

A CAVERNA E O TONEL
(ANOTAÇÃO PRELIMINAR PARA UM ESTUDO
COMPARATIVO DAS *REPÚBLICAS* DE PLATÃO E DE
DIÓGENES DE SÍNOPE)*

Olimar Flores-Júnior **

Resumo: *Este breve 'ensaio' apresenta uma reflexão preliminar com vistas a um ulterior estudo da República atribuída a Diógenes de Sínope, em comparação com a obra homônima de Platão. Trata-se principalmente, neste primeiro esforço, de chamar a atenção para algumas peculiaridades 'poéticas' das duas obras, isto é, a natureza de sua composição, bem como a relação entre as suas motivações filosóficas e os seus respectivos modos de fixação e transmissão.*

Palavras-chave: *Diógenes de Sínope; Platão; República; cinismo; chreia; política.*

THE CAVE AND THE CASK
(PRELIMINARY NOTE FOR A COMPARATIVE STUDY OF THE
PLATO'S AND DIOGENES OF SINOPE'S *REPUBLICS*)

Abstract: *This short 'essay' presents some preliminary thoughts aiming at a more detailed comparative study of the Republic attributed to Diogenes of Sinope, along with that of Plato. In this first effort, it is mainly a matter of highlighting the 'poetic' peculiarities of the two works, that is, the nature of their composition, as well as the relationship between their philosophical motivations and their respective modes of fixation and transmission.*

Keywords: *Diogenes of Sinope; Plato; Republic; cynicism; chreia; politics.*

* Dedico este texto à Prof.^a Maria das Graças de Moraes Augusto, em sinal de amizade, respeito e profunda gratidão. Que ela possa encontrar nestas poucas páginas a memória de conversas passadas e o mote para outras tantas que, como eu espero, estão por vir.

Recebido em: 16/06/2022 e aprovado em: 19/08/2022.

** Professor de Língua e Literatura Gregas da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da Universidade Federal de Minas Gerais (Neam/UFMG). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8878-1275>.

“É preciso ter em mente que uma tal riqueza [scil. a riqueza da alma] torna os homens livres, e Sócrates aqui, de quem eu obtive a minha, não calculava nem media o que me dava, mas punha ao meu dispor tudo o quanto eu fosse capaz de levar.”

(ANTÍSTENES apud XENOFONTE. *Banquete*, IV, 43)

Com a carga simbólica que lhes empresta a Antiguidade greco-romana, os dois objetos mencionados no título acima evocam, em seus respectivos contextos, duas concepções aparentemente opostas da filosofia, daqueles que a ela se dedicam, do fim específico a que idealmente ela deve visar, e, por último, num outro plano, das formas de sua fixação e difusão. Por um lado, através da imagem sugerida por Sócrates na *República* (cf. o imperativo ἀπεικασον), o autor Platão reconhece, no trânsito entre mundo sensível e realidade inteligível, a consubstanciação da prática filosófica e da eventual atuação política do filósofo (cf. PLATÃO. *República*, VII, 514a-518b). Por outro lado, segundo usos e apropriações diversas processadas da Antiguidade aos dias atuais, sedimentou-se uma rebatida figura, aparentemente à revelia de seu próprio sujeito:¹ instalado em seu tonel – ou mais propriamente em sua “jarra” (πίθος) –, próximo ao Metroon de Atenas, que a “descoberta da natureza” (ἀνεύριστις τῆς φύσεως) lhe sugeriu eleger como domicílio (cf. PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XVI, a Apólexis*; DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 23), o cínico Diógenes parece recusar toda transcendência, fazendo da ordem do sensível imediato o terreno sobre o qual, através de uma ascese rigorosa, a moralidade do homem deve preferencialmente se exercer, e fora do qual todo projeto político ou filosófico estaria fadado ao fracasso ou à impostura. Definindo-se a si mesmo como um *kosmopolitês* – neologismo que ele parece ter criado (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 63)² – e vivendo seu exílio nas principais ruas de Atenas e Corinto,³ o homem de Sínope embaralha as noções de margem e centro, fundando, no aparente solipsismo de suas ações, uma forma alternativa de cidadania que recoloca sobre novas bases o método para a realização da justiça na cidade e, conseqüentemente, para a realização da felicidade do homem.

A literatura antiga é de fato pródiga em passagens que insistem na confrontação entre os dois homens, como se incorporando *tipos* filosóficos inconciliáveis e em perpétuo duelo (cf. *SSR V B 55-67*). Esta confrontação ‘pessoal’ entre Platão e Diógenes parece integrar uma tradição mais abrangente sobre os diferentes ramos do socratismo que, no caso de uma

