosófica, que ajunta aos ingredientes do estilo - ética, moral, política, história, ideologia e também lógica, fenomenologia,

⁴ Glucksmann (1981).

metafísica - um mau gosto estrangeiro (como também estrangeiro foi Diógenes em Atenas)? Qual o resultado das "rajadas de urina contra o vento idealista", a genitália feita bandeira, ruidosas flatulências, porcaria em geral ?

Do lado do público, entre os involuntários prosélitos do senso comum, o sucesso absoluto, pois a salada crítica mostrou uma filosofia bastarda cuja necessidade de compreensão parecia ou secundária ou facilmente garantida diante de um discurso desviante: a "filosofia poluída" era mais divertida. Do lado da academia, prevaleceram a desconfiança e o desprezo reservado aos publicistas superficiais. Seria seguro admitir que estamos diante de um pensamento radical, cujo vocabulário cravante traduz uma visão aguda da perplexidade geral frente às idiossincrasias da contemporaneidade, mas que ao mesmo tempo evoca a consciência das eternas inquietudes humanas?

De qualquer forma, permanecem no mesmo campo de visão, herdado da tradição crítica, os pontos definidores do mundo contemporâneo - a automação, os vícios do capital, o totalitarismo, o reinado da informação, o ilusionismo religioso e todo o aparato da indústria cultural - e os desbotados ideais de liberdade, de felicidade e de triunfo da razão esclarecida. A obra pareceu incompreensível, apesar da linguagem clara. É mesmo provável que ilustre o destino de toda filosofia que tenha renunciado ao discurso iniciático e

ao jargão professoral⁵, mas igualmente provável que o tenha feito com vistas à polêmica fácil. Vê-se, portanto, que os modernos repetem os antigos e que o ideal da *atyphia* se arrisca sempre a sucumbir aos vícios que busca combater. Uma vez que, como ocorre exemplarmente com a filosofia, o sucesso de público e a qualidade real parecem ser extremos inconciliáveis, o *punching out the enlightenment* de Sloterdijk permanece atópico.

Não se trata, aqui, de qualquer esforço no sentido de recuperar, para a obra do filósofo alemão, o mesmo perfil e alcance que o pensamento dos antigos cínicos assumiram no mundo grego, nem tampouco de propor a mesma relação de forças que um e outro possam ter tido com os seus respectivos contextos culturais e filosóficos (procedimento que suspeito ser tão inexato quanto pouco proveitoso), mas de chamar a atenção para um dado da acolhida que a *Crítica* recebeu, análogo à recepção do cinismo antigo. Ora, a oposição à ortodoxia acadêmica - ainda que a consideração dessa mesma academia seja desejada - reproduzida nos vários aspectos da obra, como os temas centrais e laterais abordados, o vocabulário, a alimentação contínua das polêmicas e o método desconcertante, despertou toda uma cadeia de desaprovações. Não apenas as desaprovações sistemáticas que configuram o debate entre "iguais", mas desaprovações que se revelam como

⁵ Embora incorra, como acusa o apresentador da tradução espanhola, "na mais anticínica das virtudes, a verborragia" (Sloterdijk: 1989, p.8). Lembro que uma crítica semelhante foi dirigida a Antístenes por Tímon que, avaliando a quantidade e a

recusas integrais, de raiz ou como resultado de uma alteridade intransponível. A obra é instigante, mas lamentavelmente não é crítica, escreveu um resenhista e, como num eco distorcido, quase podemos ouvir: 'isto não é filosofia'. O sugestivo epíteto, "disneylândia filosófica", é ainda mais esclarecedor: de certa maneira, há aí "alguma" filosofia, mas não o bastante para resgatá-la do difundido e pouco preciso gênero da "pseudo-filosofia", ou então se trata de uma "meia-filosofia". Coube a essa "meia-filosofia" o destino inequívoco de, enquanto "disneylândia", divertir, entreter, provocar o riso mas, de um modo geral, o que provoca o riso não deve ser levado a sério. Pareceu-me sintomático que um livro que tratasse justamente do cinismo - ainda que fosse pelo seu viés contemporâneo, mas retomando alguns de seus *tópoi* originais - tivesse uma tal acolhida. Assim, enquanto o sucesso de vendagem que obteve fazia recordar hoje o alcance de um modo de pensamento reclamado durante quase dez séculos ininterruptos por uma "multidão de filósofos", forçando-nos a procurar em outro lugar a justificativa para a sua inclusão no conjunto das chamadas "escolas socráticas menores", a desconfiança da academia, baseada na inflexível expectativa da filosofia como alguma coisa "séria", uma prática "elevada", redimensionava a posição dos antigos críticos com relação aos cínicos do período clássico e seus seguidores dos períodos helenístico e romano, que eram então detratados, entre outros motivos, pela

diversidade das suas obras, o teria chamado de "tagarela prolixo"

sua grosseria e falta de seriedade e colocados, justamente por serem *μὴ σπουδαίοι*, à margem da cultura oficial. De algum modo, a recepção do livro de Sloterdijk constituía-se como o avatar de um antigo debate.

Em parte, é no contexto desse debate que delimito minha abordagem do cinismo antigo, cujo sentido entendo estar vinculado à *constituição histórica dos fragmentos relativos à escola cínica no quadro geral da filosofia antiga*, constituição que se define, necessariamente, pelos modos e contextos de transmissão e apropriação. Trata-se, nesse caso, de dar especial relevo à via de acesso ao pensamento cínico, com a qual todo e qualquer esforço de compreensão está, implícita ou explicitamente, comprometido. Mais do que se reportar a uma tradição fragmentária - semelhante, portanto, à forma de aproximação a outras filosofias, a dos pré-socráticos, por exemplo - a tarefa do estudioso do cinismo será, sobretudo, a de, reconhecendo o valor de suas peculiaridades, lidar com um construto histórico formado por um conjunto de textos cuja diversidade - tanto de gênero e de intenção, quanto cronológica - é um traço marcante e cujo elemento comum é o caráter anedotário.

Das fontes e suas edições

O estudo e a interpretação do cinismo antigo têm, muito freqüentemente, esbarrado em duas questões que parecem sempre

subjacentes a qualquer que seja o modo de abordagem ou aspecto particular que se deseje ressaltar. A primeira delas, de caráter "mais estrutural", é o problema da definição de um *corpus* cínico, isto é, o material com o qual lidará o estudioso. A segunda questão reside no conteúdo que se extrai desse material, ou, melhor enunciado, sobre o conceito possível de cinismo dentro de um contexto filosófico. As duas questões estão, não há dúvida, intimamente relacionadas e discorrer sobre uma supõe, quase invariavelmente, o exame da outra.

Todo o problema orbita em torno da questão das fontes, do uso que delas se faz, envolvendo o modo de considerá-las e classificá-las, bem como os critérios adotados para hierarquizar a sua importância. É o que determina, invariável e recorrentemente, toda tentativa de reconstrução da história do cinismo. Trata-se, porém, nesse caso, nem tanto da forma fragmentária com que nos chegaram os textos, mas, sobretudo, da *forma literária* na qual o pensamento cínico foi formulado, transmitido e reelaborado⁶. Muito diversificada e cronologicamente dispersa, pode-se dizer que a literatura cínica "transgride" a forma habitual na qual se espera reconhecer o pensamento filosófico. Essa "transgressão" decorre, em primeiro lugar, do próprio caráter da filosofia que é, antes de tudo, teórico e, por consequência, se "materializa" preferencialmente na forma de tratados teóricos. Isto vale antes para o pensamento moderno do que

para o antigo, mas tal é, em todo caso, a perspectiva que prevalece e regula a reflexão filosófica. A continuação de qualquer filosofia consiste nas discussões, nos comentários e na crítica que, no percurso da sua transmissão, é capaz de gerar. Assim, mesmo a "poesia" dos pré-socráticos ou a literatura dramática de Platão são abordadas da mesma maneira, tendo em vista que produzem teoria. Não é o que ocorre com o cinismo. O material no qual foi conservado é, na sua quase totalidade, de caráter anedótico-biográfico, sentencial ou propriamente literário, em que as formas gregas da *chreia* e do *apoftegma* ocupam um lugar de destaque, abrigando, segundo o ponto de vista tradicional, pouca ou nenhuma teoria.

Em segundo lugar, parece-me necessário adiantar que a peculiar situação do cinismo frente a outros produtos da reflexão filosófica deriva menos dos "acidentes" da transmissão, isto é, da sobrevivência material dos textos, do que do direcionamento dado pelos próprios cínicos à sua doutrina. Os cínicos foram reconhecidamente avessos a todo pensamento sistemático e, mesmo se chegaram a compor obras escritas (de fato, os catálogos antigos conservaram numerosos títulos de obras cínicas), toda a tônica recai sobre o modo de ser, de agir e de falar e, nesse sentido, transformaram-se em produtos extremos da tendência da antigüidade clássica de idealizar a figura do filósofo como modelo exemplar de sabedoria e, principalmente, alimentaram, no interior do

⁶ Cf. Niehues-Pröbsting (1996:329-31).

socratismo e a exemplo do próprio Sócrates, o mito do filósofo como uma individualidade excepcional⁷. O cinismo representa, portanto, uma ruptura na história da filosofia, tanto por relegar a um segundo plano, ou mesmo recusar, a matéria teórica, quanto por ter se fixado no terreno instável e impreciso da anedota. Na verdade, essas duas razões são solidárias e a segunda decorre naturalmente da primeira. Mas, se se admite a tese de Hadot⁸, segundo a qual, na antigüidade, qualquer escola filosófica envolvia uma escolha inicial por um certo modo de viver e a opção por uma visão global do universo, professada pelo filósofo na sua vida cotidiana, a maneira pela qual o cinismo se enuncia rompe apenas com uma concepção moderna de filosofia, enquanto que, no âmbito da filosofia antiga, realiza, porém de forma hiperbólica, uma tendência comum.

Por outro lado, a moderna historiografia filosófica, ainda sob a influência da historiografia antiga - da qual as *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio é o principal exemplo - conservou, de certo modo, a mesma tradição anedótica, dando grande espaço às notas sobre a vida e as ações dos cínicos e, curiosamente, o volume de páginas dedicadas a eles é, em alguns casos, maior do que o dedicado aos filósofos que, por razões teóricas, são considerados mais importantes e mais significativos para a evolução da filosofia contemporânea. Mas enquanto o extenso livro sobre

⁷ Cf. De Luise e Farinetti (1997: 1-17).

⁸ Hadot (1993;1995).

os cínicos das *Vidas* de Diógenes Laércio (em que se destaca a seção sobre Diógenes de Sínope, comparável em tamanho apenas àquelas dedicadas a Platão e a Zenão estóico) harmoniza-se perfeitamente com o espírito do conjunto da obra, reproduzindo, embora com a sua idiossincrática complexidade, a mesma ordenação metodológica, o tratamento dado ao cinismo pela historiografia moderna parece se ressentir da carência de uma dimensão teórica mais evidente. Boa parte dos compêndios de história da filosofia antiga submetem a exposição do cinismo aos mesmos critérios adotados na análise da teoria platônica ou aristotélica e, sucumbindo às dificuldades inerentes a um pensamento "assistemático", freqüentemente se desviam num juízo impróprio sobre a historicidade do *corpus* anedótico e se esforçam por descobrir, por trás da causticidade derrisória dos cínicos, uma filosofia "válida"⁹. Naturalmente, o espaço dado a uma filosofia e a popularidade que ela alcança, sobretudo em contextos não filosóficos, não se confunde com a sua "profundidade", conceito que, como outros do mesmo gênero, depende muito mais da expectativa e dos critérios do historiador ou comentador do que do valor intrínseco do material que examina; de qualquer forma, toda a discussão insere-se no debate mais amplo em torno dos limites filosóficos da história da filosofia.

⁹ Sobre a validade filosófica da anedota, ver Neiehués-Pröbsting (1983).

Vê-se, portanto, que o problema das fontes determina a recepção e a própria compreensão da filosofia cínica. Niehues-Pröbsting observa que, no período moderno, a transmissão do cinismo, segundo as formas da anedota e do *apoftegma*, foi, por duas vezes, seriamente questionada, e mesmo a viabilidade do seu conteúdo filosófico, diante das perspectivas propostas, ficava comprometida¹⁰. A primeira delas decorria da crítica histórica baseada no modelo defendido por Pierre Bayle. Seguiu-se, nesse caso, o procedimento de se submeter o vasto material legado da antigüidade ao critério da credibilidade histórica. O próprio Bayle chegou a aplicar o método em estudos de caso, como na análise de algumas anedotas em torno do encontro de Diógenes e Alexandre, e um seu sucessor, Christoph August Heumann, partiu dos mesmos princípios para examinar a legendária imagem de Diógenes e seu tonel. Tal modelo crítico ainda perseverou no trabalho posterior de importantes helenistas alemães em torno da difícil *Quellenforschung* da tradição cínica, tais como H. Diels, E. Schwartz e K. von Fritz¹¹.

Desnecessário dizer que tal perspectiva lançou no limbo da dúvida a pertinência filosófica do cinismo, já que a imensa literatura inicial se via drasticamente reduzida a um inexpressivo núcleo que sobrevivia ao perigoso crivo da

¹⁰ Niehues-Pröbsting (1996: 330-1).

¹¹ Diels (1894); Schwartz (1911); Fritz (1926). Giannantoni (1990:iv, p.425), revendo a bibliografia sobre uma das mais controvertidas passagens da biografia de Diógenes cínico, precisamente o episódio da falsificação da moeda, classifica como crítica "razionalística" o método de Fritz, mas, de um modo geral, mantém-se na mesma perspectiva.

credibilidade histórica. Verificava-se que a maior parte das anedotas e informações biográficas sobre os cínicos estava ou contaminada por divergências e contradições internas, ou se desdobrava num sem número de versões, ou era produto da multiplicação de um mesmo tema envolvendo ora um, ora outro filósofo, personagens diferentes e, às vezes, sob muitos aspectos, aparentemente inconciliáveis¹². Ficavam, portanto, como que excluídas as anedotas e apoftegmas cuja importância no interior do corpus conservado era atestada justamente por sua repetição, recorrência e variação e que, por isso mesmo, pareciam indicar um outro caminho para o entendimento do

¹² Compare-se a confusão entre Antístenes e Diógenes como protagonistas da mesma anedota em Elias, *In Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias* 22b 40, p.109, 18-22 (SSR V A 159) e em D.L. vi 39. Mas, mais contundente é o exemplo citado por Giannantoni (1990: iv, p.4): aquilo que em *Gnomologium vaticanum* 743, n.6 (SSR V A 166) é atribuído a Antístenes, em D.L. ii 69 é atribuído a Aristipo e, inversamente, o que em *Gnomologium vaticanum* 743, n.37 é atribuído a Aristipo, em D.L. vi 6 o é a Antístenes. A dificuldade deste exemplo decorre do entendimento de que, como parece ficar demonstrado em *Suda*, s.v. 'Αρίστιππος, n.3908, a filosofia cínica divergia profundamente do pensamento de Aristipo. Já Gerhard (1912: 388-408) observava a mesma confusão e notava também, como depois o fizeram von Fritz (1926: 42-46) e Höistad (1948: 118-123; 131-8), que, principalmente a partir de Diógenes, a imagem do cínico oscilava entre o asceta rigorista e o hedonista relaxado. O tema específico do prazer na ética cínica, que regula toda a discussão, escapa ao alcance do presente estudo; acredito, porém, que "contradições" como estas não podem ser abordadas apenas segundo o critério da autenticidade - independente do lado para o qual tendem as opiniões (Gerhard [op. cit., p.392] afirma que o hedonismo diogeniano é, na verdade, uma invenção, não contendo nada de histórico, enquanto Höistad [op. cit., p.131], pelo contrário, fala de um genuíno "ascetismo hedonista" na filosofia de Diógenes), mas requerem o cuidado de uma interpretação atenta à evolução do cinismo, à legitimidade do processo anedotário e à cadeia significativa das "invenções" que a tradição conservou. Por outro lado, no exemplo citado, a própria simetria da inversão indica uma maior consistência na dupla atribuição do que se poderia supor no caso de um simples equívoco dos antologistas, sem excluir os possíveis pontos de contato entre as escolas cínica e cirenaica. Cf. Goulet-Cazé (1986: 42-52; 77-84).

cinismo, através da ampliação do sentido dos seus diversos desdobramentos e da maior possibilidade de confrontação com a doutrina de outras escolas.

Apenas mais tarde, em reação ao criticismo histórico-filológico, reconheceu-se que o valor de uma anedota, isto é, seu significado filosófico ou moral, não depende necessariamente da sua realidade factual ou da possibilidade de comprovação histórica. Mas, em todo caso, tendo em vista o rigor mesmo da análise filológica envolvida e o conseqüente aprofundamento nos detalhes da tradição - que garantem a sua validade metodológica - não se deve, parece-me claro, condenar a crítica histórica como improcedente para o exame do cinismo, mas convém redirecionar o produto das suas conclusões, alertando para o fato de que não se pode buscar a filosofia cínica noutro lugar que não na "insegurança" da anedota e na diversidade da lenda¹³.

O segundo abalo sofrido pela base anedótica-biográfica da transmissão do cinismo, a que se refere Pröbsting, foi ainda mais deletério e teve sua origem na compreensão da história da filosofia tal como formulada por Hegel, em que se concluía o carácter não-filosófico da antiga historiografia filosófica. A partir daí, a história da filosofia ficava reduzida à história das idéias: apenas os produtos teóricos dos filósofos - não mais as suas vidas - importavam para o

¹³ De Luise e Farinetti (1997:94) escrevem sobre a imagem de Diógenes algo que, com certeza, vale para o cinismo em geral: "La logica della costruzione del personaggio è un oggetto di indagine più interessante della verità storica relativa all'individuo

novo modelo. A perspectiva da antigüidade tinha uma orientação radicalmente oposta, pois o filósofo era visto como um caráter exemplar e a sua vida era sentida como a verificação da sua doutrina, mas, segundo o novo paradigma, toda transmissão biográfica tornava-se obsoleta, supérflua ou desnecessária. Os cínicos e, sobretudo, Diógenes, seu principal representante (com quem o próprio cinismo se confunde)¹⁴, na medida em que não deixaram obras teóricas para além da própria existência - sendo que apenas por ela, ou seja, por sua exemplaridade individual e por sua idiossincrasia, fixaram-se como parte da cultura filosófica ocidental - foram aliçados para as margens da história da filosofia, constituindo um capítulo de curiosidades¹⁵.

Diogene e l'analisi delle fonti permette di porre in evidenza una coerenza di fondo".

¹⁴ Pode-se pensar que outros filósofos e outras escolas, como Aristipo (e os cirenaicos) e Pírron tenham, por motivos semelhantes, sofrido a mesma "semi-exclusão". Para o segundo, no entanto, a situação é bastante diversa, tendo em vista a obra posterior de Sexto Empírico e a existência de um ceticismo moderno filosoficamente bem constituído - enquanto o cinismo passou a representar um vício de consciência na modernidade. De qualquer modo, o caso dos cínicos parece-me, de longe, o mais sintomático, dado o contraste entre a carência de material teórico e a abundância de material biográfico e anedótico. Na verdade, o cinismo foi um dos movimentos mais populares da filosofia antiga e, ainda hoje, é bem conhecida, entre outras, a imagem do filósofo que, com uma lanterna na mão, procura um homem em plena luz do dia. Sobre Aristipo consultar Giannantoni (1990:iv, pp.135-89) e a farta bibliografia aí indicada; sobre Pírron e o ceticismo antigo, De Luise e Farinetti (1997: 107-50), que também remetem para bibliografia específica, destacando-se a coletânea organizada por Giannantoni, *Lo scetticismo antico* (Napoli, 1981).

¹⁵ Escreve Niehues-Pröbsting (1996:331): "Even though they (the cynics) were still dragged along in the histories of philosophy in the nineteenth century and have begun to be excluded from them at an increasing rate only very recently, it was in fact the Hegelian understanding of the history of philosophy that pushed them aside into the curiosities at the margin of this history".

Com relação ao cinismo, o ponto de vista hegeliano é corroborado ainda pelo fato de o *corpus* cínico favorecer uma leitura em chave humorístico-literária e, aí, novamente se destaca o conjunto de anedotas em torno de Diógenes. Já Dudley percebia que as histórias sobre Diógenes cínico eram mais engraçadas (*funnier*) do que aquelas que Diógenes Laércio conta sobre outros filósofos¹⁶ e, por isso mesmo, se incluíam melhor em uma antologia do humor grego do que em uma discussão de filosofia¹⁷. Mas se a reputação de Diógenes servia como um ímã capaz de atrair uma boa anedota, não acredito que pudesse atrair *todo* tipo de humor, mas apenas aquele humor em que se reconhecesse um elemento cínico, conferindo ao conjunto uma coerência de fundo e uma nítida identificação entre a personagem - bem como o universo que ela representava - e o conteúdo específico de cada anedota. Em outras palavras, ainda que as tomemos na sua dimensão cômica - e não me parece razoável desconsiderá-la - não se deve ignorar que as anedotas diogenianas carregam em si uma intenção representativa na escolha e na caracterização do seu protagonista e refletem, na imagem criada, a percepção pública da intenção cultural e filosófica dos cínicos¹⁸.

¹⁶ Dudley (1937:29, n.2): "Perhaps I may here be permitted to record the personal impression that the stories about Diogenes are decidedly *funnier* than those Diogenes Laertius tells about others philosophers. This may be due to a variety of reasons. Perhaps some of the apophthegmas, however they have been 'contaminated' in detail, did originate with Diogenes; no doubt his reputation served as a magnet which would attract to itself a good story; lastly, the source of several such stories may be Bion de Borysthenes, who himself possessed a pretty wit".

¹⁷ Dudley (1937:29).

¹⁸ Cf. De Luise e Farinetti (1997:93-4).

O problema em torno do cinismo, no que diz respeito ao seu modo de transmissão e, ao mesmo tempo, à sua permanência na tradição filosófica, não se esgota nesse juízo "ideológico" sobre o material disponível, mas prolonga-se na própria ordenação desse material, isto é, na sistematização e contextualização (ou na falta dela) dos fragmentos relativos ao movimento, sob a permanente dúvida a respeito daquilo que, com rigor, pode ser tomado como fonte fidedigna de expressão do seu conteúdo. Tal problema é visualizado hoje nos critérios de edição da literatura cínica, quando o objetivo é a apresentação do conjunto dos textos.

Não são muitas as edições disponíveis e, mesmo assim, visam - salvo, talvez, o trabalho de Paquet que, de qualquer modo, não constitui uma edição e sim uma antologia em tradução - não o cinismo em si, mas um repertório dos cínicos conhecidos. Sob essa orientação, Mullach¹⁹ apresenta os textos relativos ao cinismo como parte dos fragmentos dos filósofos gregos em geral. Por outro lado, Giannantoni²⁰ reúne apenas os textos em torno dos cínicos claramente vinculados à tradição socrática²¹.

¹⁹ Mullach (1860-1881).

²⁰ Giannantoni (1983-1985; 1990).

²¹ Giannantoni (1990: iv, pp. 1-2): "Il termine 'socratico' così come l'espressione 'scuola socratica' vanno intesi nell'accezione che hanno assunto nella storia degli studi e possono quindi essere legittimamente usati in una raccolta che comprende personaggi come Teodoro l'ateo, come Diodoro Crono, come Diogene di Sinope, come Cratete di Tebe, che certo sarebbe altrimenti difficile considerare 'socratici'. Ciò corrisponde del resto allo stato della tradizione antica, che non consente di separare nettamente le fonti relative ai Socratici veri e propri da quelle relative ai placita delle scuole con essi collegate, ma che non sempre possono essere attribuiti direttamente ai cosiddetti 'fondatori'".

Tendo em vista que o seu objetivo é, não só a apresentação exaustiva das fontes relativas a Sócrates - exceto, por motivos óbvios, a obra platônica, a obra socrática de Xenofonte e as *Nuvens* de Aristófanes - mas também fornecer aquelas fontes que nos informam sobre a evolução do socratismo e da constituição das chamadas "escolas socráticas", Giannantoni inclui somente os textos alusivos a Antístenes, Diógenes de Sínope, Onesícrito de Astipaléia, Filisco de Egina, Menandro Cínico, Hegésias de Sínope (a estes dois últimos é reportada uma única passagem de Diógenes Laércio [D.L. vi 84], em que ambos, ao lado do mencionado Filisco, são apenas referidos como discípulos [μαθηταί] de Diógenes de Sínope), Mônimo de Siracusa, Crates de Tebas, Hipárquia, Metrocles, Trasilo e Menedemo Cínico. Não há dúvida de que estão contemplados os nomes mais expressivos da escola, o que, além do método criterioso e do consistente aparato crítico, faz das *socraticorum reliquiae* um instrumento indispensável para o estudo do cinismo. Entretanto, dada a exclusão de filósofos também importantes associados ao cinismo, embora menos diretamente vinculados à tradição socrática ou ligados a ela através da Academia, como Bión de Boristenes, torna-se necessário utilizar uma considerável bibliografia complementar na composição de um único objeto de estudo²². Além disso, as coletâneas

²² A situação de Bión é peculiar. Diógenes Laércio o inclui no livro dedicado aos discípulos de Platão, afirmando que no princípio ele seguia a doutrina da Academia, mas posteriormente aderiu à doutrina cínica, adotando o manto e a sacola (D.L.iv

existentes normalmente abandonam os fragmentos relativos aos cínicos anônimos ou fictícios, os textos em que o cinismo exprime-se de modo impessoal ou genérico, os chamados ἀδέσποτα ou ἄδηλα οὔτινος, e mesmo as obras "imitativas" - como, por exemplo, as de Luciano. Esta é, precisamente, a principal dificuldade quando se busca uma leitura do movimento cínico como um produto mais abrangente do pensamento grego, e não tanto voltada para personagens específicas ou como expressão tardia do socratismo: tais textos, se desprezíveis para o exame do cinismo segundo uma abordagem "histórica", de forma alguma deixam de guardar uma versão legítima do seu conteúdo²³.

Nesse sentido, a intenção do presente estudo, embora concentrado, por questões de objetividade e tempo, nos fragmentos relativos a Diógenes, é uma leitura do cinismo antigo segundo a múltipla compreensão da antigüidade e não a busca da "genuína" filosofia do Sinopeu, depurada da lenda e da imaginação dos biógrafos - busca cujo sucesso suspeito ser, no estágio atual dos nossos conhecimentos, inalcançável.

51). Os fragmentos relativos a esse filósofo foram reunidos e comentados por Kindstrand (1976).

²³ Aparentemente atenta a essa dificuldade, Goulet-Cazé (1986:231-48; versão revisada em 1996: 389-413) elaborou um útil repertório dos filósofos cínicos conhecidos, em que oferece breves notas sobre cada nome, indicando ainda os *loci fontium*. Contém as seguintes seções: i. cínicos cuja existência histórica é confirmada; ii. os cínicos anônimos; iii. personagens cuja participação no cinismo é incerta; iv. os cínicos das Cartas pseudo-epigráficas; v. os cínicos provavelmente fictícios postos em cena nas obras literárias; vi. um cínico por equívoco; vii. personagens não cínicos qualificados de "cães" e viii. alguns títulos de obras em que está presente a palavra "cão". Na verdade, não há nenhuma edição reunindo os fragmentos relativos

Segundo a perspectiva que adoto, Diógenes converte-se em um dos depositários - não o único, mas o mais importante deles, sem dúvida - de uma certa idéia de cinismo, a qual, em todo caso, não está isenta de se exprimir em outras personagens qualificadas de cínicas, nem de ser formulada sob a generalidade de sujeitos anônimos ou ainda de emergir da simples descrição de atitudes e comportamentos reputados como cínicos²⁴. Em outras palavras, o objetivo é uma "prosopografia" do cinismo antigo segundo a variedade das suas feições, para as quais Diógenes, inúmeras vezes, emprestou seu nome.

Com relação ao material propriamente dito, pode-se tentar, para o cinismo, o mesmo procedimento adotado na classificação das fontes de outros produtos culturais da antigüidade, ou seja, dividi-las em fontes primárias e secundárias²⁵. Ao primeiro grupo caberiam as genuínas obras dos cínicos, isto é, os escritos que nos foram transmitidos sob o nome de algum cínico; no segundo grupo estariam incluídas obras sobre o cinismo em geral ou sobre filósofos cínicos escritas antes do final da antigüidade. Não é difícil perceber a insuficiência e as dificuldades envolvidas nessa

ao cinismo realizada segundo a abrangência que tal repertório sugere.

²⁴ Um exemplo interessante da constituição da idéia de cinismo, e que, embora mencionado por Goulet-Cazé (1986:247; 1996:413) no seu repertório de filósofos cínicos, não consta em nenhuma das coletâneas sobre a escola, é o seu uso "retroativo" quando Demônax, segundo a biografia que lhe dedica Luciano, define Tersites, a conhecida personagem homérica (Cf. *Ilíada* ii, 211 e ss.), como um "orador cínico": Ἐπὶ γὰρ δὲ καὶ τὸν Θερασίτην ὡς Κυνικόν τινα δημηγόρον (Luciano, *Vida de Demônax* 61).

²⁵ Cf. Navia (1996:8).

divisão, se adotada de maneira rígida e sem ressalvas paralelas.

A principal característica do conjunto de textos que, com alguma segurança, pode ser considerado como fonte primária do cinismo é a sua extrema exigüidade. Da primeira geração de filósofos cínicos incluem-se apenas as duas declamações atribuídas a Antístenes, *Ajáx ou do discurso de Ajáx* e *Odisseu ou do discurso de Odisseu* - os únicos textos integrais dentre os mais de sessenta títulos conhecidos do autor²⁶ - e uma coleção de fragmentos do mesmo Antístenes, de Diógenes e de Crates. Contra essas duas declamações pesa a dúvida da autenticidade, mantendo aceso um vivo debate que trata ainda dos critérios de datação e dos elementos retóricos, notadamente gorgianos, da argumentação²⁷; além disso, convém lembrar a discutida participação de Antístenes no movimento - tema que retornará adiante - o que, a julgar pela posição de Dudley²⁸, poderia excluí-lo de uma coletânea dos autores genuinamente cínicos. Com relação à série dos fragmentos a situação é ainda mais complicada e fica bem exemplificada com o material que diz respeito a Antístenes. Segundo a divisão proposta por Caizzi²⁹, na sua edição dos fragmentos relativos a esse filósofo, caberiam no grupo das fontes primárias o que a autora inclui nas seções "fragmentos

²⁶ Cf. D.L. vi 15-18.

²⁷ Para o estado atual da questão, consultar Giannantoni (1990: iv, pp. 257-64). Ver também as notas de Caizzi (1966: 89-92) sobre as duas declamações, na sua edição dos fragmentos de Antístenes.

²⁸ Dudley (1937).

²⁹ Caizzi (1966).

de obras precisas" e "fragmentos de obras não precisáveis", indicando, como se espera, a diversa natureza desses textos, tanto diante das seções precedentes - "catálogo", "testemunhos sobre as obras" e "declamações" (na qual figuram o *Ajás* e o *Odisseu*) - quanto diante das seguintes - "notícia biográfica" e "anedotas". Atribui-se, assim, uma precedência, do ponto de vista da autenticidade, a esse conjunto de fragmentos. No entanto, nem sempre fica clara ou plenamente justificada, pela leitura do texto, a sua condição de fragmento, seja de uma obra precisa ou não; em outras palavras: não há um critério rigoroso que estabeleça que um determinado texto se inclua melhor na seção de fragmentos do que na seção doxográfica, ou até mesmo, em casos extremos, na anedótica. É o que procura demonstrar Giannantoni quando questiona a inclusão na categoria dos fragmentos de certas passagens, como as tomadas de Aristóteles e seus comentadores, que se referem não a Antístenes ou a qualquer uma de suas obras, mas aos *Ἀντισθένεια* e a sua doutrina sobre a impossibilidade de definir o τί ἐστι³⁰.

O problema fica mais claro quando se compara a edição de Caizzi com a velha edição de Antístenes realizada por Winckelmann³¹ e com o primeiro capítulo da recente antologia em tradução francesa de Paquet³². Winckelmann, numa divisão mais concisa, propõe as seguintes seções: (1) *fragmenta*, que

³⁰ Giannantoni (1990:iv, p.9). Trata-se de Aristóteles, *Metafísica* H 3, 1043b 4-32 e do comentário ao mesmo passo (b 23) atribuído a Alexandre de Afrodísias (Caizzi 44a e 44b; SSR V A 150).

³¹ Winckelmann (1842).

inclui, entre outros títulos, o *Ajáx* e o *Odisseu*, (2) *incerta* e (3) *apophthegma*. Já a coletânea de Paquet, com incompreensíveis omissões (note-se por exemplo a surpreendente exclusão do *Ajáx* e o do *Odisseu*) e metodologicamente duvidosa³³, baseando-se na divisão de Caizzi, apresenta cinco partes: (1) "vida e obras", (2) "fragmentos de obras precisas", (3) "fragmentos de obras não identificáveis", (4) "máximas diversas" e (5) "anedotas". Embora aparentemente orientados pelo mesmo critério da remissão explícita a uma obra de Antístenes, as discrepâncias são notáveis³⁴. Assim, não se compreende bem o que leva Paquet a excluir de sua antologia toda a parte relativa à interpretação homérica, enquanto Caizzi a inclui como fragmentos de obras não precisáveis, ao passo que Winckelmann, por seu turno, agrupa os mesmos textos na sua primeira seção, sob o título de *homerica*, ao lado dos fragmentos de obras precisas. Com relação ao *Héracles*, a situação é ainda mais sintomática: Caizzi relaciona como um fragmento dessa obra o *Gnomologium Vatiacum* 743, n.11 (Caizzi 28; *SSR V A* 95), ignorado por Winckelmann, em que *Héralces* nem é mencionado. Evidentemente o procedimento de Caizzi não é aleatório ou acidental, mas fundamenta-se no conteúdo do

³² Paquet (1990, 1a. ed. 1975).

³³ Tampouco se compreende a opinião de Navia (1996:32, n.14), que considera a publicação de Paquet "a mais compreensiva coleção" das fontes cínicas. É inadmissível que, tanto nesta quanto na obra anterior (Navia [1995], curiosamente uma bibliografia anotada sobre o cinismo), não seja sequer mencionada a inestimável contribuição de Giannantoni para o conhecimento da herança socrática.

texto que apresenta boas razões para aproximá-lo do provável tema daquela obra³⁵; além disso, um trabalho de edição de tão peculiar conjunto de textos não pode prescindir das hipóteses que a crítica histórica e comparativa tem elaborado, mas o que conserva o risco de se separar as fontes em primárias e secundárias é justamente a ausência de uma justificativa textual adequada, o que, no caso do cinismo, não é raro.

Sob esse aspecto, o *Político* apresenta o problema inverso: Caizzi apresenta uma passagem de Heródico, colhida em Ateneu, como seu único fragmento. Trata-se, no entanto, de um texto cuja forma e conteúdo pouco autorizam a tomá-lo como um verdadeiro fragmento, embora traga o nome da obra em questão e confirme a autoria de Antístenes:

*O seu diálogo Político contém uma acusação contra todos os demagogos de Atenas.*³⁶

Passagens como esta, por sua própria característica, estariam melhor situadas numa seção doxográfica ou, no caso da divisão proposta por Caizzi, no grupo de testemunhos sobre as obras.

De modo semelhante, Winckelmann recolhe, como fragmentos do *Eroticus*, designando, evidentemente, o título *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*, tal como aparece no catálogo de Diógenes Laércio, as seguintes passagens: Clemente Alexandrino, *Stromata* ii, xx 107, 2-3 (Caizzi 109a; SSR V A

³⁴ Cf. Giannantoni, op. cit., pp. 8-11.

³⁵ Cf. Caizzi (1966: 95-7); Giannantoni (1990:iv, pp.309-22).

³⁶ Herodicus ap. Athen. v 220d (Caizzi 43; SSR V A 204): ὁ δὲ Πολιτικός αὐτοῦ διάλογος ἀπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθηνησιν δημαγωγῶν.

123), Xenofonte, *Banquete* iv 56-64, D.L. vi 3 e D.L. vi 11. Caizzi, por seu turno, não elenca esta obra e os fragmentos referidos são agrupados na seção das não precisáveis, da mesma forma que Paquet os reúne em "vida e obra", exceto o longo trecho de Xenofonte, que curiosamente figura na seção "máximas diversas". Sobre a mesma obra, Giannantoni afirma não ter sido conservado nenhum fragmento e, de fato, naquelas passagens o título não é mencionado³⁷. Assim, de modo coerente, ele recolhe as mesmas passagens de Diógenes Laércio, às quais acrescenta ainda D.L. vi 4 e D.L. vi 10, bem como Clemente Romano, *Homiliae* v 18, 147 (Caizzi 116; SSR V A 59), definindo-as como *quid Antisthenes de generatione et de nuptiis senserit*, deixando claro tratar-se de uma suposição baseada no seu possível conteúdo; por outro lado, a passagem de Xenofonte, que não é reproduzida na íntegra (encontram-se apenas os passos 61 a 64), consta em "*de Antisthenes socratis discipulo*", enquanto o fragmento de Clemente Alexandrino vem na seção "*Antisthenis placita varia*". É provável que, neste caso, as divergências estejam relacionadas com a dificuldade de se discernir, no interior do *corpus* antistênico, uma reflexão de caráter político sobre o casamento e a reprodução, e uma mais abrangente teoria moral sobre o amor e o prazer³⁸.

Dificuldade da mesma natureza, ou seja, de vinculação dos fragmentos aos títulos das obras, é reconhecida por

³⁷ Giannantoni (1990: iv, p.277-9).

³⁸ Sobre o assunto ver Brancacci (1993).

Caizzi ao agrupar toda uma série de textos sob uma dupla intitulação: *Kŭros ἡ περὶ βασιλείας* - *Ἀλκιβιάδης*, que Giannantoni considera separadamente. Winckelmann não atribui ao Alcibiades nenhum fragmento e relaciona noutras partes esses mesmos textos, enquanto Paquet faz referência apenas à parte de um deles - Ateneu v 216b (Caizzi 33; Caizzi 129; SSR V A 200) - em que a omissão do nome de Alcibiades e o conseqüente prejuízo do contexto indicam claramente a desconsideração desta obra³⁹. Pelo contrário, mas repetindo o mesmo tipo de oscilação, Caizzi não reconhece qualquer fragmento do *Ἀλήθεια*, e aqueles que tratam da doutrina lógica de Antístenes (impossibilidade de contradição e teoria da definição), os mesmos que Winckelmann relaciona a este título, são reunidos por ela como fragmentos de obras não precisáveis; mas, um breve trecho de D.L. vi 1 - único mencionado por Giannantoni como fragmento sobre esta obra e que nada nos informa explicitamente do seu assunto, apenas indicando que tanto o *Ἀλήθεια* quanto o *Προτρεπτικός* são os textos que melhor (μάλιστα) representam o período de influência gorgiana da produção de Antístenes - aparece na seção "testemunhos sobre as obras".

Com boas razões, Giannantoni reúne num único grupo um outro conjunto de textos, que, evidentemente se repetindo, tratam da prioridade do "desaprender as coisas más" sobre todas as outras disciplinas, e os apresenta em relação com o

³⁹ Sobre o Alcibiades e sua relação com o *Ciro* ou sobre a *realeza*, ver Caizzi (1966: 97-8) e Giannantoni (1990: iv, pp. 347-9; 295-

Ciro, mas apenas em um deles tal nome aparece⁴⁰; a associação, também nesse caso, se dá pelo conteúdo, mas Caizzi, embora adotando noutros pontos o mesmo procedimento, arrola os passos de Arsenius e Estobeu como fragmentos do *Ciro*, enquanto D.L. vi 7 (Caizzi 174) é classificado como anedota.

Os exemplos citados, aos quais muitos outros poderiam ser acrescentados, num *continuum* quase infindável, demonstram a dificuldade dos editores diante da dispersão e da imensa variedade do *corpus* cínico. Entretanto, parece-me claro, aquilo que poderia ser considerado como uma falta de rigor com relação aos princípios de classificação e disposição do material - por exemplo: a indicação precisa de uma citação textual posta em contraste com os textos de caráter interpretativo ou doxográfico - deriva, na verdade, da impossibilidade de se determinar um critério rigoroso quando se busca uma sistematização absoluta. Diante disso, no caso da divisão proposta por Caizzi, uma "correção" possível, que certamente minimizaria, pelo menos em parte, os possíveis equívocos, seria, por um lado, distinguir os fragmentos das obras - precisáveis ou incertas - daqueles que são, na

308).

⁴⁰ Cf. SSR V A 87. Arsenius, *Violetum* p.502, 13-14: Κῦρος ὁ βασιλεὺς ἐρωτηθεὶς τί ἀναγκαιοτάτον εἶη μάθημα, "τὸ ἀπομαθεῖν", ἔφη, "τὰ κακά" (Caizzi 21a). Estobeu ii 31,34: ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] ἐρωτηθεὶς, τί ἀναγκαιοτάτον εἶη μάθημα "τὸ ἀπομαθεῖν", ἔφη, "τὰ κακά" (Caizzi 21b). D.L. vi 7: ἐρωτηθεὶς τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιοτάτον, "τὸ περιαιρεῖν", ἔφη [scil. Antisthenes], "τὸ ἀπομανθάνειν" (Caizzi 174). Cod. Neapolit. ii D 22 n.9: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς· "τί ἐστὶν ἄριστον μάθημα;" ἔφη· "τὸ ἀπομαθεῖν τὰ κακά". Vale observar que o mesmo dito é atribuído a Sócrates em Maximus Confessor, *Loci communes* xvii 40.

verdade, fragmentos sobre as obras, conferindo a eles o devido caráter doxográfico e, por outro lado, marcar a relação entre certas passagens e os títulos das obras quando esta relação estiver baseada na suposição de uma pertinência temática. É o que pretende Giannantoni com a disposição que adota: após os testemunhos sobre a vida, sobre a obra e sobre a escola, repetem-se todos os títulos de obra conhecidos (no caso de Antístenes e Diógenes, são reproduzidos segundo o catálogo de Diógenes Laércio) e, após cada um, os fragmentos em que aquele título é expressamente citado e, depois, separados por asteriscos, os fragmentos que pelo conteúdo podem ser conduzidos ao possível argumento da obra em questão.

Todo o problema, mesmo enfrentado com tamanho escrúpulo metodológico, tem, como observa o mesmo Giannantoni⁴¹, uma raiz objetiva que não se pode eliminar: na ausência de citações literais - a transcrição de trechos de obras poéticas pode, por exemplo, garantir essa literalidade através da unidade métrica do verso⁴² - ou na ausência de

⁴¹ Giannantoni (1990: iv, pp.9-10).

⁴² Poucos são os textos que oferecem tal segurança: entre aqueles atribuídos a Diógenes, uma única passagem de uma de suas tragédias, lamentavelmente não identificada, em Clemens Alexandrinus, *Stromata* ii, xx 119, 5-6 (SSR V B 135), ignorada por Paquet. Convém mencionar que os outros textos em verso que aparecem, por exemplo em Diógenes Laércio, são citações feitas pelo filósofo a partir de Homero ou dos poetas trágicos. Entretanto, alguns dos poemas de Crates, cuja situação, desse ponto de vista, é bem melhor, mesmo tendo caráter parodístico, constiutem fragmentos de obras autênticas, como no caso do poema *Pera* (D.L. vi 85); cf. também D.L. ii 118; D.L. ii 126; Plutarco, *De vitando aere alieno* 7, p.830c (SSR V H 69); Clemens Alexandrinus, *Stromata* ii, xx 121, 1-2 (SSR V H 71); Plutarco, *De tuenda sanitate praecepta* 7, p.125f (SSR V H 72); Teles p. 14, 3-

remissões explícitas à obra e ao autor, é praticamente impossível proceder a uma distinção segura entre fragmento, testemunho, apoftegma e anedota, assim como estabelecer as nuances internas que cada uma destas modalidades de expressão pode abrigar. Portanto, aceitar os limites da sistematização impostos pelas peculiaridades do material disponível, significa reconhecer, no caso da filosofia cínica, a absoluta prevalência quantitativa das chamadas fontes secundárias - na sua imensa variedade tipológica - sobre as primárias.

Convém mencionar ainda que as divergências entre os editores modernos refletem, de certa maneira, o perfil metodológico da principal obra da antigüidade que nos informa sobre os filósofos cínicos: as *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, apesar de manterem, de um modo geral, um sistema razoavelmente constante para cada uma das biografias apresentadas - reproduzindo, nesse sentido, o esquema tradicional das "sucessões" helenísticas, a saber: a pátria, os pais, os mestres, notícias biográficas, apoftegmas, a morte, os escritos e os homônimos - apresentam, em particular no livro VI, dedicado ao cinismo, uma série de contradições internas que prejudicam uma compreensão imediata e dificultam o reconhecimento da sua validade historiográfica. Também o seu caráter compósito, isto é, o fato de constituir uma compilação de compilações, cujos

15,2 (Estobeu iii 1, 98) (SSR V H 73); D.L. vi 86; D.L. vi 92; *Antologia Palatina* x 104 (SSR V H 77); Estobeu iv 50,56 (SSR V H 82); Teles p. 44, 2-9 (Estobeu iv 33, 31) (SSR V H 83); Juliano, Or. ix 17, 199c-200b; Estobeu iv 50, 8.

textos que serviram de base dificilmente são determináveis, e a aparente ausência de redação final são traços que pesam contra uma sistematização satisfatória do material relativo ao cinismo. O leitor do tratado laerciano tem, de fato, a sensação de estar penetrando num labirinto onde faltam pontos de apoio e referências seguras⁴³. Para ficar num único exemplo, basta citar D.L. vi 72, em que o autor nos informa sobre o pensamento político de Diógenes, cujo aparente contraste da necessidade da lei (νόμος) e da constituição da cidade (πολιτεύεσθαι) com a idéia do cosmopolitismo (μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ) e da comunidade de mulheres e crianças, apresentada logo em seguida, pôde ser explicado pela interferência de um silogismo estóico atribuído a Cleanto⁴⁴.

Dentre todas as consequências decorrentes do quadro exposto, o que desejo de fato sublinhar é a extrema dificuldade de se distinguir caráter histórico e caráter literário-anedótico no interior do *corpus* cínico, sobretudo na parte relativa a Diógenes, cuja situação é ainda mais complexa do que a de outros cínicos, tendo em vista, em primeiro lugar, as suspeitas, existentes já na antigüidade, sobre a sua produção escrita⁴⁵ e, em segundo lugar, como já

⁴³ Goulet-Cazé (1990:3882).