suposta polêmica entre platonismo e cinismo, abarcaria ainda um conjunto de textos nos quais Platão e Antístenes interagem direta ou indiretamente (cf. *SSR V A 27-31*), apresentando, em alguns casos, motivos que serão retomados nas cenas protagonizadas por Platão e Diógenes. De um ponto de vista meramente estatístico ou quantitativo, é curioso observar que há o dobro de passagens que tratam do confronto entre Platão e Diógenes do que daquelas em que figuram Platão e Antístenes. A comparação é ainda mais surpreendente se levarmos em conta que o convívio mais ou menos próximo entre Platão e Antístenes é historicamente bem atestado, diferente do que ocorre no caso de Platão e Diógenes. De fato, Antístenes é explicitamente mencionado no *Fédon* (PLATÃO. *Fédon*, 59b), e uma de suas obras, *Sáthon*, listada no catálogo de Diógenes Laércio, visava diretamente Platão, no contexto de uma polêmica sobre a teoria da linguagem e, em particular, sobre o conceito de definição e a impossibilidade da contradição (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. III, 35; VI, 16; vejam-se os outros textos reunidos em *SSR V A 147-159*).⁴ Por outro lado, uma eventual interação entre Platão e Diógenes é mais controversa e depende quase que inteiramente da tradição anedótica, cujas fontes são bem posteriores. Ainda que os elementos disponíveis sobre a cronologia biográfica de Diógenes não se harmonizem inteiramente entre si, parece certo que ele tenha sido contemporâneo de Platão em Atenas, o que, por si só, não é suficiente para confirmar a realidade histórica – ainda menos a extensão e a profundidade – de algum debate direto entre os dois filósofos.⁵ Diógenes não é mencionado uma única vez por Platão, e as supostas alusões a ele em certas passagens dos diálogos (bem como aos cínicos em geral) não são conclusivas, sendo mesmo, em alguns casos, claramente fantasiosas.⁶ No que tange à literatura diogeniana, uma vez excluída a tradição anedótica preservada principalmente por Diógenes Laércio, a pergunta a ser feita é a seguinte: o que de fato poderia confirmar uma polêmica *ad hominem* entre os dois personagens?

A resposta a essa questão estaria assentada principalmente numa única obra: a polêmica *República* atribuída a Diógenes, mas cuja autenticidade se prestou a um longo e acerbo debate já na Antiguidade.⁷ Nesse debate, um dado crucial são as divergências entre os catálogos das obras do cínico preservados por Diógenes Laércio (cf. VI, 80): a *República* figura numa lista anônima, mas, entre outras alterações, não aparece na de Sótion. Juntem-se a isso os testemunhos de Sátiro e de Sosícrates; para eles, nenhuma das obras arroladas seria de Diógenes (do que se poderia ainda extrair a negação de qualquer

atividade de escrita por parte do cínico).⁸ Segundo uma hipótese plausível, essas divergências decorreriam, ao menos em parte, da reação de certos círculos estoicos diante da suposta origem cínica de sua própria escola: no arranjo das chamadas *diadochai*, isto é, das “sucessões de filósofos”, o cinismo seria o elo histórico que ligaria o estoicismo a Sócrates através da cadeia discipular Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates – Zenão, mas essa sequência impôs aos estoicos o fardo de uma herança doutrinária inconveniente que trazia, no seu bojo, teses de mais difícil aceitação, como aquelas que tratam do incesto e da antropofagia. O catálogo de Sótion, de provável fatura estoica, além de apresentar outras variações com relação ao catálogo anônimo, vem, na verdade, expurgado não apenas da *República*, mas de todas as tragédias atribuídas alhures ao sinopeu,⁹ ou seja, daquelas obras mesmas em que esses temas eram sem dúvida tratados (cf. HUSSON, 2011, p. 32-33).

Se, por um lado, existe hoje uma tendência para se aceitar a autenticidade da *República* diogeniana,¹⁰ os argumentos que seguem o caminho contrário têm ainda algum peso no debate (cf. WINIARCZYK, 2005). Sem poder retomá-lo aqui em todos os seus aspectos, e a título de simples sugestão, eu apenas lembraria o modo particular com que a própria atividade da escrita foi encampada pelos filósofos cínicos, especialmente por Diógenes; também aí, isto é, na sua relação paradoxal com a escrita, o princípio da *falsificação da moeda* parece ter atuado de forma decisiva. Nesse contexto, perguntar pela autenticidade da produção diogeniana segundo critérios ‘ortodoxos’ seria talvez colocar mal a questão, na medida em que o gesto subversivo de Diógenes em relação ao exercício filosófico ficaria assim, parcialmente ao menos, neutralizado. À força de querer ver ou o preto ou o branco, perdem-se os muitos tons de cinza sobre os quais o pragmatismo original dos cínicos se exercitou e se consolidou. Dessa perspectiva, podemos dizer que, entre os antigos, a discussão em torno da autenticidade da *República* de Diógenes foi potencializada em razão de disputas sectárias, principalmente entre estoicos e epicuristas; os atores dessas disputas, movidos em boa medida pelo desejo inconfesso do prestígio social, parecem ter instrumentalizado, de modo mais ou menos consciente e segundo intenções particulares, a ‘brecha’ criada pelo próprio cinismo em sua recusa da prática filosófica tradicional. No caso da crítica moderna, o debate antigo reemerge atualizado pela institucionalização acadêmica, tributária ela mesma de uma noção estreita de “composição”, de “propriedade intelectual” e de “autoria”, em tudo incompatível com o espírito subversivo dos primeiros cínicos.¹¹