⁴⁴ Cf. Goulet-Cazé (1982). Sobre Diógenes Laércio consultar a introdução de H.S.Long às *Vidas* (em Diógenes Laércio [1991]), que observa que, além da pouca informação segura existente sobre a sua vida, a própria forma do seu nome é controversa. Consultar também Giannantoni (1990: iv, pp.17-32) e o detalhado estudo de Goulet-Cazé (1990), sobre a estrutura de composição do livro *vi das Vidas*.

⁴⁵ Cf. D.L. vi 80.

mencionado, o uso privilegiado do seu nome e imagem na veiculação de um anedotário mais ou menos bem definido e em diversas composições literárias que se estendem até a modernidade⁴⁶. Nesse sentido, meu ponto de vista se opõe frontalmente ao de Höistad⁴⁷ quando tenta destacar o Diógenes histórico da *so-called Diogenes legend*, vinculando apenas ao primeiro a filosofia cínica. Todo o seu estudo fundamenta-se no uso da doxografia como material primário, desde que eliminados os textos de caráter anedótico; em outras palavras: qualquer anedota só adquire valor se puder ser relacionada com a doxografia. Em direção contrária e aceitando a dificuldade de se separar o joio do trigo ou de se descobrir a verdade por debaixo da lenda, busco argumentar que tal dificuldade pode se transformar, de obstáculo a ser superado, na própria chave de interpretação do lugar e sentido do cinismo na história da filosofia ocidental. Não se trata, repito, de uma recusa da crítica histórica na determinação das diversas interferências na doutrina de Diógenes e seus seguidores, mas dela o que considero ter maior importância são os processos de constituição da tradição cínica que são trazidos à luz, bem como os motivos e interesses que os norteiam. Além do mais, o testemunho antigo sobre qualquer filósofo ou escola, por mais bem determinado

⁴⁶ Um bom exemplo da apropriação da tradição cínica pela modernidade, em que às informações extraídas das fontes antigas se associa a ficção contemporânea, é a obra de Wieland, publicada em 1770, *Socrates mainomenos, oder die Dialogen des Diogenes von Sinope aus einer alten Handschrift*.

que seja, não pode ser tomado como um dado puramente objetivo, uma vez que se insere no jogo dos produtos culturais, exigindo, portanto, a sua contextualização. É bem verdade que, como admite Giannantoni⁴⁸, falaremos de um Diógenes irreal e jamais existido se buscássemos consitui-lo a partir de fontes tão diversas como Epiteto, Dio Crisóstomo, Luciano, Juliano apóstata, um padre da igreja e as epístolas pseudo-epigráficas transmitidas sob seu nome⁴⁹, mas a idéia de cinismo, como parte de uma história cultural, ultrapassou a temporalidade dos seus sujeitos.

Enfim, sobre a investigação dessa história, no seu conjunto ou em suas partes, é oportuno reproduzir a conclusão do mesmo estudioso:

"Todavia esta história da cultura é ainda muito pouco conhecida, e para ser reconstruída há a necessidade de competências diversas: é desejável que o progresso dos estudos permita, superando velhos compartimentos estanques, lançar sempre maior luz sobre este cruzamento de pesquisas

⁴⁷ Höistad (1948); cf. p.17: "Besides the evidence of the doxographies we should also regard as primary material pure quotations *which have no anecdote character*" (itálicos do autor).

⁴⁸ Cf. Giannantoni (1990: iv, pp.12-3).

⁴⁹ Sobre as epístolas cínicas, ver Malherbe (1977).

filológicas, arqueológicas, históricas, literárias e filosóficas"⁵⁰.

⁵⁰ Ibid., p.13: "Tuttavia questa storia della cultura è ancora troppo poco conosciuta, e per essere ricostruita ha bisogno di competenze diverse: è augurabile che il progresso degli studi consenta, superando vecchi compartimenti-stagno, di fare sempre luce su questo intreccio di ricerche filologiche, antiquarie, storiche, letterarie e filosofiche".

CAPÍTULO 1

CINISMO: FILOSOFIA OU ESCOLA DE BUFÕES?

(Alguns sintomas da recepção do cinismo antigo)

*Sequere me in latrinum,
ut aliquid gustes ex Cynica haeresi.
Labério, Compitalia.*

O clássico episódio da "falsificação da moeda" (παράχαραξις τὸ νόμισμα), narrado por Diógenes Laércio na abertura do livro sobre Diógenes cínico¹ deu o norte a todo o cinismo. Cunhar uma falsa moeda é cunhar uma outra lei, é admitir que no lugar da moeda possam ter curso legal os ossinhos². Assim os próprios cínicos tornaram pertinente a questão: a filosofia cínica é uma falsa filosofia? Pergunta envelhecida, mas que deve persistir, pois faz ressoar, a cada vez que seja formulada, uma outra em eco: o que é a filosofia? o que são os filósofos? Ao contrário de respostas, procurarei antes apresentar algumas questões em torno das oscilantes recepção e compreensão do cinismo. Reafirmo ainda que investigar a recepção do cinismo não é meramente

¹ D.L. vi 20.

² Ateneu iv 159 (SSR V B 125).

exercitar uma curiosidade histórica, é examinar a essência mesma do cinismo. Em outras palavras: o cinismo se constitui na história da sua recepção. Portanto o estudioso não deve deplorar o fato de que a filosofia cínica tenha se transmitido sobretudo em anedotas, porque esse é o meio preferencial de fixação de um pensamento que parece ter sempre privilegiado a ação sobre os discursos.

Tomo como ponto de partida dois dados que ilustram bem o problema. Em primeiro lugar um dado iconográfico. Trata-se de uma curiosa gravura datada do final do século XV, que leva o então recorrente título de "A barca dos loucos"³ (figura 1). O desenho, provavelmente feito a bico de pena mostra um globo terrestre estilizado suspenso por quatro figuras, dispostas em pares, à esquerda e à direita. Duas delas, a julgar pelos trajes, expressões e gestos são típicos *jokers* ou bufões. As outras duas aparecem nomeadas: à direita Demócrito e à esquerda Diógenes. O que o desenho nos apresenta é o mundo sustentado por um contundente tripé: loucura, riso e filosofia. Contudo, não são raros os exemplos que, ao longo da história, colocaram a filosofia em relação com a loucura e a derrisão. Cito apenas um deles: em certa passagem do *Teeteto*, Platão faz Sócrates, falando do filósofo, reconhecer

³ Cf. o primeiro capítulo, "Stultifera navis", de Foucault (1978).



Diógenes, Demócrito e dois bufões em volta da terra. Do *Barco dos Loucos*, 1497

o ridículo decorrente de sua atopia⁴, em clara alusão à anedota que narra a morte de Tales:

*Quando, no tribunal ou em qualquer outro lugar, tem que discorrer sobre as coisas que lhe ocorrem aos pés ou diante dos olhos, desperta o riso (γέλῳτα) não só das trácias mas de todo o povo, despencando num poço premido pela incerteza e inexperiência. E a sua espantosa inconveniência se alia a um jeito de imbecil (...). Confuso ele parece ridículo (γελοῖος).*⁵

A pergunta é inevitável: por que o filósofo é, pelo menos para o senso comum, ridículo? Por que ele faz rir? ⁶ Talvez porque, como afirma Bergson,

*"grandes desviados , com uma superioridade sobre os demais, dado que seu desvio é sistemático, organizado em torno de uma idéia central (...) provocam em torno de si, por efeitos capazes de se somarem sempre uns aos outros, um riso cada vez maior".*⁷

De Bergson a Cícero no *De Oratore*, a idéia de superioridade é substituída pelo seu contrário: provocam o riso

*certas baixezas e deformidades (turpido et deformitas) no caráter dos homens que não gozam da estima universal, que não estão em circunstâncias calamitosas, nem (...) merecem ser arrastados ao castigo por suas faltas.*⁸

⁴ Teeteto, 149a.

⁵ Teeteto, 174c.

⁶ Para este assunto, ver Prado Jr. (1985) que, de uma perspectiva atual, examina a oposição entre filosofia e senso comum. Cf. também Porchat (1993).

⁷ Bergson (1987: 16).

⁸ Cícero, *De oratore* II, LVII.

De qualquer forma,

"o riso, e não a hostilidade, é a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo de que ele se ocupa".⁹

Se não há hostilidade é porque, como pensa Aristóteles, o ridículo é uma falha, uma certa torpeza anódina e não corruptora¹⁰. Mas, procedendo a análise apenas desse ponto de vista, fica incompreensível a condenação de Sócrates.

Voltemos à gravura. Devemos nos perguntar os motivos da escolha de Demócrito e Diógenes¹¹. A respeito de Demócrito, que não é meu objetivo aqui, quero apenas lembrar a existência de uma tradição, que remonta à antigüidade, sobre o "riso de Demócrito", da qual um outro bom exemplo seria um conjunto de cartas atribuídas a Hipócrates, mas datadas do começo da nossa era, em que os cidadãos de Abdera recorrem ao famoso médico na intenção de solucionar a loucura de Demócrito:

Demócrito perde a razão, esquecido de si mesmo e de tudo, passa noite e dia, encontrando nas grandes e pequenas coisas motivo de hilaridade, estimando que a vida inteira não é nada.(...)Demócrito ri de tudo (...).¹²

Também em Luciano vamos encontrar o mesmo perfil de Demócrito, frequentemente contraposto a Heráclito: o primeiro

⁹ Arendt, H. (1993: 63).

¹⁰ *Poética* 1449a.

¹¹ Sobre a relação de Demócrito com os cínicos, ver Brancacci (1980).

¹² Carta x (a Hipócrates) 18-1 Littré.

é sempre tratado como o filósofo que ri e o segundo sempre chorando¹³.

Naturalmente o caso de Diógenes - vale dizer, de toda a filosofia cínica - é mais flagrante. Nenhuma corrente de pensamento provocou, ao lado do riso, tanta desconfiança com relação à sua validade filosófica. Diógenes Laércio nos transmite a seguinte anedota:

*A alguém que disse a Diógenes: "muitas pessoas riem de ti", ele respondeu: "talvez os asnos riam delas, mas nem elas se importam com os asnos nem eu com elas"*¹⁴.

Passo então ao segundo dado dos dois que anunciei. Trata-se de uma passagem de Hegel nas suas *Lições sobre a historia da filosofia*. Na abertura das poucas páginas dedicadas à escola cínica, lemos:

"Pouco é o que pode ser dito sobre os cínicos, já que não imprimiram grande desenvolvimento à filosofia nem tampouco souberam criar um sistema das ciências; só mais tarde os estóicos se encarregaram de elevar suas proposições a uma disciplina filosófica".

Mais adiante, já no final do capítulo, refere-se aos cínicos posteriores a Antístenes e Diógenes¹⁵:

¹³ Cf. Luciano, *Leilão de Filósofos*.

¹⁴ D.L. vi 58.

¹⁵ Hegel efetivamente considera Antístenes como o primeiro cínico. Sobre a relação entre Antístenes e os cínicos, consultar Dudley (1937) e Giannantoni (1993).

"não são mais do que repugnantes mendigos, a quem produz indizível satisfação irritar os demais com suas ações desavergonhadas".

No fundo é a mesma questão que se recoloca: qual o estatuto filosófico do cinismo? Ou de modo mais radical: o cinismo é ou não uma filosofia? O fato de Hegel dedicar-lhe algumas páginas, ainda que poucas, em um tratado de história da filosofia parece responder à pergunta; mas, a julgar por sua avaliação negativa, seu objetivo talvez seja mais o de tentar resolver um mal-entendido conservado pela tradição, o qual, se por um lado não descarta simplesmente o cinismo, acaba por reduzi-lo a uma filosofia menor, a respeito da qual pouco há para ser dito, sobretudo pela ausência de um "sistema das ciências". Como afirma Peter Sloterdijk,

"é grande o perigo de se menosprezar o conteúdo filosófico do cinismo pelo fato de que se tenha transmitido só em anedotas. Como espíritos da envergadura de Hegel e Schopenhauer tenham sucumbido a esse perigo, se pode deduzir de suas exposições de história da filosofia. Hegel, principalmente, foi cego para o conteúdo teórico de uma filosofia que descobre o fim último da sabedoria no fato de que não se tenha precisamente nenhuma teoria para as coisas decisivas da vida, mas que ensine o atrevimento de aceitar a existência lúcida e alegre".¹⁶

Chamo atenção ainda para o fato de Anthony A. Long examinar, em sua *Filosofia Helenística*, quase exclusivamente o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo, não dedicando mais do que poucas referências a Diógenes ou Antístenes¹⁷. Em uma

¹⁶ Sloterdijk (1989: 216).

¹⁷ Long (1987).

outra obra sua, em co-autoria com David N. Sedley, *Os filósofos helenísticos*, a escusa, apresentada no prefácio, pela não inclusão no estudo de algumas escolas ligadas tradicionalmente ao período helenístico, é significativa:

"Mais uma vez, nós tivemos que ser cruelmente seletivos a respeito dos 'não-standard' filósofos helenísticos. Idealmente, teríamos devotado mais espaço aos cínicos, cirenaicos, megáricos, dialéticos e outros que exerceram uma influência formativa na filosofia helenística".¹⁸

Na verdade, a interpretação dos modernos, longe do consenso, prolonga a dúvida dos antigos.

Já Diógenes Laércio, no prólogo de suas *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres*, que constitui uma das principais fontes do pensamento cínico, logo após enumerar dez escolas filosóficas que trataram de assuntos relativos à ética, dentre as quais cita a escola cínica, considerando Antístenes como seu fundador, refere-se à obra *Περὶ Αἱρέσεων* (*Sobre as escolas filosóficas*), de um certo Hipóboto, autor provavelmente do século III d.C, que declara haver nove seitas ou escolas filosóficas, das quais exclui as cínica, elíaca e dialética. Quanto ao pirronismo, a confusão do tratado de Hipóboto leva Diógenes Laércio a uma tentativa de explicação:

Quanto aos pirrônicos, suas conclusões (de Hipóboto) são de tal modo indefinidas que praticamente nenhuma autoridade lhes atribui a

¹⁸ Long e Sedley (1987: xii).

*condição de escola; algumas autoridades acolhem suas pretensões sob certos aspectos, mas não sob outros; parece, porém, que eles constituem uma escola, pois usamos o termo em relação àqueles que em sua atitude a propósito das aparências seguem ou dão a impressão de seguir algum princípio, e sob esse aspecto teríamos justificativa para chamar os céuticos de escola. Entretanto, se tivermos de entender por 'escola' uma tendência a favor de doutrinas positivas coerentes, já não poderemos qualificá-los de escola, pois eles não têm quaisquer doutrinas positivas.*¹⁹

Na tentativa de se estabelecer o real estatuto do pirronismo, o que se deduz é que isto depende menos do pirronismo em si do que dos critérios pelos quais se define uma αἵρεσις, cuja oscilação Diógenes Laércio denuncia. A situação do pirronismo é certamente análoga à do cinismo: perguntar se o cinismo constitui ou não uma escola filosófica é, em certa medida - o que é bastante óbvio - perguntar pelas condições que determinam uma escola filosófica. Como consequência, o cinismo foi recusado como filosofia por não apresentar um corpus doutrinário bem definido, com uma ética, uma lógica ou uma física bem demarcadas, sendo admitido, portanto, mais como um modo de vida. A questão retorna em Diógenes Laércio, ao fim do livro sobre os cínicos, onde sua opção fica clara:

São essas as vidas dos cínicos. Acrescentaremos um resumo de suas teses em comum, pois acreditamos que o Cinismo foi uma escola filosófica autêntica, e

¹⁹ D.L. i 20. Ver ainda D.L. i 18-19. Recorremos aqui, como em outras partes, por uma questão de comodidade, à tradução de M.G.Cury (1988), modificando-a algumas vezes.

não um simples modo de viver, como alguns autores afirmam. À semelhança de Aríston, desprezavam a lógica e a física e se dedicavam à ética.²⁰

Uma outra referência sobre o problema é encontrada em Santo Agostinho²¹, que remete por sua vez a Varrão, no *De Philosophia*. Ao contabilizar o número de escolas filosóficas existentes, define o cinismo como um modo de vida que poderia ser adotado por qualquer filósofo de qualquer escola e que, portanto, não constituía em si uma filosofia, negando para isso a existência de um *télos* propriamente cínico. Sobre esse ponto escreve Goulet-Cazé:

"Segundo Varrão, a qualificação 'cínico' pode se aplicar a posições filosóficas diferentes em que o único traço de união é constituído pela adoção do modo de vida dos cínicos. Por esta ótica, pode-se bem imaginar que platônicos, aristotélicos ou estóicos se dissessem cínicos. Varrão recusa ao cinismo um *télos* que lhe seja próprio. Ora, como o *télos* é o nó essencial do sistema filosófico que uma escola pode reclamar - e como afirma Cícero no *De finibus*, 'um desacordo sobre o soberano bem supõe um desacordo sobre o conjunto do sistema filosófico', Varrão não considera o cinismo como uma escola filosófica".²²

Deve-se considerar, contudo, que a leitura que Santo Agostinho faz de Varrão impõe tacitamente uma teologia ao *télos* filosófico, determinando, de certa forma, a situação do cinismo. Na abertura do Livro XIX lemos:

²⁰ D.L. vi 103.

²¹ *Cidade de Deus* XIX 1, 2-3.

²² Goulet-Cazé (1986: 30).

Já que me vejo na precisão de tratar dos fins de ambas as cidades, da terrena e da celeste, primeiro vou expor, quanto permita o plano da presente obra, os argumentos em que os homens fundaram a obtenção da felicidade na infelicidade desta vida. Ao mesmo tempo farei ver, não apenas pela autoridade divina, mas também pela razão, por causa dos infiéis, a grande diferença que há entre as vaidades dos filósofos, a esperança, que Deus nos deu, e a realidade, quer dizer, a felicidade autêntica que nos dará. Os filósofos trataram com diligência do fim dos bens e dos males. Enfrascados em tal problema, com a máxima atenção, afanaram-se em dar com o meio de tornar feliz o homem.²³

E mais adiante:

Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é o fim do bem. Por conseguinte, se a seita filosófica não tem ponto de vista próprio acerca do bem, não merece o nome de seita filosófica.

Ora, a felicidade sustentada pela virtude é justamente o fim do cinismo: "(...) a virtude (ἀρετή) é suficiente para assegurar a felicidade (εὐτυχία)"²⁴, afirmava Antístenes. Convém citar ainda a definição de Zenão, colhida na *Ética* de Apolodoro de Seleucéia, segundo a qual o cinismo é um atalho para a virtude (σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν)²⁵, exigindo do filósofo uma radical abdicação dos valores mundanos. Essa abdicação vai justificar o conjunto de procedimentos e a construção de uma imagem que levaram o cinismo a ser concebido simplesmente como uma modo de vida (ἐνστάσις βίου). Ocorre que

²³ *Cidade de Deus* XIX, I, 1.

²⁴ D.L. vi 11.

²⁵ D.L. vii 121.

- e isto é importante, se temos sob exame a posição de Santo Agostinho - esse mesmo conjunto de procedimentos e práticas foi responsável, durante os primeiros anos do cristianismo e aos olhos do observador comum, pela indistinção aparente entre cínicos e cristãos²⁶, mas, enquanto no cristianismo se renunciava a este mundo com vistas às benéncias da posteridade, entre os cínicos a renúncia era a condição que viabilizava uma felicidade imediata; o imediatismo da proposta cínica já é evidente com Antístenes, em uma saborosa anedota transmitida por Diógenes Laércio:

Iniciando-se, certa ocasião nos mistério órficos, ao sacerdote que dizia que os iniciados em tais mistérios participariam de muitos bens no Hades, Antístenes replicou: "Então, por que não morres?"²⁷

Resta atentarmos para mais uma passagem de Santo Agostinho:

A própria diferença de hábito e costume dos cínicos não alude ao fim do bem, mas ao modo como deve viver quem busca o verdadeiro bem, seja qual for o que assim lhe pareça. (...) Seja qual for a diferença que dos demais filósofos distinga os cínicos, é certo que carecia de valor para a escolha do bem beatificante.

Acredito que a dificuldade da questão consista no fato de que talvez seja impossível dissociar do modo de vida cínico um télos que lhe é intrínseco.

²⁶ Sobre o assunto ver Downing (1993) e La Calle (1986).

²⁷ D.L. vi 3.

Assim, tanto em Hipóboto, citado por Diógenes Laércio, como na obra de Varrão, referida por Santo Agostinho, o cinismo é recusado como uma verdadeira escola filosófica: seja pela ausência de um quadro institucional e de um sistema doutrinário estabelecido, seja, mais especificamente, pela carência de um *télos* próprio, tomado como o critério definidor de qualquer filosofia.

Um outro testemunho que concorre na mesma discussão é o do imperador Juliano, em dois de seus discursos: o VII, *Contra Heráclio, o Cínico* e o XIX, *Contra os Cínicos Ignorantes*. Esses dois textos, uma vez que expressam o ponto de vista dos poderes instituídos, dão a exata medida da influência e importância dos cínicos no contexto do IV século, ao mesmo tempo em que tornam visíveis as consequências da popularidade que alcançaram. Neles, ao expor a sua própria opinião, depreendem-se dois "cinismos" distintos, um ideal ou, como quer Juliano, autêntico, do qual seria simpatizante, e outro praticado por boa parte daqueles que se diziam cínicos, mas cujo procedimento beirava a fanfarronice e o despudoramento levianos²⁸. Por consequência, acaba-se também revelando uma outra perspectiva pela qual o cinismo era encarado. Cito dois trechos dos discursos de Juliano:

(...) em nome das Musas, responda-me a esta questão relativa ao cinismo: ele é uma forma de delírio, um gênero de vida indigna de um homem, na verdade uma

²⁸ Cf. Bouffartigue (1993).

*disposição bestial da alma que renega toda beleza, toda honestidade, toda bondade?*²⁹

*(...)assim, posto que o cinismo pensa ser uma forma de filosofia - não a mais vil e a mais desacreditada, mas a rival das mais estimáveis - convém, antes de tudo, dizermos algumas palavras sobre a filosofia mesma.*³⁰

No primeiro trecho, do *Contra Heráclio*, Juliano indaga sobre a natureza do cinismo partindo das obras atribuídas a Enomau de Gadara, dentre as quais ele cita duas - *A própria voz do cão* (Κυνὸς αὐτοφωνία) e *Contra os oráculos* (Κατὰ τῶν χρηστηρίων) - visando a responder ao ataque de Heráclio, suposto cínico que gozava de alguma notoriedade e que compusera uma alegoria na qual, além de atacar o imperador, tocava em assuntos relativos à religião. No segundo trecho, do *Contra os Cínicos Ignorantes*, ao tomar a defesa de Diógenes, acusado por um cínico anônimo de vanglória, fornece uma descrição do cinismo autêntico por oposição à imagem degradada mantida pelos cínicos de sua época. Disto se pode concluir, com Goulet-Cazé³¹, que, visto de fora, o cinismo se apresentava como uma realidade complexa que comportaria pelo menos três definições: simples modo de vida, filosofia degradada ou filosofia no sentido mais nobre do termo. Por outro lado, se o cinismo dividia as opiniões externas, não havia também, no seu interior, pelo menos no período romano, consenso sobre o seu real significado, que, assim como as definições que

²⁹ *Contra Heráclio, o cínico*, 5.

³⁰ *Contra os cínicos ignorantes*, 2.

pretenderam cercá-lo, oscilava muitas vezes entre posições extremadas.

Podemos ainda extrair do peculiar ponto de vista de Juliano, a existência de um cinismo que é meramente um modo de vida e, mais do que isso, um modo de vida degradado, que vulgarizou uma real filosofia, uma filosofia "no sentido mais nobre do termo". Por outro lado, refere-se ele a um cinismo autêntico, para o qual, no *Contra os Cínicos Ignorantes*, além da defesa de Diógenes, pretende estabelecer as origens - aliás, divinas - e expor formalmente um *corpus* doutrinário, bem como o esquema de suas partes, tudo segundo o que teria aprendido de forma sistemática:

Expomos publicamente o que aprendemos de nossos mestres (τῶν διδασκάλων) a respeito do assunto dos cínicos (...).

Portanto, segundo o testemunho de Juliano, pelo menos um cinismo "autêntico" goza de um sistema mais ou menos formal. Além disso, ele condena ainda a idéia tradicional do cinismo como um "atalho para a virtude" (σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός), pelo qual alguns cínicos dispensavam a instrução geral, isto é, as ἐγκύκλια μαθήματα³², afirmando o próprio Juliano ter "percorrido a educação circular" (τὴν κύκλῳ ἀγωγὴν πορευθέντες)³³. A interpretação bastante peculiar de Juliano, em certos momentos, parece colidir com algumas opiniões de Diógenes ou Antístenes, transmitidas por Diógenes Laércio. Por exemplo:

³¹ Goulet-Cazé (1986: 31).

³² Juliano, *Carta 89*.

"(...) a excelência está nas ações, não necessitando de muitas palavras nem de muitos conhecimentos";³⁴

ou:

A um amigo que se lamentava com ele por haver perdido os apontamentos, sua resposta foi: "devias tê-los gravado na alma, e não escrito no papel".³⁵

Para Billerbeck, Juliano idealiza um cinismo sublime, "de colorido religioso", no qual "o homem de Sínope torna-se um paradigma de uma filosofia divina e universal, em que o fundamento délfico do "conheça a si mesmo" se realiza menos em um sistema de doutrinas (λόγοι) do que nos atos (ἔργα) ³⁶, apresentando-o, não mais como um mero modo de vida, mas como uma filosofia prática. A posição de Juliano se insere, dessa forma, no esforço, mais abrangente e anterior a ele próprio, de depurar o cinismo de seu elemento chocante e ofensivo. Esse esforço teria sua origem na relação histórica entre cinismo e estoicismo: os estóicos, diante do problema da origem e da orientação de sua filosofia, tiveram que lidar, de alguma forma, com a herança diogeniana. Também aí, as soluções foram várias: oscilaram entre o elogio do cinismo (mas, nesse caso, mais como um modo de vida), sua admissão

³³ Juliano, *Contra Heracleios*, 23. Cf. Bouffartigue (1993: 340).

³⁴ D.L. vi 11: τὴν τ' ἀπετήν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.

³⁵ D.L. vi 5: γνωρίμου ποτὲ πρὸς αὐτὸν ἀποδυρομένου ὡς εἶη τὰ ὑπομνήματα ἀπολωλεκώς, "ἔδει γάρ", ἔφη, "ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χατίοις καταγράφειν".

³⁶ Cf. Billerbeck (1993). Sobre o fundamento délfico do "conhece a ti mesmo", cf. Juliano, *Contra os cínicos ignorantes*, 8.

parcial ou uma completa recusa, deplorando-o, sobretudo, em seu aspecto moral.

A interpretação do cinismo como uma filosofia prática pode sugerir um procedimento cômodo no sentido de conciliar duas visões contraditórias, isto é, admitir o seu inegável caráter prático sem negar a sua dimensão filosófica. Dessa perspectiva, a crítica não pode desconsiderar a visão que o próprio cinismo tinha da filosofia, ou seja, proceder no sentido inverso, entendendo no cinismo uma outra concepção da atividade filosófica. Ora, também no que diz respeito à filosofia os cínicos adotaram a "falsificação da moeda". Entende-se portanto a má-vontade com que Diógenes recebia as teorias de Platão:

"Platão", dizia Diógenes, "a mesa eu vejo, mas a mesidade não vejo de modo algum". Ao que Platão teria respondido: "é que você tem olhos para ver a mesa, mas não tem espírito para ver a mesidade."³⁷

Para os cínicos tal espírito não interessava. Para eles a filosofia só ganha sentido na sua dimensão prática e é justamente aí que se torna viável uma apologia da virtude:

A alguém que lhe declarou: "não tenho inclinação para a filosofia", Diógenes disse: 'por que vives, se não cuidas de viver bem?'.³⁸

Devem estar claras estas duas características complementares do cinismo: a filosofia cínica não se esgota

na simples prática da virtude, ela inclui ainda uma prática denunciadora, isto é, para o cínico a filosofia deve, de certa forma, perseverar na subversão, realizada dentro de uma esfera política. Assim as "ações desavergonhadas" e a derrisão são as armas que acusam os vícios, a arbitrariedade das convenções e a inutilidade das aflições humanas, sendo então compreensível a pergunta lançada por Diógenes contra Platão :

*Para nós qual a utilidade de um homem que, depois de perseverar tanto tempo na filosofia, não incomoda ninguém?*³⁹

O filósofo cínico é, como escreveu Luciano, um cão que morde rindo⁴⁰.

³⁷ D.L. vi 53; cf. também D.L. vi 40.

³⁸ D.L. vi 65.

³⁹ Temístio, *Da alma* (Estobeu III 13, 68). Cf. Plutarco, *De virtute morali* 12, p.452d.

⁴⁰ Luciano, *Dupla acusação*, 33.

CAPÍTULO 2

FIGURAÇÕES LITERÁRIAS DO CINISMO: O CASO DE LUCIANO

...ridendo dicere severum...
F. Nietzsche, *Ecce Homo*

Dentre os autores que, inspirados ou não pelo contato direto com uma literatura genuinamente cínica, escreveram sobre o cinismo em geral ou sobre algum filósofo cínico em particular, ou que, de modo mais incidental, emitiram qualquer opinião sobre a escola, Luciano parece-me, por várias razões, representar o caso mais interessante. Penso, em primeiro lugar, na própria complexidade do conjunto da sua obra no que concerne ao tratamento dado à matéria cultural herdada e aos fatos da sua época e, conseqüentemente, na dificuldade de classificar a sua produção de acordo com os cânones usuais. O rótulo de polígrafo, a que tal dificuldade naturalmente induziu, ao contrário de desaconselhar a sua utilização como fonte informativa para a compreensão de algum fenômeno preciso da tradição clássica, torna-o particularmente relevante, sobretudo quando se busca a forma de inserção desse mesmo fenômeno não apenas na sua categoria específica mas, de uma perspectiva mais abrangente, no corpo

da cultura como um todo. Assim, mesmo que o *corpus lucianum* não seja épico, nem trágico, nem biográfico, nem retórico, nem filosófico, nem lírico, nem místico, nem mitológico, nada desautoriza que cada um destes gêneros de discurso, uma vez entendidos como produtos culturais, possa ser examinado pela sua ótica¹.

Nesse sentido, a crítica de Luciano à filosofia ou, melhor dito, às escolas filosóficas e aos filósofos mesmos, não se orienta por uma análise interna, isto é, não constitui um discurso propriamente filosófico, com a pretensão de tomar parte num debate entre sistemas, nem tampouco há nela o desenvolvimento de um intelectualismo abstrato ou qualquer perspectiva de caráter científico. Registram-se, no entanto, da antigüidade à crítica moderna, autores que defendem a adesão de Luciano a alguma escola filosófica, mas nenhuma das posições encontra fundamento suficiente quando se considera todo o conjunto da sua obra e mesmo para a proposição de fases distintas dentro de uma evolução os argumentos permanecem pouco convincentes²:

"É preciso determinar com mais precisão que a intenção e a atitude de Luciano concernentes à filosofia não se separam da intenção e da atitude relativas a outros produtos culturais, só ganhando

¹ Cf. Brandão (1992:11), no qual em grande parte me baseio para as considerações aqui apresentadas. O autor apresenta um aprofundado exame da poética de Luciano, em que subjaz a debatida "questão luciânica", e remete para bibliografia específica. Ressalto, sobre o assunto, a síntese de Jones (1986:1-5), para quem a discussão moderna tem início justamente em torno da relação de Luciano com os cínicos, com a publicação, em 1879, do estudo de Jacob Bernays, *Lucian und die Kyniker*.

² Cf. Brandão (1996: 13, n. 8), que identifica as diversas interpretações da escrita "filosófica" de Luciano.

pleno sentido nessa relação. Não cabe portanto esperar de Luciano uma postura de filósofo. Estabeleça-se de uma vez por todas: Luciano não é crítico de filosofia, historiografia, literatura, religião, arte, costumes. A ser assim, seria necessário admitir o lugar comum de que exerce crítica superficial. Luciano é crítico de cultura, entendida como *paideia* (...)"³

Em contrapartida, se o julgamento de Luciano sobre os filósofos é "pouco especializado" - ele mesmo se admite apenas "moderadamente familiarizado com a filosofia"⁴ - a crítica que contém se inspira na visão do homem comum, refinando-lhe contudo a sensibilidade e o bom senso, como fica demonstrado na conclusão do *Hermótimo*, segundo a qual a maioria das doutrinas das diversas escolas filosóficas, amiúde absurdas ridículas e contraditórias e mesmo assim transformadas em esquemas que substituem o real, deve ser trocada, com proveito, pela vida normal das pessoas comuns. É o que conclui a personagem Hermótimo do argumento desenvolvido por Licino:

*Pelo que dizes, jamais encontraremos (a verdade), nem filosofaremos, mas será melhor viver uma vida simples, abstendo-nos de filosofar.*⁵

³ Brandão (1997: 234).

⁴ Luciano, *Sobre a dança*, 2: φιλοσοφία τὰ μέτρια ὠμιληκός.

⁵ Luciano, *Hermótimo* 67: Οὐδέποτε ἄρα ἐξ ὧν σὺ φῆς εὐρήσομεν οὐδὲ φιλοσοφήσομεν, ἀλλὰ δεήσει ἡμᾶς ἰδιώτην τινὰ βίον ζῆν ἀποστάντας τοῦ φιλοσοφεῖν. É significativo, nesse contexto, o uso do adjetivo ἰδιώτης, que tanto indica a simplicidade do homem privado, quanto guarda os sentidos de "ignorante" ou "vulgar"; o mesmo termo, como substantivo (do qual deriva a sua função adjetiva), pode designar, aplicado a pessoas, o homem que não possui qualquer formação específica (*unprofessional*), em oposição, por exemplo, ao filósofo "profissional" (cf. Aristóteles, *Política* 1266a31), ou, de forma absoluta, um homem ignorante ou inculto, em oposição a πεπαιδευμένος. Luciano sugere aí o valor da vida simples, mas também a superioridade e o bom senso dos "ignorantes" que vivem como qualquer um, sobre a enfatuada visão de mundo da maioria dos

E, mais adiante, não só contra a insensatez e a vaidade dos filósofos que buscam um conhecimento acabado das coisas verdadeiras por meio de teorias estanques, o conselho expresso pelo mesmo Licino se volta em favor de uma vida simples e da disposição, que deve ser constantemente renovada, para o aprendizado:

Portanto, também tu (já que tal é a tua opinião) farias bem melhor em decidir viver, daqui para o futuro, uma vida como a de toda a gente: serás um cidadão como os demais, não porás esperanças em coisas bizarras e estúpidas, nem (se fores sensato) te envergonharás de, já velho, mudares de opinião e te passares para coisa melhor.⁶

Daí se depreendem outros aspectos da atitude de Luciano no que diz respeito à filosofia. Antes de mais nada, fica clara a sua indisposição diante do sectarismo das diversas escolas, que multiplicam teorias contraditórias enquanto a verdade deve ser naturalmente uma. É a idéia que perpassa todo o desenvolvimento do *Hermótimo*, mas que também se

que se dedicam a filosofar. Sobre o ponto de vista de Luciano, escreve ainda Brandão (1997:248): "Contra toda a sofisticação de correntes defende-se, no *Hermótimo*, um 'τὰ κοινὰ φρονεῖν', que apenas *latu sensu* poderia ser entendido como um 'senso comum', mas que mais exatamente se identifica com um senso de simplicidade, de realidade -e, portanto, de verdade - decorrente de uma *paidéia* adequada"; e, sobre a filosofia ideal que daí se conclui, cita o comentário de Venchi (1934:57-8): "è questa una filosofia eminentemente pratica, prodotto di naturali virtù, sinonimo, sebbene forse di significato un poco più ampio, di 'buon senso popolare': esclude dunque, nella maniera più assoluta, qualsiasi astrazione teorica".

⁶ Luciano, *Hermótimo* 87: Καὶ σὺ τοίνυν, ἐπεὶ οὕτω σοι δοκεῖ, ἐς τὸ λοιπὸν ἂν ἄμεινον ποιήσῃς βίον τε κοινὸν ἅπασιν βιοῦν ἀξίων καὶ συμπολιτεύσῃ τοῖς πολλοῖς οὐδὲν ἀλλόκοτον καὶ τετυφωμένον ἐλπίζων, καὶ οὐκ αἰσχυνῇ, ἥνπερ εὖ φρονῆς, εἰ γέρων ἄνθρωπος μεταμαθήσῃ καὶ μεταχωρήσῃς πρὸς τὸ βέλτιον. Utilizo-me, neste passo, da tradução de Magueijo (1986:133-135).

percebe noutros lugares. No *Eunuco*, a figura de Licino reaparece para, às gargalhadas (γελῶν)⁷, comentar com o amigo Panfilo sobre os fatos ocorridos durante a disputa por uma cátedra de filosofia vaga⁸. Nessa obra Luciano tanto ataca aqueles que se proclamam filósofos mas, ao contrário da virtude pregada, revelam um comportamento indigno, hipócrita e velhaco, quanto acusa o caráter institucional e burocrático da filosofia "oficial". Além disso, o sectarismo apontado no *Hermótimo* dá lugar a uma perspectiva crítica inusitada: pelo estipêndio que o próprio Licino diz, citando Homero, não se tratar "de uma pele de boi ou de uma vítima", mas da não desprezível soma de dez mil dracmas, digladiam-se não filósofos de escolas opostas, mas dois peripatéticos:

*Esta é, Panfilo, a Helena pela qual lutavam sozinhos um contra o outro. Até aí nada que provocasse o riso, exceto, talvez, o fato de que homens que diziam ser filósofos e desprezar as riquezas, lutassem por elas como pela pátria em perigo, pelos seus altares e pelas tumbas dos seus antepassados.*⁹

Luciano faz Licino marcar ainda o ridículo da situação em que a discussão, que deveria restringir-se a argumentos filosóficos, descamba para o ataque pessoal, culminando com a

⁷ Luciano, *Eunuco* 1: Πόθεν, ὦ Λυκῖνε, καὶ τί γελῶν ἡμῖν ἀφῖξαι; ἀεὶ μὲν γὰρ παιδρὸς ὣν τυγχάνεις, τοῦτ' δὲ πλέον τοῦ συνήθους εἶναι μοι δοκεῖ, ἐφ' ὅτῳ μὴδὲ κατέχειν δυνατός εἰ τὸν γέλωτα.

⁸ Trata-se das cátedras de filosofia que, juntamente com uma de retórica, foram estabelecidas em Atenas por Marco Aurélio.

⁹ Ibid. 3: Αὕτη, ὦ Πάμφιλε, ἡ Ἑλένη ὑπὲρ ἧς ἐμονομάχουν πρὸς ἀλλήλους. καὶ ἄχρι γε τούτου γελοῖον οὐδὲν πλὴν ἐκεῖνο ἴσως, τὸ φιλοσόφους εἶναι φάσκοντας καὶ χρημάτων καταφρονεῖν ἔπειτα ὑπὲρ τούτων ὥς ὑπὲρ πατρίδος κινδινευούσης καὶ ἱερῶν πατρῶων καὶ τάφων προγονικῶν ἀγωνίζεσθαι.

acusação de que um dos concorrentes seria eunuco. A essa altura, quando até mesmo os juízes, "os mais competentes, com mais experiência e os mais sábios da cidade"¹⁰, consentem no encaminhamento da disputa, dividindo-se sobre a possibilidade de um eunuco filosofar, a crítica de Luciano torna-se mais penetrante. Com uma ironia amarga, passa a concordar com os métodos da decisão, que vão desde o desnudamento do suposto eunuco à sugestão de levá-lo às mulheres para daí concluir sobre a sua competência filosófica. Licino arremata:

Este é, meu amigo, ao que parece, o melhor critério com relação à filosofia e uma demonstração irrefutável. Pelo visto, devo desejar que também meu filho - que no entanto é ainda muito jovem - tenha não o pensamento e a língua, mas um membro apto para a filosofia.¹¹

Também a especulação teórica, a que se dedicam a maioria dos filósofos, torna-se, em Luciano, objeto constante de crítica. O esforço que empreendem no afã de conhecerem - e, sobretudo, de ensinarem - coisas estranhas à sua experiência e carentes de qualquer utilidade comprova o seu charlatanismo e a sua estupidez, e a "sabedoria" que buscam exhibir sem nenhum sinal de dúvida ou conjectura, na medida em que revela o seu contrário, lança-os sempre no ridículo. Todo o quadro é agravado quando procuram comprovar a consistência das suas doutrinas através de raciocínios e conceitos abstrusos que mais as afastam de um senso de realidade, transformando cada

¹⁰ Ibid. 2.

proposição num verdadeiro malabarismo retórico, ou, para usar o termo grego, em pura ἀλαζονεία. Tal é o contexto do *Icaromenipo*, diálogo em que Luciano segue o provável modelo da diatribe cínica - o que já fica indicado no nome da personagem principal - valendo-se, na fabulação do enredo, de um recurso próximo ao σπουδογέλοιον, o qual pode ser definido como uma mistura do sério com o risível e que é conhecido como um dos aspectos característicos do modo cínico de expressão¹². Nele Menipo narra a viagem que decide fazer pelo céu em busca da verdade sobre o cosmo e sobre os deuses, depois de se desencantar com as obscuras e contraditórias teorias filosóficas:

*Eles (os filósofos) estavam de tal modo longe de me removerem da minha antiga ignorância que me levaram a confusões ainda maiores, inundando-me todo dia com primeiros princípios, causas finais, átomos, vácuos, matérias, idéias e coisas semelhantes. (...) Tu, amigo, ririas ao ouvir a ostentação e a charlatanice dos seus discursos.*¹³

O caráter satírico de boa parte da produção luciânica, que faz supor tanto no *Eunuco* como em outras obras, a presença de um "certo exagero" na elaboração do enredo e no tratamento das personagens não diminui o valor do seu testemunho; ao contrário, a sátira faz realçar o ponto de

¹¹ Ibid. 13: αὕτη γὰρ, ὧ ἑταῖρε, φιλοσοφίας ἀρίστη κρίσις ἔοικεν εἶναι καὶ ἀπόδειξις ἀναντίλεκτος. ὥστε καὶ τὸν υἱὸν - ἔτι δέ μοι κομιδῇ νέος ἐστὶν - εὐξαίμην ἃ οὐ τὴν γνώμην οὐδὲ τὴν γλῶτταν ἀλλὰ τὸ αἰδοῖτον ἔτοιμον ἐς φιλοσοφίαν ἔχειν.

¹² Ver sobre o assunto Giangrande (1972), Roca Ferrer (1974) e Kindstrand (1976:39-49).

¹³ Luciano, *Icaromenipo* 5-6: οἱ δὲ τοσοῦτον ἄρα ἀδέησάν με τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀγνοίας ἀπαλλάξαι, ὥστε καὶ εἰς μείζους ἀπορίας φέροντες ἐνέβαλον, ἀρχάς

vista adotado na abordagem dos temas em questão, tornando mais claros os critérios de julgamento. Em especial, no *Icaromenipo*, cujo argumento se baseia no maravilhoso, a crítica reside principalmente no efeito humorístico conseguido com a descrição de uma jornada absurda, através da qual se busca comprovar pela experiência aquilo que o discurso filosófico considera pela via da especulação. Ao fazer prevalecer sobre a "seriedade" da filosofia uma narrativa cuja essência é o ψεῦδος, o que fica na verdade exposto é a falsidade e a tolice dos próprios filósofos. Pode-se, portanto, concluir que,

"(...)como os historiadores e poetas, também os filósofos mentem, já que escreveram muitas coisas fantásticas e fabulosas. De qualquer modo, é nos filósofos que essa prática parece mais condenável, pois é neles que menos seria de esperar".¹⁴

Mas, se é verdade que o julgamento de Luciano sobre os filósofos informa uma certa visão da filosofia mesma - e isso se dá por um viés negativo, na medida em que se funda mais na insistência sobre os vícios daqueles que filosofam do que sobre a apresentação de características positivas - não deve ser conluída daí uma recusa de toda a filosofia, nem a inexistência de uma imagem clara do filósofo ideal. Pelo contrário, o elenco recorrente dos defeitos deixa vislumbrar

τινας καὶ τὰ τοιαῦτα ὁσημέραι μου καταχέοντες (...). Καὶ μὴν, ὦ ἑταῖρε, γελάσῃ ἀκούσας τήν τε ἀλαζονείαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις τερατουργίαν (...).

os parâmetros da condenação, podendo-se, portanto, ter uma idéia bastante nítida do que seria o verdadeiro filósofo para Luciano, ao que se associam os dois únicos modelos positivos, apresentados no *Nigrino* e na *Vida de Demônax*, em que as personagens, respectivamente um platônico e um cínico¹⁵, são retratadas segundo o perfil do φιλαλήθης¹⁶. Assim, apesar da seqüência de argumentos e da conclusão a que se chega no *Hermótimo*, Luciano não investe indistintamente contra todos os que filosofam, como se a própria filosofia devesse ser evitada, mas contra os σχήματα φιλοσόφων, os que são filósofos apenas na aparência e, por isso mesmo, pseudo-filósofos. Frente à sugestão radical de que "todos os que filosofam combatem pela sombra do asno", deve ser lembrada a reflexão mais amena e mais lúcida que indica a distinção necessária entre "todos os que filosofam":

Assim como nem todos que ouvem a flauta frígia enlouquecem, mas apenas os que estão tomados por Rea e que, ao som da melodia relembram a própria experiência, também nem todos os que escutam filósofos vão tocados e cheios da divindade, mas

¹⁴ Brandão (1997: 235). Cf. Luciano, *Das histórias verdadeiras* i 2: τῶν παλαιῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραγέων καὶ φιλοσόφων πολλὰ τεράστια καὶ μυθώδη συγγεγραφότων.

¹⁵ Sobre as peculiaridades do *Nigrino*, ver Brandão (1994) e, sobre *Demônax*, Goulet-Cazé (1986:234).

¹⁶ Cf. Luciano, *Pescador* 20, em que o personagem Parresiades, numa conversa com a Filosofia, define-se, em meio a outros atributos convenientes ao verdadeiro filósofo, como um φιλαλήθης, um amante da verdade. Chamo a atenção para o fato de que Parresiades, que se declara, como o próprio Luciano, sírio de origem (ibid. 19), evoca no seu nome uma das mais típicas virtudes cínicas, a *parresia* (παρρησία), liberdade de palavra ou franqueza.