Façamos um rápido excursão que, pelo viés da analogia, poderá lançar uma outra luz sobre o problema. No catálogo de Sótion preservado por Diógenes Laércio encontramos, elencado entre as obras de Diógenes de Sínope, o título *Chreias* (*Χρηῖται*).¹² Sabe-se que o termo *chreia* (*χρηῖα*), ainda que não defina de modo preciso e consensual uma *forma* literária, designa em geral uma narrativa breve (ou brevíssima), que pode incluir ou não um diálogo cuja estrutura dramática é mais ou menos desenvolvida, no qual figura pelo menos um personagem (histórico) conhecido. Uma *chreia* é então a forma na qual se fixa uma *sabedoria condensada em ato* que acaba por transcender a biografia dos agentes do ‘drama’ que ela põe em cena, e o mero registro episódico de uma situação particular de vida em nome de uma exemplaridade moral tendendo à universalização.¹³ Postos de lado certos detalhes históricos relativos à evolução semântica dos dois conceitos, nós poderíamos dizer que o sentido da *chreia* corresponderia passavelmente à noção moderna de ‘anedota’ (inclusive pela presença frequente do humor), termo comumente usado para designar boa parte do *corpus* cínico. Trata-se, pois, de um texto – ou de uma coleção de textos, com o termo no plural – que se preserva como um repositório de casos de inteligência prática fundado na narrativa de uma ação (e não num arrazoador teórico como o dos manuais de ética) a que se pode recorrer em certas circunstâncias. Confirma-se aí o sentido etimológico provável da *chreia*, que implica uma noção geral de ‘utilidade’ (*χρή*) ou, de modo mais específico, de uma ‘conveniência durável’, em sintonia ainda com o seu uso em certos exercícios retóricos preparatórios (os *προγυμνάσματα*) em cujo quadro ela passa a corresponder à exploração sucessiva de um lugar-comum, de uma máxima, de um *bon mot* (cf. CHANTRAINE, 1999, s.v. *χρή*, p. 1272-1275).¹⁴ No caso da produção diogeniana – assim como em outros casos, notadamente os de Aristipo (DIÓGENES LAÉRCIO. II, 84-85) e de Métrocles (DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 33), para nos restringirmos ao âmbito da tradição socrática –, a dúvida que surge é a de saber se o título *Chreias* designa de fato uma obra de Diógenes ou uma composição ou compilação de terceiros em que Diógenes figura como personagem principal. Subscrevendo a segunda alternativa, a quase totalidade dos estudiosos modernos parece apostar na inépcia de um autor como Sótion, que, por negligência ou incompreensão, foi incapaz de separar corretamente um Diógenes autor de um Diógenes personagem.¹⁵ Ora, o que talvez explique o ‘erro’ de Sótion é o caráter peculiar da *chreia* enquanto composição escri-

ta que não rompe inteiramente com suas raízes orais e com a sua vocação para ser uma *literatura de ocasião*, não apenas do ponto de vista de sua recepção e usos, mas também do ponto de vista da sua produção. Além disso, podemos admitir que, na tessitura mesma de uma *chreia*, haja um certo “hibridismo” entre uma dimensão autoral e uma dimensão propriamente “objetiva”, já que ela é o registro de um *flash* ou um instantâneo de vida, que se quer real, mas que não exclui de todo alguma elaboração “poética”. Num certo sentido – como parece sugerir o próprio (Pseudo -?) Hermógenes (*Progyrnasmata*, 3) –, a *chreia* seria a concisão máxima de um *apomnemoneuma* e, enquanto tal, imprime numa única narrativa a experiência pessoal de um narrador qualquer diante de um fato supostamente objetivo ‘presenciado’ por ele. Consequentemente, uma hipótese de leitura plausível seria a de reconhecer que uma *chreia* pode também se constituir a partir de um núcleo ‘autobiográfico’. Não é improvável que Diógenes, que, ao que tudo indica, não escondia a plena consciência do valor de sua filosofia, tomasse a iniciativa de coletar e registrar, de próprio punho e a seu modo, as manifestações episódicas de sua sabedoria prática:

Diógenes estava sofrendo com uma dor no ombro causada, eu acho, por algum ferimento ou por um outro motivo qualquer. Quando a dor atingiu o seu ápice, uma dessas pessoas que não o suportavam censurava-o violentamente dizendo: “ora, por que não morres, Diógenes, e te livras de teus males?”. Ele então falou: “os que sabem como convém agir e o que dizer na vida, estes é bom que vivam” (e ele concordava fazer parte desses). “Para ti”, ele dizia, “que não sabes a maneira como se deve agir nem o que deve ser dito, morrer está bem. Mas para mim, que tenho a ciência dessas coisas, o melhor é que eu viva”.

(ELIANO. *História Variada*, X, 11 [SSR V B 81]; salvo indicação contrária, todas as traduções são de minha responsabilidade)

Ainda que o próprio estilo de vida de Diógenes – sempre em público, à vista de todos (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 22) – não nos autorize a supor que a cena descrita, em que apenas duas personagens interagem (o cínico e seu interlocutor anônimo), represente uma situação ‘privada’, essa passagem de Eliano – que é, na verdade, uma *chreia* – bem pode ter tido como origem um relato do próprio Diógenes. Convém ressaltar nessa anedota que Diógenes afirma saber como agir e o que dizer *na vida* (ἐν τῷ

βίῳ), devendo, portanto, continuar bem vivo (ζῆν) para cumprir sua missão como *exemplum* ou modelo de virtude (cf. DE LUISE; FARINETTI, 1997, p. 87-119), uma missão que não coincide com aquela dos diretores de consciência da tradição estoica que se limitavam frequentemente ao exercício oratório da prédica moralizante (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 35).¹⁶ Para além do fato óbvio de que toda ação deliberada supõe um agente vivo, Diógenes parece propor um tipo de filosofia para o qual convergem indissociavelmente a vida moral – isto é: o *bios* enquanto modo ou estilo de vida – e a existência, por assim dizer, ‘biológica’ do filósofo. O que então informa a filosofia de Diógenes é a vida mesma, entendida como uma sucessão imprevisível de acontecimentos com os quais o sábio deverá compor a sua felicidade (cf. PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XXII, a Agesilau*; DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 63). No contexto do cinismo, a obra do filósofo, enquanto memória escrita – e ao mesmo tempo ativa, em constante recomposição – de sua adaptação às circunstâncias (reais ou projetadas), deve, por princípio, trazer a marca da transitoriedade e do caráter acidental da própria vida, e esse princípio estabelece, no plano pedagógico da relação entre mestre e discípulo (ou entre o filósofo e o seu ‘público’), uma hierarquia original entre as duas instâncias constituintes da atividade filosófica, a saber: a ordem do pensamento, de um lado, e a sua manifestação sensível num cotidiano que não se deixa inteiramente prever, de outro: se a esta antecede aquela no plano ‘ontológico’ de uma orientação geral – já que toda ação refletida supõe uma reflexão qualquer –, no plano da transmissão doutrinal o pensamento *em ato* ganha, entre os cínicos, a frente da cena. É exatamente o que Diógenes tenta explicar a Hegésias:

A Hegésias, que lhe pedia emprestado um de seus livros, Diógenes disse: “és um tolo, Hegésias; os figos, tu não escolhes os pintados, senão os verdadeiros; mas desdenhando a verdadeira ascese, tu te lanças para a [ascese] escrita”. (DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 48)

O vocabulário usado nessa passagem é já, por si mesmo, um sintoma da mensagem que ela contém. Note-se em primeiro lugar que, uma vez aceita a etimologia referida acima, o empréstimo solicitado por Hegésias (cf. o verbo χρῆσαι) parece realçar justamente a função “utilitária”, própria da *chreia*, como uma dimensão intrínseca dos escritos (τῶν συγγραμμάτων) de Diógenes. Pouco importa que os escritos em questão sejam uma obra do próprio Diógenes ou de um terceiro que Diógenes conservava em sua

“biblioteca” – gramaticalmente o texto admite as duas leituras (por uma razão que ficará clara adiante, eu tenderia à primeira alternativa, que, de resto, parece ser consensual entre os tradutores e comentadores do compêndio laerciano). Mais importante é reconhecer que Diógenes não recusa a escrita em si – já que ele ou bem escreveu ou bem se interessou pelo que escreveram outros –, mas atribui a ela um papel secundário no quadro de uma formação filosófica. O uso em sequência do substantivo σύγγραμμα, “escrito” ou “composição”, e do adjetivo γραπτός, “pintado” ou “escrito”, ambos derivados da raiz verbal de γράφω, “gravar ou traçar linhas para escrever ou desenhar”, compõe um jogo semântico que reforça a comparação entre os figos e a ascese filosófica. A própria menção aos figos, e não a um outro objeto “desenhável” qualquer que, em princípio, se prestaria à mesma metáfora, não é gratuita nem inócua: ao escolher a imagem de um alimento – e o figo aparece com frequência nas anedotas cínicas, talvez por se tratar à época de um alimento barato e corriqueiro, próprio das dietas frugais (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 140; V, 18; VI, 25-26) –, Diógenes reafirma a função *vital* que a ascese desempenha na prática da filosofia, ficando esta última como condição *sine qua non* implícita, se não da vida simplesmente, da vida realmente feliz (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 55; 65; PSEUDO-CRATES. *Carta VI, aos mesmos* [*scil.* seus discípulos]). A resposta de Diógenes à solicitação de Hegésias indica então que, para o cínico, o caminho da filosofia supõe um compromisso integral do filósofo com um certo tipo de exercício tão necessário quanto o alimento para a manutenção da vida. Convém, no entanto, evitar o equívoco de se ouvir do texto mais do que ele diz: se a ascese *verdadeira* é a única que, da perspectiva do sinopeu, pode dar substância a uma moral em ato, do mesmo modo que só os figos reais, e não os pintados, podem garantir a subsistência de um corpo vivo, nada nos obriga a inferir o corolário da inutilidade de princípio nem da ascese escrita nem a dos figos pintados. O que se condena aqui é a confusão entre meios e fim, de um lado, e, de outro, entre o acessório e o principal. Nesse sentido, a crítica de Diógenes se explica melhor quando nos lembramos que esse Hegésias (também de Sínope) era um de seus mais próximos e fervorosos discípulos, tendo recebido, provavelmente por essa exata razão, o apelido de Κλοιός, isto é, “coleira de cão” (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 84).¹⁷ Aos olhos de Diógenes, é tolo (μάταιος) quem, tendo junto de si o exemplo vivo da verdadeira ascese que se manifesta *in promptu* em cada circunstância da vida, busque a sabedoria miti-

gada de um texto escrito. Contudo, diferente talvez do Sócrates do *Fedro* (cf. PLATÃO. *Fedro*, 274b-275b), Diógenes parece, em última instância, reconhecer que, assim como os figos pintados também servem, numa outra escala, ao conhecimento, a ascese escrita, mesmo com o rebaixamento do seu estatuto, será um instrumento legítimo para a propedêutica filosófica. É o que sugere uma das cartas cínicas pseudoepígrafes, que, como parte de uma verdadeira *literatura de explicação*,¹⁸ explica ou complementa a lição dada por Diógenes a Hegésias, realçando o dever ativo do discípulo que, de certa forma, reproduz o do mestre:

Ouvi dizer que tu compuseste, em nossa intenção, um escrito sobre a virtude, e que espalhas entre teus conhecidos que através deste escrito tu nos convencerás a ter por ti grande consideração. Mas eu não aprovo a filha de Tíndaro por ter posto no vinho um remédio contra a dor (devia tê-lo ministrado sem o vinho), nem tampouco te aprovo. Quando estiveste entre nós nenhum valor digno de nota provaste, mas agora pretendes nos convencer através de textos escritos que, se podem preservar a memória dos que já não são, não podem demonstrar a virtude dos vivos que estão ausentes. Era isso o que eu tinha para te escrever, a fim de que não nos comuniqués o que carece de alma, mas que estejas tu mesmo presente.