*apenas aqueles que, por sua natureza, têm alguma afinidade com a filosofia.*¹⁷

A expressão τὰ σχήματα φιλοσόφων, com que Luciano designa o falso filósofo, aparece no *Banquete*, diálogo em que se narram os episódios ocorridos durante uma celebração de núpcias da qual participa a expressão máxima da intelectualidade grega e que é, na verdade, uma paródia da obra homônima de Platão, substituindo-se o esforço sublime de se refletir sobre o amor por uma ridícula disputa entre escolas¹⁸. A expressão faz parte dos ataques lançados pelo peripatético Cleodemo contra os estóicos¹⁹ e dá a Luciano a oportunidade de, outra vez, constatar a superioridade das pessoas "comuns" sobre os que se diziam filósofos:

*Os papéis tinham se invertido e as pessoas comuns (ἰδιῶται) comiam com grande decoro, sem dar mostras de embriaguez ou excesso. Apenas riam e reprovavam aqueles que, eu acho, admiravam pensando ser gente importante por causa da aparência (ἀπὸ τῶν σχημάτων). Os sábios, ao contrário, eram impudentes, xingavam, abarrotavam-se de comida, gritavam e chegavam-se às mãos.*²⁰

¹⁷ Luciano, *Filosofia de Nigrino* 37: ὥσπερ γὰρ οἱ τοῦ Φρυγίου αὐλοῦ ἀκούοντες οὐ πάντες μαίνονται, ἀλλ' ὅποσοι αὐτῶν τῇ ῥέᾳ λαμβάνονται, οὗτοι δὲ πρὸς τὸ μέλος ὑπομιμνήσκονται τοῦ πάθους, οὕτω δὴ καὶ φιλοσόφων ἀκούοντες οὐ πάντες ἔνθεοι καὶ τραυματαῖαι ἀπίαςιν, ἀλλ' οἷς ὑπὴν τι ἐν τῇ φύσει φιλοσοφίας συγγενές. De modo semelhante, fala-se, na *Vida de Demônax* (3), de uma propensão "espontânea" para a filosofia: ὑπ'οἰκείας πρὸς τὰ καλὰ ὁρμῆς καὶ ἐμφύτου πρὸς φιλοσοφίαν ἔρωτος ἐκ παίδων. Sobre o juízo contra "todos os que filosofam", cf. Brandão (1997: 236 e ss.).

¹⁸ Luciano, *Banquete* 1: παρὰ τὸ δεῖπνον καὶ τινὰς λόγους φιλοσόφους εἰπῆσθαι καὶ ἔριν οὐ μικρὰν συστήναι ἐπ' αὐτοῖς.

¹⁹ Ibid. 30.

²⁰ Ibid. 35: καὶ οἱ μὲν ἰδιῶται κοσμίως πάνυ ἐστιώμενοι οὔτε παροινούντες, οὔτε ἀσχημονοῦντες ἐφαίνοντο, ἀλλ' ἐγέλων μόνον καὶ κατεγίνωσκον αὐτῶν, οἶμαι, οὓς γε

É nesse contexto que se percebe mais claramente as razões da antipatia de Luciano para com os sábios profissionais. O sírio aponta neles um duplo vício: o primeiro, um vício de natureza teórica, isto é, a inutilidade e a ineficiência da reflexão e do estudo, necessários à maioria das escolas, se não são capazes de promover a felicidade - a própria ou a de outros - nem uma conduta melhor e mais digna; o segundo, um vício de natureza prática, deduzido da distância existente entre as virtudes que pregam e as ações que praticam. Trata-se, enfim, de um enorme descompasso entre teoria e prática:

Enquanto tudo acontecia, Fílon, eu ia pensando comigo mesmo em várias coisas, como por exemplo o fato palpável de que nenhum proveito há em conhecer as ciências (μαθήματα) se isso não vier a orientar a vida para o melhor. O certo é que eu via aqueles filósofos, sendo extraordinários em discursos, provocarem o riso com suas ações. Depois me ocorreu que poderia ser verdade o que muitos dizem, que o ser instruído (παιδεῦσθαι) pode afastar dos raciocínios corretos aqueles que têm os olhos fixos apenas nos livros e nas próprias ocupações.²¹

A filosofia ideal, que daí se conclui, deve ter necessariamente uma dimensão ética, e, mais do que isso, uma validade prática, fora da qual todo conhecimento perde o sentido. Seria, portanto, um exercício cotidiano de

ἐθαύμαζον οἰόμενοι τινὰς εἶναι ἀπὸ τῶν σχημάτων, οἱ σοφοὶ δὲ ἡσέλγαινον καὶ ἐλοιδοροῦντο καὶ ὑπερενεπίμπλυντο καὶ ἐκεκράγεσαν καὶ εἰς χεῖρας ἦσαν .

²¹ Ibid. 34: 'Ἐν ὧν δὲ ταῦτ' ἐγίνετο, ποικίλα, ὦ Φίλων, ἐγὼ πρὸς ἑμαυτὸν ἐνενόουν, οἷον τὸ πρόχεικπον ἐκεῖνο, ὡς οὐδὲν ὄφελος ἦν ἄρα ἐπίστασθαι τὰ μαθήματα, εἰ μὴ τις καὶ τὸν βίον ῥυθμίζῃ πρὸς τὸ βέλτιον· ἐκείνους γοῦν περιττοὺς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐώρων γέλῳτα ἐπὶ τῶν πραγμάτων ὀφλισκάνοντας. ἔπειτα εἰσῆει με, μὴ ἄρα τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμενον ἀληθὲς ἢ καὶ τὸ παιδεῦσθαι ἀπάγῃ τῶν ὀρθῶν λογισμῶν τοὺς ἐς μόνον τὰ βιβλία καὶ τὰς ἐν ἐκείνοις φροντίδας ἀτενὲ ἀφορῶντας .

inteligência, bom senso e simplicidade em que a matéria teórica é toda ela revertida para as ações do filósofo. Este, por sua vez, deve dar, com o seu modo de viver, o testemunho das virtudes que prega. Compreendem-se, portanto, as razões que levam Luciano a sugerir a propedêutica filosófica não só como um processo auditivo mas também como um processo visual: o filósofo, enquanto φιλαλήθης e diferentemente dos σχήματα φιλοσόφων, converte-se em *exemplum*, e essa exemplaridade deve legitimar a sua doutrina²².

A perspectiva adotada por Luciano, na qual se destaca, como elemento fundamental, o humor, ganha uma dimensão especial nas obras que, como o *Icaromenipo* e a série dos *Diálogos* (sobretudo os *Diálogos dos Mortos*), se incluem na chamada fase menipéia. Tal designação, no entanto, diz respeito menos a uma visada evolutiva da sua obra, considerando aí a dificuldade de se conseguir uma cronologia segura, do que a uma opção por um estilo e à eleição de um modelo, e tendo em vista que se trata, como dissemos, de um modelo tipicamente cínico, julgo conveniente deter-me brevemente nesse ponto.

O modelo em questão tem sua origem com Menipo de Gadara, filósofo cínico do século III a.C. de cuja vida o pouco que

²² Cf. Luciano, *Vida de Demônax* 3. Para Hadot (1993; 1995), o pensamento grego, já a partir dos pré-socráticos, está perpassado pela idéia de que a opção por um modelo filosófico reflete e, em última instância, determina um certo modo de vida, uma certa visão do universo. A própria filosofia seria assim menos um conjunto de sistemas do que um exercício espiritual. Parecem-me seguir o mesmo caminho De Luise e Farinetti (1997), ao discutirem a figura de Sócrates como modelo antropológico ideal na filosofia antiga.

se sabe deriva quase que exclusivamente da pequena biografia que lhe dedica Diógenes Laércio²³. Aí lemos sobre a sua intensa produção literária, na qual se incluem a *Necromancia* (*Νέκυια*), o *Contra os físicos, os matemáticos e os gramáticos* (*Πρὸς τοὺς φυσικοὺς καὶ μαθηματικοὺς καὶ γραμματικούς*) e as *Cartas como se fossem escritas pelos deuses* (*Ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπου*), embora muito pouco tenha sobrevivido. Segundo Diógenes Laércio, nada há de sério nele e os seus escritos estão repletos de zombaria (*κατάγελως*)²⁴, mas Estrabão, certamente mais atento ao conteúdo de suas obras, qualifica-o de *σπουδογέλοιος*²⁵; da mesma forma ele é elogiado por Varrão²⁶ e por Cícero, que o considera um filósofo que soube combinar uma profunda compreensão da natureza humana com uma boa dose de humor²⁷.

Ao contrário da escassez de fontes primárias, dispomos de um conjunto significativo de referências ao estilo e à temática das suas obras, que nos permite falar no desenvolvimento de uma tradição literária. Deve ter influenciado diretamente o próprio Varrão, autor das *Sátiras*

²³ D.L. vi 99-101. Pode-se aduzir também a participação de Mênimo de Siracusa na provável origem do *σπουδογέλοιον*. Diógenes Laércio (D.L. vi 83) refere-se às suas obras como "composições lúdicas combinadas a uma seriedade dissimulada" (*παίγνια σπουδῇ λεληθυία μεμιγμένα*). De qualquer forma, para além da possibilidade de se determinar com segurança as influências, os autores antigos reconheceram na literatura cínica uma tal originalidade que os levou a admitir um *κυνικός τρόπος*, do qual o *σπουδογέλοιον* era, sem dúvida, o traço mais marcante. Cf. Demétrio, *De elocutione* 259.

²⁴ D.L. vi 99: Φέρει μὲν οὖν σπουδαῖον οὐδὲν· τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ καταγέλωτος γέμει (...).

²⁵ Estrabão xvi, p.759 (ed. A. Meineke).

²⁶ Varrão, *apud Nonium* 333: *Menippus ille, nobilis quidem canis*.

²⁷ *Apud Navia* (1996:156).

menipéias, um conjunto de textos que, a julgar pelos seus cerca de noventa títulos e mais de seiscentos fragmentos restantes, explorava a veia cômica das preocupações humanas em torno de assuntos como a morte, a riqueza e o poder, e, do ponto de vista formal, se caracterizava por uma engenhosa e inovadora combinação de verso e prosa, de caráter freqüentemente parodístico²⁸. A partir daí rastreou-se a influência de Menipo em outros escritores como Petrônio, Apuleio e em obras precisas como a *Apocoloquintose* do divino Cláudio de Sêneca.

Além disso, a transformação de Menipo em personagem, como ocorre nos diálogos luciânicos (além dos já citados *Icaromenipo* e os *Diálogos dos Mortos*, em que outros cínicos exemplares atuam, inclui-se também a *Nekyomanteia*), fez da sátira menipéia um gênero análogo aos λόγοι σωματικοί, em que a figura histórica é reelaborada dentro de um contexto específico, resultando num tipo literário mais ou menos

²⁸ O uso da paródia na composição do discurso filosófico, bem como de outros recursos lingüísticos do mesmo gênero, foi bastante explorado pelos cínicos em geral; vejam-se, por exemplo, os jogos de palavras utilizados por Diógenes em D.L. vi 24; vi 33; vi 44; vi 59; vi 68. Também Antístenes já lançava mão de certos trocadilhos no título de algumas obras: é o caso do diálogo Σάθων (de σάθη, "membro viril"), obra que polemizava contra Platão (Πλάτων) (cf. D.L.iii 35; Herodicus ap. Athen. v 220d-e [Caizzi 37a; SSR V A 147]; ibid. xi 507a [Caizzi 37b; SSR V A 147]) e de Ἰσογράφης καὶ Δεσίας, composto a partir dos nomes de Isócrates e Lísias; sobre estes jogos de palavras em Antístenes, consultar Caizzi (1966:78-9;99). No caso de Menipo, tal procedimento foi provavelmente desenvolvido a partir de Crates, de quem fora discípulo (D.L. vi 95; a confusão gerada pela ocorrência, nessa passagem, do qualificativo σίνοπευ, indicando a sua origem, explica-se pelo fato de que, uma vez tornado escravo, Menipo teria sido adquirido por um certo Baton da região do Ponto, fato narrado em D.L. vi 99; cf. Goulet-Cazé [1986: 236-7]). É

definido. Por outro lado, no que diz respeito ao tratamento da forma dialogada, Luciano associa a essa tradição satírica tanto o modelo platônico²⁹ quanto elementos da comédia antiga, mas é de se notar que enquanto os diálogos platônicos circunscrevem-se num plano filosófico restrito e fazem contrastar a natureza dos interlocutores, isto é, o manejo racional e auto-consciente da linguagem por Sócrates contra o discurso sofístico ou ingênuo, o diálogo em Luciano é ampliado num debate de tradições, ou melhor, são as lacunas e incoerências da tradição, acumuladas desde Homero, que se busca apontar. É o estranhamento diante de certos valores firmados pela cultura que Menipo, personagem de Luciano, representa, aproveitando-se justamente do caráter marginal do cinismo como princípio e da sua derrisão como resultado. Assim, passam pela lente descentrada do discurso cínico tanto as crenças tradicionais e a filosofia de Atenas quanto a mitologia homérica³⁰.

reconhecido o gosto de Crates pela paródia: veja-se D.L. vi 85 (*Antologia Palatina* ix 497) e compare-se com *Od.*xix 172-3.

²⁹ Relihan (1996:265,n.2) chega mesmo a afirmar que as origens da sátira menipéia estão plantadas no universo dos diálogos platônicos. Não deixa de ser curioso, contudo, observar que os cínicos, na elaboração de um discurso adequado à sua doutrina, tenham se inspirado justamente nos diálogos de Platão, quem, de um modo geral, não suportavam. Prefiro pensar que se trata antes de um modelo comum do que de uma derivação direta, ou seja, a sátira menipéia seria tributária dos λόγοι σωματικοί, dentre os quais se inclui também o diálogo platônico.

³⁰ Cf. Branham (1989:16-7): "It is this generic distance between Menippus the Cynic and his legendary setting that creates the possibility for humor. By transporting the wry cynic into the *terra abscondita* of mythology, Lucian accentuates a conflict between naturally divergent traditions and endows the tales with a knowing sense of their own absurdity". Sobre Menipo e a sátira menipéia, além dos já citados, ver Relihan (1990; 1993) e, na sua vertente luciânica, Branham (1989:14-28). Ver também, sobre a

Ainda no âmbito do que diz respeito à apropriação e à reformulação de certas estruturas formais e preferências temáticas, que a um só tempo aproximam e afastam a obra de Luciano da tradição precedente, num contínuo movimento pendular entre a repetição e a inovação, determinando assim o seu sentido³¹, resta a interferência dos elementos da comédia. Os aspectos mais evidentes, nesse caso, referem-se à elaboração de enredos segundo procedimentos comuns na comédia antiga, como a combinação do histórico, do ficcional e do mítico num mesmo cenário. Tal recurso pode, no caso de Luciano, refletir a busca por uma teatralidade que favoreça o humor e, ao mesmo tempo, a crítica que esse humor normalmente contém, sobretudo se aceitarmos a possibilidade de que algumas obras foram compostas tendo em vista a recitação pública, embora os detalhes de tais eventos nos sejam desconhecidos³². A comparação entre o Menipo de Luciano (ou outros cínicos que respondam à mesma performance) e o herói aristofânico decorre da passagem, no sentido concreto de uma jornada, que ambos empreendem, de um mundo familiar, cujos desacertos, contradições e inseguranças são postos a descoberto, para um outro lugar, mesmo desconhecido - e, para o leitor/espectador, absurdo - onde se espera encontrar a

tradição luciânica na literatura posterior, Bakthin (1970; 1981) e Romano (1996:57-113).

³¹ A abrangência de tal assunto, na medida em que envolve as maneiras de se lidar com a tradição, como ela se fixa e se desenvolve - e, nesse sentido, ultrapassa a especificidade da obra de Luciano - não é meu objetivo para este estudo, embora seja subjacente a ele. Sigo adotando a perspectiva de Brandão (1992:91-135), que enfrenta o problema na sua complexidade.

³² Cf. Branham (1989:18).

solução para os impasses e perplexidades da experiência³³. Mas tão importante quanto as semelhanças, aquilo que diferencia a sátira de Luciano da comédia de Aristófanês, ou seja, aquilo que de fato dá forma a sua poética é o tratamento do componente mítico da trama. Enquanto as peças de Aristófanês seguem freqüentemente o processo da inversão da realidade - e, nesse sentido, elas se aproximam mais das narrativas heróicas tradicionais - as viagens de Menipo dão um outro sentido ao uso do maravilhoso. Elas implicam não uma inversão da realidade, que se faz muitas vezes com a substituição de um quadro dado por outro que se julgue melhor (seria esse o padrão freqüente da trama cômica), mas uma mudança da perspectiva dramática³⁴, através do que se produz o humor. O deslocamento do foco narrativo para um mundo fabuloso promove uma ruptura na "lógica" aparentemente sólida da realidade e, assumindo como sério o ridículo dessa nova perspectiva, denuncia o ridículo presente na própria realidade. A origem do riso provocado pelo Menipo de Luciano é, para usar a teoria bergsoniana, a exposição de uma *rigidez* mental, de uma "mecanicidade" incrustada, nesse caso, não num organismo vivo, mas num sistema de valores que "vive" no corpo da cultura³⁵. A mudança de perspectiva consiste, por fim, no exercício de uma alteridade crítica, realizada por meio da derrisão.

³³ Comparem-se, por exemplo, os *Diálogos dos Mortos* e a narrativa de Menipo no diálogo homônimo com o trecho d' *As rãs*, em que Aristófanês encena a descida de Dioniso ao Hades em busca de Eurípides.

³⁴ Cf. Branham, op. cit., p.17.

Não acredito, portanto, que o humor provocado pela obra satírica de Luciano constitua um fim em si mesmo, ou melhor, que venha dissociado de qualquer intenção crítica; a ser assim a própria designação de "sátira" perderia o sentido³⁵. Acho mesmo difícil aceitar que qualquer humor ou qualquer contexto cômico não contenha em si, ainda que de forma não imediatamente detectável, uma dimensão crítica, entendendo que o riso é, em última análise, "um canto de triunfo" e, nesse sentido, estabelece uma relação de *superioridade* entre os dois pólos da derrisão. Dito de outro modo, há em todo humor, do ponto de vista das relações que permeiam o objeto

³⁵ Cf. Bergson (1993:14-7).

³⁶ A sátira, ainda que venha a se constituir como um gênero literário mais ou menos bem definido, enquanto estratégia discursiva define-se, a exemplo da ironia, como manifestações do cômico. Jolles (1976:211-4), estabelece a diferença entre uma e outra a partir da distância entre o sujeito e o objeto do riso: "Segundo a distância seja maior ou menor entre o objeto repreensível desfeito pela zombaria e o zombador que o desfaz, distinguimos entre duas formas, a saber, a sátira e a ironia. A sátira é uma zombaria dirigida ao objeto que se repreende ou se reprova e que nos é estranho. Recusamo-nos a ter algo em comum com o objeto dessa reprovação (...). A ironia, por sua vez, troça do que repreende, mas sem opor-se-lhe, manifestando antes simpatia, compreensão e espírito de participação. Por isso é que ela se caracteriza pelo sentido de solidariedade" (p.211). Para Jolles, a sátira e a ironia são modalidades do chiste (*witz*), enquanto o cômico em si é definido como uma *disposição mental* capaz de gerá-lo. Por outro lado, já Freud (1986), por força da perspectiva que adota, viu no chiste um conjunto suficiente de peculiaridades que permitia incluí-lo numa categoria à parte do cômico: "(...) la conducta social de lo cómico es distinta de la del chiste. Lo cómico no precisa sino de dos personas: una que lo descubre y otra en la que es descubierto. La participación de una tercera persona, a la que o cómico es comunicado, intensifica el processo cómico, pero no agrega a él nada nuevo. Por el contrario, el chiste precisa obligadamente de dicha tercera persona para la perfección del processo aportador de placer, pudiendo, en cambio, prescindir de la segunda cuando no es agresivo o tendencioso. El chiste 'se hace', y la comicidad 'se descubre' (...)" (p.162). Em todo caso, a definição de Jolles é útil se nos ocorre a comparação, historicamente justificada, entre a ironia socrática e a derrisão cínica, tema abordado por Ucciani (1993).

ridículo e o sujeito que ri, uma tensão de valores, aclarada bruscamente por uma *transgressão* que o riso, de certa forma, corrige³⁷.

O perfil de Luciano, decalcado dos seus próprios textos - e, em primeiro plano, a sua atitude frente à filosofia e aos filósofos - parece garantir a sua simpatia para com o cinismo. A partir do exposto, podemos sintetizar os traços que ligam a sua poética e o seu pensamento àquilo que sabemos dos cínicos. Do ponto de vista da composição literária, sobretudo na mencionada fase *menipéia*, privilegia-se o provável modelo da *diatribe* cínica, e o uso de representantes do cinismo - não só Menipo, mas também Diógenes, Crates e Antístenes - no questionamento da moral vigente, no ataque às

³⁷ Naturalmente, escapa ao meu objetivo aqui qualquer discussão teórica sobre os mecanismos do riso. Tomo apenas, para efeito da argumentação que busca provar a cumplicidade entre humor e crítica na obra de Luciano, o que julgo ser comum à maioria dos estudos em torno do assunto. Trata-se, nesse caso, do riso como fenômeno estético. Para uma síntese das diversas perspectivas de abordagem remeto para Olson (1975:3-24) e acrescento os estudos de Duvignaud (1985) e de Sarrazin (1991), que tomam o riso na sua dimensão antropológica. A definição do riso como "um canto de triunfo" é dada por Marcel Pagnol (1990:25-6), e parece-me, por sua concisão e objetividade, particularmente interessante: "Le rire est un chant de triomphe: c'est l'expression d'une supériorité momentanée, mais brusquement découvert du rieur sur le moqué. Il y a deux sortes de rires (...). Le premier, c'est le vrai rire, le rire sain, tonique, reposant: je ris parce que je me sens supérieur à toi (ou à lui, ou au monde entier, ou à moi même). Nous l'appelons rire positif. Le second est dur, et presque triste: je ris parce que tu es inférieur à moi. Je ne ris pas de ma supériorité, je ris de ton infériorité. C'est le rire négatif, le rire du mépris, le rire de la vengeance, de la vendetta, ou, tout au moins, de la revanche". Vale notar que a idéia do riso como manifestação de uma superioridade não é recente e já Baudelaire (1991:23-50) discutia o problema, entendendo ser o riso, justamente por revelar uma pretensa superioridade, antes um sintoma da decadência e da fraqueza humanas e o cômico como "um dos mais claros signos satânicos do homem e uma das inúmeras complicações contidas na maçã simbólica" (p.32). Ver ainda Blondel (1988) e, sobre o cômico no *Hermótimo* de Luciano, Dumont (1993).

falsas ilusões, à hipocrisia e a outros vícios comuns na maioria dos homens, indica tanto a escolha consciente da liberdade e da marginalidade próprias dos cínicos (como parte mesmo de um deslocamento dramático), quanto a opção por uma forma bem delineada de denúncia, função que, para Luciano, deve ser assumida pelo filósofo³⁸. O filósofo, sendo φιλαλήθης, converte-se, por força do seu *métier*, numa espécie de consciência, necessariamente incômoda, no corpo da sociedade. É o mesmo que se conclui da já mencionada censura de Diógenes lançada contra Platão³⁹, em que o cínico afirma a inutilidade de toda filosofia que não saiba perturbar a ordem das coisas, trazendo à luz, antes de tudo, a inércia dos comportamentos irrefletidos.

Por consequência, a *parresia* tem um lugar de destaque na obra de Luciano, à qual se junta ainda o reconhecimento do valor parenético do riso. O recurso ao riso e à zombaria é amplamente atestado nas anedotas referentes a Diógenes: Diógenes zomba de seu interlocutor para fazê-lo reagir, já se escreveu⁴⁰. De forma semelhante o riso é, em Luciano, um instrumento pelo qual se processa a crítica e, na *Vida de*

³⁸ Cf. Brandão (1997:246-7).

³⁹ Temístio, *Da alma*, apud Estobeu iii 13,68; Plutarco, *De virtute morali* 12 p.452d (SSR V B 61).

⁴⁰ Goulet-Cazé (1993:311). Vejam-se alguns exemplos em D.L. vi 39; vi 48 e vi 57. Também Salústio, um cínico do século v d.C., foi conhecido por "praticar a filosofia com o objetivo de adquirir firmeza de caráter e, ao mesmo tempo, gracejava com o objetivo de fazer rir" (Damáscio, *Vida de Isidoro*, fr. 138, ed. Zinten; Cf. *ibid.* fr. 147).

Demônax, o autor insiste mais de uma vez no uso educativo da derrisão⁴¹.

De um ponto de vista histórico-biográfico, o retrato de *Demônax* dado por Luciano é ainda relevante quando se busca estabelecer a sua proximidade com o cinismo, na medida em que nele se concretiza o modelo ideal do filósofo. Pode-se argumentar que também *Nigrino* é retratado positivamente, mas o elogio deste último é, de certa forma, secundário frente ao objetivo principal da obra, que consiste em atacar o império⁴². *Demônax*, personagem ligada tradicionalmente ao cinismo, é, portanto, o filósofo ideal para Luciano. Além disso, o próprio Luciano declara ter sido seu discípulo durante um longo tempo⁴³, o que comprovaria um *background* cínico e a sua predileção por essa escola.

Por fim, Luciano compartilha com os cínicos a mesma antipatia diante de toda especulação teórica e, de um modo geral, a desconfiança com relação à instrução cujo aproveitamento prático não seja evidente. De fato, no cinismo, as duas atitudes são solidárias e concretizam-se numa recusa mais ampla da *paidéia* tradicional. Deste modo, os cínicos eliminam o percurso da educação "oficial" (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) e, embora muitas vezes demonstrem tê-lo feito⁴⁴,

⁴¹ Cf. *Vida de Demônax* 8 (σὺν γέλωτι παρεμυθεῖτο); 13 (ἐγέλασεν); 15 (σὺν γέλωτι); 21 (ἐγέλα); 26 (καταγελαῶν).

⁴² Ver Brandão (1994; 1997: 245).

⁴³ *Vida de Demônax* 1.

⁴⁴ Os cínicos frequentemente citavam os poetas e isso demonstra que eles os conheciam bem. Diógenes faz uso de Homero (D.L. vi 52, 57, 63, 66, 67) e de Eurípides (D.L. vi 36, 55); Crates cita e parodia Homero (D.L. vi 90 e 85, respectivamente) e Sólon

rejeitam a sua necessidade para formar o sábio ou para se alcançar a virtude. Compare-se, por exemplo, todo o argumento do *Icaromenipo* (e ainda alguns motivos do *Hermótimo* e do *Eunuco*) com o que se diz de Diógenes Cínico na seguinte seqüência apoftegmática:

*Admirava-se de gramáticos investigarem os males de Odisseu, mas ignorarem os próprios; e de os músicos afinarem as cordas da lira, enquanto têm desafinadas as disposições da alma; ou de os matemáticos perscrutarem o sol e a lua, mas ignorarem as coisas que têm diante dos olhos; de os oradores cansarem de falar em justiça, sem jamais a praticarem; ou ainda de os aventos esbravejarem contra o dinheiro, amando-o exageradamente.*⁴⁵

O mesmo se lê na doxografia geral sobre o cinismo, no final do livro VI, demonstrando ter sido entendida como um princípio essencialmente cínico a submissão de todo conhecimento e estudo à prática - que é, na verdade, uma subversão dos *ἐγκύκλια μαθήματα* ou, para usar um conceito pertinente, uma *παράχαραξις* pedagógica:

Investigar tópicos de lógica e física não os contentava e se dedicavam (...) apenas à ética (...). Não se rendiam à formação tradicional. Antístenes dizia mesmo que aqueles que se tornam sensatos não estudam as letras, a fim de não se desviarem com coisas alheias. Não se rendiam à

(Juliano, *Or.* vii 9, 213b-d). Devemos ver aí uma popularidade da poesia que a torna acessível fora dos círculos cultos, o que de certa forma neutralizaria o seu uso ou, ao contrário, devemos redimensionar a recusa cínica da formação intelectual? No último caso, parece-me em causa o critério da utilidade (*χρησις*) na determinação dos *μαθήματα*. Sobre a posição de Juliano, para quem o cinismo teria uma parte prática e uma parte teórica (*Or.* ix 11, 190a), convém lembrar a sua tendência à "idealização" da escola. Cf. Goulet-Cazé (1990:2774-81), Bouffartigue (1993:339-58) e Billerbeck (1996:205-21).

⁴⁵ D.L. vi 27-28.

música, à geometria ou a coisas assim. A alguém que lhe mostrara um relógio de sol, Diógenes disse: "é um instrumento útil para não chegarmos tarde ao jantar". E a outra pessoa que se exibia num espetáculo musical: "pela inteligência dos homens as cidades e as casas são bem administradas, não pelos sons da lira ou da flauta".⁴⁶

Para o cínico toda teoria se converte em prática, ou seja, a doutrina é uma prática de vida, sendo a virtude algo da ordem das ações (ἔργα), muito mais do que da palavra (λόγος), como expressa a definição de Antístenes:

A virtude é própria das ações, não precisando de montes de discursos e disciplinas.⁴⁷

A comparação entre as idéias de Luciano e o cinismo poderia ser avançada com outros argumentos e aprofundada nos seus detalhes, mas apenas o apresentado até aqui parece-me suficiente para que se entenda a aproximação que vários autores propuseram. Ainda que as perspectivas sejam diversas, os argumentos orbitam sempre em torno do que procurei demonstrar, havendo, nesse sentido, um conjunto de opiniões que, desde a antigüidade, vinculam Luciano ao cinismo⁴⁸.

⁴⁶ D.L. vi 103-104: ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν (...), μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἡθικῷ (...). παραιτοῦνται δέ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονος γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοντο τοῖς ἀλλοτρίοις. περιαιροῦσι δέ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. ὁ γοῦν Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ ὠροσκοπεῖον, "χρήσιμον", ἔφη, "τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερῆσαι δείπνου". πρὸς τὸν ἐπιδεικνύμενον αὐτῷ μουσικὸν ἔφη: "γνώμαις γὰρ ἀνδρῶν εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις, εὖ δ' οἶκος, οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν. Cf. Eurípides, *Antíope*, frag. 200 Nauck, de que esta última sentença é citação.

⁴⁷ D.L. vi 11: τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.

⁴⁸ Quacquarelli (1956; citado por Brandão [1996;1997]) fornece alguns exemplos, mesmo para desautorizá-los, afirmando que "per

Por outro lado, no extremo oposto, outros autores viram na atitude de Luciano com relação ao cinismo uma recusa bastante ampla, tendo em vista a violência dos ataques que, em vários momentos da sua obra, endereça aos seus representantes⁴⁹. Mas esses mesmos ataques ainda puderam ser harmonizados com a composição do filósofo ideal a partir do modelo cínico, considerando-se que Luciano investe apenas contra o cinismo corrompido; a sua especial severidade contra os cínicos seria, assim, menos uma ambivalência de juízo do que um sintoma de que a deturpação da conduta cínica era sentida por ele como algo de mais grave que os desvios de outras escolas⁵⁰.

Assim, Luciano faz a própria Filosofia personalizada lamentar-se contra aqueles que a afirmam seguir, gente inescrupulosa "a meio caminho entre a multidão e os

il suo carattere aristocratico ed erudito, Luciano non poteva certo idealizzare un cinico": Isidoro de Pelúsia (Epístola iv 55: παρὰ τῶν Κυνικῶν, ὧν εἰς ἣν καὶ ὁ Λουκιανός); no século xvi, Iacob ac Legnano e N.Zoppino; no xvii, G.Boselli; no nosso século, Terzaghi. Luciano foi ainda, como dissemos, vinculado a outras escolas filosóficas e o próprio Quacquarelli acredita em uma sincera conversão ao platonismo: "Luciano è un platonico immanentista che (...) del platonismo segue l'etica e non la metafisica". Essa definição reflete a complexidade da posição de Luciano: é notável que um mesmo autor possa ter sido classificado tanto como platônico, ainda que distante da metafísica platônica, quanto como cínico. O mesmo Brandão (1996: 244-9), embora recusando convincentemente a idéia de uma conversão à filosofia, concorda com uma "preferência" pelo modelo cínico (tratar-se-ia, como propôs Schwartz [1965], de um "cinismo literário"), apoiando-se, sobretudo, na descrição de Demônax, que aceita, sem reservas, como filósofo cínico e como filósofo ideal para Luciano (p.245).

⁴⁹ São as posições que se alinham à interpretação de Bernays (1879), para quem Luciano teria sido fundamentalmente um inimigo dos cínicos, sustentando ainda que o seu negativo ponto de vista sobre eles o impede de alcançar uma compreensão adequada das suas doutrinas. Cf. Navia (1995:147).

⁵⁰ Brandão (1997:245).

verdadeiros filósofos"⁵¹, que na aparência se assemelham a ela, mas cuja vida é toda ignorância, impudência, vaidade e abuso. Volta-se, com esse argumento, sobretudo contra os cínicos:

O certo é que toda cidade está cheia desses oportunistas, especialmente aqueles que se inscrevem em nome de Diógenes, Antístenes e Crates e colocam-se sob a égide do cão, pessoas que jamais imitam o quanto há de útil na natureza dos cães, como seu caráter de guardião, caseiro, amante de seus donos, com boa memória; mas o latido, a gulodice, a rapacidade, a lascívia incontrolável, a adulação, o bajular a quem lhes dá qualquer coisa e o hábito de estar sempre em volta das mesas - estas coisas sim - copiaram com precisão.⁵²

De forma mais concisa, também o juízo de Cícero já incidia, antes de Luciano, sobre a ἀναίδεια cínica:

Na verdade, toda a doutrina dos cínicos deve ser rejeitada, porque é inimiga do pudor, sem o qual nada de correto ou honesto pode existir.⁵³

A opinião de Cícero é visivelmente redutora e enquadra-se no debate mais amplo em torno da discussão sobre o modo de vida do sábio, isto é, se o sábio devia ou não adotar o modo

⁵¹ *Os fugitivos* 4: εἰσὶν τινες, ὧς Ζεῦ, ἐν μεταίχμῳ τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν φιλοσοφούντων, τὸ μὲν σχῆμα καὶ βλέμμα καὶ βάδισμα ἡμῖν ὅμοιοι καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐσταλμένοι.

⁵² *Os fugitivos* 16: Τοιγαροῦν ἐμπέπλησται πᾶσα πόλις τῆς τοιαύτης ῥαδιουργίας, καὶ μάλιστα τῶν Διογένη καὶ Ἀντισθένη καὶ Κράτῃτα ἐπιγραφομένων καὶ ὑπὸ τῷ κυνὶ ταπτομένων, οἳ τὸ μὲν χρήσιμον ὅποσον ἔνεστι τῇ φύσει τῶν κυνῶν, οἷον τὸ φυλακτικὸν ἢ οἰκουρικὸν ἢ φιλοδέσποτον ἢ μνημονικὸν, οὐδαμῶς ἐξηλώκασιν, ὕλακην δὲ καὶ λιχνείαν καὶ ἀρπαγὴν καὶ ἀφροδισία συχνὰ καὶ κολακείαν καὶ τὸ σαίνειν τὸν διδόντα καὶ περὶ τραπέζας ἔχειν, ταῦτα ἀκριβῶς ἐκπεπονήκασιν. Compare-se com Ateneu, *Deipnosoph.* xiii 33.

⁵³ *De officiis* i 41, 148: cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica vericundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.

de vida dos cínicos, em que tomaram parte, sobretudo, os estóicos⁵⁴. Cícero, inspirando-se, com certeza, em Panécio, é categórico ao negar que o cinismo seja adequado ao sábio e censura especialmente os *stoici paene cynici* (estóicos que foram quase cínicos)⁵⁵. Do mesmo modo, sem, contudo, inserir-se num debate entre escolas filosóficas, Luciano reproduz as mesmas características atribuídas aos cínicos quando o objetivo era atacá-los. É interessante observar que Luciano parece ter sido bem consciente a respeito da recusa do cinismo - e, naturalmente, dos critérios sobre os quais ela estava fundamentada - por parte de alguns estóicos, e chega a insinuar que, para estes, a qualificação de cínico era recebida como ofensa ou zombaria⁵⁶. Por outro lado, o único estóico elogiado por Luciano foi Epiteto, cuja ética se caracterizava pela tentativa de coalizar as duas doutrinas, conservando para o estoicismo a herança cínica, expurgada porém dos seus componentes mais polêmicos⁵⁷.

⁵⁴ Cf. em D.L. vii 121, a posição de Apolodoro de Seleucia, um condiscípulo de Panécio; Cf. também Ário Dídimo em Estobeu ii 7, 11 (t.ii, p.114, 24-4 Wachsmuth; SSR V A 140). Sobre o assunto, vejam-se Dudley (1937: 95-109), Goulet-Cazé (1990:2808-12), Billerbeck (1991) e Griffin (1993).

⁵⁵ *De officiis* i 35, 128. Cf. ainda *De finibus* iii 68, em que a recusa é menos categórica, refletindo a falta de consenso existente entre os próprios estóicos sobre os elementos cínicos da sua doutrina. Também Horácio (*Satirae* ii 2, 53-69), embora muitas vezes apresentando *sotoici rustici*, com barba e bastão, distingue o *sordidus victus* cínico do *tenuis victus* do sábio estóico.

⁵⁶ Luciano, *Sobre os assalariados* (*De Mercede conductis potentium familiaribus*)34.

⁵⁷ Luciano, *Contra um ignorante que comprava muitos livros* (*Adversus Indoctum et libros multos ementem*) 13. Sobre o cinismo em Epiteto, ver Billerbeck (1978; 1993: 321-3).

Pode-se afirmar que toda a condenação do cinismo, partindo do perfil traçado por seus detratores, independentemente das suas intenções e do lugar de onde falam, repousa, de um modo geral, sobre os mesmos vícios que, somados, redundam no mais completo amoralismo.

Estando a crítica da filosofia e das escolas filosóficas orientada no sentido que temos exposto, o testemunho de Luciano, bem como o lugar do cinismo no conjunto de suas obras, ganham particular relevância. Como observa Caster (1937: 68), os cínicos freqüentam a obra de Luciano de duas maneiras: ou aparecem como seus porta-vozes ou são de fato descritos. No primeiro grupo, ao qual correspondem as obras da fase menipéia, estão em jogo principalmente Diógenes, Antístenes, Crates e Menipo, personagens dos *Diálogos dos Mortos* (e também o Menipo da *Necromancia* e do *Icaromenipo*), que transmitiriam o ponto de vista do próprio Luciano e tirariam em seu nome a moral dos acontecimentos e das discussões⁵⁸. Trata-se, portanto, de um cinismo "incorporado", em que o filósofo cínico, expressando-se em primeira pessoa, é convertido num porta-voz do próprio Luciano. No segundo grupo incluem-se os cínicos considerados a partir de seu exterior que, como objetos de observação, podem ser descritos e julgados.

⁵⁸ Os outros nomes citados por Caster, o Cínico (*O Cínico*), Cinisco (*Zeus Confundido*, *A Travessia*), Micilo (*A Travessia*) e Licino (*Diálogo com Hesíodo*), são personagens exclusivamente literários (apenas mencionados por Luciano) ou são uma designação para o filósofo cínico em geral, como no caso de Cinisco, cujo nome é na verdade um diminutivo de κύων.

A divisão de Caster, se bastante funcional no conjunto, no detalhe deixa escapar pontos importantes. A falha está no uso que se faz do critério da divisão - que é antes de tudo formal - ou seja, de um lado vozes cínicas que se manifestam no diálogo (portanto em primeira pessoa) e, de outro, a *descrição* dos cínicos, na maioria das vezes anônimos, que abundavam em qualquer grande cidade do império⁵⁹. Decorrem daí algumas imprecisões. Antes de mais nada não creio que se possa desprezar as vozes cínicas dos diálogos luciânicos quando se busca a visão do autor sobre a escola; ao contrário, a escolha da voz de um cínico decorre justamente do vínculo que se pretende entre o discurso que essa voz apresenta e uma certa idéia de cinismo. Tal vínculo é necessário e ainda mais significativo quando, ao invés de caracterizar um cínico fictício, Luciano faz intervir no diálogo uma personagem histórica cujo nome é o depositário de uma série de lendas e anedotas que, embora abrigando no seu conjunto uma margem razoável de divergências, delimitariam a expectativa em torno da sua ação. Assim, por exemplo, seria incompreensível se o discurso de Diógenes, tal como aparece nos *Diálogos dos Mortos*, fosse atribuído a Platão ou Epicuro; da mesma forma, idéias e opiniões em que se reconhecesse a predominância de uma vertente platônica, epicurista ou estóica não caberiam na fala de um Crates ou de um Menipo, exceto se se buscassem os efeitos da ruptura e da inversão. Em outras palavras, o uso de vozes cínicas não

⁵⁹ C.f. Luciano, *Os fugitivos* 16.

determina de modo absoluto a simpatia entre o pensamento de Luciano e o do primeiro cinismo, como pensa Caster, mas gera a necessidade de coerência entre o nome dessas vozes e uma visão de cinismo pertinente com o contexto do segundo século.

Nesse sentido, julgo pouco acertado tomar Luciano, em qualquer obra ou período de sua produção, como um imitador dos cínicos⁶⁰, e mesmo a afirmação de que os cínicos exprimem o seu ponto de vista deve ser feita com cautela, do contrário restaria apenas a perplexidade diante da figura de Diógenes tal como é perfilada no *Leilão de Filósofos*. Nessa obra, que com respeito à forma apresenta semelhanças com a série dos *Diálogos* (forma dialogada, sem mediação, início *ex abrupto*, além da interação de personagens históricas com figuras mitológicas), Luciano mais uma vez lança mão do nome "Diógenes", mas agora para ridicularizar os mesmos aspectos do cinismo que condena em outras obras, adotando a clara estratégia da deformação dos princípios da escola, cujo resultado é uma eficiente caricatura. Deste modo, a simplicidade converte-se em grosseria, e a frugalidade em indigência desnecessária, a liberdade de palavra (*παρρησία*) descamba para a garrulice, a modéstia (*ἀνυψία*) dá lugar aos seus opostos mais radicais, ao orgulho e ao desejo de fama, e o domínio das paixões é buscado pelo mais destemperado dos métodos.

⁶⁰ "Dans les écrits de sa période de production ménipéenne, les Cyniques furent ses porte-parole au moins autant qu'il était leur imitateur" (Caster, 1937: 68).

Alguns tradutores do texto⁶¹ chamam a atenção para o fato de que o que realmente se vende não são filósofos, nem mesmo filosofias, mas certos princípios de vida inspirados em modelos filosóficos. O próprio Zeus, ao ordenar a disposição da "mercadoria", refere-se a ela como βίοι: οὐ δὲ στήσων ἐξῆς παραγωγὸν βίους, ἀλλὰ κοσμήσας πρότερον. Harmon propõe ainda que o alvo da crítica de Luciano, tal como fica evidente no *Pescador* (um declarado prolongamento do *Leilão de Filósofos* e que segue o mesmo caminho da ridicularização ao substituir a venda por uma igualmente ridícula pescaria), não é aqui, nem em outras obras, como acredito ter demonstrado acima, toda a filosofia ou todos os filósofos, mas apenas "a chusma ordinária dos filósofos fingidos"; entretanto, percebe-se a elaboração de tipos, tanto do tipo comum do filósofo (o ar severo, o cenho franzido, a palidez do rosto, a barba espessa e o discurso ao mesmo tempo truncado e ostentatório são traços recorrentes), quanto do estereótipo do representante de cada escola, que muitas vezes aparece com nomes conhecidos e tem o perfil reforçado com passagens biográficas. Não vejo, entretanto, nenhuma razão para se substituir, na tradução, o nome do filósofo pelo adjetivo que exprime o seguidor da mesma corrente ou da escola equivalente: cínico por Diógenes, pitagórico por Pitágoras, acadêmico por Sócrates (!), heraclítico por Heráclito e assim por diante. Tal procedimento, adotado por Harmon para "resolver" um problema

⁶¹ Harmon em Lucian (1988: ii, p.449); Navarro González em Luciano (1988: ii p. 30).

a que induzem os próprios manuscritos, parece-me enviesado justamente por sobrepor uma interpretação de conjunto e uma suposta intenção do autor ao detalhe do texto. Ora, a intenção do autor constitui-se no próprio texto e o que ele nos diz é o que o autor escolheu dizer, sendo qualquer abordagem crítica, fora dessas premissas, ilegítima ou redutora. No caso em questão, o resultado são as imprecisões conceituais (a relação entre as escolas constituídas e os seus representantes tradicionais), o esvaziamento da carga significativa da escolha de certas figuras históricas na condução do diálogo e, como consequência, a perda do efeito cômico ao se encenar a venda de personagens emblemáticas da filosofia. Também não concordo com a opinião de Navarro González⁶² quando sugere que "na época de Luciano a filosofia ficou reduzida basicamente a uma atitude moral diante da vida", embora tenha havido, com certeza, a partir do período helenístico, um grande interesse pela ética, talvez como consequência do avanço macedônico que, ao mesmo tempo em que abriu as fronteiras do mundo grego para outras culturas, gerou a falência do antigo espírito político⁶³. No quadro que se instala, a reflexão sobre a πόλις, ou seja, a política no seu sentido originário, da qual a ética não se destacava formalmente, modifica-se em direção ao indivíduo, com o objetivo de garantir-lhe a εὐδαιμονία⁶⁴; se é visível a prevalência de uma reflexão ética a partir deste período,

⁶² Navarro González, loc. cit.

⁶³ Cf. D.L. vi 31-32; vi 93.

⁶⁴ Cf. Reyes (1979: 49-50).

isso não garante uma "redução de toda a filosofia a atitudes morais", nem tampouco significa a ausência de outros interesses, como mostram, por exemplo, a ontologia, a lógica, a física e a epistemologia desenvolvidas com a evolução do estoicismo; nesse sentido, convém recordar que uma das principais críticas à validade filosófica do cinismo recaía sobre a ausência de δόγματα⁶⁵: a crítica decorre portanto da expectativa de que qualquer escola filosófica se organizasse num sistema doutrinário bem definido⁶⁶.

⁶⁵ D.L. i, 19-20; cf. Goulet-Cazé (1993: 277-83).

⁶⁶ Também há que se relativizar a idéia de um "individualismo" na ética helenística ao considerarmos círculos mais ou menos restritos como foi o de Epicuro; em primeiro lugar esse "individualismo" está harmonizado com a absoluta importância da amizade (φιλία): cf. Epicuro, *Ratae sententiae* xxvii: ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις; e xxviii: ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην (D.L. x, 148); em segundo lugar, o conselho de Epicuro para se evitar a política (cf. Epicuro, *Sententiae vaticanae* 58 Mühlh [= L.S. 22D i]) não significa a recusa total da participação na vida da cidade (em uma carta mencionada por Filodemo, Epicuro afirma ter participado de todos os festivais nacionais [169 Usener]), mas abster-se de uma carreira política (cf. Filodemo, *Rhetorica* 2.58, 16 [10.4 Arrighetti], "where Epicurus contrasts 'life's safety' with πολιτικὴ ἀγωνία" [Long & Sedley, 1987: ii, p.131]). Pensemos, portanto, no Jardim como uma "sociedade" separada da vida pública, mas não alheia a ela (cf. ainda Long [1987:27]; sobre a reflexão política no estoicismo ver Schofield [1991] e, especialmente sobre a participação do sábio na política, *ibid.*, pp.119-27). Em sentido semelhante já Antístenes comparava a πόλις ao fogo: se alguém se aproxima muito dele, se queima, mas a distância excessiva provoca o congelamento (Estob. iv 4,28 [SSR V A 70]; cf. *Gnomol. vat.* 8). De fato, também no cinismo, que sempre passou por uma doutrina mais "individualista" - talvez porque o cinismo jamais tenha constituído uma "escola", no sentido material do termo (cf. Goulet-Cazé [1993]; sobre o Cinosarges ver Giannantoni [1990: iv, pp. 223-235; 1993:15-34]), sendo que mesmo a existência de um discipulado cínico é controversa (cf. D.L. vi, 21; Dion Crisóst. or. iv (4) 14 e 35; sobre o assunto ver Giannantoni [1990: iv, pp. 485-9]) - há a presença tanto de uma "filantropia", conforme testemunha o próprio Luciano com o exemplo do anfitrião narrado n' *O cínico* (6-7), quanto de um interesse político *stricto sensu*, como

Assim, parece-me ser a "redução da filosofia a uma atitude moral perante a vida" menos uma característica do segundo século do que um produto do entendimento do próprio Luciano. A crítica luciânica é na verdade um sintoma reativo a "uma cultura infestada de filosofia"⁶⁷ e a filósofos enfatizados com um "saber" que perde de vista qualquer dimensão prática e converte-se em evidente ἀλαζονεία. No *Icaromenipo*, a voz de Menipo, que Luciano faz insurgir contra esses filósofos, aponta para as suas ocupações que vão muito além do domínio moral e que constituem uma ciência do improvável:

Em primeiro lugar, eles, caminhando sobre a terra, em nada nos superavam, a nós que pisamos neste solo, e também não tinham visão mais aguda do que o vizinho, sendo que alguns eram mesmo míopes, por velhice ou preguiça. Mesmo assim, diziam conhecer os limites do céu, mediam o sol, visitavam o espaço acima da lua e, como se tivessem despencado das estrelas, descreviam o tamanho delas. Muitas vezes, mesmo não sabendo exatamente quantos estádios há de Megara a Atenas, acontecia de ousarem afirmar de quantos côvados é a distância entre a lua e o sol, mediam a altitude do ar, a profundidade do mar e a circunferência da terra. Além disso, desenhavam círculos e esquematizavam triângulos em cima de quadrados e múltiplas esferas e daí mediam toda a

comprova o catálogo das obras de Antístenes, que inclui o *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* (cf. D.L. vi, 16; Ateneu, *Deipnosophistae* v, 220d [43 Caizzi]) e o das obras atribuídas a Diógenes, dentre as quais está a *Πολιτεία* (cf. D.L. vi, 80; Ateneu, *Deipnosoph.* iv 159c [SSR V B 125]; Filodemo, *Περὶ τῶν Στοικῶν*, coll. xiii 1-x 25 [SSR V B 126]). Com relação à aparente ambigüidade em D.L. vi, 72, Goulet-Cazé (1982) defende a tese de uma interferência da literatura estóica na doxografia laerciana sobre Diógenes cínico. Ainda sobre a política cínica, assunto ao qual retornaremos, ver Höistad (1948:103-49), Gigante (1961), Aalders (1975:53-64), Giannantonì (1990: iv, pp. 403-11 e pp. 537-50), Schofield (1991:141-5); Moles (1996: 105-20) e, com particular atenção para a *Πολιτεία*, Dorandi (1993: 57-68).

⁶⁷ Brandão (1997: 235).

extensão do céu. Depois, o fato de discorrerem sobre coisas tão obscuras sem nada conjeturarem não demonstrava a sua ignorância e o seu total enfatuamento? Na verdade, exprimiam-se com veemência e não deixavam aos outros nenhuma chance de superá-los em exagero, pouco faltando para jurarem que o sol é uma massa incandescente, que a lua é habitada e que as estrelas bebem água, tirando o sol, como se usasse a corda de um poço, a umidade do mar e distribuindo a todas elas ordenadamente. O grau de contradição dos seus discursos é fácil comprovar. Por Zeus, examina se são semelhantes as suas doutrinas e não completamente divergentes. Para começar, entre eles o conhecimento sobre o universo é diferente: se para uns parece ser incriado e imperecível, outros se atreveram a falar até do seu demiurgo e do processo de criação; esses muito me surpreendiam ao se concentrarem em um deus artesão de tudo, sem antes estabelecerem de onde vinha e onde ficava enquanto criava cada coisa; de fato, antes do surgimento de tudo é impossível conceber tempo e espaço.⁶⁸

Se do ponto de vista da forma e, nesse caso, também do da estrutura temática, podemos concordar com Branham ao afirmar que na obra de Luciano "Menipo aparece em uma Atenas clássica atemporal e seu motivo é, por conseguinte, mais universal e menos dependente das atribuições de uma audiência ou ocasião particular"⁶⁹, é impossível não considerar a interferência do contexto e da prática filosófica do seu tempo, que é ao fim o próprio material da crítica. Luciano tanto condena a substituição do real por sistemas obscuros formulados por teorias excêntricas, quanto cobra dos filósofos a coerência entre vida e doutrina, e isto explica

⁶⁸ *Icaromenipo* 5-8.

⁶⁹ Branham (1989:15): "Menippus appears in a timeless 'classical Athens', and his motive is accordingly more universal and less dependent on the concerns of a particular audience or occasion".

em parte a sua provável preferência pelo modelo cínico⁷⁰, o qual renuncia a toda especulação teórica, e mais do que privilegiar a prática sobre a doutrina, transforma uma na outra, igualando-as. Portanto, a idéia das "vidas filosóficas" tal como concebida no *Leilão* não reproduz de forma acabada o ponto de vista de Luciano sobre a filosofia em geral e sobre cada escola em particular, mas resulta de um ideal de filósofo que deve viver conforme a doutrina que prega e cuja propedêutica contenha o elogio a um *modus vivendi*. Pode-se acrescentar ainda que, se a opção por uma determinada αἵρεσις define por consequência um certo tipo de vida, tal fenômeno não é exclusivo do segundo século e, recordando-se mais uma vez a posição de Hadot⁷¹, é possível apontá-lo já a partir de Sócrates e Platão ou mesmo a partir dos pré-socráticos; por este ângulo, o traço comum a qualquer escola é uma ἄσκησις espiritual assumida pelo filósofo na vida cotidiana⁷².

No caso do *Leilão*, resta-nos perguntar pela ausência, até certo ponto incômoda, dos nomes de Platão e Aristóteles. Uma explicação possível está no fato de que, na eleição das personagens, a preferência recaia sobre os filósofos aos quais a tradição vinculou um modelo mais nítido de comportamento e cuja doutrina exija explicitamente dos seus "iniciados" a adoção de certos princípios de vida; pode-se

⁷⁰ Brandão (1997: 243-9).

⁷¹ Hadot (1995).

argumentar também que a presença de Platão está, em parte, subsumida no próprio Sócrates⁷³.

Vale retomar a cena. No diálogo, Luciano retrata um curiosíssimo leilão em que Zeus aparece como o organizador, Hermes como o pregoeiro e, como mercadoria, desfilam Pitágoras, Diógenes, Sócrates, Crisipo e Pírron, apresentando as suas respectivas filosofias, que colocariam a serviço dos eventuais compradores. Transcrevo e traduzo, na íntegra, o trecho que trata do cinismo (*Leilão...* 7-11), no qual há, sobretudo quando a própria voz de Diógenes expõe os fundamentos da escola, uma rica descrição do seu seguidor típico.

ZEYS - (...)· ἄλλον παράγωμεν.

ΕΡΜΗΣ - [7] Βούλει τὸν αὐχμῶντα ἐκεῖνον, τὸν Ποντικόν;

ZEYS - Πάνυ μὲν οὖν.

ΕΡΜΗΣ - Οὗτος ὁ τὴν πῆραν ἐξηρτημένος, ὁ ἐξωμίας, ἐλθὲ καὶ περίθι ἐν κύκλῳ τὸ συνέδριον. βίου ἀνδρικὸν πωλῶ, βίον ἄριστον καὶ γεννικόν, βίον ἐλεύθερον· τίς ὠνήσεται;

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Ὁ κῆρυξ πῶς ἔφησ' οὐ; πωλεῖς τὸν ἐλεύθερον;

ΕΡΜΗΣ - Ἐγωγε.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Εἴτ' οὐ δέδιας μή σοι δικάσῃται ἀνδραποδισμοῦ ἢ καὶ προκαλέσῃταί σε εἰς Ἀρειονπάγον;

⁷² Opinião semelhante defendem De Luise e Farinetti (1997), ao discutirem a figura de Sócrates como *exemplum* e modelo antropológico ideal na filosofia antiga.

⁷³ Na verdade, as intervenções do Sócrates de Luciano aludem a algumas das idéias que Platão lhe atribui; eis um dos trechos do diálogo em que Sócrates é interrogado pelo seu futuro comprador: "Comprador: - 'Que tipo de vida levas?' Sócrates: - Habito uma cidade que eu mesmo moldei, valho-me de uma constituição estranha e sigo as minhas próprias leis'. Comprador: 'Gostaria de ouvir um dos teus princípios'. Sócrates: - Ouve então o maior, o que penso sobre as mulheres: nenhuma delas será só de um, mas todas serão divididas com quem desejar o matrimônio.' Comprador: - 'Queres dizer que ficam abolidas as leis contra o adultério?' Sócrates: - 'Sim, por Zeus, e junto todas as mesquinhas sobre esses assuntos' (*Leilão de filósofos*, 17). A proposital confusão entre Sócrates e Platão fica mais evidente quando o nome deste comprador é, diferentemente dos outros, revelado: Díon de Siracusa (*Leilão...*, 19).

ΕΡΜΗΣ - Οὐδὲν αὐτῷ μέλει τῆς πράξεως· οἶται γὰρ εἶναι παντάπασιν ἐλεύθερος.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Τί δ' ἂν τις αὐτῷ χρήσαιτο ῥυπῶντι καὶ οὕτω κακοδαιμόνως διακειμένῳ; πλὴν εἰ μὴ σκαπανέα γε καὶ ὑδροφόρον αὐτὸν ἀποδεικτέον.

ΕΡΜΗΣ - Οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἣν θυρωρὸν αὐτὸν ἐπιστήσης, πολὺ πιστοτέρῳ χρήσῃ τῶν κυνῶν. ἀμέλει κύνων αὐτῷ καὶ τὸ ὄνομα.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Ποδαπὸς δέ ἐστιν ἢ τίνα τὴν ἀσκήσιν ἐπαγγέλλεται;

ΕΡΜΗΣ - Αὐτὸν ἐροῦ· κάλλιον γὰρ οὕτω ποιεῖν.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Δέδια τὸ σκυθρωπὸν αὐτοῦ καὶ κατηφές, μὴ με ὑλακτῆσθαι προσελθόντα ἢ καὶ νῆ Δία δάκη γε. οὐχ ὁρᾷς ὥς διῆρται τὸ ξύλον καὶ συνέσπακε τὰς ὀφρῦς καὶ ἀπειλητικὸν τι καὶ χολῶδες ὑποβλέπει;

ΕΡΜΗΣ - Μὴ δέδιθι· τιθασὸς γὰρ ἐστι.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ -]8[Τὸ πρῶτον, ὦ βέλτιστε, ποδαπὸς εἶ;

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Παντοδαπός.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Πῶς λέγεις;

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Τοῦ κόσμου πολίτην ὁρᾷς.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Ζηλοῖς δὲ δὴ τίνα;

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Τὸν Ἑρακλέα.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Τί οὖν οὐχὶ καὶ λεοντὴν ἀμπέχῃ; τὸ μὲν γὰρ ξύλον ἔοικας αὐτῷ.

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Τουτί μοι λεοντῇ, τὸ τριβώνιον. στρατεύομαι δὲ ὥσπερ, τὸ τριβώνιον. στρατεύομαι δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰς ἡδονάς, οὐ κελευστός, ἀλλὰ ἐκούσιος, ἐκκαθᾶραι τὸν βίον προαιρούμενος.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Εὖ γε τῆς προαιρέσεως. ἀλλὰ τι μάλιστα εἰδέναι σε φῶμεν; ἢ τίνα τὴν τέχνην ἔχεις;

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Ἐλευθερωτῆς εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν· τὸ δέ ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ -]9[Εὖ γε, ὦ προφήτα· ἦν δὲ πρίωμαι σε, τίνα με τὸν τρόπον διασκήσεις;

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Πρῶτον μὲν παραλαβὼν σε καὶ ἀποδύσαστήν τρυφὴν καὶ ἀπορίαν συγκατακλείσας τριβώνιον περιβαλῶ, μετὰ δὲ πονεῖν καὶ κάμνειν καταναγκάσω ξαμαὶ καθεύδοντα καὶ ὕδωρ πίνοντα καὶ ὧν ἔτυχεν ἐμπιμπλάμενον, τὰ δὲ χρήματα, ἦν ἔχῃς, ἐμοὶ πειθόμενος εἰς τὴν θάλαττα φέρων ἐμβαλεῖς, γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος, καὶ πάντα σοι ταῦτα λῆρος ἔσται, καὶ τὴν πατρῴαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τάφον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον· ἢ πῆρα δε σοι θέρμων ἔσται μεστή καὶ ὀπισθογράφων βιβλίων· καὶ οὕτως ἔχων εὐδαιμονέστερος εἶναι φήσεις τοῦ μεγάλου βασιλέως. ἦν μαστιγοῖ δὲ τις στρεβλοῖ, τούτων οὐδὲν ἀνιάρων ἡγήσῃ.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Πῶς τοῦτο φῆς τὸ μὴ ἀλγεῖν μαστιγούμενος; οὐ γὰρ χελώνης ἢ καράβου τὸ δέρμα περιβέβληται.

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Τὸ Εὐριπίδειον ἐκεῖνο ζηλώσεις μικρὸν ἐναλλάξας.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Τὸ ποῖον;

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Ἡ φρὴν σοι ἀλγήσει, ἢ δὲ γλῶσσα ἔσται ἀνάλγητος.

]10[ἃ δὲ μάλιστα δεῖ προσεῖναι, ταῦτά ἐστιν· ἰταμόν χρη εἶναι καὶ θρασὺν καὶ λοιδορεῖσθαι πᾶσιν ἐξῆς καὶ βασιλεῦσι καὶ

ιδιώταις· οὕτω γὰρ ἀποβλέπονταί σε καὶ ἀνδρεῖον ὑπολήφονται. βάραβαρος δὲ ἡ φωνὴ ἔστω καὶ ἀπηχὲς τὸ φθέγμα καὶ ἀτεχνῶς ὁμοιον κυνί, καὶ πρόσωπον δὲ ἐντεταμένον καὶ βάδισμα τοιούτῳ προσώπῳ πρέπον, καὶ ὅλως θηριώδη τὰ πάντα καὶ ἄγρια. αἰδῶς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω, καὶ τὸ ἐρυθρίαν ἀπόξυσον τοῦ προσώπου παντελῶς. δίωκε δὲ τὰ πολυανθρωπότατα τῶν χωρίων, καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις μόνος καὶ ἀκοινώνητος εἶναι θέλε μὴ φίλον, μὴ ξένον προσιέμενος· κατάλυσις γὰρ τὰ τοιαῦτα τῆς ἀρχῆς. ἐν ὅψει δὲ πάντων, ἃ μὴδὲ ἰδίᾳ ποιήσειεν ἄν τις, θαρρῶν ποίει, καὶ τῶν ἀφροδισίων αἰροῦ τὰ γελοιότερα, καὶ τέλος, ἦν σοι δοκῇ, πολύποδα ὦμόν ἢ σηπίαν φαγὼν ἀπόθανε. ταύτην σοι τὴν εὐδαιμονίαν προξενούμεν.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - [11] Ἀπαγε· μισὰ γὰρ καὶ οὐκ ἀνθρώπινα λέγεις.

ΔΙΟΓΕΝΗΣ - Ἄλλὰ ῥᾶστα γε, ὦ οὗτος, καὶ πᾶσιν εὐχερῇ μετελθεῖν· οὐ γὰρ σοι δεήσει παιδείας καὶ λόγων καὶ λήρων, ἀλλ' ἐπίτομος αὕτη σοι πρὸς δόξαν ἢ ὁδὸς· κἂν ἰδιώτης ᾖ, ἤτοι σκυτοδέψης ἢ ταριχοπώλης ἢ τέκτων ἢ τραπεζίτης, οὐδέν σε κωλύσει θαυμαστόν εἶναι, ἦν μόνον ἡ ἀνίδεια καὶ τὸ θράσος παρῇ καὶ λοιδορεῖσθαι καλῶς ἐκμάθης.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ - Πρὸς ταῦτα μὲν οὐ δέομαι σου. ναύτης δ' ἂν ἴσως ἢ κηπουρός ἐν καιρῷ γένοιο, καὶ ταῦτα, ἦν ἐθέλῃ σε ἀποδόσθαι οὐτοσί τὸ μέγιστον δὴ ὄβολων.

ΕΡΜΗΣ - Ἐχε λαβῶν· καὶ γὰρ ἄσμενοι ἀπαλλαξόμεθα ἐνοχλοῦντος αὐτοῦ καὶ βοῶντος καὶ ἅπαντας ἀπαξαπλῶς ὑβρίζοντος καὶ ἀγορεύοντος κακῶς.

" **ZEUS** - (...) Vamos trazer um outro.

HERMES - /7/ Que tal aquele maltrapilho do Ponto?

ZEUS - Que seja.

HERMES - Tu aí, com a sacola pendurada, tu mesmo com os ombros nus, anda e dá uma volta ali no centro. Ofereço para venda uma vida varonil, uma vida excelente e nobre, uma vida livre. Quem vai querer?

COMPRADOR - Ô pregoerio, o que tu dizes? Que vendes um homem livre?

HERMES - Exatamente.

COMPRADOR - E não tens medo de que ele te mova um processo por vender como escravo um homem livre ou te denuncie junto ao Areópago?

HERMES - Ele não se importa com nada disso, pois pensa ser livre em qualquer circunstância.

COMPRADOR - E que proveito se tira de alguém tão sujo e assim nesse estado tão deplorável? Só se for para fazê-lo cavar poços e buscar água.

HERMES - Não só. Mas se o colocares diante da tua porta, ele será muito mais fiel do que os cães. Aliás, o nome 'cão' lhe cai bem.

COMPRADOR - E de onde ele é e que escola professa?

HERMES - Pergunta a ele que assim é melhor.

COMPRADOR - Me dá medo o seu ar severo e olhar sombrio... Não vá ele me avançar ou mesmo, por Zeus, me morder! Não vês como ele levanta o bastão, tem o cenho franzido e o olhar irado e ameaçador?

HERMES - Não temas, pois está domesticado.

COMPRADOR - /8/ Primeiro, ó belo, de onde és?

DIÓGENES - De todo lugar.

COMPRADOR - Como dizes?

DIÓGENES - Vês um cidadão do mundo.

COMPRADOR - E imitas alguém?

DIÓGENES - Héracles.

COMPRADOR - E por que não levas tu também a pele de leão? Pois no bastão estás parecido com ele.

DIÓGENES - A minha pele de leão é este manto e luto como ele contra os prazeres - sem que ninguém me obrigue, mas por vontade própria - propondo-me uma vida purificada.

COMPRADOR - Belo propósito! Mas o que podemos dizer que sabes melhor? Ou: que arte dominas?

DIÓGENES - Sou libertador de homens e um médico para as paixões. Para resumir, quero ser um intérprete da verdade e do livre falar.

COMPRADOR - /9/ Muito bem, intérprete, se eu te compro, de que maneira me exercitarás?

DIÓGENES - Primeiro, ao me encarregar de ti, afastando-te da moleza e lançando-te comigo na indigência, visto-te um manto grosseiro. Depois te obrigarei a sofrer e a passar necessidades, dormindo no chão, bebendo água e saciando-te com o que a sorte trouxer. Posses, se tu tens, convencido por mim, lançarás no mar, e não farás conta de casamento, filhos ou pátria; essas coisas todas serão para ti ninharias e, abandonando a casa paterna, habitarás uma tumba, uma pequena torre solitária ou mesmo um tonel. E que a tua sacola esteja cheia de tremoços e papéis escritos dos dois lados. Sendo assim, dirás ser mais feliz do que o grande rei. Mas se alguém te açoitar ou torturar, não pensarás haver nisso qualquer incômodo.

COMPRADOR - Como dizes tal coisa, que não vai doer se eu for açoitado? Pois eu não estou coberto com nenhuma carapaça de tartaruga ou carangueijo.

DIÓGENES - Seguirás pelo avesso aquele pequeno mote euripidiano.

COMPRADOR - Qual?

DIÓGENES - 'A alma de doerá, mas a língua não'⁷⁴.

/10/ As principais coisas que deverás seguir são estas: ser descarado e impudente, insultar a todos

⁷⁴ Eurípedes, *Hipólito* 612: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνώμοτος ("minha língua jurou, mas minha alma não").

igualmente, reis e plebeus, pois assim serás notado e tido como corajoso. Tua linguagem será bárbara e a tua voz desagradável, bem igual a um cão; o rosto contraído e o passo adequado a ele e tudo o mais igualmente feroz e selvagem. Ficarão longe o respeito, a indulgência e a moderação e o ruborizar será de todo retirado do teu rosto. Busca os lugares mais abarrotados de gente e no meio deles queira estar só, insociável, evitando amigos e estranhos. Tudo isto é dissolução das constrictões. Faze confiante, à vista de todos, o que ninguém nem sozinho faria e dos prazeres do amor toma os mais ridículos. Por fim, se te agradar, come uma lula ou um polvo cru e morre. Eis a felicidade que procuraremos para ti.

COMPRADOR - /11/ Sai! Dizes coisas torpes e desumanas.

DIÓGENES - Mas coisas fáclimas, meu caro, e alcançá-las todas é cômodo. Não precisarás de educação, discursos, tolices, mas essa estrada será para ti um atalho até a fama. E mesmo se fores pobre, curtumeiro, vendedor de salsichas, carpinteiro ou banqueiro, nada te impedirá de ser admirado, se só o despudor e a ousadia estiverem ao teu lado e se aprenderes bem a insultar.

COMPRADOR - Para isto não preciso de ti. Se ainda pudesses vir a ser, numa emergência, um marinheiro ou um jardineiro... e mesmo assim se te quisessem vender por dois óbulos no máximo.

HERMES - Toma, pode levá-lo. Ficaremos felizes em nos livrarmos dele, que só faz perturbar, gritando, afrontando e falando mal de todo mundo. "

A maioria dos pontos desta descrição tem correspondência com o que se encontra em outras fontes referentes a Diógenes e as mesmas características, com diferentes combinações, aparecem sempre aplicadas aos cínicos. Em primeiro lugar os elementos da indumentária que caracterizam o seu exterior: (1) a "sacola" (πήρα, pera)⁷⁵, na qual o filósofo cínico leva

⁷⁵ Cf. Plutarco, *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* 3 p. 499 c-d; Apuleio, *Apologia* 22; Filodemo, *Sobre a retórica* i, coll. LX 12- LXI 4 (SSR V B 155); Luciano, *Vida de Demônax* 48;

os poucos objetos que possui, o alimento e, eventualmente, algumas folhas escritas dos dois lados, signo de uma frugalidade também intelectual; (2) o "manto grosseiro" (τριβώνιον, τρίβων, tribon)⁷⁶, que compõe uma aparência

Antologia Palatina vii 65-68 e xvi 333; Ausonius, *epigr.* xxix (SSR V B 157); D.L. vi 22-3; vi 33 e vi 37; Sêneca, *Carta a Lucílio* xiv 2, 14 (cf. o diminutivo *perula*); Simplício, *In Epicteti enchiridion commentarium* 32; Juliano, *Or.* ix 18, 200d-201c; com referência a Crates: Plutarco, *De vitando aere alieno* 8 p. 831 e; id. *De tranquillitate animi* 4 p. 466 e; Teles p. 44, 2-9 Hense (= Stobeu iv 33,31; SSR V H 83); a Mônimo: D.L. vi 83; a Bión: D.L. iv 51. Também θύλακος e θυλάκιον em Maximus Tyrius, *Philosophumena* i 9; i 10 (SSR V B 166); xxxii 9 (SSR V B 298) e ούλας (ou θυλάς na lição de Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* [1860-1881] apud Giannantoni, SSR V I 3) em *Antologia Palatina* vii 423 (Hipárquia). Sobre os componentes da indumentária cínica, ver Giannantoni (1990:iv,pp.499-505) e Goulet-Cazé (1990:2738-46). Interessante para a apreciação do retrato tradicional dos cínicos é o artigo de Clay (1996) sobre a iconografia de Diógenes.

⁷⁶ Cf. Plutarco, *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* 3 p. 499 c-d; id. *De usu carnum* i 6 p. 995; id. *De vitando aere alieno* 8 p. 831e (Crates); *Antologia Palatina* xvi 333; Ausonius, *epigr.* xxix (SSR V B 157); Luciano, *Como se deve escrever a história* 3; id. *Vida de Demônax* 48; Gregório Nazianzeno, *Carmina* i 2,10 vv. 228-43 (Crates; SSR V H 81[= *ibid.* V H 8]); D.L. iv 51 (Bión); Juliano, *Or.* ix 18, 200d-201c. O termo τρίβων tem um uso adjetivo e exprime, aplicado à vestimenta, "aquilo que se usa constantemente", de onde "grosseiro"; portanto, como substantivo designa um "manto grosseiro". A forma que ocorre no texto - o diminutivo τριβώνιον (τριβωνάριον em Epiteto, *Dissert.* iii 22, 47) - ressalta a precariedade do traje cínico e retorna em Luciano reforçado pela ausência do χιτών ou contraposto a um ποικίλον ἱμάτιον: cf. Luciano, *O cínico* 1; *ibid.* 9; cf. também *Antologia Palatina* ix 145; Plutarco, *De tranquillitate animi* 4 p. 466e (Crates). Outros termos equivalentes: *pallium* em Plauto, *Persa* 126; Varrão, *Saturae Menippeae* LVI 9; *ibid.* LXXI 20; χλαῖνα na *Antologia Palatina* xvi 333; ἔξωμῖς em Sexto Empírico, *Pyrrhonianae hypotyposes* i 14, 153. Tais termos, quaisquer que sejam as descrições dos objetos a que se referem, designam, na maioria dos casos, a vestimenta dos pobres ou dos escravos. Se entre os filósofos o uso do τρίβων não é uma exclusividade dos cínicos (o próprio Sócrates usava-o: cf. Platão, *Protágoras* 335 c-d), um traço característico da sua indumentária é a "dobradura do manto", gesto que em alguns contextos expressa a própria adesão ao cinismo. Assim, em D.L. vi 22, Diógenes é dito ter sido o primeiro a "dobrar o manto" (τρίβωνα διπλώσας πρώτος), mas em D.L. vi 13, segundo Diocles e Neanto, tal precedência cabe a Antístenes, enquanto Sosícrates afirma que o primeiro teria sido Diodoro de Aspendo. Cf. D.L. vi 6 e vi 8; Filodemo, *Sobre os estóicos* col.

maltrapilha e mendicante (ῥυπῶν καὶ κακοδαιμόνως διακειμένος) e que corresponde à pele de leão quando o cínico se coloca como um imitador de Héracles; e, por fim, (3) o "bastão" (ξύλον), peça de madeira usada como apoio, mas que assume também uma função pedagógica⁷⁷; deve ser ainda mencionado o pithos, um

xvi-xx; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* ii 14 (= Ioannes Saresberiensis, *Policrates* v 17; SSR V B 175); Ps. Diógenes, Carta 7,1; Carta 15; Carta 30,3; Tertulliano, *De pallio* 5 (at enim pallio nihil expeditius, etiam si duplex, quod Cratetis). Cf. ainda o emprego dos termos διπλοῖς, διπλόον e δίπλαξ em *Antologia Palatina* vii 65, 66, 68 e 413: sobre os epigramas, Paquet (1988: 88, n.170) observa que se trata de um gênero literário cuja produção, em boa parte, forma-se a partir de um tipo de exercício escolar que consistia em imitar ou parafrasear textos em prosa ou em verso de autores antigos e contemporâneos; daí haver entre eles uma freqüente semelhança de conteúdo e uma relativa variedade vocabular frente aos outros componentes da tradição.

⁷⁷ O substantivo ξύλον tem um uso bastante largo: a princípio designa a madeira mesma, isto é, a madeira morta ou um pedaço de madeira, para então significar qualquer objeto de madeira, em especial "bastão", "maça" ou "clava", mas também certos instrumentos para castigar escravos ou criminosos (cf. Luciano, *Vida de Demônax* 50). Contudo esta é sua única ocorrência na composição da imagem do cínico, embora a relação com outros termos empregados seja evidente, tanto pela alusão a Héracles, que porta normalmente um objeto semelhante, quanto pelo gesto ameaçador de se erguer o bastão (ὥς διῆρται τὸ ξύλον). Com um uso notadamente pedagógico, menciona-se a βακτηρία em Ps. Diógenes, Carta 38, 2 e no Papir. Vindob. Gr. 29946 (col. iii 3-24) (SSR V B 143); cf. também, com sentido próximo, D.L. vi 21; vi 32; vi 88 (Crates) e, diferentemente, D.L. vi 23 e Maximus Tyrius, *Philosophumena* i 9; i 10 (SSR V B 166); xxxii 9 (SSR V B 298); como símbolo do cinismo de Diógenes: Juliano, Or. vii 18, 223c-d; do cinismo de Antístenes, Crates e Diógenes: Luciano, *Vida de Demônax* 48 (sobre a oposição entre a βακτηρία e o ὑπερος e sobre a personagem Hipérides, mencionados na passagem, ver Goulet-Cazé [1986: 246] e Paquet [1988: 235, n.47]) e do cinismo em geral: Juliano, Or. vii 19, 225b-d; id. Or. ix 18, 200d-201c (nestas passagens Juliano adverte para o fato de que apenas a posse do bastão ou dos outros componentes da "armadura" cínica, bem como o comportamento rude, não garante, sem mais, a participação na filosofia cínica); Epiteto, *Dissertationes ab Arriano digestae* iv 8, 15. Ainda com uma função pedagógica, Antístenes faz uso do ῥάβδος em D.L. vi 4; sobre este passo e sobre o emprego do ῥάβδος como símbolo do mestre de escola, cf. Giannantoni (1993: pp. 20-1) e Paquet (1988: 25, n.18); o mesmo termo aparece em *Antologia Palatina* xvi 333. Outras ocorrências: *baculum* ou *baculus* (Apuleio, *Apologia* 22; Ausonius, *epigr.* xxix [SSR V B 157]); *clava* (Hieronymus, *Adversus Jovinianum* ii 14 [= Ioannes

grande tonel ou jarro usado normalmente para armazenagem do vinho, que Luciano lembra ser o tradicional abrigo de Diógenes, embora ajunte a ele os inusitados τάφος ("tumba", "túmulo") e πυργίον ἔρημον (uma "torrezinha solitária" ou "isolada") como outras alternativas para a habitação dos que se dispõem a seguir o caminho do cinismo⁷⁸. A sugestão de um túmulo como morada do cínico - que parece não encontrar eco em nenhuma outra fonte -, ao afastá-lo do convívio dos vivos, ressalta, ao mesmo tempo, a excentricidade da sua doutrina e a abjeção do seu modo de vida; também a "torre solitária" evoca o seu paradoxal isolamento, a recusa de uma sociabilidade realizada num espaço essencialmente urbano,

Saresberiensis, *Policrates* v 17; SSR V B 175]); οκίπων (Antol. Palat. vii 65, 68 e 413); βάρκρον (Antol. Palat. vii 66).

⁷⁸ A imagem de Diógenes utilizando um tonel (πίθος, *dolium*) como abrigo é bem documentada pela tradição: D.L. vi 69 (apud SSR V B 26), vi 23, vi 43, vi 103; Sêneca, *Carta a Lucílio* xiv 2, 14; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* ii 14 (SSR V B 175); Maximus Tyrius, *Philosophumena* xxxii 9 (SSR V B 298); Ps. Diógenes, *Carta* 16; Juvenal, *Sátira* xiv 308 e ss.; Luciano, *Como se deve escrever a história* 3. Paquet (1988: 51, n. 3), no entanto, chama a atenção para a ausência de qualquer vestígio sobre o pítos de Diógenes em autores como Plutarco, Cícero ou Epiteto, mas a sua figura tornou-se célebre já na antigüidade; na vasta iconografia do cínico, encontram-se algumas peças antigas que o representam com o pítos e a mais conhecida delas é o relevo da Villa Albani, em Roma - descoberto e restaurado no século xviii -, que retrata o seu encontro com Alexandre o Grande; Diógenes aparece no interior de um velho tonel (encimado pela figura de um cão), apoiado sobre a sua borda, tendo nas mãos o bastão e a sacola, e o olhar voltado para o guerreiro de pé à sua frente. Artistas modernos se inspiraram no mesmo quadro para a crítica de problemas contemporâneos. É o caso, por exemplo, de Honoré Daumier, que em uma litogravura intitulada "Le cynique (Propriétaires et locataires)" retrata, de forma caricata, alguns homens assentados no interior de tonéis, e, acompanhando a figura, a seguinte legenda: "Il est un peu dur d'être obligé de loger dans un tonneau quand on n'est pas né pour être cynique". Cf. Clay (1997: 373-9) e sobre a iconografia dos filósofos antigos - Diógenes incluído - ver Hörich (1989).

aspecto do cinismo que Luciano retoma mais adiante⁷⁹, mas, tornando incompreensível a dimensão filosófica de tal escolha, insinua a hipocrisia e a insensatez dos seus seguidores. Por outro lado, a ocorrência do termo *ποργίον* nesse contexto faz supor alguma relação com o tema cínico do cosmopolitismo, se considerada à luz de um breve fragmento de uma das tragédias de Crates, do qual ouvimos que a pátria do cínico não possui uma única torre (*πύργος*), nem um único teto, mas toda a terra está pronta a lhe oferecer abrigo e a se tornar a sua cidade⁸⁰.

⁷⁹ Luciano, *Leilão de Filósofos* 10: "Busca os lugares mais abarrotados de gente e no meio deles queira estar só, insociável, evitando amigos e estranhos".

⁸⁰ D.L. vi 98: οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέγη, πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλις καὶ δόμος, ἔτοιμος ἡμῖν ἐνδιαιτᾶσθαι πάρα. "Não uma torre da minha pátria, não um teto, / mas tanto uma cidade quanto uma casa de toda a terra / nos serve para morar". Hicks (Loeb Classical Library) traduz: "Not one tower hath my country nor one roof, / But wide as the whole earth its citadel / And home prepared for us to dwell therein" e Paquet (1988: 113): "Ma patrie n'est pas faite d'une muraille ni d'un toit, / Mais la terre entière est la cité e la maison / Mise à notre portée pour y habiter à demeure"; já a tradução de Gama Cury (1988: 177), ainda que se possa admitir a permanência do sentido, mal suporta um cotejamento mais cuidadoso com o original: "Minha pátria não tem apenas uma torre nem apenas um teto; onde quer que seja possível viver bem, seja onde for em todo o universo, é lá a minha cidadela e minha casa". Esta forma do texto, em que se mantém o genitivo *πάτρας* no primeiro verso, reflete a opção pela *lectio difficilior* de Giannantoni e Long, mas Grotius, seguido por Nauck, Diels e Diehl (Cf. *SSR* V H 80) propõe a correção para o nominativo *πάτρα*: "Minha pátria não é uma só torre, nem um só teto (...)" Cf. D.L. vi 63, vi 72, vi 93; Juliano, or. vii 25, 238c; Epiteto, *Dissert.* iii 22, 45-48, *ibid.* iii 24, 64-66; Maximus Tyrius, *Philosophumena* xxxvi 4, *ibid.* xxxvi 5 (*SSR* V B 299); Dio Chrysostomus, or. iv 4, 13 (*SSR* V B 582); Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* 10, 332b-c, *ibid.* 6, 329a-d; Luciano, *O cínico* 15; *Antologia Palatina* vii 417. Sobre o cosmopolitismo cínico, consultar, entre outros, os comentários de Giannantoni (1990: iv, pp. 536-50), Schofield (1991:141-5); Moles (1993: 259-80) e Navia (1996: *passim*). Vale observar um pequeno detalhe: a forma *πύργον*, que consta no fragmento atribuído a Crates, aparece também nos manuscritos da família 'b' do *corpus lucianum*, embora a maioria

Em todo caso, a aparência do cínico é descrita sem qualquer alusão ao seu fundamento filosófico ou político e o objetivo do diálogo é, antes de tudo, a crítica de uma exterioridade, exercida sobre elementos precisos da tradição. Nada em que se possa surpreender a presença do puramente ficcional é acrescentado; pelo contrário, a lembrança de dados históricos - a referência à terra natal de Diógenes - exprime a associação entre a biografia do cínico e o imaginário comum sobre o seu ensinamento. Mesmo o argumento do diálogo pode ser encarado como uma dramatização da passagem da vida de Diógenes, reproduzida em um número considerável de versões, segundo a qual ele teria sido capturado por piratas durante uma viagem e vendido como escravo⁸¹; naturalmente Luciano se cala sobre o desdobramento do episódio, que mostra o filósofo desempenhando, com excelência, a função de preceptor dos filhos do seu comprador (um certo Xeníades), destacando-se, positivamente, portanto, alguns aspectos da pedagogia cínica⁸². Nesse sentido, o

dos editores prefiram o diminutivo *μυρίων* (Cf. SSR V B 80, p. 265).

⁸¹ D.L. vi 29-31, vi 36, vi 74-75; Arsenius, *Violetum* p. 204, 3-17; ibid. p. 199, 14-200, 5; ibid. pp. 204, 26-205, 2 (SSR V B 70); Eudocia, *Violarium* 332 p. 243, 14-8 (SSR V B 70); Suda, s.v. *Διογένης*, n. 1143, n. 1144 (SSR V B 71); Plutarco, *De tranquillitate animi* 4 p. 466e; id. *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* 3 p. 499b; Musonius Rufus, *Reliquiae* 9 p. 49, 3-9 (=Stob. iii 40, 9; SSR V B 73); Epiteto, *Dissert.* iv 1, 114-18 (SSR V B 73); ibid. iii 24, 66-7 (SSR V B 290); Filo, *Quod omnis probus liber sit* 18, 121-4 (SSR V B 74); Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* iii, iii 16,1 [=Arsen. p. 197, 29-198,3; SSR V B 74]; Stob. iii 3, 52 (SSR V B 75); Gellius, *Noctes atticae* ii 18, 9-10 (SSR V B 77); Juliano, or. vii 8, 212d-213a. Para a análise das fontes consultar Giannantoni (1990: iv, pp. 453-60).

⁸² D.L. vi 30-31.

Leilão repercute a literatura cínica anterior e a possibilidade de que Luciano tenha se inspirado diretamente na *Venda de Diógenes* de Menipo⁸³ (ou na obra homônima de Êubulo⁸⁴) não é desprezível. Além disso, da inserção nessa cadeia que poderíamos chamar histórico-tradicional, o efeito da crítica luciânica é potencializado justamente pelo uso do discurso direto e da forma dialogada: os compradores, entre eles o de Diógenes, aos quais Luciano atribui o papel de juízes, na medida em que são eles que decidem pela compra ou não da "mercadoria", buscam desconfiados encontrar alguma serventia para os profissionais do saber e assim encarnam, como observadores, o cidadão comum daqueles tempos a quem o mundo da filosofia era, de certa forma, inacessível e o

⁸³ Ibid. vi 29. Sobre esta obra de Menipo ver Donzelli (1960), que examina a possível interferência da biografia de Esopo na tradição sobre a venda de Diógenes. Pode-se imaginar que o recorrente motivo da *πράσις*, caro à diatribe cínica por oferecer a ocasião propícia para o desempenho extremado da *parresía* e da *autarkeia*, era respaldado pela real ameaça que representava a escravidão: "Slavery, in particular, is so remote from us that it is hard to comprehend how real a terror it was to the Greeks of that period. Yet one has only to consider how powerful were the pirates in the Mediterranean until their suppression by Pompeius, to see that any traveller by ship was running a real risk of being captured and sold into slavery (...). Exile, slavery, loss of home and possessions, are frequent burthen of the Cynic diatribe" (Dudley, 1937: x). Por outro lado, a contaminação mútua entre as biografias de Esopo e Diógenes (cf. Relihan, 1996: 271, n. 20) parece corroborar a tese de Adrados (1978; 1986), segundo a qual a fábula, ainda que não fosse um gênero propriamente cínico, mas tendo em vista o seu caráter popular, teria se convertido num importante instrumento de divulgação do cinismo, constituindo-se no período helenístico como "literatura cinicizante". Ver também Goulet-Cazé (1990: 4000-25), que usa o episódio da venda de Diógenes para demonstrar a estrutura compósita das *Vidas* de Diógenes Laércio.

⁸⁴ D.L. vi 30.

juízo dos filósofos redundava, não raro, no estranhamento e na derrisão⁸⁵.

Mas é por estar contida no próprio depoimento de Diógenes que a crítica ao cinismo se faz mais aguda e surpreendente. Para explicar a essência do cinismo, ele descreve o aspecto e o comportamento do cínico, mas silencia sobre a lógica que subjaz a essa exterioridade, gerando uma sorte de inversão na qual o elogio esperado se transforma logo em ridicularização, quando entram em choque a sua declarada pretensão de querer ser "libertador de homens", "médico das paixões" e "intérprete da verdade e do livre

⁸⁵ Nesse contexto é significativa a anedota que narra a morte de Tales (D.L. i 34, ii 4; Platão, *Teeteto* 174a) e também o conteúdo de uma das fábulas de Esopo (31 Chambry) que, embora sem referência a Tales ou a filósofos, mas a um astrônomo (ἀστρολόγος), reflete a relação típica entre a filosofia e o senso comum. Platão, mais de uma vez, admitiu a *atopia* do filósofo e o seu caráter derrisorio (*Teeteto* 149a, 174b-175b; *República* 494a, 496d), e a dificuldade de se conciliar a ocupação com a esfera divina e o trato das coisas humanas (*Filebo* 62b). Sobre o elemento derrisorio da filosofia, parece-me pertinente a análise de Bergson sobre os mecanismos do riso: "(...) ce sont surtout de grands distraits, avec cette supériorité sur les autres que leur distraction est systématique, organisée autour d'une idée centrale (...) et qu'ils provoquent ainsi autour d'eux, par des effets capables de s'additionner toujours les uns aux autres, un rire indéfiniment grandissant" (Bergson, 1993: 11). Sob o prisma bergsoniano estão as interessantes considerações feitas por Hannah Arendt, na seção 10, "A luta interna entre pensamento e senso comum", do capítulo 2 de *A vida do espírito* (Arendt, 1992: 63 e ss.): "O riso, e não a hostilidade, é a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo de que ele se ocupa" (p. 64). Compare-se com a idéia do objeto ridículo em Cícero: "certas baixezas e deformidades (*turpido et deformitas*) no caráter dos homens que não gozam da estima universal, que não estão em circunstâncias calamitosas, nem (...) merecem ser arrastados ao castigo por suas faltas" (*De oratore* ii 58) ou já em Aristóteles: "O ridículo (γελοῖον) é alguma falha, um defeito anódino e não corruptor" (*Poética* 149a). Sobre as relações entre filosofia e senso comum, de uma perspectiva contemporânea, ver Porchat (1993: 46-95) e, principalmente, Prado Jr. (1985: 122-72); sobre o riso na antiguidade grega consultar Arnould (1990) e Halliwell (1991).

falar"⁸⁶, com o tipo de vida que propõe, baseada na miséria e no sofrimento aparentemente gratuitos. Há, na verdade, um visível conflito, um desajuste, entre o discurso que se faz sobre a vida cínica e a voz que o enuncia; a partir desse conflito, a compreensão do cinismo e do papel de Diógenes no diálogo pode seguir dois caminhos distintos: ou afirmamos que há uma "ironia involuntária" da personagem no discurso apologético (vale dizer: uma ironia do autor no tratamento da personagem), tendo em vista que a exaltação do cinismo vai, contrariando toda expectativa, deixar expostas sua inconsistência e sua insensatez, lançando o próprio Diógenes no ridículo; ou, ao contrário, haveria na passagem um jogo dialético entre duas visões do cinismo, baseado na ruptura entre um falso elogio (um elogio "cínico", no sentido vulgar do adjetivo) e a figura de Diógenes, seu principal expoente, apontando no sentido da distinção entre um suposto cinismo autêntico, vinculado ao Diógenes histórico, e o cinismo corrompido praticado no tempo de Luciano; assim, o próprio Diógenes, revestido da autoridade de porta-voz do verdadeiro cinismo, se encarrega de desmascarar os seus seguidores equivocados ou mal intencionados. Nesse caso, é forçoso aceitarmos a interferência de uma concepção idealizada do pensamento cínico: a filosofia de Diógenes vem reelaborada e depurada de seus elementos mais polêmicos e chocantes, que a

⁸⁶ Cf. D.L. vi 29: (...) ἡρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν, ἀπεκρίνατο, "ἀνδρῶν ἄρχειν". "Interrogado sobre o que sabia fazer, responde: 'comandar homens'". Aulus Gellius (*Noctes atticae* ii 18, 9) reporta a mesma declaração de Diógenes: *novi hominibus liberis imperare*, ao que

tradição, em contrapartida, associou ao comportamento dos cínicos em geral e que, no caso de Luciano, estariam identificados com os falsos filósofos e com os charlatões, isto é, com os σχήματα φιλοσόφων⁸⁷; fica evidente a franca oposição entre um cinismo genuíno, nobre, útil e filosoficamente consistente, e um falso cinismo, notável apenas por sua hipocrisia e exibicionismo⁸⁸.

A comparação entre duas outras obras de Luciano reforça a sua possível concepção antitética do cinismo. Na *Vida de Demônax* exalta-se a figura de Diógenes como um importante formador do ecletismo filosófico de Demônax⁸⁹ (de quem o próprio Luciano afirma ter sido discípulo durante um longo tempo⁹⁰), bem como são elogiados valores tipicamente cínicos, em especial a liberdade (ἐλευθερία) e a sinceridade (παρρησία)⁹¹; a estrutura mesma da obra segue, em boa parte, o modelo das *chreiai*, gênero bastante explorado por autores helenísticos e que melhor se prestou à transmissão do pensamento cínico⁹². No extremo oposto, em *Sobre a morte de*

Xeníades responde: *accipe liberos meos, quibus imperes*. Ver Goulet-Cazé (1990: 4006-9).