(PSEUDO-DIÓGENES. Carta XVII, a *Antálcidas* [SSR V B 547])

Deixando de lado, entre outros detalhes do texto, a alusão à Helena da *Odisseia* (alusão que parece conter uma crítica velada ao poder de sedução e engano da palavra, tanto mais indefinido no caso da palavra escrita), o texto do Pseudo-Diógenes é rico em nuances. Mais uma vez, não se trata de condenar radicalmente a escrita – o próprio autor não apenas se serve dela, como afirma explicitamente a sua legitimidade em certas condições –, mas de compreender o alcance de cada um de seus usos no âmbito da filosofia. No cinismo, o eventual desacordo entre vida e obra seria, para o filósofo, uma impostura. Obviamente, o risco dessa impostura só existe no caso de um filósofo vivo; no entanto, na eventualidade de um filósofo vivo, mas ausente, perde-se a única confirmação possível da necessária coerência entre a virtude que se prega e a vida que se vive: o livro escrito deixa de ser o indicativo (δηλωτικά) de uma moral verificável na medida em que o seu autor, agindo longe dos olhos do leitor, nenhuma garantia pode oferecer da verdade de suas palavras. Resta então, no alto da pirâmide (mas sempre

abaixo do exemplo vivo do sábio), a mais sublime função da escrita na filosofia: salvar (σώζοι) a memória (μνήμας) dos que já morreram. Segundo a perspectiva cínica, salvar a memória das pessoas mortas significa salvar o registro da sabedoria que essas pessoas demonstraram em vida e *na* vida.¹⁹

A partir do conjunto desses elementos, nós podemos tentar esboçar, em linhas gerais, a natureza da produção literária “autoral” dos cínicos, e, em especial, a de Diógenes.²⁰

Resumidamente, eu diria que o espírito da *chreia* atravessa, de uma ponta à outra, toda a produção diogeniana: a *chreia* (assim como, de um outro modo, também a epistolografia) é o gênero que permite *plasm*ar na forma escrita a vida em seu caráter episódico, fortuito e acidental, e nela contextualizar a manifestação da sabedoria e da decisão moral da pessoa *em ato*. Se aceitamos que, num primeiro momento, as performances de Diógenes podiam ser registradas por aqueles que o viram evoluir em praça pública, não há, convém insistir, razão para se rejeitar a possibilidade de que o próprio Diógenes, que *sabia como convém agir e o que dizer na vida*, anotasse a memória de seus feitos em vista de sua *conveniência durável* e de sua utilidade póstuma. Não é difícil imaginar também que, no curso de sua transmissão, os registros ‘diogenianos’ de terceiros se misturassem com os registros do próprio Diógenes (em primeira ou em terceira pessoa), o que justamente reforçaria a ambiguidade da expressão ‘*chreias* de Diógenes’, ensejando como consequência a dúvida sobre a inclusão ou não desse título no catálogo de suas obras. Assim, a exemplo do material anedótico e doxográfico do *corpus* historicamente constituído, é provável que nas obras atribuídas a Diógenes, hoje perdidas, tenham convivido, numa proporção impossível de ser determinada, duas dimensões solidárias – a biográfica e a autobiográfica –, cuja veracidade factual naturalmente cede o passo a uma pretendida coerência filosófica. De seu *Pôrdalos*, por exemplo, a única informação de que realmente dispomos (além de seu título “enigmático” - GIANNANTONI, 1990, *SSR* v. IV, p. 463-464) é a menção à célebre *falsificação da moeda*: história real ou inventada, esse episódio é aí reivindicado *autobiograficamente* pelo próprio Diógenes (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 20).²¹ Por outro lado, seria preciso compreender também que a biografia e a autobiografia que se mesclam aqui não podem ser reduzidas à mera anotação de fatos e situações cotidianas. O que ao modo da *chreia* se fixa na tradição cínica – um pouco como num diário compartilhado – é uma experiência de vida em sentido lato, incluindo uma

reflexão criticamente reativa diante dos fatos da cultura ou, ainda, uma visada prospectiva sobre a realidade social a partir de uma dada percepção ou constatação. A prevalência do modo da *chreia* sobre o conjunto da produção diogeniana pode ter emprestado a muitos títulos que a integram as características de uma ‘obra aberta’ ou de um permanente *work in progress*. Dito de outro modo, a preocupação de integrar a experiência quotidiana e o exercício circunstanciado da virtude num texto comunicável pode ter levado a um processo contínuo de escrita e reescrita que se estenderia por toda a vida do filósofo (e além dela), independente de um projeto ‘editorial’ previamente concebido. Os textos assim produzidos poderiam ser posteriormente agenciados por afinidade temática ou acrescentados a uma ‘obra’ já minimamente constituída, mas, muito provavelmente, jamais sentida como formalmente acabada.²² A partir daí, esse conjunto heteróclito de textos, reunidos sob um único título segundo critérios mais ou menos sólidos de pertinência temática, poderia integrar os “catálogos e bibliotecas” em diferentes estágios de cristalização (FILODEMO. *Sobre os estoicos*, col. XV 19-20 Dorandi). Seja como for, não é difícil aceitar que as obras cínicas não seguiam o mesmo padrão poético nem o mesmo percurso material de outras obras compostas na Antiguidade, e que, portanto, não devem ter se beneficiado das mesmas condições de difusão ou da mesma rede de comércio livreiro então disponível, o que, em última análise, seria o resultado natural e propositadamente assumido da filosofia e do modo de vida que os próprios cínicos propunham e adotavam. Não consta ter havido quem fizesse para Diógenes o trabalho que, segundo se conta, Hermodoro fez para Platão (cf. ALINE, 1915, p. 9 e ss).