⁸⁷ Luciano, *Banquete* 30. Cf. Brandão (1997: 236-7).

⁸⁸ Sobre a idealização do cinismo, que, além de Luciano, contempla autores como Epiteto e Dio Crisóstomo, ver Billerbeck (1993).

⁸⁹ *Vida de Demônax* 5: εἰ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ῥαστώνῃ τὸν Σινωπέα ζηλοῦν ἔδοξεν; *ibid.* 62: ἐγὼ δὲ Σωκράτη μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένη καὶ φιλῶ Ἀρίστιππον.

⁹⁰ *Vida de Demônax* 1.

⁹¹ *Vida de Demônax* 3: ὅλον δὲ παραδοὺς ἑαυτὸν ἐλευθερία καὶ παρρησία αὐτὸς τε ὀρθῶ καὶ ὑγιῇ καὶ ἀνεπιλήπτῳ βίῳ χρώμενος καὶ τοῖς ὀρθοῖσι καὶ ἀκούουσι παράδειγμα παρέχων τὴν ἑαυτοῦ γνώμην καὶ τὴν ἐν φιλοσοφείῃ ἀλήθειαν; *ibid.* 11: καὶ μῖσος οὐ μείον τοῦ πρὸ αὐτοῦ παρὰ τοῖς πλήθεσιν ἐκτίσαστο ἐπὶ τε τῇ παρρησίᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ, καὶ τινες ἐπ' αὐτὸν συνέστησαν Ἄνυτοι καὶ Μέλητοι (...).

⁹² Sobre o assunto vejamos Kindstrand (1986) e Goulet-Cazé (1992: 3978-97).

Peregrino Proteu, Luciano descreve *Peregrino* como convertido ao cinismo e insiste, em meio a outras acusações - a de parricídio, por exemplo⁹³ - no seu desmesurado amor pela fama, que o leva ao absurdo de cumprir a promessa - feita por iniciativa própria e com prévia e eloquente publicidade - de se lançar ao fogo da pira olímpica logo após a festividade dos jogos⁹⁴. Além disso, o discurso do cínico *Teágenes*⁹⁵, reproduzido por Luciano num tom de óbvia e debochada reprovação, faz do *Proteu* uma figura divina, superior a *Diógenes*, a *Antístenes* ou mesmo a *Sócrates*, e comparável apenas ao próprio *Zeus*⁹⁶. O texto refere-se ainda à temporária adesão de *Peregrino* ao cristianismo e a como, também entre os cristãos (contra os quais Luciano mais de uma vez dirigiu seus ataques - um "anti-cristão", no juízo de *Aretas*⁹⁷), alcança grande reputação e de novo é tomado por um

⁹³ *Sobre a morte de Peregrino Proteu*, 10; *ibid.* 14.

⁹⁴ *Sobre a morte de Peregrino Proteu* 1: (...) καὶ πῦρ ἐγένετο τοσοῦτον ὅρα τῷ ἔρωτι τῆς δόξης εἶχετο. O episódio teria tido lugar nos Jogos Olímpicos de 165; sobre a datação ver Jones (1986:124-5).

⁹⁵ Sobre *Teágenes*, veja-se Goulet-Cazé (1986:241).

⁹⁶ *Ibid.* 5: τὸν μὲν γὰρ Σινωπέα ἢ τὸν διδάσκαλον αὐτοῦ Ἀντισθένη οὐδὲ παραβάλλειν ἤξιον αὐτῷ, ἀλλ' οὐδὲ τὸν Σωκράτη αὐτὸν, ἐκάλει δὲ τὸν Δία ἐπὶ τὴν ἄμιλλαν; *ibid.* 6: Δύο γὰρ ταῦτας, ἔφη, ζῷ βίος ἄριστα δημιουργήματα ἐθεάσατο, τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον καὶ Πρωτέα· πλάσται δὲ καὶ τεχνῖται, τοῦ μὲν Φειδίας, τοῦ δὲ ἡ φύσις. Sobre Luciano e os cristãos consultar Caster (1937) e Jones (1986: 117-148); sobre a relação entre cínicos e cristãos, La Calle (1986), Downing (1988; 1992; 1993), Dorival (1993) e Matton (1996); especificamente sobre o caso de *Peregrino*, Jones (1986: 117-32; 1993).

⁹⁷ Apud Jones (1986: 33). O autor chama ainda a atenção para o fato de que, alguns anos antes, o eclesiarca e lexicógrafo, mestre de *Aretas*, *Fócio*, elogiava em Luciano a sua investida contra a religião pagã, tendo em vista sobretudo a sua sátira aos deuses gregos. Mais importante do que o retrato de Luciano como um crítico impiedoso da cultura de seu tempo, que nada poupa e em quem prevalece uma definição negativa da *paideia*, a que alguns estudiosos modernos aderem (consultar Brandão [1992]), a posição dos dois eruditos revela o ponto de vista do leitor que deriva a sua compreensão do texto a partir do seu próprio interesse diante

ser divino (ὥς θεός), inferior apenas ao próprio Cristo⁹⁸. A aparente indistinção, pelo menos para o observador comum, entre cínicos e cristãos, já que os adeptos de ambas as correntes se caracterizavam pela abnegação e pela renúncia aos bens materiais, deu a Luciano a oportunidade de, com um único argumento, atacar os dois grupos, tomando-os como casos exemplares na elaboração de uma crítica mais geral ao sectarismo filosófico e ao fanatismo religioso, intencionalmente confundidos. Em todo caso, exceto a aparência, não há, como observa Jones⁹⁹, nada de cínico no cristianismo de Peregrino nem nada de cristão no seu cinismo, sobressaindo a ausência de uma exposição mais detalhada das duas doutrinas, que Luciano define com a mesma ironia: θαυμαστή σοφία para o cristianismo e θαυμαστή ἄσκησις para o cinismo¹⁰⁰. Não se trata, é claro, de uma lacuna na composição e na justificação dos elementos da biografia, considerando que o que dela realmente interessa é a κενοδοξία do falso filósofo; a partir disso, frente ao desprezo pelos cristãos que, por ingenuidade, tomam por "segundo Messias" um embusteiro, o ataque aos cínicos aparece melhor projetado, tendo em vista que reproduz o conjunto de opiniões que

dos temas abordados. Tal fenômeno é o que me parece estar em causa na recepção e transmissão do cinismo.

⁹⁸ *Sobre a morte de Peregrino* Proteu 11.

⁹⁹ Jones (1993: 310): " Hormis cela, il n'est rien dans le christianisme de Pérégrinus qu'on puisse qualifier de cynique, et on verra qu'il n'est rien, dans son cynisme, qui relève du christianisme".

¹⁰⁰ *Sobre a morte de Peregrino* Proteu 11; *ibid.* 17.

apontavam, no cinismo, uma tendência à vaidade e à ostentação¹⁰¹.

Esta última interpretação, se por um lado favorece um perfil mais homogêneo da figura de Diógenes ao longo da obra luciânica (ele retorna como personagem retratada positivamente nos *Diálogos dos Mortos*), resolvendo em parte a incômoda ambigüidade no que diz respeito ao tratamento dado à compreensão do cinismo, por outro, tem o inconveniente de ser externa ao próprio diálogo, exigindo portanto uma remissão ao conjunto dos textos; pode-se mesmo acusá-la de ser um mero artifício que busca "corrigir" o caráter desviante do Diógenes do *Leilão*.

A princípio, a posição de Luciano fica sintetizada da seguinte forma: de um lado ele valoriza as qualidades morais e alguns aspectos da propedêutica do primeiro cinismo, que tende a idealizar, e, de outro, condena e ataca impiedosamente a maioria dos cínicos do seu próprio tempo, entendendo que eles realizam mal ou traem os princípios da escola. Esta é, por exemplo, a compreensão de Goulet-Cazé, que tem, assim me parece, o inconveniente de deixar de lado os *Diálogos dos Mortos*, julgando que o seu interesse é sobretudo literário, como se isso desmerecesse seu valor na interpretação da imagem que Luciano tem dos cínicos¹⁰². Ela

¹⁰¹ Cf. D.L. vi 8; vi 26; vi 41.

¹⁰² Goulet-Cazé (1990:2763-68) amplia o ponto de vista de Helm (1902). Para este último, Luciano jamais foi filósofo mas, embora reprovando o modo de vida e algumas idéias dos cínicos, encontra vários componentes positivos na sua filosofia. Helm observa que Luciano teria, desse modo, estado atento às diferenças

toma na sua análise apenas as seguintes obras: *A vida de Demônax*, *Sobre a morte de Peregrino Proteu*, *Os fugitivos* e *Leilão de filósofos*, desconsiderando, para esta última, as relações que podem ser estabelecidas com os *Diálogos*. Luciano seria, semelhante a Sêneca, Epiteto e Juliano, uma espécie de "espelho deformador" dos cínicos, ora para melhor, ora para pior.

Insistindo nos elementos idealizados do cinismo segundo Luciano e concentrada apenas na *Vida de Demônax*, Billerbeck observa que a posição do autor de Samósata, embora com características próprias, se coaduna em alguma medida com a concepção sobre os cínicos em geral e sobre Diógenes em particular difundida no período imperial¹⁰³. Mas, conclui-se da sua exposição sobre essa fase do cinismo que, enquanto autores como Epiteto reformulam a doutrina cínica com vistas a harmonizá-la com o estoicismo, com a clara intenção de evitar o excesso e a vulgaridade dos cínicos contemporâneos, e outros, como Dio Crisóstomo - que também ataca os cínicos da sua época¹⁰⁴, acusando-os de ignorância e ostentação - fazem de Diógenes, Odisseu ou Sócrates, os representantes de seus próprios pontos de vista, reelaborando-os segundo os interesses de cada ocasião¹⁰⁵, o cinismo elogiado por Luciano

ideológicas e práticas entre os próprios representantes do cinismo.

¹⁰³ Billerbeck (1993; 1996). Cf. ainda Billerbeck (1991).

¹⁰⁴ Dio Crisóstomo, Or. xxxii 9 (*Para os Alexandrinos*).

¹⁰⁵ Discute-se, em torno da *Quellenforschung*, o substrato antistênico e uma possível tendência sofística nas orações de Dio Crisóstomo, bem como a sua real conversão ao cinismo nos anos de exílio. Cf. Billerbeck (1996:211-2, n.37 e 38) e bibliografia aí citada.

tende a ser apenas um dos componentes de um ecletismo filosófico de que Demônax é o produto.

Também cabe mencionar a divisão proposta por Niehues-Pröbsting para o entendimento do cinismo segundo Luciano¹⁰⁶. No *corpus lucianum* estaria destacada, em primeiro lugar, uma crítica aguda contra o cinismo praticado por alguns dos seus contemporâneos, realizada no ataque contra Peregrino e nas descrições de *Os fugitivos*. Em segundo lugar, viria a tendência à idealização no retrato de Demônax e também em *O cínico*, obra de caráter propagandístico, mas cuja autoria é objeto de discussão¹⁰⁷. Por fim, o autor chama a atenção para o uso de vozes cínicas, sobretudo as mais emblemáticas - Diógenes, Antístenes, Crates e Menipo - na expressão do que seria o pensamento do próprio Luciano. A consideração mais atenta deste recurso, que traz para a discussão os *Diálogos dos Mortos*, *Zeus confundido* e *O Desembarque ou o tirano*, distingue esta das outras abordagens e tem a sua importância justamente no fato de que a escolha de vozes cínicas indica um certo modo de apropriação do cinismo.

Segundo a visão desses autores, a posição de Luciano frente aos cínicos é, como dissemos, regulada por um duplo juízo, todavia formado segundo um único critério: os elogios e as censuras estariam rigidamente determinados em obras precisas e teriam como baliza um modelo ideal de filosofia,

¹⁰⁶ Niehues-Pröbsting (1979:195-213).
(1996:17,n.54).

Cf. Goulet-Cazé

que, ao mesmo tempo em que determina uma certa concepção de cinismo, é determinado por ela. Dessa perspectiva, Luciano discerne com clareza o cínico verdadeiro do charlatão, ao qual recusa toda e qualquer virtude. O esquema que deriva dessas análises tem, é certo, a vantagem da objetividade e da clareza, na medida em que, já numa primeira leitura, é facilmente reconhecível, e, além disso, harmoniza-se com a suposta evolução histórica do cinismo, que parece ter caminhado no sentido da deturpação. Luciano seria, no interior dessa evolução, uma voz de resistência.

No entanto, uma leitura mais cuidadosa dos textos e uma atenção maior a certos detalhes dispersos no conjunto da produção luciânica podem nos abrir outras perspectivas e novas possibilidades de interpretação. Nesse sentido, o que me parece provável é que a atitude de Luciano com relação ao cinismo apresente uma complexidade maior do que suporta essa visão esquemática, não devendo ser simplificada em termos de recusa ou aprovação, mutuamente excludentes, conforme o contexto geral de cada obra. Entendo que a sua posição revela, na verdade, uma ambigüidade, ou melhor, uma real ambivalência de juízo, derivada não de hesitação ou de incompreensão, mas da consciência de que o julgamento do cinismo, qualquer que seja ele, é sempre consequência de critérios e interesses variáveis. Mas o que realmente distingue a posição de Luciano e faz dele um autor

¹⁰⁷ Em nota introdutória à minha tradução desse diálogo, apresentei alguns dados em torno da questão: Cf. Flores (1997:254-5).

privilegiado na história do cinismo, tanto no que diz respeito ao modo de composição - e, portanto, ao estabelecimento de sentido - de uma tradição filosófica da antigüidade, quanto no fato de antecipar as implicações contidas no cinismo moderno, é o reconhecimento do terreno sobre o qual atua o filósofo cínico: o terreno movediço das convenções humanas de que os conceitos, os valores e as virtudes não são mais do que produtos necessariamente relativos. O cínico explora essa relatividade que determina e dá forma ao juízo, ele mesmo relativo, que permite alterar ou "falsificar", sem prejuízo da coerência interna, as relações que os homens estabelecem entre si e com o mundo em que vivem. Basta que se aceite uma nova regra, isto é, um outro código de convenções, e todas as oposições que ordenam a conduta humana - sofrimento/prazer, riqueza/pobreza, saúde/doença, carência/suficiência, poder/submissão, conhecimento/ignorância, inteligência/estupidez - ficam ameaçadas, bem como a fronteira entre virtude e vício adquire uma nova feição.

CAPÍTULO 3

ΠΑΡΑΧΑΡΑΤΤΕΙΝ ΤΟ ΝΟΜΙΣΜΑ

OU AS VÁRIAS FACES DA MOEDA

*O cinismo é a única forma pela qual almas comuns
se aproximam da honestidade.
F. Nietzsche, Além do Bem e do Mal.*

A expressão παραχαράττειν τὸ νόμισμα - traduzida freqüentemente por "falsificar a moeda" - tornou-se, a partir de Diógenes, quase proverbial e logo se converteu no principal lema do cinismo. Comentadores modernos fizeram dela o caminho por meio do qual o pensamento cínico pode ser compreendido¹ e alguns dos autores antigos mais importantes para o testemunho sobre o cinismo insistiram no preceito dessa "falsificação"².

Pretendo aqui retomar o debate em torno do episódio narrado por Diógenes Laércio na abertura do livro consagrado a Diógenes cínico, em que a "falsificação da moeda" aparece como a causa de seu exílio e, conseqüentemente, da sua

¹ "Pour comprendre ce qu'est vraiment le cynisme de Diogène, il faut se laisser guider par l'idée de 'la falsification de la monnaie'". Goulet-Cazé (1992: 9).

² Cf. Julianos, Or. ix 8, 188 a-b; Or. ix 12, 192 b-c; Or. vii 4, 208d; Or. vii 7, 211b; Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* i 10, 332c; Luciano, *Demonactis vita* 5.

iniciação filosófica. Meu objetivo será a revisão da crítica à historicidade do texto laerciano, mas, ao recuperar a discussão em torno do tema, busco, mais do que introduzir algum novo argumento, reabilitar a pluralidade das versões como um dos traços característicos da tradição diogeniana. Tomo, portanto, o episódio da "falsificação" como um exemplo privilegiado do modo de constituição do corpus cínico.

Eis o relato de Diógenes Laércio (vi 20-21)³:

Διογένης Ἰκεσίου τραπεζίτου Σινωπεύς. φησί δὲ Διοκλῆς, δημοσίαν αὐτοῦ τὴν τράπεζαν ἔχοντος τοῦ πατρὸς καὶ παραχαράξαντος τὸ νόμισμα, φυγεῖν. Εὐβουλίδης δ' ἐν τῷ Περὶ Διογένους αὐτόν φησι Διογένην τοῦτο πράξει καὶ συναλαῶσθαι τῷ πατρί. οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ αὐτὸς περὶ αὐτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλῳ ὡς παραχαράξει τὸ νόμισμα. ἔνιοι δ' ἐπιμελητὴν γενόμενον ἀναπεισθῆναι ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν καὶ ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἢ εἰς τὸ Δῆλιον ἐν τῇ πατρίδι Ἀπόλλωνος πυνθάνεσθαι εἰ ταῦτα πράξει

³ O mesmo episódio é referido em outros lugares. Sobre a παραχάραξις: D.L. vi 56; Suidas, s.v. Διογένης, n. 1143, 1144 (SSR V B 3); Favorino, *De exilio* iv col. 3, 26-32 (SSR V B 12), em que a alusão à παραχάραξις é dada pela expressão οἴκοι μὲν οὐδὲ ἀργυρογνῶμων ἀγαθὸς ἔδόκει [scil. Diogenes]; Schol. in *Lucianum vit. auct.* 7 (SSR V B 16), cujo termo correspondente é ἀργυραμοιβός; com valor marcadamente simbólico ver Suda, s.v. γινῶθι σαυτόν, n. 334 (SSR V B 3); Juliano, *Or.* ix 8, 188 a-b; *Or.* ix 12, 192 b-c; *Or.* vii 4, 208d; *Or.* vii 7, 211b; Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* I 10, 332c; Luciano, *Demonactis vita* 5; D.L. vi 71. Sobre a pátria e o exílio (ou fuga deliberada) de Diógenes, mas sem referência explícita à παραχάραξις: D.L. vi 49; Estrabo, *Geographica* xii 2,11; Pomponius Mela, *De chorographia* i 19,105 (SSR V B 1); Luciano, *Bis accusatio* 24; Musonius Rufus, *Reliquiae* 9 p. 43,15-44,1; 9 p.47,9-10 (SSR V B 13); Chronicon Paschale a. 362 (SSR V B 2); Plutarco, *De tranquillitate animi* 6, 467c; *De capienda ex inimicis utilitate*, 2 p. 87 A; Ovídio, *Ex Ponto* i 3, 67-68. G. Giannantoni (*Socratis et socrticorum reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, 1990, iv vol., p. 424) chama a atenção para a ausência de qualquer traço da "falsificação da moeda" nas orações diogenianas de Díon Crisóstomo e nas epístolas pseudo-diogenianas (Cf. Ps. Diog. epíst. 1 [SSR V B 531] e Díon Crisóst. or. iv [SSR V B 582]), muito embora ambos façam referência ao exílio de Diógenes e seja evidente a defesa do cinismo. Assim, também é de estranhar o fato de que Diógenes não seja mencionado na passagem de Teles, filósofo cínico do III séc. a.C., sobre o exílio (Estobeu iii 40,8).

ἄπερ ἀναπείσθεται· τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα ἐκιδήλευσε καὶ φωραθείς, ὥς μὲν τινες, ἐφυγαδεύθη, ὥς δὲ τινες, ἐκὼν ὑπεξῆλθε φοβηθείς. ἔνιοι δὲ φασὶ παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτὸν λάβοντα τὸ νόμισμα διαφθεῖραι· καὶ τὸν μὲν δεθέντα ἀποθανεῖν, τὸν δὲ φυγεῖν ἐλθεῖν τ' εἰς Δελγοὺς καὶ πυνθανόμενον οὐκ εἰ παραχαράξει, ἀλλὰ τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται, οὕτω λαβεῖν τὸν χρησιμὸν τοῦτον.

Diógenes de Sínope era filho do banqueiro Icésio. Diocles diz que ele foi banido da sua cidade porque seu pai, que era responsável pelo dinheiro do estado, falsificou a moeda. Mas Eubúlides, no Sobre Diógenes, diz que o próprio Diógenes fez tal coisa e foi exilado com o pai. Aliás, ele mesmo, no Pôrdalo, afirma ter falsificado a moeda. Alguns dizem que ele se tornou administrador e que, tendo sido corrompido por alguns trabalhadores, foi até Delfos - ou ao oráculo Délio da sua cidade - perguntar a Apolo se poderia fazer aquilo a que era induzido. Teve, então, o consentimento para alterar as instituições políticas, mas não entendeu bem e falsificou a moeda. Depois, quando foi descoberto, segundo alguns, foi exilado, mas, segundo outros, deixou a cidade voluntariamente, com medo. Outros dizem ainda que ele recebeu do pai a responsabilidade de cuidar da moeda e adulterou-a; o pai morreu na prisão e ele fugiu; foi em seguida para Delfos e perguntou não se poderia falsificar, mas o que deveria fazer para ser mais famoso e assim recebeu o referido oráculo.

O tema da "falsificação da moeda", conforme se lê em Diógenes Laércio, pode ser considerado um eixo que liga as informações sobre a pátria e a filiação de Diógenes cínico com aquelas sobre o seu exílio e sua iniciação filosófica, exprimindo também o conteúdo do seu pensamento; assim, presente tanto na seção propriamente biográfica, quanto no

conjunto das *χρεῖται*⁴, a *παραχάραξις* é mencionada ainda em D.L. vi 56 e D.L. vi 71 e aludida em D.L. vi 49. O *βίος* laerciano situa-se, desta forma, no centro de uma tradição que fez desta passagem da biografia de Diógenes uma das peças fundamentais sobre a qual os cínicos ergueram as bases da sua doutrina.

O episódio foi bastante explorado pelos autores antigos, que viam nele o fundamento de toda a *práxis* cínica, chegando mesmo transformá-lo num preceito universal de sabedoria, garantido pelo oráculo délfico. É o caso do Imperador Juliano que coloca lado a lado, como ideais da doutrina perfeita, os dois imperativos: *γνῶθι σαυτόν* e *παραχάραξον τὸ νόμισμα*⁵; o primeiro é bem atestado pela tradição⁶, mas a presença do segundo, como um preceito délfico, certamente tem como fonte a história de Diógenes Laércio e, além disso, é conhecido apenas no contexto de Diógenes de Sínope⁷. Logo, se a aceitação de Antístenes como fundador do cinismo permanece hoje ainda como um ponto controverso⁸ e, de um modo geral, considera-se que o cinismo, no seu perfil mais genuíno, depende do pensamento de Diógenes (ou mesmo é com ele identificado), a "falsificação da moeda" fornecia, segundo o

⁴ Cf. a análise da estrutura do *βίος* laerciano proposta por Giannantoni (1990: iv, p. 415-6)

⁵ Or. vii 7, 211b; Or. ix 8, 188a. Na Suda (s.v. *γνῶθι σαυτόν*, n. 334) aparece a mesma aproximação: *γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ νόμισμα παραχάραξον, παραγγέλματα Πυθικά*.

⁶ Cf. Platão, *Protágoras* 343b.

⁷ Cf. Gardner (1873).

⁸ Sobre o assunto ver o já clássico Dudley (1937), cuja tese central busca refutar a visão do cinismo como uma escola socrática menor fundada por Antístenes e demonstrar a

contorno histórico pretendido pelo texto laerciano, a autoridade perfeita para a subversão e a ruptura radical com os valores convencionais pretendidas pela escola. Em outras palavras, diríamos que o episódio narrado por Diógenes Laércio outorgava legitimidade histórica à recusa cínica da "moeda corrente" e antecipava todo um conjunto de ações ou, se preferirmos, antecipava uma *performance*⁹. Nesse sentido, a falsificação tem um alcance simbólico muito maior e passa, de mera contravenção monetária, a uma recusa mais ampla dos valores convencionais, na intenção de substituí-los por novos. A biografia de Diógenes apresentava, portanto, uma origem para a contrafação que o cinismo introduziu em todos os campos, moral, religioso, político e, principalmente, no campo da própria filosofia.

Tal arranjo, na forma como conservado pela tradição, provocou a reação esperada: a excessiva justeza e precisão do episódio, isto é, a *plasticidade* de suas possibilidades interpretativas, que favorecia o seu aproveitamento na fixação posterior da doutrina, colocava em suspenso, em sentido inverso, a sua credibilidade histórica. Dessa perspectiva, a suspeita decorre menos de um exame rigoroso das evidências materiais do que do fato de que quando uma anedota informa sobre o início de uma carreira filosófica,

inexistência de qualquer relação direta entre Antístenes e Diógenes. Ver também, mais recentemente, Giannantoni (1993).

⁹ Para ficar num único exemplo, é significativa a anedota em D.L. vi 64: εἰς θέατρον εἰσῆει [scil. Diogenes] ἐναντίος τοῖς ἐξιούσιν· ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί, "τοῦτο," ἔφη, "ἐν παντὶ τῷ βίῳ ἐπιτεδεύω ποιεῖν". "Diógenes entrava no teatro indo de encontro às pessoas que saíam e,

há nela algo mais do que um simples acontecimento, ela deixa de ser uma mera curiosidade conservada para constituir o sintoma de um interesse. Logo, se a anedota está em relação com o desenvolvimento ulterior de uma doutrina, ela pode, nas circunstâncias mais favoráveis, apresentar essa doutrina *in nuce*, como resultado de reelaborações sucessivas, mas, em todo caso, orientadas para um fim específico. A conclusão possível é: encontram-se anedotas oportunas em que atuam, num grau difícil de determinar, a imaginação e o interesse dos biógrafos e será tanto mais lícito o ceticismo diante delas quanto maior o seu significado filosófico¹⁰.

Por outro lado, se a suspeita sobre o valor histórico do relato foi inspirada na excessiva simpatia entre a vida do filósofo e o seu pensamento posterior, essa mesma suspeita foi também alimentada pela própria economia do texto laerciano, em que a pluralidade das versões, no detalhe contraditórias, dificulta o estabelecimento de uma base factual. O percurso da crítica parte do valor simbólico contido no παραχάρτιον τὸ νόμισμα e apoia-se nas incongruências e imprecisões apresentadas pelo texto.

Assim, Diels¹¹, depois do estudo de Weber¹² que insiste sobre o valor moral que a expressão adquire, sobretudo em

interrogado porque, respondia: 'em toda a minha vida é isto que me esforço por fazer'". Cf. também Stob. III 4, 83 (SSR V B 267).

¹⁰ Cf. Niehues-Pröbsting (1979: 43-81).

¹¹ Diels (1894).

¹² Weber (1887) apud Giannantoni (1990: iv, p. 424), no qual, em grande parte, me baseio para o inventário desta tradição crítica.

Juliano¹³, nega a historicidade do episódio, sustentando que toda a construção tem origem no *Πόρδαλος* de Diógenes, em que já constava com sentido figurado exprimindo uma "reversão dos valores", fundado sobre o significado de "lei" ou "costume" que o termo νόμιμα adquiria. Por seu turno, destacando a consulta ao oráculo délfico, Schwartz¹⁴ defende a tese de que a narrativa sobre Diógenes é construída sobre uma analogia com o oráculo recebido por Querefonte a respeito de Sócrates¹⁵. Pode-se pensar, a partir desse procedimento, em uma tradição oracular da filosofia, na qual estaria também incluída a passagem relativa a Zenão estóico¹⁶; em todos os casos funda-se uma prática filosófica justificando-a no caráter divino da sua origem¹⁷. Posteriormente, K. von Fritz¹⁸, avançando a tese de Schwartz, vê no relato da "falsificação da moeda" uma invenção que reforça ainda em outro aspecto o paralelismo entre Sócrates e Diógenes: Sócrates herdara da mãe parteira (μαῖα) a mesma arte (τέχνη) de trazer à luz, promovendo, contudo, o parto nas almas e não nos corpos¹⁹; de modo semelhante, Diógenes podia ter justificada a sua missão em uma suposta contravenção do pai banqueiro. Assim, a maiêutica de Sócrates, que constitui o seu método dialético, lançava luz ao obscuro e paradoxal

¹³ Juliano, Or.ix 8, 188a-b; Or.ix 12, 192b-c; Or. vii 4, 208d; Or. vii 7, 211b.

¹⁴ Schwartz (1906-1911: ii, pp. 1-23).

¹⁵ Platão, *Apologia* 20e-21a.

¹⁶ D.L. vii 2.

¹⁷ Cf. Gigon (1946).

¹⁸ Fritz (1926).

¹⁹ Μαιεύεσθαι τὰς ψυχὰς ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα. Cf. Platão, *Teeteto* 149a-151d.

παχαράττειν τὸ νόμισμα, convertido, então, em uma matriz alegórica da *práxis* cínica.

A evidente semelhança entre a narrativa sobre a missão filosófica de Sócrates e aquela do cínico parece comprovar o esforço dos biógrafos em aproximar os fatos da vida do filósofo com a doutrina que lhe é atribuída, visando à composição de "coincidências" que fossem significativas²⁰. Se Sócrates mesmo, segundo os relatos platônicos, oferecia o depoimento sobre a origem da sua missão e da sua pedagogia, era sedutor concluir que o relato da παραχάραξις constituía uma invenção deliberadamente introduzida pelo próprio Diógenes em uma de suas obras. Tal conclusão apóia-se em uma das versões apresentadas por Laércio, que afirma que o cínico, falando de si mesmo no *Pôrdalo*, teria mencionado a falsificação (αὐτὸς περὶ αὐτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλῳ ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα). Entretanto, a letra do texto não indica necessariamente uma invenção e bem pode se tratar do aproveitamento de um fato anterior, revertendo-o na direção de um interesse, estratégia largamente exemplificada na literatura cínica e em especial na relativa a Diógenes²¹. Além disso, considerar a expressão como um invenção que aparece pela primeira vez no *Pôrdalo* levanta ainda outras

²⁰ As diferentes versões sobre a morte de Diógenes levam à mesma conclusão. Cf. D.L. vi 76. Vale notar que tanto Sócrates como Diógenes foram tomados freqüentemente pela tradição no contexto de uma *exemplaridade*, o que pode, em parte, explicar o procedimento dos biógrafos. Sobre o assunto voltar a De Luise e Farinetti (1997).

dificuldades. Em primeiro lugar, a obra é mal conhecida e não nos resta mais do que o que próprio texto de Diógenes Laércio conservou; o pouco que se pode conjecturar sobre ela parte do título mesmo, cuja forma e significado tem dividido os comentadores²². Weber²³ sustenta que o termo Πόρδαλος está ligado a πέρδομαι, πορδή, πορδαλέος, já que, em Epiteto²⁴, os cínicos são chamados de πόρδωνες; a obra deveria expor a tese cínica de que o que é natural não pode ser considerado vil ou torpe, portanto o πέρδεσθαι é ἀδιάφορον.

Nesse contexto é ilustrativa a anedota narrada por Diógenes Laércio a respeito de Metrocles e Crates:

*Certa vez, quando se exercitava, Metrocles soltou um peido e, por causa da vergonha, ficava trancado em casa, desejando morrer. Ao ouvir isto e sendo solicitado, Crates foi à casa dele depois de ter comido uma quantidade razoável de tremoços e, com palavras, tentava convencê-lo de que não tinha feito nada de mal, pois terrível seria se não se livrasse dos gases naturalmente. Por fim, o próprio Crates peidou, reanimando-o ao consolá-lo com um gesto semelhante. Desde então Metrocles foi seu aluno e tornou-se notável em filosofia.*²⁵

²¹ Penso sobretudo no expediente de se ressaltar os aspectos positivos do infortúnio ou reverter em elogio uma censura. Cf., por exemplo, D.L. vi 40, vi 55, vi 56, vi 58.

²² Para Diels (1894: 314, n.4), uma grafia possível seria Πάρδαλις, embora não se saiba qual a simbologia ligada a este animal; contudo, a correção parece plausível ao considerarmos a sucessão de títulos do catálogo das obras de Diógenes: Ἰχθύας, Κολοίός, Πάρδαλις.

²³ Weber (1887: 201).

²⁴ Epiteto iii 22, 80 (SSR V B 290).

²⁵ D.L. vi 94: ποτὲ μελετῶν [scil. Metrocles] καὶ μεταξύ πως ἀποπαρδῶν ὑπ' ἀθυμίας οἴκοι κατάκλειστος ἦν, ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος. μαθὼν δὲ ὁ Κράτης εἰσηλθε πρὸς αὐτὸν καὶ θέπρους ἐπίτηδες βεβρωκῶς ἔπειθε μὲν αὐτὸν καὶ διὰ τῶν λόγων μηδὲν φαῦλον πεποιηκέναι· τέρας γὰρ ἂν γεγονέναι εἰ μὴ καὶ τὰ πνεύματα κατὰ φύσιν ἀπεκρίνετο· τέλος δὲ καὶ ἀποπαρδῶν αὐτὸν ἀνέρωσεν, ἀφ' ὁμοιότητος τῶν ἔργων παραμυθησάμενος. τοῦτεῦθεν ἤκουεν αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἀνὴρ ἱκανὸς ἐν φιλοσοφίᾳ.

Por esta ótica, a παραχάραξις não poderia ser condenada, uma vez que a moeda não pertence à esfera da φύσις.

Entretanto, permanece diante destes argumentos o problema da origem da expressão, cujo uso metafórico *a priori* não me parece provável. Vale dizer: a fórmula cínica da "falsificação da moeda", tomada à revelia de um núcleo histórico mínimo que lhe desse suporte, seria por demais obscura e enigmática, sobretudo para uma filosofia cujo quadro de princípios incluía o falar franco e claro. O problema da "falsificação da moeda" e o seu substrato histórico, como de resto todos os elementos que compõem o pensamento cínico, têm as suas raízes plantadas no campo da transmissão da doutrina, no modo como se conservou e, sobretudo, no modo como se transformou e evoluiu. Assim, as camadas interpretativas que visavam um aspecto particular do cinismo, fosse na sua dimensão simbólica ou no seu valor factual, sustentando, implícita ou explicitamente, um julgamento, sedimentaram em torno de cada episódio versões nem sempre harmônicas num processo contínuo de dilatação. O resultado é, ele mesmo, enigmático: ou tem-se a opacidade histórica do acontecido, ou o conflito de usos e interesses reforça um eixo central que permanece em todas as variantes independentemente do seu contexto. A passagem citada de Diógenes Laércio registra a complexidade do processo no contraste das versões. Na primeira lemos que, segundo Diocles, teria sido o pai, titular de um banco público (ἔχων δημοσίαν τράπεζαν), o responsável pela falsificação, aqui dada

pelo verbo παραχαράττειν; por este motivo Diógenes teria abandonado (φυγεῖν) Sínope. Na segunda, sob a autoridade de Eubúlides, autor de uma obra intitulada *Περὶ Διογένους*, afirma-se que Diógenes mesmo falsificou a moeda e foi forçado a deixar a cidade (συναλᾶσθαι) com o pai. Em uma terceira versão, evoca-se o próprio Diógenes, que no *Πόρδαλος* teria confessado a contravenção (ὥς παραχαράξει τὸ νόμισμα). Na quarta, sem a indicação precisa das fontes, Diógenes teria se tornado superintendente ou administrador (ἐπιμελητής) e, persuadido pelos seus próprios τεχνίται, consulta o oráculo de Apolo sobre a decisão a tomar; recebe então o consentimento para alterar as instituições políticas (τὸ πολιτικὸν νόμισμα), mas equivoca-se sobre o sentido do termo νόμισμα e falsifica a moeda (τὸ κέρμα ἐκιβδήλευσε); em seguida, sendo descoberto, é exilado (ἐφυγαδεύθη) ou foge voluntariamente da cidade (ἐκὼν ὑπεξῆλθε) temendo as conseqüências. Finalmente, uma quinta versão, também sem a indicação das fontes, afirma que Diógenes teria recebido do pai a incumbência de cuidar do dinheiro e, ao falsificá-lo (διαφθεῖραι), é obrigado a fugir (φυγεῖν), ao passo que o pai vem a morrer na prisão; só depois dirige-se ao oráculo, mas não para saber se poderia falsificar (παραχαράξει) e sim sobre o que deveria fazer para se tornar mais famoso (ἐνδοξότατος), recebendo então aquela resposta.

É desconcertante, não há dúvida, a quantidade e a diversidade das versões (mesmo se levamos em conta que a

fonte está separada do seu objeto por cerca de seis séculos) e o fato de serem fundamentadas na autoridade de outros escritores (nomeados ou não) torna ainda mais problemática qualquer escolha. Apesar disso, permanece um núcleo mais ou menos bem definido: a presença, na biografia de Diógenes, de uma contravenção relativa ao dinheiro de sua cidade, ficando os episódios da fuga (ou exílio) e do oráculo apenas parcialmente ajustados. Pode-se, então, a partir do exame cuidadoso do texto, estabelecer os pontos fundamentais da discordância entre as várias fontes.

De uma perspectiva filológica, podem ser mencionadas: (1) a dúvida entre um exílio propriamente dito e uma fuga deliberada, segundo o uso dos verbos *φυγεῖν*, *συναλᾶσθαι*, *φυγαδεύειν* e *ὑπεξελθεῖν* (este último reforçado pela ocorrência do adjetivo *ἑκὼν*); (2) a aparente equivalência de *τραπεζίτης* e *ἐπιμελητής*, chamando Donzelli a atenção para a ocorrência da expressão *ἔχων δημοσίαν τράπεζαν* e do termo *ἐπιμελητής*, que definem, em versões diferentes a ocupação do autor da suposta falsificação, a primeira referindo-se ao pai e a segunda ao próprio Diógenes: enquanto ao *τραπεζίτης*, uma espécie de "gerente de banco", tinha as funções de câmbio, crédito e de depósito, era ao *ἐπιμελητής* que cabia a cunhagem da moeda propriamente dita²⁶; e finalmente, (3) o campo semântico do verbo *παραχαράττειν* frente aos correlatos *κιβδηλεύειν* e *διαφθείρειν*, carecendo de ressalva a tradução de *παραχαράττειν*

²⁶ Donzelli (1958).

por "falsificar" nesse contexto: como expõe P. Gardner²⁷, os termos que tecnicamente indicam a falsificação são κιβδηλεύειν, παραποιεῖν e, principalmente, παρακόπτειν, enquanto παραχαράττειν pode significar tanto "falsificar" ("to stamp wrongly the coinage"), quanto "remarcar" ou "sobre-imprimir" um outro χαρακτήρ, ou "alterar" o já existente. De um modo mais preciso, I. Bywater e J.G. Milne²⁸ apontam os seguintes significados: (1) alterar a cunha ou a estampa a fim de produzir um falso χαρακτήρ; (2) mudar o χαρακτήρ; e (3) cunhar com uma estampa falsa ou fabricar dinheiro falso²⁹.

Além disso, existe, em cada uma das variantes, uma diferença de enredo, baseada em acréscimos e omissões, da qual não se pode descurar e, nesse sentido, a oscilação terminológica, como reflexo mesmo dessa diferença, ultrapassa uma simples flexibilidade vocabular. Também não me parece provável que o conjunto das versões se deva apenas aos percalços da transmissão material, entendida como um processo neutro e contínuo de cópias e compilações que, com o passar do tempo, ofusca o original, gerando toda a sorte de

²⁷ Gardner, op.cit.

²⁸ Bywater e Milne (1940).

²⁹ Comparar com Galen. viii p. 854, Kühn: νόμισμα καθ' ἑκάστην τῶν πόλεων ἴσμεν σύμβολον ὥνῃς καὶ πράσεως, ὃ τοὺς παραχαπάπτοντας οἱ νομοθέται κολάζουσι ("com relação à moeda de cada uma das cidades, conhecemos o símbolo da compra e da venda [ou o valor de compra e venda], sobre o que os legisladores punem os falsificadores") e com a expressão τὸ νόμισμα διαφθείρειν καὶ παράσημον εἰσφέρειν ("falsificar a moeda e introduzir uma efígie falsa") em Demost. Timocr. 213 (apud Giannantoni, op. cit., iv vol., pp. 426-7). Fundamental neste ponto do debate sobre o sentido exato do verbo παραχαράττειν é o estudo realizado por Seltman sobre a emissão das moedas de Sínope no iv século, que Dudley (op. cit., pp. 20-5 e 54-5) apresenta pela primeira vez e que, posteriormente, é

confusões, as quais se cristalizam mais tarde numa antologia heterogênea. Defendo, portanto, que a gênese da multiplicidade das versões deste episódio é análoga à composição do *corpus* cínico como um todo e está intimamente ligada a um conflito de julgamentos que o deformaram, cada um a seu modo, na direção tanto de *um* interesse quanto na de *uma* compreensão, sendo nesse contexto que se deve entender a transmissão da doutrina. Pode-se objetar que todo o pensamento antigo padeça, de um modo geral, das mesmas condições e que toda transmissão é, ela mesma, contaminada, posto que não há neutralidade absoluta possível. Pode-se acrescentar ainda que a interpretação de qualquer texto antigo não deva se furtar completamente à discussão sobre a sua transmissão e ao modo como ele nos é acessível. Como resposta bastaria dizer, por exemplo, que o pensamento de Platão emerge de um terreno muito mais seguro, já que se realiza num *corpus* mais definido, cuja autenticidade é geralmente bem aceita. No caso dos cínicos, além da peculiaridade de sua metodologia e da dimensão prática da sua doutrina, há toda uma dificuldade de se distinguir as várias seções canônicas: os limites entre biografia, anedota, apoftegma, doxografia quase nunca são claros³⁰.

publicado em *Transation of the International Numismatic Congress* 1936 (1938), p. 121.

³⁰ Sobre a transmissão da obra platônica ver o exaustivo estudo de Alline (1915); sobre a técnica envolvida na transmissão dos textos antigos, A. Dain (1961) e especificamente sobre a transmissão do cinismo e a estrutura do livro vi de Diógenes Laércio, Goulet-Cazé (1990).

O relato laerciano da "falsificação da moeda" é um significativo exemplo do processo de composição do pensamento cínico tal como se nos apresenta. Assim, numa formulação mais geral, podemos afirmar que o pensamento cínico se constitui na história de sua transmissão e recepção. Daí, é certa a impossibilidade de se alcançar um "estágio zero" de todo processo, como se num expediente de restauração pudéssemos determinar, sob o amálgama das reelaborações, um núcleo histórico preciso, embora a causa e o interesse que motivaram este procedimento deva ser tentado. É o que vai garantir a validade do trabalho da crítica sobre os escassos e divergentes dados materiais, mas dele deve-se esperar menos a proposição de um *princeps rerum* do que um confronto sistemático e rigoroso das versões. Deste modo, o que aparentemente seria um obstáculo a ser superado revela-se como o próprio fim do esforço interpretativo, ou seja: da biografia de Diógenes, uma vez que dela deriva a sua filosofia (a filosofia como *práxis* e como *bíos*), importa menos o aspecto factual do que o produto "inverossímil" que foi capaz de gerar.

CAPÍTULO 4

A REPÚBLICA DE DIÓGENES OU A ECONOMIA DOS OSSINHOS

*Não havia mais a fazer senão
"tresvalorar todos os valores"...*
F. Nietzsche, *Ecce homo*.

Desejo conduzir, neste último capítulo, o esforço de compreender a "falsificação" que o cinismo introduziu na história da filosofia para o campo mais específico do pensamento político, considerando, para tanto, a significativa diversidade na constituição da "lenda" diogeniana conforme demonstrado no capítulo anterior, precisamente com o exame do episódio da παραχάραξις segundo o texto de Diógenes Laércio. A justificativa para tal procedimento reside no fato de que toda a tradição cínica, ou uma parte substancial dela, tem, segundo julgo, uma dimensão e um alcance marcadamente políticos, ainda que desenhados em filigrana no interior dos fragmentos sobreviventes. Além da interpretação que pode, sem grandes dificuldades, recuperar o sentido político de alguns desses fragmentos, há ainda títulos documentados de obras que comprovariam o interesse

dos filósofos cínicos pela reflexão política¹. Em todo caso, não se trata, pelo menos segundo uma visão de conjunto, de uma investigação sistemática sobre a constituição da cidade enquanto comunidade humana, nem tampouco de uma ciência do mando que pudesse ser construída a partir da ordenação, sempre temerária, da dispersa literatura relativa ao cinismo. Assim, a política cínica, que se pode extrair dessa literatura, constitui, antes de mais nada, a consequência natural e necessária de uma reflexão moral, ou, em outras palavras, o reconhecimento de que o *éthos* de um homem não se isola dos de outros².

Afirmar a dimensão política do pensamento cínico impõe, de imediato, assumir o debate com uma certa tradição interpretativa que vê no cinismo, mais do que a ausência de qualquer preocupação com os assuntos da *pólis*, a negação radical de toda sociabilidade humana.

Assim, meu objetivo será, como nos capítulos anteriores, mostrar o caráter compósito da tradição cínica, atento aos interesses que nortearam esta composição, bem como à maneira com que se efetivou; e em segundo lugar, como um "subproduto" do objetivo anterior, embora não menos importante, tentar

¹ Cf. para Antístenes, D.L. vi 15-18 e Herodicus ap. Athen. v 220d (Caizzi 43; SSR V A 204); para Diógenes, D.L. vi 80.

² Já Aristóteles aplicava o nome *politiké* (*méthodos* ou *episteme*) não à investigação sobre a natureza do estado ou sobre a fundação política da autoridade, mas à própria teoria moral. A sua *Política* seria pois a continuação da investigação moral realizada anteriormente, como ele mesmo parece declarar na *Ética a Nicômaco* (1181 b12-23). Cf. Taylor (1995:233-5). Não há qualquer desenvolvimento sistemático de um método ou ciência no cinismo, mas a relação estreita entre ética e política, em que a ampliação

rediscutir algumas teses que têm desempenhado um papel formador na compreensão da história dessa escola. Destaco as principais, que estão intimamente ligadas: (i) a proposição de que o cinismo constituiu um movimento anárquico ou, mais precisamente, um movimento orientado por um amplo *incivismo*³; (ii) em parte como consequência da proposição anterior, o entendimento do cinismo como uma filosofia baseada numa ética cujo traço essencial seria um forte *individualismo*⁴; segundo essa perspectiva, os cínicos também se engajaram, como anteriormente Platão e a maior parte dos sofistas - mas ao seu modo e graças talvez ao *background* filosófico de Antístenes⁵ - no debate em torno da tensão entre o estado e o indivíduo, e teriam enfatizado sempre o individual em detrimento do comum ou mesmo eliminado, sobretudo a partir de Diógenes, a necessidade da *pólis* para a realização da *eudaimonia* do homem. E, finalmente, (iii) a interpretação do

da primeira aponta na direção da segunda, legitima a existência de uma *política cínica*.