O conjunto desses elementos, com o qual busquei com traços muito largos avançar uma hipótese de fundo sobre a “poética filosófica” de Diógenes e suas consequências (sem sequer tentar fazer o mesmo em relação a Platão, por razões óbvias),²³ permite talvez vislumbrar o caráter peculiar da *República* cínica e, a partir daí, demonstrar que o esforço de comparação entre esta e a obra homônima de Platão é, de certa forma e até certo ponto – e para trazer à lembrança um título provocativo de Marcel Detienne ao tratar de um outro assunto –, um esforço de *comparer l'incomparable* (DETIENNE, 2000). Tal constatação não diz respeito apenas à dificuldade óbvia de se comparar uma obra que podemos ler completa, em edições filologicamente seguras e com uma história do texto bem estabelecida, com outra que, a rigor, sequer existe em sentido material, mas

também à profunda diferença ‘originária’ que separa uma da outra. Aliás, é essa diferença que nos impede de atribuir inteiramente ao simples capricho do tempo e aos percalços de uma ‘seleção natural’ dos textos antigos o estágio atual da nossa documentação relativa ao cinismo. De fato, a partir de uma análise das informações disponíveis, nós podemos considerar que a *República* de Diógenes não deve ter sido uma composição monográfica como o foi a *República* de Platão, ainda que se possa discutir, no caso desta última, a maior ou menor autonomia dos dez livros que a constituem.

No curso do diálogo ocorrido na casa de Céfalo e Polemarco, e narrado por Sócrates, assistimos na verdade à proposição de uma *teoria*, cujo arca-bouço dramático, no fundo muito provavelmente ficcional, não apenas integra um projeto literário, como – e talvez principalmente – põe em marcha o método dialético. Durante esse diálogo, em que se alternam os interlocutores principais de Sócrates em longas unidades temáticas perfeitamente coordenadas entre si, a experiência das cidades históricas, sem qualquer circunscrição ou precisão particular, serve apenas como um móbil (ou como um anteparo) mais ou menos definido para a discussão, fornecendo o fio da memória capaz de conduzir a uma cidade que será fundada *desde as suas bases com o (ou no) discurso* (τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς) e que, de “cidade de porcos”, tornar-se-á uma *kallipolis* (PLATÃO. *República*, II, 372d; VII, 527c.). Dessa perspectiva, a composição literário-filosófica da *República* platônica, com seu notável rebuscamento poético (cf., por exemplo, DIÓGENES LAÉRCIO. III, 37; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *De compositione verborum*, 25, 212-218; QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, VIII, 6, 64), se impõe como um todo unitário e suficiente, mas enquanto projeto *político-filosófico* parece reclamar a substância de uma experiência que lhe é externa: autêntica ou não, a *Carta VII* atribuída a Platão presta o testemunho exato dessa exigência, sentida pelo próprio Platão ou pela tradição que o seguiu; trata-se, nesse caso, do desejo de transitar da utopia à história pela via de um relato autobiográfico que une o filósofo ao político e a pessoa do autor à sua obra (cf. MORAES AUGUSTO, 1990; 2012/2013; CASTELNÉRAC, 2011). Logo, o fosso mesmo que separa as duas obras em questão, formalmente ‘incomparáveis’ entre si, corresponde ao terreno comum do socratismo sobre o qual ambas evoluem com objetivos semelhantes, mas com métodos muito diferentes.

Num momento-chave do Livro II (e da *República* como um todo), ao instar a comunidade dialógica a conceber uma cidade “boa e bela” a partir

da qual seria visível o funcionamento de uma constituição justa, a frase de Sócrates, já aludida, anuncia não apenas um *percurso*, como também o seu ponto de ancoragem: “vamos lá, então! façamos desde o princípio uma cidade em discurso; e, ao que parece, é a nossa necessidade que a fará” (ἴθι δὴ, ἦν δ’ ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἡμετέρα χρεία – PLATÃO. *República*, II, 369c). A aventura lançada por Sócrates já se põe inteira nos detalhes gramaticais dessa frase inaugural, o que não chega a surpreender em um autor que sabidamente pesava cada palavra, cada expressão de sua obra, com um apuro incomum. Assim, o jogo entre as formas do subjuntivo e do indicativo futuro do verbo ποιέω, com a respectiva mudança de sujeito, resume todo o impasse do pensamento político: que o homem *faça* a sua própria cidade, no fundo são sempre as suas necessidades que a *farão*. A injunção de Sócrates exprime então a fórmula de uma verdade que parece evidente: a *archê* de toda *politeia* é a *chreia*; vale dizer que a necessidade do homem, isto é, aquilo que lhe é útil, é a um só tempo o princípio (inclusive histórico), o fundamento e a ordem (ou poder) de toda constituição política, o que apenas reafirma a constatação, feita um pouco antes, de que o homem, por sua própria natureza, não será jamais um *autarkês* (cf. PLATÃO. *República*, II, 369b).