³ O termo é utilizado por Barker (1958:57). Cf. também Windelband (1956 [1899]:141-5;307 e ss.); Dudley(1937:37); Sayre (1938:12-3); Zeller (1962:320 e ss.); Guthrie (1969:iii, p.490) e, mais recentemente, também Reale (1993: i, pp.333-43) se alinha à mesma interpretação: "Diógenes de Sínope levará o cinismo de Antístenes às últimas consequências, chegando até mesmo à negação da sociedade e de suas estruturas, e a propor não só a supressão das classes sociais, mas do instituto do matrimônio e da *pólis*." (p.342).

⁴ Cf. Windelband (1923[1896]:84-5); Dudley (1937:34 e ss.); Höistad (1948:103-49); Kindstrand (1976:11). Retomarei neste ponto o já anunciado na p.89, n.66 supra.

⁵ Cf. Caizzi (1964) e Blaise et al. (1986); os últimos exploram, a partir de D.L. vi 1-2, "a dualidade intelectual de Antístenes" (p.118), vinculando o desenvolvimento de sua lógica e filosofia da linguagem à fase gorgiana de sua formação, e a Sócrates sua reflexão ética. Por outro lado, Höistad (op. cit., pp. 103-4) sustenta que "Antisthenes, like Plato and to some extent the Sophists, especially Protagoras, carried on his literary work for

cosmopolitismo cínico⁶ como um dos principais sintomas de uma doutrina política negativa, que, associada à doxografia mais polêmica - como aquela sobre o matrimônio e o preceito da antropofagia - confirmaria ou a pouca seriedade (e, portanto, a irrelevância) ou o caráter destrutivo da filosofia de Diógenes e seus seguidores⁷.

long periods under the pressure of the conflict between state and individual".

⁶ Cf. D.L. vi 63; vi 72. Diógenes parece ter sido o primeiro a usar o termo *cosmopolita* (κοσμοπολίτης); Tarn (1979[1933]:73-80) observava o seu pouco uso, afirmando sobre os cínicos: "were not constructive thinkers, but merely embodied protests against the vices and follies of civilization" (p.75) e sobre aquele termo: "a horrible word which he [Diogenes] coined and which was not used again for centuries" (ibid.) e ainda sobre Diógenes: "not what he was a citizen of some imaginary world-state - a thing he never thought about - but that he was not a citizen of any Greek city" (ibid.). Höistad (1948:141-2), tendo em vista que a palavra não é atestada antes de Philo Mechanicus (séc. iii/ii a.C.), suspeita de que o Diógenes histórico pudesse tê-la usado, mas chama a atenção para a ocorrência da expressão de mesmo conteúdo, τοῦ κόσμου πολίτης, na voz de Diógenes, personagem de Luciano (*Vitarum auctio* 8). A dúvida não me parece razoável pois, se se trata de Philo, um dos generais de Alexandre - de cujo staff faziam parte também Onesícrito de Astipalea e Anaxímenes de Lampsaco, que provavelmente ouviram Diógenes (Cf. Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* i 10, p.331e; *Vita Alexandri Magni* 65, 1-2 p.701c-d [SSR V C 3]; D.L. vi 84; vi 57) - a proximidade cronológica e a própria tradição que faz confrontar o conquistador e o filósofo (Cf. Giannantoni [1990: iv, pp.443-51]) parecem antes corroborar a origem diogeniana do termo; além disso, a inexistência dos escritos de Diógenes anula o argumento baseado na expectativa da documentação anterior da palavra. Em todo caso, a coerência do vínculo conservado pela tradição, entre a idéia de cosmopolitismo e as possibilidades interpretativas nela contidas com o pensamento cínico, atesta uma vez mais o significado da história "construída" do cinismo.

⁷ Cf. Windelband (1923[1896]:82-5); Rudberg (1991[1936]:136 e ss.); Dudley (1937:34-6); Sayre (1938:12-3;31;121); Finley (1991[1968]:89-98), que é contundente em suas afirmações: "Diogenes coined that word and thereby turned his back on centuries of Greek history" (p.93), acrescentando: "(...)Diogenes disowned philosophy, for, ever since Socrates, at least, the Greek philosopher had been a critic of society. The arrangements of society were a recognized branch of his subject along with the nature of man. Diogenes' criticism, by contrast, was purely destructive. He merely attacked - politics, social habits and customs, religious practices. Like his hero Heracles he cleaned out the Augean stables, but he felt no need to put anything new

Segundo Giannantoni⁸, o pensamento político de Diógenes é atestado por duas fontes principais: a seção doxográfica do *bíos laerciano* (D.L. vi 72-3) e os fragmentos restantes do *De stoicos* do filósofo epicurista do século I a.C., Filodemo de Gadara⁹. Partindo do último texto e ajuntando, quando se fizer necessário, outras passagens relativas ao cinismo em geral e a Diógenes em particular, buscarei levantar os principais pontos da discussão relativa à doutrina política do cinismo.

O texto de Filodemo, já a partir das primeiras linhas legíveis, indica a sua intenção e estratégia: uma crítica ao estoicismo baseada no seu paretensco de origem com o cinismo. Filodemo observa que os estóicos desejam, também

inplace of rubbish. As a cosmopolitan he was bound to no state: a citizen of the universe is a citizen of no place. Therefore he need not find a good form of political organization to replace defective forms" (p.94) e arremata: "In short, Diogenes was a philosopher with very little philosophy, a preacher of virtue who endorsed what most men called vices, a sneerer and destroyer, Socrates gone mad" (ibid.) (grifos meus). Cf. ainda Aalders (1975:63); Niehues-Pröbsting (1979:153-4); Goulet-Cazé (1982:230 e ss.); Schofield (1991:141-5). O caráter negativo do cosmopolitismo cínico é defendido pela maior parte da crítica moderna e Giannantoni (1990:iv, p.545, n.20) afirma que permanecem isoladas as tentativas de resolver a questão de outro modo, destacando dentre essas, os esforços de Fischer (1937), que polemiza com Tarn (1933;1939), de Buora (1973-1974), para quem o cosmopolitismo cínico é antes um conceito físico que político e, sobretudo, de Höistad (1948:141-3), que afirma: "If we attribute to Diogenes the creation of the expression τοῦ κόσμου πολίτης [Luc. Vit. auct. 8] we may also attribute to him the theoretical views on which the word rests. This need not imply that in Diogenes these views had already assumed a fixed and exclusively Stoic form." (p.142). Para Giannantoni (loc.cit.), atribuir a criação daquela expressão ao cínico significa atribuir-lhe não apenas o entendimento teórico do κόσμος, mas também a concessão da "lei universal", que depois será fixada pelos estóicos.

⁸ Giannantoni (1990: iv, p.537).

⁹ Filodemo, *De stoicos* (Περὶ τῶν Στωικῶν) (Papyrus Herculanensis 155 e 339), ed. Crönert (1906) e Giannattasio Andria (1980) (SSR V B 126). Sobre o autor consultar Gigante (1987).

eles, "serem chamados de socráticos"¹⁰ e, embora assumindo a sequência Sócrates - Antístenes - Diógenes - Crates - Zenão - Cleanto - Crisipo, que, de um modo geral, foi conservada pelos escritores das difundidas *Sucessões* de filósofos (projetadas, por exemplo sobre as *Vidas* de Diógenes Laércio¹¹), buscavam não se comprometerem com os aspectos mais controversos do cinismo, negando a Diógenes Cínico a paternidade das suas obras mais contundentes - em especial a *República* - e isentando Zenão Estóico de "certos erros de juventude, fruto da inexperiência"¹². Filodemo busca, assim, marcar as opiniões comuns às duas escolas sobretudo naquilo que os estóicos tentavam evitar. O autor recorre então, por um lado, à autoridade dos catálogos (ἀναγραφαὶ τῶν πινάκων) e das bibliotecas (βιβλιοθήκαι) e por outro às obras tanto dos principais estóicos quanto do principal cínico na intenção de demonstrar uma mesma e única orientação filosófica.

O eixo em torno do qual o argumento é desenvolvido (que faz do testemunho de Filodemo uma das principais peças da doxografia cínica) é a *República* (Πολιτεία) de Diógenes, o que nos leva a supor de antemão a natureza polêmica do seu conteúdo; e o ponto de partida para a discussão é o problema da autoria daquela obra, cuja consequência é a tomada de posição no debate particularmente complexo da produção escrita do Sinopeu. Diógenes Laércio, sem mencionar a sua

¹⁰ Filodemo, *De stoicos* col. xiii 1-2 Dorandi. Para cotejar com o original, ver Apêndice ii infra.

¹¹ D.L. i 15; vi 104-5; vii 3-4; vii 12.

fonte, atribui ao cínico sete tragédias, uma série de cartas e treze diálogos, entre os quais consta uma *República* (*Πολιτεία*); logo em seguida menciona Sosícrates de Rodes e Sátiro, dois autores para quem Diógenes nada teria escrito; cita, por fim, Sótion, que, entre outras diferenças com relação ao primeiro catálogo arrolado, exclui da produção literária diogeniana, provavelmente sob influência estóica, as tragédias e a *República*, obras que deveriam conter as mesmas "impiedades". A obra consta, então, no catálogo de Laércio, mas é excluída do de Sótion, sendo que para Sosícrates e Sátiro, Diógenes não teria escrito nada¹³. Sobre a questão, o texto de Filodemo parece ser conclusivo:

Mas, como alguns dos nossos contemporâneos ainda duvidam, como na verdade dizem, sobre se a *República* é de Diógenes, poupando os estóicos, deve ser dito que ela, tendo aquelas características, é de Diógenes, como as descrições dos catálogos e das bibliotecas demonstram. Cleanto, no *Sobre a indumentária*, menciona-a como de Diógenes e tanto elogia a sua disposição, como expõe detalhadamente algumas de suas partes. Crisipo, no *Sobre a cidade e a lei*, menciona-a também; no *Sobre a república*, discorrendo sobre a inutilidade das armas, afirma que Diógenes sustenta as mesmas idéias, tendo-as expostas por escrito apenas na *República*, e no

¹² Donzelli (1970:231); Cf. Dorandi (1993) que, sobre o problema da herança cínica do estoicismo, remete para Mansfeld (1986).

¹³ D.L. vi 80; também sobre a produção literária de Diógenes, cf. D.L. vi 48, vi 42-3; Eudocia, *Violarium* 332, p.245,10-14 (SSR V B 117); Fronto, *Epistula ad M. Antonin. imp. de eloq.* 1,3 (SSR V B 119); Apuleio, *Apologia* 9; Fócio, *Biblioth. cod.* 161 (SSR V B 121) e sobre as tragédias a ele atribuídas: D.L. vi 73; Juliano, *Or.* ix 7, 186c; id. *Or.* vii 6, 210c-d; *ibid.* 8, 211d-212a; Plutarco, *De recta ratione audiendi* 7, 41c-d (SSR V B 129); Suda, s.v. Διογένης (n.1142) (SSR V B 130); Clemente Alexandrino, *Stromata* ii, xx 119,5-6 (SSR V B 135); sobre o *Héracles*: Tertuliano, *Apologeticum* 14,9 (SSR V B 131); sobre o *Tiestes* e o *Édipo*: D.L. vi 73; Teófilo, *Ad Autolicum* 3,5 (SSR V B 134).

Sobre as coisas que não são preferíveis por si, afirma ainda Crisipo que Diógenes, na República, teria decretado que os ossinhos deviam ter curso legal. O mesmo Crisipo menciona esta obra no Segundo a vida conforme a natureza e ainda concorda com as suas impiedades; no Sobre o belo e o prazer, ele a retoma várias vezes com elogios; no Sobre a justiça, registrou o preceito da antropofagia, sobre o qual concorda com Diógenes e que consta também no Sobre o dever. O próprio Diógenes, no Atreu, no Édipo e no Filisco, ratifica a maior parte das infâmias e das impiedades contidas na República. Antípatros, no Contras as escolas filosóficas, menciona a República de Zenão e a opinião de Diógenes defendida na sua República, admirado com a impertubabilidade dos dois. E dizem alguns: "A República não é do Sinopeu, mas de algum outro, de algum perverso, não de Diógenes"...¹⁴

Há, na exposição, alguns pontos que merecem ser destacados. Em primeiro lugar, com relação à República, Filodemo a restitui categoricamente ao cínico, valendo-se, não só da documentação escrita tradicional (catálogos e bibliotecas), mas também da autoridade de importantes nomes do primeiro estoicismo: Zenão, Cleanto, Crisipo e Antípatros de Tarso¹⁵. Em segundo, deve-se notar que o testemunho de Filodemo é claramente polêmico e tendencioso - trata-se de um epicurista - o que o leva a se apegar aos aspectos mais imediatamente reprováveis das obras que examina. Por último, o autor se refere aos estóicos e aos cínicos em conjunto, não a uns e a outros separadamente, já que o seu objetivo é demonstrar que entre a doutrina do Cinosarge e a da Estoa não

¹⁴ Filodemo, *De stoicos* col. xiv 12 - xv 14 Dorandi.

¹⁵ A sequência Zenão - Cleanto - Crisipo é posteriormente confirmada por Diógenes Laércio. Cf., além de D.L. i 15, em que esta sequência aparece como evolução do cinismo, também D.L. vi 105; vii 2; vii 168; vii 179; para Antípatros, D.L. vii 121 e os

havia diferenças significativas; em suma, o texto tende a identificar o pensamento de Diógenes, principal representante do cinismo, com o de Zenão, tradicionalmente aceito como o fundador do estoicismo, através dos pontos mais escabrosos da *República* diogeniana, afirmando ainda a existência de uma obra homônima de Zenão que exprimiria os mesmos pontos de vista¹⁶. Trata-se, enfim, de uma estratégia convertida em argumento polêmico contra aqueles estóicos que se empenhavam em separar o estoicismo do cinismo, do Zenão cinicizante ou, pelo menos, do jovem Zenão, autor também de uma *República*¹⁷.

O texto prossegue com um resumo das principais idéias daqueles filósofos e o que se lê na abertura dessa segunda parte é, por si só, sintomático:

*Transcrevamos agora as belas coisas [defendidas] por estes homens [scil. Diógenes e Zenão], de modo a gastarmos menos tempo possível com os seus raciocínios.*¹⁸

Ao igualar as duas doutrinas, o argumento de Filodemo é, na verdade, único: ambas são acusadas de pregar e assentir em infâmias e impiedades. Dos preceitos mencionados, que Filodemo ironicamente qualifica de "belas coisas", podemos, deixando de lado aqueles sobre os quais o estado do texto não nos permite um entendimento satisfatório, citar os seguintes: a adoção do modo de vida dos cães, o emprego de todas as

seguintes passos onde não há confirmação de identidade (de Tarso?): D.L. vi 54-55; vi 57; vi 60.

¹⁶ Cf. D.L. vii 32-34.

¹⁷ Cf. Giannantoni (1990: iv, p.540); Dorandi (1993:60).

palavras, sem qualquer limite; a comunidade das crianças, o abandono de toda restrição no que diz respeito ao ato sexual, para cujo fim se abona inclusive o recurso da força; além da permissão da união com a própria mãe, irmãos, filhos ou qualquer consanguíneo; e a masturbação em público. Filodemo segue afirmando que Diógenes e Zenão pregavam a absoluta igualdade entre homens e mulheres, com o uso da mesma vestimenta, que deveria ser um manto dobrado, e a frequência das mulheres aos ginásios, onde se exercitariam nuas ao lado dos homens; e ainda: a anuência do parricídio e a recusa de todas as leis e cidades conhecidas; por fim, segundo Filodemo (se são válidas a reconstituição e a interpretação do texto), aqueles dois filósofos sustentavam que todos os homens devem ser considerados como crianças, loucos ou doentes, já que em tudo se enganam, pois, entre eles, das coisas consideradas belas e justas, nenhuma é estabelecida como tal na natureza.

A exposição detalhada de Filodemo, com a menção das fontes diretas na primeira parte, permitiu a Dorandi¹⁹, concordando com Crönert²⁰, supor que a passagem estaria baseada não na tradição doxográfica, mas proviria diretamente da literatura cínica autêntica; o mesmo comentador lembra ainda que todos os pontos mencionados encontram paralelo nas informações sobre os cínicos conservadas em outras fontes. Por outro lado, Goulet-Cazé assume posição contrária, recusando a possibilidade de que Filodemo tivesse tido acesso

¹⁸ Filodemo, *De Stoicos* ii 1-2 Dorandi.

¹⁹ Dorandi (1993:62).

²⁰ Crönert (1965: 63, n.306).

aos escritos cínicos²¹. Certamente, é muito difícil saber até que ponto a opinião de Filodemo está respaldada na literatura cínica autêntica, já que ele bem podia ter colhido na tradição dispersa os pontos que favorecessem seu propósito. Em sentido inverso, é igualmente difícil sustentar que se trate de deformação pura e simples dos fundamentos da escola, isto é, de um "exagero" ou, mais grave ainda, de uma deliberada invenção de certos preceitos com a finalidade de comprometer os estóicos. Tal hipótese estaria, de imediato, desautorizada pelo conjunto da tradição sobrevivente. Parece-me razoável admitir, portanto, que o testemunho do epicurista apresenta aspectos genuínos da doutrina cínica, mas, a exemplo do que faz Luciano no seu *Vitarum auctio*, apresenta-os dissociados de qualquer contexto ou argumento mais desenvolvido que pudesse garantir o seu verdadeiro alcance e sentido, e que os inserisse num debate mais amplo com outras tradições e doutrinas. Convém, então, tentar ouvir de outras fontes aquilo que o texto de Filomeno cala.

Tomemos de início, dentre as "impiedades" selecionadas por Filodemo, aquelas que tratam do comportamento sexual pregado pelos cínicos, que deve ter escandalizado a antigüidade como pode ainda escandalizar o leitor moderno. A proposição geral de Diógenes, que em si pouco significa, é de que toda restrição em assuntos sexuais deve ser afastada:

²¹ Goulet-Cazé (1982:228): "Il faut bien sûr être prudent quand on utilise le *Περὶ τῶν Στωικῶν* de Philodème, un Épicurien du premier siècle avant Jésus-Christ qui n'a sans doute jamais eu accès directement aux oeuvres de Diogène".

μηδενὸς ἀπέχεσθαι μέρους εἰς πλησιάζμον²².; é antes a sua seqüência imediata que parece causar maior impacto: μηδ' ἄν πρὸς γέ τινα συντελήται βίαν²³, que sugere o uso da violência com vistas à união. Tal sugestão deriva, muito provavelmente, da compreensão do cinismo como uma doutrina que abolia o decoro e desprezava a *philía* em todos os seus níveis, como o próprio Filodemo volta a frisar²⁴. Por outro lado, em número maior de ocorrências, as passagens que conservaram a imagem do cínico zeloso diante dos amigos e defensor da amizade²⁵ parece sustentar a visão de Diógenes Cínico sobre a união entre homem e mulher transmitida por Diógenes Laércio:

*Diógenes dizia que as mulheres deviam ser comuns, não considerando nenhum casamento, exceto a união do homem que persuade com a mulher que é persuadida.*²⁶

²² Filodemo, *De Stoicos* col.ii 24-5 Dorandi.

²³ Ibid. col.ii 25 - xix 2.

²⁴ Ibid. col. xx 10-14. Cf. D.L. vi 18; Epiteto iii 24, 67-9 (SSR V B 22), a partir do qual a negação da *philía* não pode ser afirmada sem ressalvas.

²⁵ Diógenes definia um amigo (φίλος) como um única alma (μία ψυχή) que ocupa dois corpos: Estobeu ii 33,10 (SSR V B 416) e afirmava que, para o homem fatigado pelo sofrimento (καταπονούμενος), não havia outro remédio (φάρμακον σωτηρίας) que o salvasse exceto um amigo (φίλος): Cf. *Anecdota Graeca* (ed. Boissonade i p.125, 3-6) (SSR V B 417 e 418). Cf. também Plutarco, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 36, p.74c; Id., *De profectibus in virtutem* 11, p.82a; *Gnomologium monacense latinum* v 2; Cod. Vat. Gr. 633 f.121 (SSR V B 420), em que se afirma o valor pedagógico da amizade. E ainda: *Gnomologium Vaticanum* 743 n.194; Estobeu iii 13,44 (SSR V B 149); Estobeu iii 14,14 (SSR V B 422); Plutarco, *Quomodo adulescens poetas audire debeat* 4, p.21e; Ibid., *De capienda ex inimicis utilitate* 4, p.88a; *Gnomologium Vaticanum* 743 n.187 (SSR V B 421); D.L. vi 29; vi 68; Antonius, *De malis amicis* 724 (sobre Demônax): cf. Paquet (1988: 238, n.66-8).

²⁶ D.L. vi 72: ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείᾳ συνεῖναι.

A comparação entre as duas passagens nos permite opor o verbo *πείθω*, cujo sentido exato é "persuadir alguém a fazer qualquer coisa de bom grado", ao contexto sugerido pela expressão *συντελεῖν βίαν*. Sabemos ainda, através de Diógenes Laércio, que Antístenes aconselhava aos homens unirem-se com as mulheres que dessem mostras de consentimento (*χάρις*), o que também exclui qualquer sugestão de violência²⁷. Vê-se, portanto, que a apologia da liberdade, bastante ampla, sem dúvida, passa, de um texto a outro, a um excesso cujo resultado é justamente o contrário do que se prega, sobretudo se se considera a igualdade que deveria haver entre homens e mulheres, segundo a perspectiva diogeniana.

Mais do que a comunidade de mulheres, atestada pela doxografia de Diógenes Laércio, o testemunho de Filodemo afirma que para os cínicos as mulheres teriam a mesma condição que os homens e não só usariam as mesmas roupas como também freqüentariam os ginásios, onde, lado a lado com eles, se exercitariam. Mas a igualdade devia atingir também a prática sexual: a mulher, então, tanto pode ser persuadida (*πεισθεῖσα*), quanto persuadir (*πείσασα*). Escreve Filodemo:

*As mulheres devem se aproximar dos homens e tentar, agindo com muita habilidade, convencê-los a se unirem com elas; se não conseguirem nenhum, devem buscar na praça do mercado os que estiverem dispostos a oferecer seus serviços.*²⁸

²⁷ D.L. vi 3. Cf. também D.L. vi 11. Sobre a teoria antistênica do amor e do prazer, consultar Brancacci (1993).

²⁸ Filodemo, *De stoicos* col.xix 1-5 Dorandi.

Cabe observar a ocorrência dos verbos ἐπάγειν e διαφιλοτεχνεῖν, que traduzi por "tentar convencer" e "agir com muita habilidade", respectivamente. Registra-se, para o primeiro, um uso bastante próximo do sentido de πείθω referido acima, isto é: *conduzir pelo raciocínio ou pela persuasão ou: persuadir ou levar alguém a fazer alguma coisa*²⁹. O segundo parece indicar, conforme o argumento do autor, a atitude recomendada para as mulheres frente aquela proposta para os homens: se a elas não cabe, por carência dos meios necessários, o uso da violência (βία), convém, por outro lado, lançar mão da habilidade e do engenho (τέχνη) na conquista de um parceiro. Seja como for, busca-se demonstrar que o que se recomenda, tanto para homens, quanto para mulheres, é um comportamento desregrado e promíscuo, mas também aí a tradição é controversa:

*Diógenes ridicularizava os que selam tesouros com ferrolhos, cadeados e fechaduras, mas abrem o próprio corpo com muitas janelas e portas, por meio da boca, do sexo, dos ouvidos e dos olhos.*³⁰

Além disso, a tolerância ao adultério e à prostituição, referida em outras passagens, deve ter contribuído para a imagem dos cínicos como propagandistas da falta de decoro³¹;

²⁹ Cf. Homero, Od. xiv 392; Tucídides i 107; Eurípedes, *Hécuba* 260; *ibid*, 1032; Platão, *Político* 278a.

³⁰ Estobeu iii 6,17 (SSR V B 317): Διογένης κατεγέλα τῶν τὰ μὲν ταμιεῖα κατασημαινομένων μοχλοῖς καὶ κλεισὶ καὶ σημαντροῖς, τὸ δὲ σῶμα τὸ αὐτῶν πολλὰς θυρίσι καὶ θύραις ἀνοιγόντων διὰ τε στόματος καὶ αἰδοίων καὶ ὠτων καὶ ὀφθαλμῶν. Vejam-se também D.L. vi 37; vi 47; vi 53.

³¹ Cf. D.L. vi 4; Clemente Romano, *Homiliae* v 18, 147 (Antístenes); em sentido aparentemente contrário ao adultério, a imagem de

no entanto, se atentarmos para a lógica cínica da ampla liberdade que deve sustentar a comunidade dos sábios³² - na qual toda união sexual é regulada pelo convencimento e pela aquiescência, ainda que aí interfira algum tipo de remuneração - não é difícil entender a indiferença diante da prostituição e do adultério, que a rigor não existiriam.

Procurei demonstrar, até aqui, como o depoimento de Filodemo se articula no interior da tradição cínica, observando que a sua intenção de atacar os estóicos redonda na escolha de uma das vertentes daquela tradição, que é, então, assumida e apresentada sem qualquer discussão. Não há, da mesma forma, qualquer discussão que considere outras doutrinas ou escolas. Assim, ao leitor familiarizado com a literatura filosófica da antigüidade grega não escapará o fato de que, ao expor o conteúdo da *República* de Diógenes, Filodemo não faça nenhuma menção à obra homônima de Platão. A expectativa - mesmo sendo ilegítima, por cobrar do autor o que ele não quis dizer - se justifica porque, como Diógenes, Platão defende, nessa obra, a comunidade das mulheres e das crianças no interior da cidade que propõe.

Platão, ao longo de todo o livro v da *República*, mostra Sócrates premido pela necessidade de retomar alguns dos principais fundamentos da cidade que se pretende boa e reta

Diógenes em Estobeu iii 6, 39 (SSR V B 218) e contra as *ἑταίραι* (termo que designa a companheira ilegítima, implicando a idéia de mulher de vida irregular, do estado de concubina até aquele de cortesã, mas não de prostituta, que é dado pelo termo *πόρνῃ*): D.L. vi 61; vi 66. Por outro lado, Crates costumava insultar as prostitutas: D.L. vi 90, mas veja-se a anedota em D.L. vi 88-9.

³² D.L. vi 37.

(ἀγαθή πόλις καὶ ὀρθή)³³, os mesmos que tinham sido mencionados antes mas não suficientemente debatidos³⁴. Trata-se da sucessão das três vagas, das quais o diálogo deve salvar a cidade construída³⁵: a lei relativa às mulheres, a comunidade de mulheres e crianças e, finalmente, a maior e mais difícil das três (τὸ μέγιστον καὶ χαλεπώτατον)³⁶, a proposição do rei filósofo. Mesmo relutante, Sócrates é forçado a explicar-se, em primeiro lugar, sobre a forma de educação conveniente às mulheres dos guardiões e a pergunta lançada como ponto de partida para o problema é sugestiva por usar como imagem a figura do cão³⁷:

³³ Platão, *República* 449a.

³⁴ Ibid. 449c-d; 472a.

³⁵ Ibid. 457b-c.

³⁶ Ibid. 472a.

³⁷ Seria arriscado propor uma relação entre a metáfora utilizada por Platão e o nome que define a escola de Diógenes, mas é interessante observar que a denominação de "cães" (κύνες) para esses filósofos deve ter se originado a partir da sua tradicional falta de vergonha e audácia, qualidades que, desde Homero, eram atribuídas aos cães (Cf. *Od.* xviii 338; *Il.* vi 344 e 356). Mas além da ἀναιδέια, também era reconhecida nos cães a capacidade de distinguir amigos de inimigos (τὸ διακριτικόν) (cf. *D.L.* vi 60) e, portanto, a virtude da vigilância (τὸ φρουρητικόν), a mesma requisitada por Platão dos seus guardiões (*República* 413c; 375a-376b). As explicações alegóricas para o nome da escola cínica são sintetizadas num escólio a Aristóteles (ed. Brandis, apud Dudley [1937:5]: "Há quatro razões porque os cínicos são assim chamados. Primeiro por causa da 'indiferença' do seu modo de vida (διὰ τὸ ἀδιάφορον τῆς ζωῆς), pois eles fazem culto da ἀδιαφορία e, como cães, comem e fazem amor em público, andam descalços, dormem em tubos e nas encruzilhadas...A segunda razão é que o cão é um animal sem vergonha, e eles fazem culto da falta de vergonha, não por estarem sob a modéstia ('Αἰδώς), mas por serem superiores a ela...A terceira razão é que o cão é um bom guarda, e eles guardam os princípios da sua filosofia...A quarta razão é que o cão é um animal que sabe discriminar e que distingue entre seus amigos e inimigos... assim, eles reconhecem como amigos aqueles que seguem sua filosofia e os recebem amigavelmente, enquanto afugentam os que são inadequados a ela, mordendo-os". Para as passagens que tratam do problema, ver *SSR* V 143-51, e para sua interpretação consultar Giannantoni (1990: iv, pp.491-7) e vasta bibliografia aí indicada. Considerando o uso da imagem do

...as fêmeas dos cães de guarda, entenderemos que devem que devem exercer vigilância com eles, como os machos, e caçar com eles, e fazer tudo o mais em comum, ou devem ficar dentro do canil como incapazes, por causa da criação e alimentação dos cachorros, enquanto os machos se esforçam e têm a seu cargo todo o cuidado dos rebanhos?³⁸

Tendo concluído que todas as coisas deviam ser comuns (κοινῇ πάντα) e consentido no dever de se ministrar às mulheres a mesma instrução dos homens, incluindo aí, além da música e da ginástica, também a arte da guerra, o diálogo se detém outra vez diante do embaraço causado pela conclusão do raciocínio, que se arriscava ao ridículo (γελοῖα) e, além disso, podia ser contrária ao costume (παρὰ ἔθος):

*Qual das coisas notas tu que seja a mais ridícula? É evidente que serão as mulheres nuas a fazer ginástica com os homens nas palestras...*³⁹

Note-se que o que Sócrates estabelece como o mais ridículo (γελοιότατον), se se praticasse o que se pregou, é justamente aquilo que Filodemo cita quando se refere à doutrina cínica da igualdade entre homens e mulheres e, mais adiante, quando recorre a uma metáfora para indicar essa igualdade, refere-se, como o epicurista, à vestimenta

cão, a defesa de princípios semelhantes e toda a literatura que opõe os dois filósofos, e admitindo, com um certa corrente de comentadores, que toda a "digressão" do livro v seria um acréscimo tardio ao conjunto da República (Cf. Rocha Pereira, em Platão [s/d.: xxiv]), seria lícito postular um debate assumido, mas não declarado, entre Platão e o pensamento cínico?

³⁸ Platão, República 451d. Para as citações da República, uso a tradução da Profa. Rocha Pereira, modificando-a algumas vezes.

comum⁴⁰. Cabe notar ainda que o argumento levantado na sequência será importante na compreensão do cinismo de Diógenes, já que ele se propunha à prática - bem como à exibição - de todos os preceitos que defendia e aduzia raciocínios semelhantes para justificá-la: uma vez que a razão e o discurso (λόγος) indicaram o caminho, não se deve "temer a troça dos gozadores"⁴¹ e mesmo o ridículo é uma questão de perspectiva, pois os próprios gregos, quando se instituiu a ginástica, achavam vergonhosa e ridícula a vista de um homem nu - sendo que os bárbaros ainda a acham - e no começo era tudo uma galhofa para os cidadãos; é, portanto, o uso da razão que, não só determina aos olhos (ὀφθαλμοῖς) o que é verdadeiramente ridículo, como encoraja a enfrentar a zombaria dos maus e dos ignorantes, que riem "colhendo imaturo o fruto da sabedoria"⁴².

Superada a objeção de que a diferença dos sexos não impõe por si funções ou atividades diferentes na administração da cidade, conclui-se que a lei da igualdade não é impossível nem comparável a uma utopia, já que foi promulgada de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν), e que as leis vigentes é que estão, ao contrário, opostas à natureza

³⁹ Ibid. 452a-b.

⁴⁰ Filodemo, *De stoicos* col. xix 18-24 Dorandi. Cf. Platão, *República* 457a.

⁴¹ Platão, *República* 452b: οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα. Compare-se com D.L. vi 54: "A alguém que disse: 'muitas pessoas riem de ti', Diógenes falou: 'mas eu não rio'". Πρὸς τὸν εἰπόντα, "πολλοί σου καταγελῶσιν", "ἀλλ' ἐγώ", ἔφη (scil. Διογένης), "οὐ καταγελῶμαι".

⁴² Platão, *República* 452c-d. Ibid. 457b.

(παρὰ φύσιν)⁴³. Sócrates e Gláucon entregam-se, na sequência do diálogo, a examinar a segunda vaga:

*...estas mulheres todas (as mulheres dos guardiões) serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais.*⁴⁴

Desta proposta, de cuja possibilidade e utilidade Gláucon duvida, forçando a explicação de Sócrates⁴⁵, desejo reter apenas aquilo que, segundo julgo, relaciona-se mais de perto com a doutrina cínica: a tolerância ao incesto.

Na verdade, as restrições que Platão faz Sócrates enunciar visam, antes de mais nada, a eugênia das crianças geradas na cidade⁴⁶; mas, uma vez cumpridos os fins de geração e de estabilidade do número de habitantes, e passada a idade justa para a procriação⁴⁷, os homens e as mulheres poderiam se unir a quem quisesse, respeitadas a descendência e ascendência em linha direta. De qualquer modo, ainda nesse caso atua a imposição da eugênia, e o produto daquelas uniões, se porventura houvesse algum, seria recusado:

⁴³ Ibid. 456c.

⁴⁴ Ibid. 457d. O próprio Chambry, tradutor do texto (em Platão [1949]), se espanta com a ousadia da proposta: "L'excuse de Platon pour cette monstrueuse aberration du communisme des femmes et des enfants, c'est qu'il ne fut ni père, ni époux; autrement, il n'aurait méconnu ce qui seul donne un but et un prix à la vie".

⁴⁵ Platão, *República* 457d-458b.

⁴⁶ Ibid. 459d-460d.

⁴⁷ Ibid. 460e-461a.

...quando as mulheres e os homens tiverem ultrapassado a idade de geração, deixaremos aos varões a liberdade de se unirem a quem quiserem, exceto a uma filha, mãe, neta ou avó; e, por sua vez, às mulheres, exceto a um filho, um pai ou outro parente em linha reta, descendente ou ascendente. E tudo isto, só depois de os termos exortado a terem o maior cuidado em não darem à luz o fruto dessas uniões, e, se gerarem algum filho, e se ele forçar o caminho, em disporem dele, partindo do princípio de que tal ser não será criado.⁴⁸

Mas, um pouco adiante, afirma-se que a lei intitulada permitirá, eventualmente, a união entre irmãos:

...a lei permitirá uniões entre irmãos e irmãs, se a tiragem à sorte se inclinar para esse lado e se a Pítia aprovar.⁴⁹

Assim, o único incesto realmente aceito na República platônica é aquele entre irmãos. Diógenes, por sua vez, se por um lado concordava com Platão sobre a comunidade de mulheres⁵⁰, por outro, com relação ao incesto, era muito mais radical. O texto de Filodemo nesse ponto é inequívoco:

Recomendava ter relações sexuais com as próprias irmãs, mães, com seus consangüíneos e com seus irmãos e filhos.⁵¹

Mas silencia sobre o raciocínio que justificava a aparente impiedade. Tal raciocínio foi conservado em uma passagem do *Diógenes* ou dos familiares de Díon Crisóstomo⁵², cujo

⁴⁸ Ibid. 461c.

⁴⁹ Ibid. 461e.

⁵⁰ Cf. D.L. vi 72.

⁵¹ Filodemo, *De stoicos* col.ii 21-4 Dorandi.

⁵² Autor do século i d.C. Posterior, portanto, a Filodemo, que viveu no século i a.C. A cronologia me parece importante porque,

conteúdo derivaria, segundo Weber⁵³, da tragédia de Diógenes intitulada *Édipo*⁵⁴. Diógenes afirma, segundo o texto de Díon, ter sido a lendária personagem não um sábio desventurado, mas um sofista que acreditava saber o que não sabia e que foi incapaz de viver segundo a natureza, pois recusou coisas naturais:

*Édipo reconheceu que tinha se unido a sua própria mãe e que seus filhos foram gerados com ela; em seguida, (...) ele deveria ter legalizado o fato entre os tebanos; mas, logo depois, perdeu o controle e gritava desesperadamente que era pai e irmão das mesmas pessoas e marido e filho da mesma mulher. Mas os galos não se incomodam com estas coisas, nem os cães, nem nenhum dos asnos; e nem mesmo os Persas, que dizem ser os melhores de toda a Ásia.*⁵⁵

Como Sócrates, que isenta do ridículo a lei da igualdade entre homens e mulheres, invocando não apenas o domínio da razão, mas também o relativismo de perspectiva do entendimento (não haveria, por exemplo, um consenso entre gregos e bárbaros), Diógenes lança mão do mesmo princípio ao defender a indiferença (*ἀδιαφορία*) diante do incesto, incluindo-se aí aquele entre parentes diretos, como pais e

ainda que não seja um argumento conclusivo, não nos inspira a justificar o silêncio do epicurista de Gadara através do desconhecimento da literatura cínica. Na verdade, Filodemo dá mostras do contrário na primeira parte do seu *De stoicos*.

⁵³ Weber (1887), seguido por Fritz (1926). Cf. Giannantoni (1990: iv, p.484).

⁵⁴ Cf. D.L. vi 80.

⁵⁵ Díon Crisóstomo, Or. x 29-30: ἔγνω γὰρ ὅτι τῇμητρὶ συνεγένετο καὶ παῖδές εἰσιν αὐτῷ ἐξ ἐκείνης· καὶ μετὰ ταῦτα, δέον ἴσως κρύπτειν τοῦτο ἢ ποιῆται νόμιμον τοῖς θηβαίοις, πρῶτον μὲν πᾶσιν ἐποίησε φανερόν, ἔπειτα ἡγανάκτει καὶ ἐβόα μεγάλα, ὅτι τῶν αὐτῶν πάτηρ ἐστὶ καὶ ἀδελφὸς καὶ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἀνὴρ καὶ

filhos. O cínico, observando que não só os animais, como também alguns homens⁵⁶ - os melhores (ἄριστοι) de toda a Ásia - são indiferentes à união entre consangüíneos, estabelece uma "antropologia comparada" para demonstrar a conformidade do incesto com a natureza, o que justificaria a sua instituição legal (ποιῆσαι νόμινον). Assim, enquanto Platão interdita, com vistas à eugeneia, a união de parentes diretos e deixa sob a chancela da sorte e da divindade aquela entre irmãos, Diógenes consente em todo e qualquer incesto, que ocorreriam também ao acaso, mas sob a anuência da φύσις, como demonstra a prática dos animais e dos homens.

Ampliando a polêmica para os sofistas, é oportuno lembrar que vão no mesmo sentido as palavras do Hípias de Xenofonte que, discutindo com Sócrates sobre o tema da justiça, examina a natureza das leis não escritas (νόμοι ἄγραφοι), "as que são consideradas em todo lugar e tratam das mesmas coisas"⁵⁷; Hípias afirma que estas leis, sendo as mesmas, foram inspiradas pelos deuses, posto que nem todos os povos falam a mesma língua; afirma ainda que, por sua origem divina, a primeira delas é justamente o respeito aos deuses, a qual Sócrates imediatamente acresce a segunda: o respeito aos pais. Sócrates, então, sugere a terceira lei universal:

υἱός. (30) οἱ δὲ ἀλεκτρούνες οὐκ ἀγανακτοῦσιν ἐπὶ τούτοις οὐδὲ οἱ κύνες οὐδὲ τῶν θῶνων οὐδεῖς, οὐδὲ οἱ Πέρσαι· καίτοι δοκοῦσι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν ἄριστοι.

⁵⁶ Cf. Heródoto iii 31, 68, 88. Eurípedes, *Andrômaca* 173-5.

⁵⁷ Xenofonte, *Memorabilia* iv 4, 19: τοὺς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτα νομιζομένους.

"não se unirão pais com filhos nem filhos com pais"⁵⁸, ao que Hípias pondera:

*Esta lei, ó Sócrates, não me parece ser emanada do deus (...), pois sei que alguns povos passam ao largo dela.*⁵⁹

Trata-se, também aqui, da busca de um fundamento natural que pudesse regular a justiça entre os homens.

Diógenes recorrerá, uma outra vez, a um argumento semelhante para explicar o que o texto de Filodemo, sempre polêmico, lança sem qualquer discussão: os cínicos pregam a antropofagia⁶⁰. Este preceito (δόγμα), que era provavelmente exposto e defendido em uma outra tragédia sua, o *Tiestes*, aparece confirmado também por Diógenes Laércio⁶¹. Se, por um lado, é possível que nenhum outro filósofo tenha pregado a mesma coisa com tamanha objetividade, por outro lado, a crítica moderna tem se esforçado em demonstrar a interferência ora do pensamento de Anxágoras, ora dos epicuristas, ora ainda dos próprio estóicos na passagem

⁵⁸ Ibid. iv 4, 20: οὐκοῦν καὶ μήτε γονέας παισὶ μίγνυσθαι μήτε παῖδας γονεῦσιν.

⁵⁹ Ibid. iv 4, 20: οὐκέτι μοι δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὗτος θεοῦ εἶναι (...) ὅτι αἰσθάνομαι τινὰς παραβαίνοντάς αὐτόν. Cf. Donzelli (1970), que, com relação a outros pontos - notadamente a oposição entre νόμος e φύσις - faz intervir no debate a doutrina de outros sofistas; particularmente interessante é a comparação entre o pensamento de Diógenes, exposto por Díon Crisóstomo (Or.vi 25; 29; Or. vii 33), e o do Protágoras platônico em torno do mito de Prometeu, a quem o cínico, ao contrário do sofista, atribui as mazelas da civilização e do progresso (pp.234-5). Cf. também Detienne (1977:153-4).

⁶⁰ Filodemo, *De stoicos* col.xv 21 Dorandi.

⁶¹ D.L. vi 73.

laerciana (cujo estabelecimento do texto também é objeto de controvérsias) que parece justificar a "infâmia"⁶²:

Com este reto raciocínio dizia (scil. Diógenes) todas as coisas estarem em todas as coisas e através de todas as coisas; assim, no pão há carne e na verdura há pão, já que os corpos mais simples, através de poros e partículas invisíveis, se penetram e se reúnem sob a forma de vapor, como ele deixa claro no Tiestes.⁶³

O argumento de Diógenes se prende, embora sob uma outra perspectiva, à mesma busca pela base natural de todo comportamento humano. No entanto, julgo que o que Diógenes de fato faz é "testar" a doutrina (anaxagórica, epicurista ou estóica) da participação dos corpos, levando-a às últimas conseqüências: se na natureza tudo está em tudo, a antropofagia é também indiferente e, portanto, não há como condená-la. Em outras palavras: ainda que o cinismo recusasse as investigações que, distantes da observação mais imediata, propusesse teorias indemonstráveis, Diógenes se mostra disposto a aceitar qualquer comportamento em nome de uma vida *katá phýsin*⁶⁴.

⁶² A polêmica em torno da passagem é grande e particularmente inflamado é o debate entre Gigante (1962) e Donzelli (1965) em torno do estabelecimento e da interpretação do texto. Sobre o estado atual da questão consultar Giannantoni (1990: iv, pp.479-81).

⁶³ D.L. vi 73. Traduzo com base no texto proposto por Gigante (op. cit., pp.133-4): καὶ τῷδε ὁρθῶ λόγῳ πάντα ἐν πᾶσιν καὶ διὰ πάντων εἶναι λέγων· καὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρτι κρέας εἶναι καὶ ἐν τῷ λαχάνῳ ἄρτον, ὡς τῶν σωμάτων τῶν λιτῶν ἐν πᾶσι διὰ τινων ἀδήλων πόρων καὶ ὄγκων εἰσκρινομένων καὶ συνταμιζομένων, ὡς δῆλον ἐν τῷ Θυέστη ποιεῖ (...).

⁶⁴ A busca dos cínicos por uma vida *katá phýsin* é, de fato, exemplarmente demonstrada com a dieta que propunham: alguns eram vegetarianos (D.L.vi 104), mas Diógenes, além de defender a antropofagia, tentou ingerir carne crua (D.L.vi 34; vi 76).

Mas é na proposição mesma daquele preceito que encontramos uma vez mais a abolição de toda impiedade e proibição:

*Diógenes não achava nada de estranho em roubar alguma coisa dos templos, nem comer qualquer animal; nem considerava impiedade se servir de carnes humanas, como ficava claro pelos costumes de outros povos.*⁶⁵

Apoiado sobre o costume de outros povos (ἀλλότρια ἔθη) e ressaltando a condição do homem enquanto animal - o raciocínio é: não é errado comer a carne de qualquer animal; o homem é um animal; logo não é errado comer a carne humana - Diógenes institui a universal comunidade dos homens edificada sobre uma mesma e única natureza.

É justamente esta única e mesma natureza que sustenta o controverso cosmopolitismo cínico:

*Interrogado sobre de onde era, Diógenes respondeu: "sou cosmopolita".*⁶⁶

Boa parte da crítica moderna tem defendido que o que Diógenes propõe é um cosmopolitismo negativo⁶⁷, sob o

Também nessas passagens há uma dimensão política: a recusa do alimento cozido é, de certa forma, uma recusa da civilização: Cf. Detienne (em Vernant e Detienne [1979:7-35]) e Vernant (em Vernant e Detienne [1979: 37-132]). Recomendo ainda o delicioso ensaio de Onfray (1989:41-56), *Diogène ou le goût du polpe*.

⁶⁵ D.L. vi 73: Μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν ἢ τῶν ζώων τινὸς γεύσασθαι· μηδ' ἀνόσιον εἶναι τὸ καὶ τῶν ἀνθρωπείων κρεῶν ἄψασθαι, ὥς δηλον ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἔθων.

⁶⁶ D.L. vi 63: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, "κοσμοπολίτης", ἔφη. Cf. D.L.vi 72 e, sobre esta difícil passagem, o criterioso comentário de Goulet-Cazé (1982), que defende se tratar de um silogismo estóico

argumento de que um cidadão do mundo é, na verdade, um cidadão de nenhum lugar. Na esteira de Gigante⁶⁸ e de Moles⁶⁹, há que se observar alguns pontos. Em primeiro lugar, todos os contextos em que o cosmopolitismo aparece trazem, do ponto de vista lingüístico, uma proposição positiva: Diógenes não se declara ἄπολις e a única vez em que usa esta palavra⁷⁰, está na verdade citando alguns versos de uma tragédia anônima em que figura ainda o termo ὄϊκος, "sem lar"; a citação exprime a capacidade do cínico de se adaptar a toda adversidade e mesmo nela preservar a sua eudaimonia. Em segundo lugar, Diógenes afirma que a única república correta é aquela realizada no universo (ἐν κόσμῳ)⁷¹: reconhece-se portanto a possibilidade política do cosmo, na medida em que ele pode ser identificado à república correta, que para o cínico tem como fundamento positivo a vida *katá phýsin*. Finalmente, cabe lembrar que Diógenes realiza, de fato, o ideal do cosmopolitismo: ele é um cosmopolita, o que significa não que ele é estrangeiro em qualquer cidade, mas precisamente que ele não é estrangeiro em nenhuma cidade. Assim, os versos de Crates com certeza servem a Diógenes:

*Minha pátria não é de uma só torre, nem um só teto,
mas qualquer cidade ou casa de toda a terra*

introduzido na doxografia de Diógenes transmitida por Diógenes Laércio.

⁶⁷ Cf. notas 6 e 7 supra.

⁶⁸ Gigante (1961).

⁶⁹ Moles (1996). Cf. ainda Donzelli (1970).

⁷⁰ D.L. vi 38. Cf. SSR V B 263.

⁷¹ D.L. vi 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι ἐν κόσμῳ.

*nos serve para morar.*⁷²

A cidade do cínico lhe oferece - a ele que é *kosmopolites* - abrigo e proteção, as mesmas coisas que qualquer cidade oferece aos seus *polítai*, e não me parece sem sentido que na seção apoftegmática de Diógenes Laércio, o cosmopolitismo do Sinopeu venha referido no mesmo passo em que ele, respondendo à pergunta sobre qual proveito tirara da filosofia, declara: "se não outra coisa, pelo menos estar preparado para qualquer golpe da sorte"⁷³.

Passo então ao comentário de um último ponto do testemunho de Filodemo sobre o pensamento dos cínicos, que também é transmitido por Ateneu:

*Diógenes, na sua República, decreta que a moeda deve ser ossinhos.*⁷⁴

A insólita proposta transpõe de modo simbólico a oposição na qual o cinismo está visceralmente engajado: a submissão geral do νόμος à adoção prática e radical da φύσις. Ao se estabelecer que a moeda (νόμισμα) deve ser convertida em ossinhos (ἀστράγαλος), confrontam-se a esfera da convenção que, aos olhos do cínico, sustentam a riqueza ilusória e as vanidades do homem civilizado e, no pólo oposto, o elemento

⁷² D.L. vi 98: οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέγη, πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλις καὶ δόμος, ἔτοιμος ἡμῖν ἐνδισταῖσθαι πάρα.

⁷³ D.L. vi 63.

⁷⁴ Ateneu iv 159c (SSR V B 125): Διόγενης δ' ἐν τῇ ἑαυτοῦ Πολιτείᾳ νόμισμα εἶναι νομοθετεῖ ἀστραγάλους. Cf. Filodemo, *De stoicos* col.xv 5-9 Dorandi.

natural, que uma vez assumido na sua simplicidade e despojamento, constitui o caminho inabalável que conduz à virtude e, conseqüentemente, à felicidade. De um ponto de vista etimológico, as comparações se tornam mais claras. O termo νόμισμα, cujo radical liga-se a νόμος, lei, convenção, ou, mais precisamente, aquilo que se estabelece pela concordância ou pelo costume, e ao verbo νομοθέτειν, fixar como lei, instituir⁷⁵, expressa tanto a moeda cunhada, no seu aspecto material, quanto tudo aquilo que é estabelecido pelo uso, pelo costume, ou seja, a regra. Já o termo ἀσπράγαλος, que significa ossinho, freqüentemente identificado com os ossos das vértebras ou das juntas⁷⁶, designando um elemento natural, nem fabricado, nem convencionado, inscreve-se no plano da φύσις. Assim, admitindo-se que os ossinhos representam a proposta de um estado de natureza frente ao universo do νόμος agrupado em torno da moeda, podemos, a princípio, resumir as relações implícitas no fragmento da seguinte forma: νόμισμα/νόμος : ἀσπράγαλος/φύσις.

Nesse sentido, a crítica se processa em dois planos. Em primeiro lugar, de uma perspectiva mais imediata, registra uma investida contra a riqueza propriamente dita e contra todas as degenerações introduzidas por ela entre os homens⁷⁷.

⁷⁵ Tanto no testemunho de Filodemo quanto no de Ateneu, Diógenes institui (νομοθετεῖ) o curso legal dos ossinhos.

⁷⁶ Cf. *Iliada* xiv 456 e *Odisséia* xi 64.

⁷⁷ De um ponto de vista econômico e social, a introdução da moeda na Grécia, importada da Lídia no séc. VII, se por um lado veio a facilitar as transações comerciais, por outro acentuou, a partir

Para os cínicos, o mundo civilizado - e aqui vale lembrar a sofisticação da Grécia do período helenístico⁷⁸ - trouxe ao homem uma falsa idéia de felicidade, realizada segundo a aquisição de bens não necessários e a satisfação de desejos não naturais, que na verdade constituiriam um desvio da excelência moral:

*Diógenes vociferava muitas vezes que a vida dos homens foi oferecida pelos deuses para ser fácil, mas os homens perderam isso de vista, procurando bolos de mel, unguentos e coisas semelhantes; assim, para alguém que era calçado por um servo, dizia: "não és feliz, se também não te limparem o nariz, mas serás feliz com a perda do uso das mãos"*⁷⁹.

Na mesma direção vão as palavras de Antístenes, no *Banquete de Xenofonte*, uma das mais antigas notícias sobre o pensamento político dos cínicos⁸⁰. Interrogado por Sócrates sobre aquilo de que mais se orgulhava, responde: "Da minha riqueza". Surpreso, Hermógenes pergunta se ele teria muito dinheiro, ao que Antístenes declara não possuir nem mesmo um óbolo. Hermógenes pergunta mais uma vez: "Mas então tens muitas terras?" E a resposta de Antístenes: "Talvez o

do séc.VI, as desigualdades e o desequilíbrio político. A moeda favorecia o acúmulo de riqueza sem os gastos de manutenção ou os riscos de perda por deterioramento, como no caso de rebanhos ou da produção agrícola.

⁷⁸ Sobre o assunto consultar Festugière (1977), sobretudo as pp. 131-56, dedicadas ao cinismo.

⁷⁹ D.L. VI 44.

⁸⁰ Não discuto aqui o problema da inclusão de Antístenes no conjunto dos filósofos propriamente cínicos. Para efeito da argumentação proposta, aceito a tradição mais difundida que o coloca como fundador da escola.

suficiente para empoeirar Autólico"⁸¹. Mais à frente, Antístenes conclui, diante de uma nova indagação de Sócrates:

"Conta-nos, Antístenes", falou Sócrates, "como, tendo tão pouco assim, te orgulhas de riqueza?"
 "Pois acredito que os homens têm a riqueza e a pobreza não na casa, mas nas almas".⁸²

Antístenes prossegue afirmando que a opulência não significa saciedade, tendo em vista que muitos homens, mesmo possuindo muitos bens, se consideram tão pobres que se expõem a todo tipo de trabalho e perigo para aumentar sua fortuna. Sem ignorar a estreita combinação entre riqueza e poder, chama atenção ainda para o que ocorre com alguns tiranos: tão famintos por riquezas, cometem em nome delas as piores indignidades, que envergonhariam até os mais necessitados, arruinam famílias inteiras; matam um grande número de pessoas e muitas vezes reduzem cidades inteiras à escravidão⁸³. Além disso, da mesma maneira que a riqueza não significa contentamento, também não garante a tranquilidade, uma vez que aqueles que possuem algum patrimônio se afligem para não

⁸¹ Xenofonte, *Banquete* III 8.

⁸² Ibid. IV 34-35.

⁸³ A palavra ἄθροος, usada por Antístenes na expressão ἀθροὺς ἀποκτείνουσιν, que traduzi por "matam um grande número de pessoas", no plural, como é o caso, tem o sentido de "um grande número compactado em uma massa", freqüentemente se referindo a uma falange de soldados, como algumas vezes a emprega o próprio Xenofonte na *Ciropédia*. A crítica antistênica contra a tirania aí apresentada induz a uma dupla interpretação: o tirano pode submeter tanto as cidades contra as quais investe, como pode submeter a sua própria, no caso de uma derrota. Para Antístenes os tiranos sofrem de uma terrível enfermidade (χαλεπή νόσος) que, tendo muito para comer (πολλὰ ἔχων) e comendo muito (πολλὰ ἐσθίων), não se saciam jamais (μηδέποτε ἐμπίμπλαιο).

o perder⁸⁴. Por último, pode ser ajuntado o fato de que, não raro, a posse de riquezas exige do homem a perda da sua liberdade:

A certa pessoa que considerava Calístenes feliz porque desfrutava do esplendor do séquito de Alexandre; o Grande, Diógenes ponderou: "Calístenes é sem dúvida infeliz, pois almoça e janta quando Alexandre tem vontade".⁸⁵

Dessa forma, a busca de riqueza - sendo a riqueza mesma um mal - seria tão somente um esforço (πóνος) inútil cuja única consequência é afastar o sábio da virtude e da felicidade. Contra isso, a resposta cínica é inequívoca: a redução dos desejos ao necessário e a redução das necessidades ao mínimo. De acordo com um princípio socrático alargado, o cínico opta pelos esforços úteis, determinados por uma razão preventiva que se baseia no exercício (ἄσκησις) diário e progressivo da frugalidade que evita o erro e a decepção e garante tanto a ἀρετή quanto a εὐδαιμονία⁸⁶:

Certa vez, tendo visto um menino beber água com as mãos, Diógenes jogou fora da sacola sua concha, dizendo: "Um menino venceu-me em simplicidade".⁸⁷

O filósofo cínico prescreve, no combate aos esforços inúteis que orbitam em torno do νόμισμα, o enfrentamento e a

⁸⁴ Xenofonte, *Banquete* IV 34-45.

⁸⁵ D.L. vi 45.

⁸⁶ Sobre o assunto consultar o importantíssimo estudo de Goulet-Cazé (1986), todo ele dedicado à ascese cínica.

sujeição espontânea aos esforços úteis estritamente regulados por uma vida κατὰ φύσιν. Mais do que isso, idealiza um homem mais forte do que a natureza, em que, na prática de uma autarkéia radical, se liberte até mesmo das necessidades físicas mais básicas:

Em certa ocasião, esse filósofo masturbava-se em plena praça do mercado e dizia: "Seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse".⁸⁸

Percebe-se aí o desejo de uma autosuficiência levada às últimas conseqüências.

De volta aos ossinhos, convém lembrar que a pequena passagem de Ateneu retoma de modo explícito a falsificação empreendida pelos cínicos no interior da cidade grega. Partindo da mesma duplicidade de sentido da palavra *nómisma*, como "lei" e "moeda", a anedota da falsificação⁸⁹ sintetiza a orientação do pensamento cínico, todo ele baseado na idéia de subversão: do mesmo modo que o *nómisma*, enquanto moeda, deve ser convertido em ossinhos, também o *nómisma*, enquanto regra deve ser instiuído κατὰ φύσιν. Ora, a lei da natureza deve também ser a lei do homem e, desse ângulo, por que não falsificar o que condiciona o homem mas não é próprio dele? Além disso, tendo em vista que o *nómisma* é essencialmente um artifício, como condenar a falsificação daquilo que na origem já não é natural?

⁸⁷ D.L. vi 37.

⁸⁸ D.L. vi 46.

⁸⁹ D.L. vi 20-1.

Resta a questão: como entender a proposta cínica de uma vida *katá phýsin*? Meu argumento é de que, ao contrário do que se pode supor, não há no cinismo uma negação de um sistema político. Nessa direção aponta a simples possibilidade da existência de obras escritas que tratam do assunto. Mas o que é mais importante é que o cínico vive a política que prega; ao contrário de Platão, que edifica sua cidade com o *lógos*⁹⁰, Diógenes defende o seu cosmopolitismo *ἐν ἔργοις*, se sujeitando, assim, ao ridículo e à pecha do despudor e da impiedade, que a história tem, como o epicurista Filodemo de Gadara, se encarregado de preservar. Em suma, as mesmas coisas que Sócrates reluta em simplesmente discutir⁹¹, os cínicos realizam com a naturalidade própria mesmo dos cães. A esta altura é impossível não lembrar o exemplo de Hipárquia, que adotou a mesma roupa que Crates e com ele se unia em público.

Por outro lado, apenas no contexto da *pólis* a ação cínica ganha sentido: o cínico não abandona a cidade, vive dela e por ela regula sua prática. Finalmente, substituir, falsificar ou subverter o *nómos* não significa aboli-lo, mas mudar o critério de seu estabelecimento.

Eis a mordida do filósofo-cão: um naturalismo radical em que se busca resgatar a virtude do homem exatamente onde ela é negada pelas normas da *pólis* estabelecida. A sugestão cínica é contundente: o homem deve buscar a sua excelência na

⁹⁰ Platão, *República* 369a.

⁹¹ *Ibid.* 450a-451b.

aceitação de sua natureza animal e com base nela viver politicamente; seu *éthos* deve ser a adoção política de uma vida *katá phýsin*. Diógenes leva ao extremo a definição aristotélica de homem como um *zoon politikón*, ao exhibir orgulhosamente a simplicidade natural do *zoon*.

CONCLUSÃO

PERSONAE PHILOSOPHICAE: O CINISMO COMO PALCO

*Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver com
coerência.
Montaigne, Ensaios.*

*O artista é uma figura que me faz descansar do filósofo
quando este virou uma caricatura de si mesmo.
M. Onfray, A escultura de si.*

Se o episódio da falsificação revela, independentemente do quanto de verdade contenha, o "nascimento" filosófico de Diógenes, e se indica a direção de todo o cinismo, malgrado a diversidade dos interesses que o manipularam, o mesmo, decerto, valerá para a sua morte. Outra vez e, agora, no seu derradeiro gesto, a biografia do filósofo foi convertida no apanágio de um pensamento, cuja sobrevivência é autorizada por aqueles que viram nela a expressão de um rigorismo absoluto, de um naturalismo insensato ou simplesmente o sintoma dos desvarios de um fanfarrão inconseqüente.

Sobre a morte do cínico, a diversidade das versões (διάφοροι λόγοι) era já conhecida por Diógenes Laércio¹, tendo ele mesmo conservado três: segundo alguns, Diógenes teria morrido em conseqüência da ingestão de um polvo cru; segundo

¹ Cf. D.L. vi 76.

outros, o filósofo morreu retendo voluntariamente a respiração; outros ainda afirmam que, dividindo um polvo entre alguns cães, ele teria sido mordido por um deles, morrendo em seguida. Às versões sobre a *causa mortis* associam-se as informações sobre quando o fato se deu e sobre o que o próprio cínico pensava da morte: conta-se, por exemplo, que ele teria morrido no mesmo dia que Alexandre da Macedônia², acrescentando mais uma passagem ao vasto anedotário sobre o confronto entre os dois personagens; também interfere aí, segundo uma não menos importante tradição, o seu expresso desejo de que, uma vez morto, fosse deixado insepulto ou, então, atirado num rio, para que qualquer animal se servisse dele³. Vê-se sem esforço que, como no exemplo da contrafação monetária, a compreensão do cinismo espelha-se na maior ou menor dignidade que se pode emprestar às circunstâncias da vida - e, neste caso, às circunstâncias da morte - do seu principal representante. No caso de Diógenes, é na dispersão que encontramos a coerência da sua imagem.

Ao retomar, no final deste estudo, através da configuração de extremos opostos, a imensa variedade dos relatos que compõem a biografia de Diógenes, em torno da qual a própria concepção de cinismo se sedimentou, não pretendo nublar a real existência daquele que foi o "cão" por antonomásia. Ceder ao cansaço da busca e à incerteza dos

² Demétrio, *Homônimos*, apud D.L. vi 79; Plutarco, *Quaestiones convivales* viii 1,1 p. 717c; Suda, s.v. Διογένης (n. 1143).

fatos pode, equivocadamente, nos conduzir à renúncia de qualquer verdade. Diógenes foi tão real quanto Sócrates ou Jesus Cristo, mas a sua importância decorre menos do que foi historicamente e mais pelo que pôde gerar no registro da ética.

Assim, toda a dificuldade de se estabelecer com acerto a "verdadeira" história do cinismo "genuíno" e dos filósofos que o professaram, e a incerteza gerada pelas tradições conflitantes refletem o principal vetor da ética cínica: a virtude, já ensinava Antístenes⁴, está na ação, no gesto, no *bon mot* que a ocasião faculta - em tudo que compõe, no plano formal, o universo da *chreia* - ou seja, apenas na *práxis* a *areté* se realiza. Ficam, portanto, abolidas a teoria e a própria escritura ou, pelo menos, confinadas na ordem das coisas meramente acessórias. Desviando-se das *ἐγκόκλια μαθήματα*, o cinismo foi definido como um "atalho para a virtude" e, ao fazerem prevalecer as *ἔργα* sobre os *λόγοι*, ou, mais precisamente, ao converterem a ação em discurso, os cínicos introduziram uma "falsa nota" na tradição filosófica, cometeram, como já se disse, um crime de "lesa-filosofia"⁵. Descendo do Cinosarges, o velho ginásio em que se cultuava Héracles, o deus dos esforços, ou levantando-se dos seus tóneis, esbravejando contra toda a gente, esses *canes sine coda* fundaram uma doutrina sem dogmas ou sistema, uma escola sem discípulos e pregaram, no limite do absurdo, uma

³ D.L. vi 79. Cf. Luciano, *Vida de Demônax* 66-67.

⁴ D.L. vi 11.

sabedoria sem instrução e a felicidade na experiência da pobreza e do sofrimento. O elo necessário entre o radicalismo de uma prática e as formas pelas quais se conservaram levam à inevitável conclusão: não há veículo melhor para a perpetuação do gesto do que a anedota.

Em sentido contrário, aprendemos com a história moderna da filosofia, principalmente depois de Hegel, que a vida dos filósofos é incidental frente ao produto teórico de suas reflexões e se algumas vezes a ela recorremos, consentindo na revitalização do modo antigo, tem-se em vista muito mais o desejo de comprovar a coerência entre vida e obra, mas tal comprovação ainda permanece como um dado puramente incidental. A ausência - mais por renúncia ou insuficiência de expressão do que pelos caprichos da herança material - do anteparo teórico, da exposição coerente e da escritura fez do cinismo não um objeto para infindáveis discussões hermenêuticas, mas um objeto que, como um espetáculo teatral, se oferece à apreciação, à fruição. O filósofo cínico, como uma *persona philosophica* "representa" a própria doutrina e, na diversidade da sua performance, revela os limites da razão, a sua fragilidade e sua plasticidade.

Assim, como condenar Alcídama, o cínico descrito por Luciano⁶? Ao chegar num banquete de filósofos, sem ter sido convidado, Alcídama se esmera numa lúcida ofensiva contra o decoro e as regras aceitas do "bom comportamento; mas como

⁵ Goulet-Cazé (1992: 9).

⁶ Cf. Luciano, *Banquete*.

apontar-lhe os vícios quando a sua noção de virtude é de tal forma revirada que torna os seus atos inclassificáveis? Semelhante é o embaraço de Diderot, "confundido com tanta sagacidade e baixeza, com idéias tão corretas e alternativamente tão falsas, uma perversidade tão geral dos sentimentos, uma torpeza tão completa e uma franqueza tão incomum", diante do sobrinho de Rameau que declara:

*Quanto aos vícios, a despesa ficou por conta da natureza. Quando digo vicioso, digo-o apenas para falar a vossa língua, pois se viéssemos a nos explicar, poderia ocorrer que chamásseis vício o que eu chamo virtude, e virtude o que chamo vício.*⁷

No banquete que nos descreve Luciano, os filósofos, poetas, políticos, homens de letras em geral, encerram o seu costumeiro debate em grossa pancadaria; na refrega destaca-se Alcidama, "tendo derrotado todos os seus oponentes, golpeando quem encontrasse no caminho"⁸. No final, depois que os convivas são retirados do salão, socorridos pelo médico Difilo, vão entre eles os filósofos, gemendo. Num canto, encostado num divã, Alcidama dormia tranqüilamente⁹.

⁷ Diderot (1973: 362).

⁸ *O Banquete* 45.

⁹ *Ibid.* 47.

APÊNDICE I

NOTA SOBRE O SENTIDO DE *TYPHOS* NA TRADIÇÃO CÍNICA

Dentre todos os princípios éticos que fundamentam o cinismo, um dos mais destacados é a campanha aberta contra a fama, a vaidade, o orgulho e as falsas opiniões. Na maioria das fontes antigas, dois conceitos gregos, intimamente relacionados, respondem, independentemente dos matizes de cada contexto, pelo conjunto desses vícios: δόξα e τῦφος. Weber, no final do século passado, expressa com as seguintes palavras a sua importância: *Verba δόξα et τῦφος Cynicorum quasi tesserae sunt*¹. A compreensão do cinismo dificilmente deixará de passar pelo complexo e intrincado jogo de significados que envolvem tais conceitos.

Limito-me aqui ao segundo deles e, sem qualquer preocupação em estabelecer uma tradução - mesmo porque cada contexto impõe suas próprias exigências - buscarei antes oferecer algumas informações que possam auxiliar num entendimento satisfatório do termo, partindo de suas acepções mais gerais até o modo específico com que se insere na tradição cínica.

¹Weber (1887:241, n.1).

Tomo, de início, um fragmento de um poema atribuído a Crates e conservado por Diógenes Laércio²:

*Existe uma cidade, Pera, em meio a um vinoso typhos
bela e rica, toda suja e sem ter nada,
para onde não navega o parasita tolo,
nem o glutão que exulta com as bundas das
prostitutas.
Mas timo e alho ela produz, e figos e pães,
e por causa dessas coisas seus homens não brigam
uns com os outros,
nem pegam em armas por dinheiro ou glória.*

Trata-se de uma engenhosa paródia de dois versos homéricos³, a partir da qual Crates compõe uma metáfora do próprio filósofo cínico, elogiando a extrema simplicidade da sua aparência e a virtude do seu modo de vida. Partindo da descrição fictícia de Creta feita por Ulisses a Penélope, Crates descreve a sua própria cidade fictícia, que corresponde ao cínico e à sua doutrina. Pera, o nome com que esta cidade é batizada, designa, na verdade, a sacola que o cínico carrega, na qual leva os poucos objetos que possui, e que consitui um dos traços distintivos da sua aparência. Compõe, em diferentes combinações, junto com o manto grosseiro e o bastão, a "armadura" cínica, e simboliza o rigorismo da doutrina e a conseqüente frugalidade dos que a

²D.L. vi 85: Πήρη τις πόλις ἐστὶ μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ, / καλὴ καὶ πείρα, περίρρυπος, οὐδὲν ἔχουσα, / εἷς ἦν οὔτε τις εἰσπλεῖ ἀνὴρ μωρὸς παράσιτος, / οὔτε λίχνος πόρνῃς ἐπαγαλλόμενος πυχῇσιν· / ἀλλὰ θύμον καὶ σκόρδα φέρει καὶ σῦκα καὶ ἄρτους, / ἐξ ὧν οὐ πολεμοῦσι πρὸς ἀλλήλους περὶ τούτων, / οὐχ ὅπλα κέκτηνται περὶ κέρματος, οὐ περὶ δόξης..

³ Cf. Od. xix 172-3. Com relação ao estabelecimento do texto, é interessante notar que em uma das variantes (Demétrio de Falero) é conservada, no primeiro verso, a expressão homérica γὰρ ἔστι, no lugar de πόλις ἐστὶ. A preferência pela última na maioria das

assumem. A própria conversão ao cinismo exprime-se pela posse desses objetos. Assim Diógenes Laércio explica a evolução filosófica de Bion de Boristene:

A princípio Bion preferia as doutrinas acadêmicas, no tempo em que ouvia Crates. Depois adotou a disciplina cínica, tomando o manto e a sacola.⁴

Também Diógenes atestava a importância alegórica da *πήρα*, com um jogo de palavras baseado no adjetivo *ἀνάπηρος*, que significa *estropiado*, que perdeu o uso de um membro ou de uma faculdade ou ainda cego, muitas vezes se referindo à perda do bom uso da inteligência:

Os inválidos ele dizia serem não os surdos e os cegos, mas os que não tinham uma sacola.⁵

Ao descrever a sua *Pera*, Crates substitui a expressão original *οἶνον πόντω*, no mar vinoso, cor de vinho ou escuro como o vinho por um *οἶνον τύφω*, em meio ao *typhos* vinoso ou escuro. Substitui também o adjetivo *περίρρυτος*, *circundada de água por todos os lados*, por *περίρρυτος*, *completamente sujo*, que no segundo verso exprime a paradoxal condição do filósofo cínico: o cínico, sempre sujo e maltrapilho, e não tendo

fontes pode indicar a dimensão propriamente política do pensamento cínico. Cf. Giannantoni (1990: ii, p.550 [SSR V B 70]).

⁴ D.L. iv 51: Οὗτος τὴν ἀρχὴν μὲν παρητεῖτο τὰ Ἀκαδημαϊκά, καθ' ὃν χρόνον ἤκουε Κράτητος· εἴτ' ἐπανείλετο τὴν κοινικὴν ἀγωγὴν, λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν. Para a tradução, adoto a lição de Reiske, que estabelece *προήρητο* no lugar de *παρητεῖτο*. Cf. a nota de R.D.Hicks (em Diogenes Laertius [1991:428-9]), ao texto laerciano. Sobre as dificuldades da passagem veja-se também Kindstrand (1976:160; T19).

⁵ D.L. vi 33: Ἀναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν.

nada, é ainda belo e opulento, já que a pobreza em que vive decorre de uma radical autárquia que lhe garante a liberdade e, conseqüentemente, a felicidade. Assim, o cínico se opõe ao parasita tolo, ao glutão amante de prostitutas e leva uma vida austera sugerida pela simplicidade daquilo que a cidade Pera produz - timo, alho, figos e pães - e passa ao largo de toda ambição por riquezas ou glória. O poema se fecha justamente com a palavra δόξα, em simetria com o termo τυφός colocado no fim do primeiro verso.

Mas então o que vem a ser *typhos*, que mantive até aqui propositalmente sem tradução? O seu primeiro sentido é *fumaça, bruma ou névoa*, provavelmente ligado pela etimologia a *fumus* do latim. Temos ainda os correspondentes verbais τυφώ, significando basicamente *fazer fumaça, enfumaçar* ou *consumir na fumaça* e τυφώω, com o sentido mais específico de *encher de fumaça, ocultar, escurecer* ou *cegar com o vapor*. Liga-se ao mesmo vocábulo o nome do lendário Tifeu (Τυφωεύς ou Τυφῶν), monstro que, segundo Hesíodo, é gerado a partir da Terra e do nevoento e brumoso Tártaro (Τάρταρος ἡερόεις⁶) e deste último herda a obscuridade, que se associa à força e à violência. É contra Tifeu o último combate de Zeus narrado na *Teogonia*:

⁶ Cf. *Teog.* 119, 723a, 736, 807.

ele sobre mortais e imortais teria reinado
se não o visse súbito o pai de homens e Deuses.⁷

Vencido, Tifeu é fulminado pelo raio de Zeus e lançado no mesmo Tártaro e de lá governa os ventos, não os ventos úteis e benévolos, Notos, Bóreas e Zéfiro, mas os ventos das procelas que causam ruína e destruição aos homens, "atulhando-os de pó e de doloroso turbilhão"⁸. Deriva daí o sentido moderno da palavra tufão, que se reproduz na maioria das línguas modernas ocidentais⁹. Uma outra tradição, dada por Apolodoro¹⁰, diz que Zeus pôs fim à luta lançando Tifeu na cratera do Etna, vinculando-o deste modo ao fumo e ao pó que sobem constantemente do vulcão. *Typhos*, de que Tifeu é a personificação, representa não só uma força destruidora, mas, principalmente um efeito físico, - seja a fumaça, o vapor ou a poeira levantada pelos ventos - cujo traço comum é provocar uma dificuldade visual, levando conseqüentemente a um prejuízo no discernimento da realidade, e, tendo em vista que Tifeu é sepulto mas não morto, continuando a lançar fogo e fumaça pela boca do vulcão, exprime ainda a *chama* que nasce do orgulho¹¹. Cabe mencionar também a relação entre *typhos* e o substantivo ἔμβροντησία (βροντή, o raio, com o qual Zeus

⁷ *Teog.* 837-8. Tradução de Jaa Torrano (*Teogonia. A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1992).

⁸ *Teog.* 880.

⁹ Navia (1996:138-41) sugere ainda a possibilidade de que o termo português tenha influenciado o chinês *taifung*, que significa "grande vento". Para o presente estudo baseio-me neste e no indispensável Caizzi (1980:53-66).

¹⁰ Apolodoro i 6, 3.

¹¹ Cf. Caizzi, op. cit., p. 56.

derrota Tifão), isto é, a estupidez ou estupor próprio de quem é atingido por um raio.

Ainda no campo da mitologia, convém lembrar que o leão de Neméia, cuja morte constitui um dos trabalhos de Héracles, descende de Tifeu, conforme relata também Apolodoro¹². O dado é importante, já que Héracles é o patrono divino dos cínicos¹³ e já Dion Crisóstomo (Or. LXI), certamente aproveitando-se da lenda num de seus discursos, opõe-no ao próprio Tifeu (ou Tifão), que aparece como símbolo da escuridão que causa confusão na mente humana¹⁴. O mesmo Dion, noutro lugar (Or. VIII), refere-se ao mito de Héracles e Prometeu com as seguintes palavras:

*Com Prometeu, que me parece ter sido também um sofista, Héracles se encontrou, no tempo em que aquele estava preso à ruinosa dóxa e tinha o fígado inchado e aumentado cada vez que o louvavam e diminuído quando recebia alguma reprovação, e se apiedando dele, põe fim ao typhos e à philonikia de que era acometido.*¹⁵

Da mitologia à medicina: no vocabulário médico, typhos designa, de um modo geral, certos tipos de febre (uso que se conserva atualmente na nossa febre tifóide), mas mais precisamente o estado de confusão mental, delírio e entorpecimento que acomete os doentes de febre. Daí, a forma verbal τετύφωμαι, indicando a perda do juízo ou do

¹² Apolodoro ii 5, 1.

¹³ Juliano (Or. ix 8, 187c), lembrando Enomau de Gadara, concorda que o cinismo não é "antistenismo" nem "diogenismo" e considera Héracles como o real fundador da escola.

¹⁴ Cf. Navia, op. cit., p.139.

discernimento, podendo, conforme o contexto ser traduzido por *delirar, vangloriar-se ou dizer tolices*¹⁶.

Para voltarmos ao âmbito filosófico, um trecho do *Fedro* parece-me interessante. Vale a pena citá-lo, mesmo sendo um pouco longo. Interrogado por Fedro, sobre a verdade do mito de Orítia, Sócrates responde:

*Eu, caro Fedro, acho tudo isso muito bonito, mas é trabalho para um homem de grande inteligência, a quem o esforço não intimida, e aí não encontramos a felicidade. Além disso, será necessário interpretar a seguir a figura dos Hipocentauros, a da Quimera, e finalmente uma multidão de Górgonas e de Pégasos, um número pasmoso de outras criaturas inexplicáveis e lendárias. Se, por incredulidade, se procura dar verossimilhança a esses seres, usando para isso de uma curiosa e grosseira sabedoria, perde-se nisso o tempo e não podemos apreciar a vida como convém. O meu lazer, não o destino a essas explicações e eis aí a razão da minha atitude: ainda não cheguei a ser capaz como recomenda a inscrição délfica de conhecer a mim próprio. Parece-me ridículo, pois, não possuindo eu ainda esse conhecimento, que me ponha a examinar coisas que não me dizem respeito. Não me interessam essas fábulas e conformo-me com a tradição. Não são as fábulas que investigo: é a mim mesmo. Talvez eu seja um animal muito mais extravagante e cheio de orgulho que Tífon; ou, por ventura, um animal mais pacífico e menos complicado, cuja natureza talvez participe de um misterioso e divino destino, mas que não se enche com os fumos do orgulho.*¹⁷

¹⁵ Apud Caizzi, op. cit. p. 57-8.

¹⁶ Uma rápida digressão: Baudelaire (1991:32), num contexto em que trata do riso, da loucura e do orgulho, afirma: "Eu não conheço em absoluto loucos humildes".

¹⁷ Platão, *Fedro* 229d e ss. Uso a tradução de Jorge Paleikat (Platão, *Diálogos. Ménon, Banquete, Fedro*. Porto Alegre: Editora Globo, 1960). Nas demais passagens citadas, salvo outra indicação, as traduções foram feitas por mim.

A mesma idéia de que o *typhos* expressa o orgulho dos que, por insensatez ou ingenuidade, decorrentes de uma falta de discernimento da realidade, exploram e procuram discorrer sobre coisas que escapam à própria experiência e que, de modo algum, são alcançáveis pela inteligência humana, sendo, portanto, pura perda de tempo, retorna, já num contexto cínico, na discussão de Crates com o megárico Stilpo. Deste último diz Crates, num poema burlesco conservado por Diógenes Laércio e reproduzido na *Antologia Planúdea*:

*Vi Stilpo tendo difíceis aflições
em Megara, onde dizem estar o leito de Tifeu.
Lá ele ficava discutindo e muitos amigos ao seu
redor;
Buscando a virtude ao lado de livros, perdiam
tempo.¹⁸*

Para o cínico, cuja filosofia é, antes de tudo, uma *práxis*, discorrer e discutir sobre a virtude - ao invés de praticá-la - não passa de *typhos*.

No mesmo sentido, vai a polêmica contra Platão, cuja doutrina os cínicos não suportavam. Ainda Diógenes Laércio nos informa, numa passagem que ocoreem tanto o substantivo *τύφος* quanto o verbo *τεύφωμαι*:

Certa vez, quando Platão recebia amigos vindos da parte de Dionísio, Diógenes, pisando em seus tapetes, disse: "piso na vanglória de Platão". E Platão para ele: "quanto orgulho demonstras,

¹⁸ D.L. ii 118: καὶ μὲν Στίλπων ἑισεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα / ἐν Μεγάροις, ὅθι φασὶ Τυφώος ἔμμεναι εὐνάς. / ἔνθα τ' ἐρίζεσκεν, πολλοὶ δ' ἄμφ' αὐτὸν ἐταῖροι / τὴν δ' ἀρετὴν παρὰ γράμμα διώκοντες κατέτριβον.

Diógenes, pensando não ser orgulhoso!" Alguns afirmam que Diógenes falou: "Piso no orgulho de Platão!" e que este replicou: "com outra espécie de orgulho, Diógenes".¹⁹

De fato, os cínicos foram, mais de uma vez, acusados de, também eles, sucumbirem ao typhos, um typhos peculiar e um tanto inusitado, mas ainda assim typhos.

Tendo Antístenes levantado a parte poída do seu manto para exibi-la, Sócrates, olhando, diz: "veja através do teu manto o desejo de glória".²⁰

Um outro autor que me parece particularmente interessante para a discussão é Luciano. Ele, de certa forma, sintetiza a posição do cinismo com relação ao typhos e diversas vezes ao longo da sua obra faz referência a ele. Trata-se normalmente de uma perspectiva ética, que, de resto, prevalece em todo o cinismo. Por outro lado, o radicalismo da afirmação do cínico Mônimo, segundo a qual toda empresa humana não é mais do que mero typhos²¹, abre a possibilidade para outras interpretações: ocorre que a mesma sentença é mencionada por Sexto Empírico²², dando ao conceito de typhos uma dimensão epistemológica, aproximando cinismo e ceticismo.

¹⁹ D.L. vi 26: Πλατῶν αὐτοῦ ποτε τὰ στρώματα κεκληκόςτος φίλους παρὰ Διονυσίου, ἔφη, "πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν"· πρὸς δὲν ὁ Πλάτων, "ἴσον, ὦ Διόγενης, τοῦ τύφου διαφαίνεις, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι". οἱ δὲ φασὶ τὸν Διογένην εἰπεῖν, "πατῶ τὸν Πλάτωνος τύφον"· τὸν δὲ φάναι, "ἐτέρῳ γε τύφῳ, Διογένης".

²⁰ D.L. vi 8: στρέψαντος αὐτοῦ [scil. Antisthenis] τὸ διερωγὸς τοῦ τρίβωνος εἰς τὸ προφανές,, Σωκράτης ἰδὼν φησιν, "ὄρῳ σου διὰ τοῦ τρίβωνος φιλοδοξίαν". Cf. D.L. ii 36.

²¹ D.L. vi 83.

²² *Contra os matemáticos* viii 5.

Em Luciano, *typhos* ocorre basicamente em duas situações²³: exprime a vaidade própria do filósofo que o leva a ostentar - e, o que é mais grave, ensinar - um conhecimento que não possui e que, por sua própria natureza, não é acessível ao homem. Dois dos seus diálogos são exemplares nesse sentido, o *Icaromenipo* e o *Hermótimo*. Neles Luciano ataca o filósofo charlatão e presunçoso que discorre, por exemplo, sobre os fenômenos celestes, define a constituição do sol, mede a distância até a Lua, tudo sem jamais ter se levantado do chão. A situação se agrava quando ele tenta demonstrar a veracidade da sua improvável doutrina por meio de raciocínios abstrusos e malabarismos retóricos, fazendo de tal *alazoneia* (termo grego que pode ser traduzido por *fanfarronice*, *jactância*) um claro sintoma de quem se deixa governar pelo *typhos*. Por outro lado, na ótica luciânica, o *typhos* vai permear as relações entre o escravo e o senhor e entre o rico e o pobre. O resultado é um sentido concreto de *typhos*, ou seja, a riqueza, a glória e o poder são ilusões e enganos pelos quais os homens insensatamente combatem.

Compreende-se portanto a razões que levam Antístenes a definir como meta do sábio a *atyphia*, a ausência ou o abandono de todo *typhos*²⁴. O *typhos* é, portanto, uma fumaça que, mais do que ocultar a realidade, vai na verdade desfigurá-la, levando os homens que se submetem a ele, tomar

²³ Cf. Caizzi, op. cit., p.64.

²⁴ Antístenes, fr. 97 Caizzi. Cf. Juliano, Or. vii 214b.

as coisas pelo que elas não são e, delirantes como num acesso de febre, assumi-las e ostentá-las como verdade.

Para finalizar, convém retornar ao poema que me serviu de ponto de partida: o cínico permanece isolado no meio da *pólis*, assim como a Creta de Ulisses circundada de água por todos os lados, mas, sendo *átyphos*, permanece lúcido entre a multidão de homens estúpidos e ingênuos, cegos pelo escuro *typhos*.

APÊNDICE II

O DE STOICOS DE FILODEMO DE GADARA

A) Edição de Giannattasio Andria (SSR V B 126).

126. PHILODEM. Περὶ τῶν Στωικῶν (V.H.¹ viii, papyr. n. 339)
coll. xi-x: τ]ὴν ἀρχήν Ἀντισθέ]νους καὶ Διογέ]νους συ-
νέ[σ]τη, δι[ὸ] καὶ Σωκρατ[ι]κοὶ καλεῖσθαι θέ[λο]υσιν [scil. οἱ Στωι-
κοί].
- 5 (xiii) Πρὸς | δὲ τοὺς γεν[να]ίους καὶ τὴν Πο[λι]τεῖαν ὡς [ἀν]αμάρτητον
προσ|δεχομένου[ς] τί ἂν τις λέγων ἀ]ποπώτερον συνάπτοι; πειρῶν|ται
δ' οὖν οὐδὲ πρὸς ἄλλο τι φέρειν | οὗτοι τὰς ἀπ[ο]λογίας ἢ πρὸς τὰ | περὶ
τοῦ δια[μ]ηρῖζειν, τοσούτων | περιειλημένων κακῶν, καὶ |¹⁰ [π]ρογε-
γραφότες ὅτι περὶ τῆς Πο[λι]τείας ἀλλ' οὐ[χ] ὅτι περ[ί] τι|νος | ἀπολο-
γῇσονται μέρους. Ἀλλὰ | γὰρ ἐπεὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς | καὶ περὶ τῆς
10 Διογέ]νους, ὥς γέ φ[α]ν[ι]σι, διστάζο[υ]σιν Πολιτε[ί]ας, ὑπεκ|δύόμενοι τὴν
Στοά[ν, ρ]ητέ|ον ἂν εἶη τὸ καὶ Δ[ιο]γέ]νους εἶνα[ι] | καὶ τὸν τρόπον
ἔχ[ου]σαν τοῦτον, | ὥς αἱ τ' ἀναγραφαὶ τῶν π[ι]νάκων²⁰ [α]ἱ τε βυβλιο-
θῆκαι σημαίνουσιν. | [Καὶ] Κ[λ]εάνθης [fr. 590 S.V.F. i pp. 132-3] ἐν
15 [τ]ῶι περὶ στολ[ῆς] [ὡς] Διογέ]νους αὐτῆς μνη|μ[ον]εύει καὶ ἐπαινεῖ καὶ
χο[ι]ν[ω]ς τε [τ]ῶν ἐν αὐτῇ δ[ι]ατ[ά]ξεων κα[ὶ]²⁵ π[ι] μέρους ἐνίων
[ἐ]χθεσιν [ποι]εῖται. Καὶ Χρ[ύ]σι[π]πος [deest in S.V.F.] ἐν τῶι
πε|ρ[ι] πόλεως κα[ὶ] νόμου <νῆ> Δ[ι] αὐτ[ῆς] | μιμνήσκειτα[ι] . . . τα
τ[ι] |]εγ[ι]]³⁰]νομ[ι]]ι[.]ρ ἐν ταῖς [πολιτ]εῖαις.
20 Κἂν [τῶι] | περὶ πολιτ[ε]ίας λαλήσας περὶ || (xiv) ἀχρηστία[ς] τῶν
δπλων [φησὶ ταῦ]|τα καὶ Διογέ]νην λέγειν, [ὅ]π[ερ] γε | ἐν τῇ Πολ[ι]τεῖαι
μόνον φανή[σ]εται γε[γρα]φ[ώ]ς. Κἂν [τῶι] περ[ὶ] τῶν [μῆ] δι' αὐτὰ αἰρ[ε-
τῶ]ν φη|σὶν ἐν τῇ<ι> Π[ο]λιτεῖαι ν[ο]μ[ο]θε[τ]εῖν τὸν Διογέ]νην [περὶ]

125 [deest in M.] 1 sqq. de Diogenis libro, qui Πολιτεία inscribitur, vide, *infra*, adnot. 45

126 [deest in M.] 1 sqq. cf. R. Giannattasio Andria, «Cronache Ercolanesi», x (1980) pp. 129-51; T. Dorandi, «Cronache Ercolanesi», xii (1982) pp. 91-133 et vide, *infra*, adnot. 45 et adnot. 52

[125]

[126] ante l. 1 λέγουσι γὰρ ὅτι ὑπὸ Σωκράτους ἡ ἀγωγή] τὴν ἀρχήν καὶ Ἀντισθέ]νους κτλ. conl. Koerte - 15 περὶ στοῆς Cirillo: περὶ σ[τ]ήλης [τῆς] Διογέ]νους Gomperz: περὶ ἐπιστήμης [ὡς] Διογέ]νους Duemmler, Usener secutus: περὶ σ[τ]ήλης [ὡς] Διογέ]νους von Arnim, qui περὶ <ἐπ[ι]σ[τ]ήμης in adn. conl.: περὶ στολῆς restit. Croenert - 21 ὡς καὶ ἄλλοι τινὲς ἐν ταῖς Πολ[ι]τεῖαις Croenert dubit. in adn. - 21 δπλων [φησὶ Koerte: δπλων ὁπω[σοῦν] Croe-