Se para Platão a impossibilidade, congênita ao homem enquanto ser finito, de uma *autarkeia* absoluta vem como um dado que firma a base de um edifício lógico, para Diógenes a *autarkeia* é um desafio lançado à sensibilidade imediata do indivíduo, que deve corrigir, a cada gesto e a cada escolha moral, o veredito que mais tarde virá de Aristóteles: “aquele que não é capaz de viver em comunidade ou que de nada necessita por causa da *autarcia* (δι’ αὐτάρκειαν) não é parte da cidade, sendo portanto um deus ou uma fera” (ARISTÓTELES. *Política*, 1253a, 27-29). Trata-se, portanto, no contexto do cinismo, de uma substituição do método discursivo *à huis clos* – segundo o qual a adoção de uma ‘arqueologia reversa’ remonta às origens da cidade para, ato contínuo, corrigir seu futuro – pela ascese circunstanciada do indivíduo que vive já em uma comunidade constituída, que se expõe a ela e que tira da *experiência* que esta comunidade lhe oferece – nos termos de um pragmatismo *avant la lettre*²⁴ – a prospecção de uma outra ordem política possível. Cosmopolita ao seu modo, mas circunscrito ao acidente de uma geografia particular (cf. HELMER, 2021), indiferente aos apelos de alguma ‘Siracusa’ e sem esperar pela boa vontade dos tiranos, Diógenes (re)lança continuamente a pedra fundamental de uma *republica* para uso imediato (cf.

FILODEMO. *Sobre os estoicos*, col. XII, 1-8 Dorandi), ao que Crates, mais tarde, dará uma versão poética (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 85) e que, assim mediada, exercerá uma influência determinante sobre Zenão de Cítio, autor também ele de uma *República* (ver GOULET-CAZÉ, 2003; 2017; HUSSON; LEMAIRE, 2022).

O confronto desses dois projetos, aparentemente antagônicos, parece justificar o juízo que o próprio Platão, alçado pela tradição ao posto de herdeiro legítimo do socratismo, do alto do qual ele seria capaz de determinar a “heterodoxia” de seus ramos concorrentes, lançou a respeito do homem que foi Diógenes: “um Sócrates enlouquecido” (ver FLACHBARTOVÁ, 2014; CHAPUIS, 2020). Entre censura debochada e o mais elevado elogio, Platão reconhece, ao perceber no “rival” uma projeção distorcida do mestre, a vocação paradoxal do cínico para encarnar a conversão dos opostos – no caso, a razão e a loucura – e a sua consequente superação. Sabemos, no entanto, que, do ponto de vista de sua transmissão material, a frase atribuída a Platão é problemática: ausente dos principais manuscritos das *Vidas* de Diógenes Laércio, ela é apenas marginalmente atestada pela tradição laerciana, figurando nas edições e traduções modernas frequentemente entre colchetes, muito embora Tiziano Dorandi, o último editor até a presente data das *Vidas*, tenha optado por suprimir a passagem do texto editado (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 54; DONZELLI, 1960; DORANDI, 2013, p. 438). Felizmente, para resguardar o testemunho da surpreendente comparação, podemos ler essa mesma frase na *História Variada* (XIV, 33) de Cláudio Eliano, cujo contexto comporta, todavia, uma nuance particular:

Platão discutia (διελέγετο) sobre alguns assuntos enquanto Diógenes, que estava presente naquela ocasião, prestava pouca atenção nele. Irritado por causa disso, o filho de Áriston disse: “ouve o discurso (τῶν λόγων), cão!”. O outro, nem um pouco perturbado, falou: “mas eu não voltei para o lugar onde fui vendido, como os cães”, dando a entender que falava da viagem de Platão à Sicília. Conta-se que Platão tinha o costume de dizer a respeito de Diógenes que ele era um Sócrates enlouquecido.

Note-se que aqui o juízo de Platão a respeito de Diógenes, aparentemente trazido à memória do leitor como informação acessória e generalizante (cf. os verbos εἰώθει e φασιν), vem na sequência da reação de Diógenes ao modo como Platão o interpela para exigir sua atenção²⁵ e da explicação que

Eliano fornece para a resposta do cínico: no fundo, o que se expõe, junto com a reversão do insulto, é a alusão a um projeto de cidade fracassado e que, ainda por cima, custou a liberdade de seu idealizador. Pelo arranjo do texto, fica nas entrelinhas a sugestão de que, aos olhos de Platão, Diógenes seria um “Sócrates enlouquecido” também – e talvez principalmente – em termos de uma razão política e, como frequentemente acontece com os que são considerados loucos, teria provocado o riso ao mostrar a verdade (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 54; 58; PLATÃO. *Éutifron*, 3c). Pouco afeito aos discursos (τῶν λόγων) – mas não inteiramente indiferente a eles (cf. o advérbio ὀλίγον) –, Diógenes teria ousado radicalizar a “política de proximidade” de Sócrates (cf. PLATÃO. *Apologia*, 30e-31a), transformando-se a si mesmo num paradigma não no céu, mas sobre a terra (cf. PLATÃO. *República*, V, 472d; V, 592b; DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 35), cuja experiência, elevada ao patamar do *escândalo* (cf. FOUCAULT, 2009), é ao mesmo tempo e de modo permanente origem e verificação de uma constituição outra que permita garantir para o conjunto dos homens a liberdade e a justiça. Poderíamos então dizer que as viagens de Platão à Sicília são a forma de um esforço insistente para, a partir de um deslocamento no espaço e de circunstâncias supostamente mais favoráveis (cf. ARAÚJO, 2019), fazer convergir numa cidade particular a *lexis* e a *praxis* da melhor *politeia*, a despeito da provável diferença *natural* entre essas duas dimensões da ação humana (cf. PLATÃO. *República*, V, 473a). Por sua parte, no exercício individual de uma ascese hiperbólica e performática (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 23) – uma ascese cuja memória escrita evolui para a forma de um “tratado teórico” –, Diógenes assume em si mesmo o *elenchos* através do qual, ao se expor, ele expõe ao escrutínio de seus concidadãos (e de seus leitores) os pilares da constituição de uma cidade outra, não apenas possível, mas real e visível, inscrita em seu próprio corpo. O cínico então demonstra agindo (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 71), *hinc et nunc*, as diretivas de sua *cosmopolítica*, cuja intenção, mais do que substituir os modelos históricos, será a de fornecer a base perene da sua crítica. Do *logos* ao *ergon*, uma, e do *ergon* ao *logos*, a outra, as duas repúblicas vão em direções opostas, mas trafegam na mesma estrada.