- το[ῦ] | δε[ῖ]ν ἀσ[τ]ρα[γ]άλους νομ[ι]τε[ῖ]ς θαι. Κεῖται δὲ τ(α)ύτ' ἐν
 25 [τῶι περὶ ¹⁰ ἧς λα[λο]ῦμεν κ]άν τ[ῶι πρῶ]τῳ πρὸς τοὺς ἄλλως
 [νοοῦ]ντας | τῇ[ν] φρόνησιν. Ἄμ[α κ]άν τῶι κατὰ | τὸν κατὰ φύσιν βί[ον]
 μνημο[νεύει γε αὐτῆς [καὶ] τῶν ἐκε[ῖ] ¹³δυσσεβῶν κα[ὶ] σ]υνκατα[τ]ί-
 [θε]ται. Κάν [τῶι] δ· [περὶ τ]οῦ | καλοῦ καὶ τῆς ἡ[δονῆς πολλὰ]κ[ις]
 αὐτῆς κ[αὶ] τῶν ἐν αὐτῇ μιμνήσκει[ται μετ'] ἐγ[χωμ]ίω[ν]. ²⁰ Κάν τῶι
 30 [γ] περὶ [δι]και[ο]σύνης | τὸ περὶ [τ]ῆς [ἀ]νθ[ρ]ωποφ[α]γίας | δόγμα
 [. . .]ε .κει[] | Διογεν[]να[] | θη[] καταχεχώριξε. ²³
 τα[] τῆς αὐτῆς πραγ[ματε]ί[ας] ἐ[ν] τῶι ζ περὶ τοῦ [κα]θήκ[ον]-
 [τος] ε[— — —] | τοδ[. . .]α του[. . .]αρχεῖ. [Αὐ]³⁰τὸς θ' ὁ [Διο]-
 γένης ἐν τε τῶι Ἀ[τρεῖ] κα[ὶ] τῶι Οἰδίποδι [κα]ὶ τ[ῶι Φιλίπ]|(ν)ι[σ]κωι τὰ
 35 π[λεῖ]στα τῶν κατὰ [τὴν | Π]ολιτείαν αἰ[σ]χρῶν καὶ ἀν[ο]σίων ὡς ἀρέ-
 σκοντα καταχω[ρί]ζει.
 Καὶ Ἀντίπατρος [fr. 67 S.V.F. III pp. 257-8] ἐν τῶι ¹ κατὰ τῶν αἰ-
 ρέσεων τῆς τε τοῦ | Ζήνωνος μιμνήσκειται Πολι[τε]ίας καὶ [τ]ῆς τοῦ
 Διογένους δόξης ἣν κατεχώρισεν ἐν τῇ(ι) Πολιτείαι, τὴν ἀπαθία[ν]
 40 καταπλη[τ]ι¹⁰όμενος αὐτῶν. [Κ]αὶ [φ]α[σί] | τινες· "ἀλλ' οὐκ ἔστ[ιν]
 ἡ Πολι[τε]ία τοῦ Σι[ν]ωπέως ἀλλ' ἐτέρου | τινός. Κ[αχῶ]ν γάρ τις,
 οὐ Διογέ[νης] οτο[. . .] .[. . .] κα ων ¹³ [— — — —]ε[| κ]αὶ γρά-
 [φ]ει. []χου | [Δι]ογένους καὶ []εῖπα[μεν] ἐκεῖνο[ν]]την
 | καὶ [δ]ιά τε τῆς []γρ[άμ]μα²⁰τος καὶ τῆς []ἐμ[φ]αίνεται τὸ
 45 []χεσθαι | [τὸ]ν Διογένη[— — — —] | ν[ε]ξάλλ[— — — —] | — — — —
 — — — —] || (ν)ι[σ]κωι τὰ κ[α]λὰ [τ]ῶν [ἀνθρῶπ]ων ἥδη παρα[γ]ράφ[ω]με[ν],
 ὅπως ἂν ὡς ὀλιγώτατον χρόνον ἐν ταῖς ἐπινοίαις διατρίβωμεν αὐτῶν.
 Ἀ[ρ]έσκει τοῖς παναγέσι | τούτοις κυνῶν μεταμφένυσ[θαι] βί[ον].
 ἀποκε[κα]λυμμένως | [τοῖς] δ[ι]νόμασι [χρῆ]σθαι καίκε[ρα]ίως κ[αὶ] πᾶ-
 50 σ[ιν]. ἀποτ[ρ]ίβεσ[θαι] ¹⁰φαι φανερῶς· διπ[λῆ]ν ἐσ[θ]ῆτα με[τενδύειν]. πα-
 ρα[χρ]ῆσθαι τοῖς ἄρ[ρεσιν] οἱ κᾶν ἐρῶνται, κᾶμ μὴ καὶ |[]ε[]ἀ-
 σμένως ἐπιδιδό[ναι] τοῖς πρ[ο]αιτουμένοις, συν¹³[βιά]ζεσθ[αι] το[] .αικ'
 | [— — — —]ισεντω[— — — —]ι τῶ[ν] ἀνδ[ρ]ῶν . . | [— — — —]α[]

next - 24 νομ[ι]τε[ῖ]ς θαι Gompertz - 24-6 ἐν [τῶι περὶ [τ]ῆς λό[γο]υ
 [χρ]είας δ' ἐν] τῶι πρὸς τοὺς ἄλλως νοοῦντας (?) τῇ[ν] φρόνησιν Gompertz -
 25 κᾶντελῶς ἐν τῶι πρὸς κτλ. Croenert - 28 [πολλὰ]κ[ις] Gompertz: [τοσαυτά]-
 κ[ις] Croenert - 30 γ suppl. R. Giannattasio Andria - 31 [δ]τι σ]υνκα-
 τ[ε]ί[σ]κει (?) [καὶ τῶι] Δ[ι]ογέ[ν]ει] καταχεχώριξεν Gompertz, sed malit
 [ὅ γε] σ]υναρ[έ]σκει R. Giannattasio Andria - 32 τᾶ[χα] δὲ τῆς αὐτῆς
 κτλ. Gompertz - 33 τοῦ[θ'] ὑ[π]άρχει[ν] Croenert - 39-40 τ[ῆ]ς ἀπαθίας κατα-
 πλη[θ]υ[ν]όμενος αὐτ[οῦ] von Arnim - 43 ἐκεῖνο[ν] κ[αὶ] παρ[α]λογιστῆ[ν] Croenert -
 44 τῆς ἀρ[χ]ῆς τοῦ γρ[άμ]ματος καὶ τῆς [τελευτῆ]ς Croenert - 45 τὸ [πάντως
 ἐφ]έσθαι Croenert - Διογένη [τοῦ] Croenert - 51-2 καὶ [οἰοῖ] τε [ὡς]

55 ..σ[| — — — —]α...ν[²⁰ — — — — | — —] .ειν[— — | — —]ρα[— —
 | — — — — | — — — — | ²⁵ — — — — | — —]ν ..ται [— — | — — — — ||
 (χι 2) — — — — | ¹⁵ — — — —] | παῖδ[ας πᾶσιν εἶναι] κοιν[ο]ύς· | .υ .ι
 [— — | .]αἷ[· ἀδελφ]αῖς ἐαυ[τῶ]ν | καὶ μητρά[σιν] καὶ σύγ[γενέ]²⁰σιν
 [συγγείνεσθαι καὶ τοῖς | ἀ]δελφοῖς καὶ τ[οῖς υἱ]οῖς· μηδ[ενὸς ἀ]πέχ[εσθ]αι
 60 μέρους εἰς [πλησ]ιασμ[ὸ]ν μ[η]δ' ἂν [π]ρὸς [γέ τι]να σ[υν]τελ[ῇ]ται
 βία[ν· — | τοῖς ἀνδρ]άσ[ιν] || (ix) τὰς γυναι[κας], εἴ[τα ἐπ]άγειν [καὶ δια]-
 φιλοτεχν[εῖν], ὅπως ἂν αὐταῖς | συμπλέ[κωνται, καὶ μηδενὸς | τυγχά-
 [νωσιν], ἀγο[ρ]άζειν τοῦ[ς]· ἐξυπηρετήσοντας· ὡς εἴ[τι]χε | δὲ πᾶσι καὶ
 65 πᾶσαις χρῆσθαι· ταῖς | ἰδ[ί]αις θεραπαί[ναις] ἐπιπλέ[κεσθαι] τοὺς γε-
 γαμηκότας, | [τ]ὰς γεγαμημένας μετὰ τῶν ¹⁰ προαιρ[ουμένων] συν-
 πα[ί]ρειν τοὺς ἀνδρας ἀπολιπούσας· τὴν αὐτὴν [σ]τολὴν ἀμ[πέχεσθαι]
 70 τοῖς ἀνδρά[σιν] τὰς | γυναι[κας] καὶ τῶν αὐτῶν με¹⁵τέ[χειν] ἐπιτη-
 δευ[μ]άτων, | τωιδ[] ἀπαξ ἀπ[η]λλοι[ώσθαι]· δ[ί]ομο[ν]
 [εἶ]πε καὶ γυμν[άσ]ει[α] | εἰ καὶ γυμνὰς εἶναι καὶ | []ας ἐναντίον
²⁰ [πάντ]ω[ν] καὶ [συν]γυμνάζεσθαι· ν[] ἀνδράσιν μηδὲν ἀπο[χεκρυμ-
 75 μένον] γίνεσθαι | [— — — — |]ν γὰρ []σιν ²⁵ καὶ τ . σ α [— —
 | — — — — | — — — — | — — — — ||
 (χι 3) ¹⁵δηλο[— — — —] | .ε[— —]σιν | []αφα[]ας ενα[|]α .[] καὶ
 συ[| — — — —]ων ²⁰ — —] τοὺς [τε]λε[υ]τῶντας]στον[| συνα] τα-
 σιτεῖσθαι καὶ | τατ[] μ[έν]τοι διαφ[έ]ρεσθαι [μη]δὲ ἀτά²⁵φους
 75 [— — — — | — — — —] προσ[— — — — || (x) — — — —] ἀνέχεσθαι [μη]δὲ
 [τῶν ἄλλων μ]ερῶ[ν], ἐὰν ἀφαι[ρε]θῇ· καὶ [τοῦ]ς ἀνθρώπους | θυ . ν πα-
 τ[ρο]φονεῖν. Καὶ μή[τε] ⁵ πόλιν ἡγεῖσθαι μηδεμίαν ὧν | ἐπιστάμεθα
 μή[τε] νόμον· ἀ[παν]τας οἴ[ε]σθαι παιδάρια καὶ | [μ]αινομένους ὑπάρχειν
 ὡς | [γ]ε καὶ[] νοσ[εῖν] καὶ β[] . [] ¹⁰ . [] . []ου[— — — —]θ[| . . .]ου-
 80 λου[.] . π[] . [] . [] κα[] θε[ο]ῖς ἐχ[θ]ροὺς καὶ αὐτοῖς ὥσ[τε] μηδεμίαν
 πίστιν τῶν νῦν | [— — — —]ε[— —] καὶ [] ¹⁵κα[— — — —] τοὺς κα[]
 | το . ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλοῖς, | ὥστε μηδὲ [τῶν νομ]ιζ[ομένων] | καλῶν
 ἢ δικαίων παρ' αὐτοῖς | μηδὲν καλὸν ἐν τῇ φύ[σει] κα²⁰θεσπ[ι]ν[]αι.
 85 Καὶ [δ]ικαι[ο]ν | δὲ τῶν αἰσχ[ρῶ]ν καὶ ἀδίκων | οὕτως ἐχ[ο]ντας ν[εαν]-
 κῶς | . [] . ληρ[] οστ[] | — — — — — ²⁵ καὶ κα[] | — — — — —
 | — — — — — | ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν | — — —

ἀσμένως Croenert · 55-6 δ[εν]δ[ος ἀπ]έχ[εσθαι] μέρους εἰς πλησιασμόν μ[ηδ'] ἂν
 πρὸς γέ τινα συντελ[ῇ]ται βία[ν] ἐπιέναι τοῖς ἀνδράσιν suppl. Croenert · 60
 βίαν· [ἐπιέναι Croenert · 67 τωιδ[]: πάντως δ[ὲ μ]ηδ'] ἀπαξ κτλ.
 Croenert · 68 -α [εἰσ]ι[έν]αι καὶ] γυμνὰς κτλ. Croenert · πάντ' ἀφαι-
 ρούσας ἐναντίον Croenert · 72 γυμν[ά]ς εἶν[αι] καὶ παντ' ἀφαι[ρο]ύ[σ]ας
 ἐναντίον πάντων καὶ συγγυμνάζεσθ[αι] τῶν [ιδί]ων κα[τε]ῖν[αι] αὐτοχειρ[ί]αι
 κτλ. Croenert · 73 [τὸ πλε]ίστον καὶ Croenert · 76 δεῖν Croenert ·
 79 καὶ β[δ]ελ[ύ]ττειν καὶ τοὺς [φι]λους νομ[ί]ζειν ὑ[πο]ούλους καί[π]ισ[το]ς
 Croenert · 85 ἀποπληκ[τύ]εσθαι πρὸς τοὺς Croenert

xiii λο]ν ἀξι [...]ει[...]αι[— — —]θο[— — —^a]η τὴν ἀρχή[ν
καὶ Ἀντι[σ]θένους καὶ Διογένους συνέσ[τη, διὸ καὶ Σωκρατικοὶ
καλεῖσθαι θέ[λ]ουσιν·

xiv-xv

5. πρὸς | δὲ τοὺς γενομένου ᾗ καὶ τὴν Πολιτείαν ὡς ἀναμάρτητον
προσ|δεχομένους τί ἂν τις λέγων ἀ|τοπώτερον συνάπτοι;
πειρῶν|ται δ' οὖν οὐδὲ πρὸς ἄλλο τι φέρειν | οὗτοι τὰς ἀπολογίας ἢ
πρὸς τὰ | περὶ τοῦ διαμηρίζειν το' ᾗ ο' ᾗ των | περιειλημένων
κακῶν, καὶ¹⁰ προγεγραφότες ὅτι περὶ τῆς Πολιτείας, ἀλλ' οὐχ ὅτι
περὶ [τ]ινος| ἀπολογήσονται μέρους.

6. ἀλλὰ| γὰρ ἐπεὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς| καὶ περὶ τῆς Διογένους, ὥς
γέ φα¹³σι, διαστάζουσιν Πολιτείας ὑπεκ|δυόμενοι τὴν Στοά[ν, β]
ητέ|ον ἂν εἴη τὸ καὶ Δ[ιο]γένους εἶναι | καὶ τὸν τρόπον ἔχουσιν τοῦ-
τον,|ὡς αἶ τ' ἀναγραφὰ τῶν πινάκων²⁰ αἶ τε βιβλιοθήκαι σημαί-
νουσιν.| καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περί στολῆς ὡς Διογένους αὐτῆς
μνη|μονεύει καὶ ἐπαινεῖ καὶ κοι|νῶς τε τῶν ἐν αὐτῇ [. . . .]
κά²³πὶ μέρους ἐνίων ἔχθουσιν ποι|εῖται· καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ [ι
Πε]|ρ[ι] πόλεως κα[ι] νόμου δι' αὐτ[ῆς] μι|μνήσεται[ι] καὶ τὰ [τε
— — — | — — —]εγ[— — —]³⁰ — — —]νομ[— — —] |.
[. . .] ἐν ταῖς Πολ[ι]τείαις. κἂν [τῷ]| Περί πολιτείας λαλήσας περὶ
|| ἀχρηστία[ς] τῶν ὀπλων φ[η]σὶ ταῦ)|τα καὶ Διογένην λέγειν, ὅπερ
γ[ε] ἐν τῇ Πολε[ι]τείᾳ μόνον φανή[σ]εται γε[γρα]φώς. κἂν [τῷ]
Πε|ρὶ τῶν [μὴ] δι' αὐτὰ αἰρ[ε]τῶν φ[η]σιν ἐν τῇ Πολιτείᾳ
νο[μ]οθε|τεῖν τὸν Διογένην [περὶ] τοῦ | δεῖν ἀστραγάλοις νομ[ι-
τε]ύεσθαι. κεῖται δὲ ταῦτ' ἐν τῷ [περὶ]¹⁰ ἧς λαλοῦμεν κἂν [τῷ
πρώ]|τῳ Πρὸς τοὺς ἄλλως νοο[ῦν]τας| τὴν φρόνησιν. ἄμ[α κἂν]
τ[ῷ] Περί |τὸν κατὰ φύσιν βίον μνημο|νεύει γε αὐτῆς καὶ τῶν
ἐκεῖ¹⁵ δυσσεβῶν ο[ἱ] κα[ι] συνκατατ[ι]θεται κἂν [τῷ] δ [Περί] τοῦ
καλοῦ καὶ τῆς ἡδ[ονῆς] πολλά)|κίς αὐτῆς κα[ι] τῶν ἐν αὐτῇ μι|μνή-
σχε|ται μετ' [ἐγ]χωμ[ί]ω[ν].²⁰ κἂν τῷ [ῆ] Περί δ[ι]και[ο]σύνης[ς]
τὸ περὶ τῆς ἀνθρωποφαγ[ίας]| δόγμα ε[. . .]σ[. . .]εσκει[— — —]
Διόγεν[— — —]να[— — —]|θε[— — —]καταχεχώ[ρι-
κε.]]²⁵τά[χα δὲ τῆς α]ὐτῆς πραγ[ματε]ίας ἐν τῷ ξ Περί τοῦ
[κα]θήκ[ον]²⁷τος| λέ[γει]...ν[— — —]²⁹ τοδ[. . .]α τοῦθ' [ὑπ]άρ-
χει[ν. αὐ]³⁰ τὸς θ' ὁ Διογένης ἐν τε τῷ Ἀ|τρεῖ κα[ι] τῷ Οἰδ[ι]ποδι
[κα]ὶ τ[ῷ] Φιλ[ο]σ[ω]φῶν τὰ πλεῖστα τῶν κατὰ τ[ῆν]| Πολιτείαν αἰ-
σχωρῶν καὶ ἀνο[σίων] ὡς ἀρέσκοντα καταχωρ[ι]ζ[ει]. καὶ Ἀντίπατρος
ἐν τῷ³Κατὰ τῶν αἰρέσεων τῆς τε τοῦ Ζήνωνος μιμνήσεται Πο-
λι|τείας καὶ τῆς τοῦ Διογένους δό[ξης], ἣν κατεχώρισεν ἂν τῇ
Πολιτείᾳ, τὴν ἀπαθίαν καταπλη[τ]¹⁰όμενος αὐτῶν. καὶ φασί| τι-
νες· «ἀλλ' οὐχ ἔστ[ιν] ἡ Πολιτ[ε]ία τοῦ Σινωπέως, ἀλλ'
ἐτέρου|τινός. κ[ακ]ῶν γάρ τις, οὐ Διογέ[νης] οὐτο...[. . .]
κασ[. . . .]ωσ¹⁵ [— — —]ε[ι] καὶ γράφει. [. . .][— — —] ..χου Διο-
γένους καὶ [— — —]εῖπα|μεν ἐκείνο[ν] καὶ παρ[α]λογιστήν.| καὶ
διὰ τε τῆς ἀρχῆς τοῦ γράμ[α]²⁰ματο[ς] καὶ τῆς τελευτῆς ἐμ[φα]νί-
ναι.

ται τὸ [πάντως ἐφί]κέσθαι| τὸν Διογένη[— — —] ε[...]|χοο | τ[...]
 ἐξ ἀλλ[— — —] ου χισ [— — —| . . .]υ[— — —| . . .]ιω[—
 — —]|ι[— — —]||

- Π 7. τὰ καλὰ τῶν [ἀνθρ]ώπων ἤδη παρα|γράφωμε[ν], ὅπως ἂν ὡς
 ὀλιγώ|τατον χρόνον ἐν ταῖς ἐπι|νοα[ι]ς διατρίβωμεν αὐτῶν.
 ἀ|³ρέ[σ]χ[ει] τοῖνυν τοῖς παναγέσι| τοῦ[το]ις κυνῶν μετα|μ' [σ]
 φιένυσ|θαι βίον· ἀποκεχ[α]λυμμένως|[τοῖς δ]νόμασι χρῆσθαι καί-
 κε|[ραίως] καὶ πᾶσ[ι]ν· ἀποτρίβει|¹⁰θαι φανερώς· διπ|λῆν ἐσθ[η]τα|
 με|[τενδύειν]· παραχρῆσθαι τοῖς ἄρ|[ρεσιν οἷ] καὶ ἄν' [ι] ἐρῶνται,
 καὶ μὴ καὶ |[οῖο] τε[...]. ἀσμένως ἐπιιδό[ν]ναι τοῖς προαιτουμέ-
 νοις, συν|¹³[βιάζεσ]θαι· το[.....]σαις|να[...]. τα[— — —| — — —]
 τῶν[.....]ναι τοῦ[ς] παῖδα[ς] πᾶσιν εἶνα|ι κοινούς·|λύειν[— —
 —]χ[— — —]ε[!]²⁰[β]ιάζε[τ]αι· ἀδελφαῖς ἑαυτῶν| καὶ μητρά[σι]ν
 καὶ συγγ[ενέ]σι|ν συγγε[λ]ινεσθαι, καὶ [τ]ο[ις] ἀδελφοῖς χ[αί] τοῖς
 υἱοῖς· μηδενὸς ἀπέχεσθαι μέρους εἰς [πλη]²³σιασμὸν μηδ' ἂν πρὸς
 γέ [τι]|να συντελῇται βίαν· [ἐπιέναι]|τοῖς ἀνδράσιν|τὰς γυναῖ[χ]ας,
 εἴ[τα] ἐπ|άγειν δια|φιλοτεχνεῖν, ὅπως ἂν αὐταῖς| συμπλέ[χων]ται,
 καὶ μὴδενὸς| τυγχάν[ωσι]ν ἀγοράζειν τοὺς³ἐξυπηρετήσοντας. ὡς
 ἔτυχ[ε]| δέ, πᾶσι κα[ί] πάσαις χρῆσθαι· ταῖς| [ιδίαις] θεραπα[ναι]ς
 ἐπιπλέ|χεσθαι τοὺς γεγαμ[η]κότας· | τὰς γεγαμημένας μετὰ
 τῶν¹⁰προαιρου[μέν]ων συναπα[ρ]ειν τοὺς ἀνδρας ἀπολιπού[σας]
 τὴν αὐτὴν στολὴν ἅμ | πέχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν τὰς| γυναῖκα[ς] καὶ
 τῶν αὐτῶν με|¹³τέχ[ειν] ἐπιτη[δευμάτω]ν, π[ά]ν|τως δὲ [μὴδ'] ἅπαξ
 ἀπ[η]λλοι[ῶσθαι]· δ[ρόμο]ν ἔτι καὶ γ[υ]μνάσι[α]... ε [....] γυμνάς
 εἶναι καὶ| [πάντ'] ἀφαιρούσας ἐναντ[ον]²⁰ [π]άντων καὶ συνγυμνά-
 ζεσθαι [τοῖς] ἀνδράσιν μηδὲν ἀπο|[κεχυμένον] γίνεσθαι [— —
 —] τῶν [ι]δίῳν [— — —| — — —] τοὺς [τ]ελευ[τῶν]τας· [τὸ πλε]ι-
 στον καὶ²³ συνκατασιτεῖσθαι καὶ [α[...].[.....]τατ[...]] μὴ μὲν|τοι δια-
 φέρεσθαι μὴδὲ ἀτά²⁸φους[— — —]|³⁰ προσ[— — —] || κα[....]ας
 β[....] ἀνέχεσθαι [μ[η]]|δὲ τῶν ἄλ[λων] μέρων, ἐὰν ἀφαι[ρεθῇ] (ι)
 καὶ τοὺς ἀνθρώπους |[δε]ῖν ἄτ[ρο]φονεῖν καὶ μ[ή]τ[ε]³ πόλιν ἡγεῖ-
 σθαι μηδεμίαν ὧν | ἐπιστάμεθα μήτε νόμον. ἅ|παντας οἷ[ε]σθαι
 παιδάρια καὶ| μαινομένους ὑπάρχειν ὥς | γε καὶ νοσ[εῖ]ν καὶ
 β[...].[— — —]|¹⁰ καὶ τοὺς [φί]λους νο[μί]ζειν| ὑ[π]ούλους καί-
 πί[σ]τ[ο]ς καὶ θε[ο]ῖς ἐχθροῦ[ς] καὶ αὐτοῖς, ὥσ[τ]ε [μ]ηδεμ[ίαν] πί-
 στιν| τῶν νῦν ἀνι[σ]τ[η] .[.] ε . [..] χ[...]. σ [— — —]|¹³κα
 [— — —]τοὺς κα [— — —]|το. ἐμ πᾶσιν ἀμαρτολούς, | ὥστε μὴδὲ
 τῶν νομιζομένων| καλῶν ἢ δικαίων παρ' αὐτοῖς | μὴδὲν καλὸν ἐν
 τῇ φύσει κα|²⁰θεσχηκέναι καὶ δίκαιον | δὲ τῶν αἰσχυρῶν καὶ ἀδίκων
 | οὕτως ἔχοντας ἅμα νεανικῶς· ἀ[π]οπληκ[τεύσθαι] πρὸς τ[οὺς]
 χ[...]. ι [..]τον[....]ει[— — —]|²³..σ]θαι. καὶ [— — —|..].[— — —]
 λ[— — —] π[— — —] ἀν[δρ]ῶν τε καὶ γυναιχῶν ||.
- XX

BIBLIOGRAFIA

Léxicos

Bailly, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1984.

Liddell, H.G. e Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by H.S.Jones. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Textos antigos: edições, coletâneas e traduções

Aristófanis. *As Nuvens*. Tradução e notas de Gilda M. Reale Starzynski. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1972.

Aristóteles. *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Poética*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

_____. *Poétique*. Texte établi et traduit par J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

_____. *Poética*. Tradução, notas e comentários de Eudoro de Sousa. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1966.

_____. *Politique*. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

_____. *Politics*. With an english translation by H. Rackham (The Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Caizzi, F. D. *Antisthenis fragmenta*. Collegit Fernanda Decleva Caizzi. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1966.

Crönert, W. *Kolotes und Menedemos*. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte von W.C., "Studien zur Paleographie und Papyruskunde", Leipzig, 1906 (reed. Amsterdam, 1965).

Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. Edição bilíngüe, trad.: R.D.Hicks, introd.: H.S.Long (The Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. M.G.Cury. Brasília: Editora da UNB, 1988.

Giannantoni, G. *Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1983-1985, 4 vol.

_____. *Socratis et socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990, 4 vol.

Giannattasio Andria, R. (ed.) "Diogene Cinico nei papiri ercolanesi". *Bolletino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi* X (1980), pp. 129-51.

Hérodote. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

Hippocrate. *Oeuvres complètes* (traduction nouvelle avec le texte grec en regard, par É. Littré). Paris: J.B. Baillière et Fils, 1861.

_____. *Sur le rire et la folie* (préface, traduction et notes d'Yves Hersant). Paris: Editions Rivages, 1989.

Juliano. *Discursos VI - XII*. Introducciones, traducción y notas de José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982.

Kindstrand, J.F. (ed.). *Bion of Borysthenes*. A collection of the fragments with introduction and commentary. Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis, 1976.

Long, A.A. e Sedley, D.N. *The hellenistic philosophers* (volume 1: Translations of the principal sources, with philosophical commentary; volume 2: greek and latin texts with notes and bibliography). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Luciano. *Lucian in eight volumes*. With an english translation by A.M. Harmon and M.D. Macleod. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. *Philosophes à l'encan*. Introduction, texte et traduction par T. Beaupère. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

_____. *Obras*. Madrid: Gredos, 1981-1991, 4 vol.

_____. *Hermotimo ou comment choisir sa philosophie?*. Trad. Jean-Paul Dumont. Paris: P.U.F., 1993.

_____. *Diálogos dos mortos*. Trad. e notas de Maria Celeste Consolin Dezotti (ed. bilingüe). São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. "O cínico". Trad. e notas Olimar Flores Júnior. *Kléos. Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, pp. 254-275, Julho de 1997.

Malherbe, A.J. *The cynics epistles. A study edition*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977.

Mullach, F.W.A. (ed.) *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F.W.A.M., 3 voll., Parisiis 1860-1881. Neudruk: Aalen, 1968.

Paquet, L. *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.

Platão. *République*. Texte établi et traduit par E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s/d.

_____. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *Théétète*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Winckelmann, W.(ed.) *Antisthenis fragmenta*. Turin: Meyer et Zeller, 1842.

Xenophon. *Memorabilia , Oeconomicus , Symposium , Apology .* (translated by E.C. Marchant and O.J. Tood). Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis. (Xenophontis opera, tomus II)*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit E.C. Marchant. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Bibliografia Geral

Aalders, G.J.D. *Political thought in hellenistic times*. Amsterdam: Adolf Hakkert Publisher, 1975.

Adkins, A.W.H. "'Friendship', 'self-sufficiency' in Homer, Aristotle". *Classical Quarterly*, Oxford, pp. 30-45, 1963.

_____. *Moral values and political behaviour in ancient Greece*. New York: Norton Company, 1972.

_____. "Problems in greek popular morality" (review article on Dover, K.J. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*). *Classical philology*, Chicago, vol. 72, Jan./Oct., 1977.

Adrados, F.R. "Elementos cínicos en las Vidas de Esopo y Secundo y en el Diálogo de Alejandro y los Gymnosofistas". In: *Homenaje a Eleuterio Elorduy S.J.*, Bilbao, 1978, pp. 209-28.

_____. *Filosofia cinica en las fabulas esopicas*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos, 1986.

_____. "El cuento erótico. De los cínicos al final de la edad media". In: Zaragoza, J. e Senmartí, A.G. (ed.).

Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. Tarragona, 1992, pp. 279-83.

Alline, H. *Histoire du texte de Platon.* Paris: Édouard Champion, 1915.

Annas, J. "Plato and Aristotle on friendship and altruism". *Mind. A quarterly review of philosophy*, Vol. LXXXVI (Published for the Mind Association by Basil Blackwell), pp. 532-554, 1977.

Arendt, H. *A vida do espírito.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

Arnould, D. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon.* Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Augusto, M.G.M. *Politéia e Dikaiosyne: uma análise das relações entre a política e a utopia na "República" de Platão.* Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1989 (tese de doutoramento).

Bakthin, M. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au moyen-âge et sous la renaissance.* Paris: Galimard, 1970.

_____. *Problemas da poética de Dostoievski.* Rio de Janeiro: Forense, 1981.

Baldwin, B. "Lucian as social satirist". *Classical Quaterly* Oxford, vol.XI, 1961.

Barker, E. *The political thought of Plato and Aristotle.* New York: Dover, 1959.

Barnes, J. (ed.) *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Baslez, M.F. *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

Baudelaire, C. *Escritos sobre arte*. Organização e tradução: Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: EDUSP, 1991, pp. 23-50: "Da essência do riso e, de um modo geral, do cômico nas artes plásticas".

Bergson, H. *Le rire*. Paris: Quadriage/ P.U.F., 1993.

Bernays, J. *Lucian und die Kyniker*. Berlin: Verlag von Wilhem Harts, 1879.

Billerbeck, M. (ed.) *Die Kyniker in der modern Forschung*. Amsterdam: Verlag B.R. Grüner, 1991.

_____. "Le cynisme idéalisé d' Épictète à Julien". In: M.O. Goulet-Cazé et R. Goulet (ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993, pp. 319-38.

_____. "La réception du cynisme à Rome". *L'Antiquité Classique*, Bruxelles, vol. LI, pp. 151-73, 1982.

Blaise, F. et al. "Antisthene: sophistique et cynisme". In: Cassin, B. (ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986, pp. 117-47.

Blondel, E. *Le risible et le dérisoire*. Paris: P.U.F., 1988.

Blumenberg, H. *Work on myth*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1985.

Bracht Branham, R. *Unruly eloquence. Lucian and the comedy of traditions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Brancacci, A. "Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane de Dione di Prusa". *Elenchos*, Napoli, Vol. I, pp.92-122, 1980.

_____. "Democrito e la tradizione cinica". *Siculorum Gymnasium*, vol. 33, pp. 411-25, 1980.

_____. "'Askesis' e 'logos' nella tradizione cinica" *Elenchos*, Napoli, vol. VIII, pp. 539-47, 1987.

_____. *OIKEIOS LOGOS: La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis, 1990.

_____. "I κοινῇ ἀρέσκειντα dei Cinici e la κοινωμία tra cinismo e stoicismo nel libro vi (103-105) delle 'Vite' di Diogene Laerzio". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1990, vol. 2, pp. 4049-75.

_____. "Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IVe. siècle". In: Dixsaut, M. (org.) *Contre Platon 1*, Paris: Vrin, 1993, pp. 31-51.

_____. "Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène". In: Goulet-Cazé, M.O. e Goulet, R. (eds.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993, pp. 35-55.

Brandão, J.L. *A poética do hipocentauro. Identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. São Paulo: USP, 1992 (tese de doutoramento).

_____. "La morsure du chien: philosophie et politique dans le *Nigrinus* de Lucien". In: Lévêque, P. & Trabułsi, J.A.D. & Carvalho, S. *Recherches brésiliennes: Archéologie, Histoire ancienne et Anthropologie*. Besançon: Univ. de Besançon, 1994, pp. 79-93.

_____. "Diálogos dos mortos sobre os vivos". In: Luciano, *Diálogos dos mortos*. Trad. e notas de Maria Celeste Consolin Dezotti. São Paulo: Hucitec, 1996, pp. 11-46.

_____. "A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata". *Kléos. Revista de Filosofia Antiga*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, pp. 231-252, Julho de 1997.

Brown, T.S. *Onesicritus: a study in hellenistic historiography*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1949.

Buora, M. "L'incontro tra Alessandro e Diogene: tradizione e significato". *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 132, pp.243-64, 1973-1974.

Bywater, I. e Milne, J.G. "Παραχάραξις". *The Classical Review* vol.54, pp. 10-12, 1940.

Caizzi, F.D. "Antistene". *Studi Urbinati*, Urbino, Nuova Serie B, n. 1-2, pp. 25-76, 1964.

_____. "Τὸ φος": contributo alla storia di un concetto". *Sandalion* 3, Sassari, 1980.

Caster, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Belles Lettres, 1937.

Celluprica, V. "Antistene: logico o sofista?" em *Elenchos*, fasc. 2. Napoli, Bibliopolis, 1987.

Chapman, J.J. *Lucian, Plato and greek morals*. Oxford, Basil Blackwell, 1931.

Colli, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1992.

Cooper, L. *An aristotelian theory of comedy*. New York, Harcourt, Brace and Company, 1922.

Cornford, F.M. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, s/d.

Dain, A. *Les manuscrits*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

Daraki, M. "La sagesse des cyniques grecs" em Mossé, C. (org.) *La Grèce ancienne*. Paris, Éditions du Seuil, 1986.

De Luise, F. e Farinetti, G. *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1997.

Detienne, M. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977.

Detienne, M. e Vernant, J.P. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979.

Diderot, D. *O sobrinho de Rameau*. Trad. e notas: Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção "Os Pensadores" XXIII).

Diels, H. "Aus dem Leben des Cynikers Diogenes". *Archiv für Geschichte der Philosophie* VII, 1894, pp. 313-6.

Donzelli, G. B. "Del παραχαράττειν τὸ νόμισμα". *Siculorum Gymnasium* (Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania), XI, n.1, pp. 96-107, Gennaio-Giugno 1958.

_____. "Una versione menippea della Αἰσώπου πρᾶσις?". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, LXXXVIII, pp. 225-76, 1960.

_____. "Un'ideologia 'contestataria' del secolo IV a.C.". *Studi Italiani di Filologia Classica* XLII, pp. 225-51, 1970.

Dorandi, T. "La *Politeia* di Diogene di Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique". *Le cynisme ancien et ses prolongements* (ed. M.O. Goulet-Cazé et R. Goulet-Cazé). Paris: P.U.F., 1993, pp. 57-68.

Dorival, G. "L' image des Cyniques chez les Pères grecs". *Le cynisme ancien et ses prolongements* (ed. M.O. Goulet-Cazé et R. Goulet-Cazé). Paris: P.U.F., 1993, pp. 419-43.

Dover, K.J. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1974.

Downing, F.G. *Christ and the Cynics: Jesus and other radical preachers in the first century tradition*. Sheffield, England: JSOT Press, 1988.

_____. *Cynics and christian origins*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.

_____. "Cynics and early Christianity". *Le cynisme ancien et ses prolongements* (ed. M.O. Goulet-Cazé et R. Goulet). Paris: P.U.F., 1993.

Dudley, D.R. *A history of cynicism. From Diogenes to the 6th. century A.D.* London, Methuen & Co. Ltd., 1937.

Dumont, J.P. "Sur le rire des philosophes" em Lucien. *Hermotime ou comment choisir sa philosophie*. Paris, P.U.F., 1993, pp. 119-202.

Duvignaud, J. *Le propre de l'homme. Histoires du rire et de la dérision*. Paris, Hachette, 1985.

Edmunds, L. "Il Socrate aristofaneo e l'ironia pratica" em *Quaderni urbinati di cultura classica*. Nuova serie 26, no. 2, 1987.

Fernández-Galiano, M. *De Platón a Diógenes*. Madrid, Taurus, 1964.

Festugière, A.J. *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*. Paris: A. et J. Picard, 1977.

Finley, M.I. *Aspects of antiquity*. New York: Penguin Books, 1991 [1a.ed.1968].

Foucault, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

Fraisse, J.C. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1984.

Freud, S. *El chiste y su relacion con lo inconsciente*. Trad. Luis L. B. y de Torres. Madrid, Alianza, 1986. (Tradução do original alemão: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*).

Fritz, K. von. "Quellen-Untersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope". *Philologus* XVIII, 1926, pp. 1-97.

Gerhard, G.A. "Zur Legende vom Kyniker Diogenes". *Archiv für Religionswissenschaft* 15 (1912), pp. 388-408 (reeditado em Billerbeck, M. [Hrsg.], *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam: B.R.Grüner, 1991).

Giangrande, L. *The use of spoudaiogeloion in Greek and Roman literature*. The Hague-Paris, 1972.

Gigante, M. "Sul pensiero politico di Diogene di Sinope". *La parola del passato* 16 (1961), pp. 454-5.

_____. *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme roman*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

Gigon, O. "Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie". *Museum Helveticum* III, 1946, pp. 1-21.

Glucksmann, A. *Cynisme et passion*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1981.

Gomperz, T. *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*. 3 vol., Leipzig 1893-1909. Trad. italiana, 4 vol., Firenze 1935-1962.

Gooch, P.W. "Socratic irony and Aristotle's eiron: some puzzles" em *Phoenix* XLI no. 1, University of Toronto Press, 1987.

Goulet-Cazé, M.O. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70 - 71*. Paris, Vrin, 1986.

_____. "Les cyniques et la falsification de la monnaie" em Paquet, L. *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

_____. "Un syllogisme soïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72". *Rheinisches Museum*, N.F. 125 (1982), 214-240.

_____. "Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6, 95". *Hermes* 114 (1986), 247- 252.

_____. "Le cynisme à l'époque impériale". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1990. vol. 2, pp. 2720-2833.

_____. "Le livre VI de Diogène Laërce. Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1990. vol. 2, pp. 3880-4048.

_____. "Le cynisme est-il une philosophie?" em Dixsaut, M. (org.) *Contre Platon 1*, Paris: Vrin, 1993, pp. 273-313.

Goulet-Cazé, M.O. e Goulet, R (eds.) *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993.

Guthrie, W.K.C. *A history of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 6 vols.

Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique* (3a. édition revue et augmentée). Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

Hall, J. *Lucian's Satire*. New York: Arno Press, 1981.

Halliwel, S. "The uses of laughter in greek culture" em *Classical Quaterly* 41 (ii). Oxford University Press, 1991

Hegel, G.W.F. *Leciones sobre la historia de la filosofia* (trad. Wenceslao Roces). Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1955.

Helm, R. "Lucian und die Philosophenschule". *Neue Jahrbuch für das klassische Altertum* 9 (1902), pp. 351-369.

_____. *Lucian und Menipp*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung (Teubner), 1967.

Höistad, R. *Cynic hero and cynic king*. Uppsala: C.W.K.Gleerup, 1948.

Höricht, L.A.S. *Il volto dei filosofi antichi*. Napoli, 1989.

Hubbard, T.K. *The mask of comedy*. London, Cornell University Press, 1991.

Humbert, J. *Socrate et les petits socratiques*. Paris, P.U.F., 1967.

Jankélévich, V. *L'ironie*. Paris, Flammarion, 1964.

Janko, R. *Aristotle on comedy*. London, Duckworth, 1984.

Jaus, H.R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1978.

_____. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Madrid, Taurus Humanidades, 1992.

Jeanson, F. *Signification humaine du rire*. Paris, Éditions du Seuil, 1950.

Jolles, A. *Formas simples*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976. (Tradução do original alemão: *Einfache Formen*)

Jones, C.P. *Culture and society in Lucian*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

_____. "Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrinus Proteus". *Le cynisme ancien et ses prolongements* (ed. M.O. Goulet-Cazé et R. Goulet-Cazé). Paris: P.U.F., 1993, pp. 305-17.

Kierkegaard, S.A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis, Vozes, 1991. (Tradução do original dinamarquês: *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*).

Kindstrand, J.F. "The greek concept of proverbs". *Eranos*, Uppsala, v. 76, pp. 71-85, 1978.

_____. "The cynics and Heraclitus". *Eranos*. Uppsala, v.82, 1984.

_____. "Diogenes Laertius and the Chreia tradition". *Elenchos* 7 (1986), pp. 219-43.

Kinney, D. "Heirs of the dog: cynic selfhood in mediaval and renaissance culture". *The cynics. The cynic movement in Antiquity and its legacy* (ed. M.O. Goulet Cazé and R.B. Branham). Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 294-328.

Kirk, G.S. e Raven, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, s/d.

Laborderie, J. *Le dialogue platonicien de la maturité*. Paris, Les Belles Lettres, 1978.

La Calle, F.G. "Cristianos y cinicos, una tipificacion del fenomeno cristiano durante el siglo II" em *Memorias de Historia Antigua* VII, 1986.

Liverea, E. "La morte di Diogene cinico". In: S.Boldrini et al., *Filologia e forme literarie. Studi offerti a Francesco della Corte*. Urbino: Università degli Studi di Urbino, 1987 (5 vols.). Vol. 1, pp. 427-33.

Long, A.A. *La filosofia helenística*. Madrid, Alianza, 1984.

Long, A.A. & Sedley, D.N. *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 2 vol.

Magalhães-Vilhena, V. *O problema de Sócrates*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, s/d (1a. ed. 1952).

Mansfeld, J. "Diogenes Laertius on Stoic Philosophy". *Elenchos* 7 (1986), pp. 295-89.

Matton, S. "Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance". *The cynics. The cynic movement in Antiquity and its legacy* (ed. M.O. Goulet Cazé and R.B. Branham). Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 240-64.

Menezes, E.D.B. "O riso, o cômico e lúdico" em *Revista de Cultura Vozes*, Jan./Fev., 1974.

Miralles, C. *El helenismo*. Barcelona, Montesinos, 1981.

Mizzau, M. *L'ironia. La contraddizione consentita*. Milano, Feltrinelli, 1989.

Moles, J.L. "Cynic cosmopolitanism". *The cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy* (ed. M.O. Goulet Cazé and R.B. Branham). Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 105-20.

Moraes, O.D. "Freud: dos chistes ao cômico" em *Revista de Cultura Vozes*, Jan./Fev., 1974.

Morrison, K. "Estabelecendo o texto: a institucionalização do conhecimento por meio das formas históricas e filosóficas de argumentação". In: Bottero, J. Morrison, K. et alli, *Cultura, pensamento e escrita*, trad. R. Boaventura e V. Siqueira. São Paulo: Ática, 1995.

Navia, L.E. *The philosophy of cynicism. An annotated bibliography*. Westport: Greenwood Press, 1995

_____. *Classical cynicism. A critical study*. Westport: Greenwood Press, 1996.

Neves, L.F.B. "A ideologia da seriedade". *Revista de Cultura Vozes*, Jan./Fev., 1974.

Niehues-Pröbsting, H. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1979.

_____. "Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium". *Nietzschen-Studien* 12 (1983), pp. 255-86.

_____. "The modern reception of cynicism: Diogenes in the enlightenment". *The cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy* (ed. M.O. Goulet Cazé and R.B. Branham). Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 329-65.

Olson, E. *The theory of comedy*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1968.

Onfray, M. *Cynismes*. Paris: Grasset, 1990.

_____. *Le ventre des philosophes*. Paris: Grasset, 1989.

_____. *La sculpture de soi*. Paris: Grasset, 1993.

Pagnol, M. *Notes sur le rire*. Paris: Editions de Fallois, 1990.

Porchat, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

Prado Jr., B. "Por que rir da filosofia?" em *Alguns ensaios*. São Paulo: Max Limonad, 1985, pp. 122-72.

Propp, V. *Comicidade e riso*. São Paulo: Ática, 1992.

Quacquarelli, A. *La retorica antica al bivio*. Roma: s/ed., 1956.

Rankin, H.D. *Sophists, socratics and cynics*. London: Croom / Helm, 1983.

_____. *Antisthenes sokratikos*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1986.

Reale, G. *História da filosofia grega*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993. 5 vols.

Reither, W.L. "The origins of the cyrenaic and cynic movements". *Perspectives in philosophy. Essays by membres of the Departament of Philosophy*. Columbus: Ohio State University, 1953.

Relihan, J.C. "Menippus, the cur from Crete". *Prometheus* 16 (1990), pp. 217-24.

_____. *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, 1993.

_____. "Menippus in Antiquity and the Renaissance". Goulet-Cazé, M.O. e Bracht Branham, R. (eds.), *The cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 265-93.

Reyes, A. *La filosofia helenistica*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1978.

Rich, A.N.M. "The cynic conception of AUTARKEIA" em *Mnemosyne* IX, fasc. 1, 1956.

Rist, J.M. *Stoic philosophy*. London: Cambridge University Press, 1977.

Roca Ferrer, J. *Kynikós trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad.* (Bolletín del Instituto de Estudios Helénicos VIII), Barcelona, 1974.

Romano, R. *Silêncio e ruído. A sátira em Denis Diderot.* Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

Rossetti, L. "Socrate: l'eloquenza dei gesti" em Mattéi, J.F. (org.) *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du congrès de Nice - Mai 1989). Paris, P.U.F., 1990.

Rudberg, G. "Zur Diogenes-Tradition" [1a.ed.1935]. In: Billerbeck, M. (Hrsg.). *Die Kyniker in der modern Forschung.* Amsterdam: B.R. Grüner, 1991, pp.107-26.

_____. "Zum Diogenes-Typus" [1a. ed. 1936]. In: Billerbeck, M. (Hrsg.). *Die Kyniker in der modern Forschung.* Amsterdam: B.R. Grüner, 1991, pp.127-43.

Sarrazin, B. *Le rire et le sacré.* Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

Saulnier, C. *Le sens du comique.* Paris: Vrin, 1940.

Sauvy, A. *Humour et Politique.* Paris: Calmann-Lévy, 1979.

Sayre, F. *Diogenes of Sinope: a study of greek cynicism.* Baltimore: J.H. Furst Company, 1938.

Schofield, M. *The stoic idea of the city.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Schwartz, E. *Charakterköpfe aus der antiken Literatur.* Leipzig, 1911.

Schwartz, J. *Biographie de Lucien de Samosate*. Bruxelles: Latomus, 1965.

Shentoub, S.A. (coord.) *L'humour dans l'oeuvre de Freud*. Paris: Editions Two Cities, s/d.

Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Taurus Humanidades, 1989.

Sodré, M. "O riso imaginário e simbólico" em *Revista de Cultura Vozes*, Jan.?Fev., 1974.

Stern, A. *Philosophie du rire et des pleurs*. Paris: P.U.F., 1949.

Strauss, L. *Socrates and Aristophanes*. New York / London, 1966.

_____. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Tarn, W.W. "Alexander the Great and the unity of mankind" [1a. ed. 1933]. In: Sowards, J.K.(ed.). *Makers of the western tradition: portraits from history*. New York: St. Martin's Press, 1979 (2 vols.), vol.1, pp.73-80.

_____. "Alexander, cynics and stoics". *American Journal of Philology*, LX (1939), pp. 41-70.

Taylor, C.C.W. "Politics". In: Barnes, J. (ed.). *The Cambridge companion to Aristotle*. London: Cambridge University Press, 1995, pp.233-58.

Tosi, R. "Note agli apoftegmi di Diogene Cinico" em *Eikasmos. Quaderni Bolognesi di Filologia Classica* III. Bologna, 1992.

Ucciani, L. *Ironie et dérision*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Versiani, M. "O significado do cômico e do riso" em *Revista de Cultura Vozes*, Jan./Fev., 1974.

Venchi, R. *La presunta conversione di Luciano*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1934 apud Brandão, J.L. "A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata". *Kéos. Revista de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, Julho de 1997.

Vlastos, G. "Socratic irony" em *Classical Quaterly* 37 (i). Oxford University Press, 1987.

Wagner, C. "Geloion bei Sophokles und Platon" em *Grazer Beiträge* Band 10, 1981.

Weber, E. "De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore". *Leipziger Studien* X, 1887, pp. 77-268.

Windelband, W. *A history of philosophy*. Tranlated by J.H.Tuffs. New York: Macmillan and Co., 1923 [1a. ed. 1896].

_____. *History of ancient philosophy*. Translated by H.E. Cushman. New York: Dover Publications, 1956 [1a ed. 1899].

Wolff, F. *Aristote et la politique*. Paris, P.U.F., 1991.

Zeller, E. *Socrates and the socratic schools*. New York: Russel & Russel, 1962.