A estridência com que a tradição antiga martela a incompatibilidade de espírito e de temperamento entre os dois homens parece, no fundo, esconder não apenas a perplexidade diante da origem comum de duas agendas filosóficas antagônicas, como, mais ainda, a perturbação diante de seus

pontos de contato mais discretos. Ironicamente, a simbologia preservada por essa mesma tradição permite entrever, para além do esquematismo discutível da historiografia filosófica da Antiguidade, as zonas de interseção entre o pensamento de Platão e o cinismo. A caverna e o ‘tonel’, evocando ambos um abrigo possível para o homem, são duas imagens que colam em seus respectivos contextos um sinal trocado apenas em aparência: de um lado, a caverna, acidente geológico natural que lembra a vida selvagem do homem primitivo, oferece o *décor* a um pensamento que busca justamente promover uma coalescência efetiva entre *nomos* e *physis*; de outro, o *pithos*, artefato das cidades que só o fogo de Prometeu pode produzir, empresta um outro alcance ao suposto naturalismo de Diógenes.

Documentação escrita

DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius*. Lives of Eminent Philosophers. Trad. Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PLATO. *The Republic of Plato*. Trad. J. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 1963 [1902]. 2 vols.

PRINCE, S. *Antisthenes of Athens*. Texts, Translations and Commentary Ann Arbor. University of Michigan Press, 2015.

Referências bibliográficas

ALINE, H. *Histoire du texte de Platon*. Paris: Champion, 1915.

ARAÚJO, C. M. B. What was Plato up to in Syracuse? In: REID, H. L.; RALKOWSKI, M. (eds.). *Plato at Syracuse*. Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by J. Radding. Sioux City: Parnassos Press, 2019, p. 77-89.

ARAÚJO DE FREITAS, G. *Sobre o estilo de Demétrio*. Um olhar crítico sobre a literatura grega. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de Pós-graduação em Estudos literários, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

BEEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill, 2011.

BRANCACCI, A. *Oikeios logos*. La filosofia del linguaggio di Antistene. (Col. Elenchos). Napoli: Bibliopolis, 1990. v. 20.

BRANHAM, R. B. Exile on Main Street: Citizen Diogenes. In: GAERTNER, J. F. (ed.). *Writing exile*. The discourse of displacement in Greco-Roman An-

- tiquity and beyond. (Mnemosyne Supplements). Leiden: Brill, 2007, p. 71-85. v. 83
- CASTELNÉRAC, B. La philosophie de Platon à l'épreuve de l'autobiographie. *Études Littéraires*, Laval, v. 42, n. 2, p. 81-95, 2011.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHAPUIS, M. Diogène, 'Socrate devenu fou'? *Philosophie Antique*, Paris, v. 20, p. 107-139, 2020.
- CLAY, D. Picturing Diogenes. In: BRANHAM, R. B.; GOULET-CAZÉ (eds.). *The cynics*. The cynic movement in Antiquity and its legacy. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 367-387.
- COMETTI, J.-P., *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris: Gallimard, 2010.
- DE LUISE, F.; FARINETTI, G. *Felicità socratica*. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica. Hildesheim: Olms, 1997.
- DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.
- DIXSAUT, M. *Platon*. Paris: Vrin, 2003.
- DONZELLI, G. Per un'edizione critica di Diogene Laerzio: i codici VUDGS. *Bollettino dei classici*, Roma, v. 8, p. 93-132, 1960.
- FLACHBARTOVÁ, L. Diogenes of Sinope as Socrates *mainomenos*. In : SUVÁK, V. (éd.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Prague: OIKOYMENH, 2014, p. 308-350.
- FLORES-JÚNIOR, O. Usos e abusos da Antiguidade Clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 175-191, 2006.
- FLORES-JÚNIOR, O. Ainda a propósito da recepção (ou percepção) do cinismo antigo. Nota sobre um outro caso. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 19, n. 3, p. 205-212, 2009.
- FLORES-JÚNIOR, O. As artes do discurso e o naturalismo cínico: tema e variações de uma anedota filosófica. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 17-48, 2015.
- FLORES-JÚNIOR, O. Paradoxes cyniques: l'activité littéraire d'Antisthène et de Diogène de Sinope. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 117-136, 2017.
- FLORES-JÚNIOR, O. Lire et écrire dans les marges. Activité littéraire et mendicité chez les cyniques. In: HELMER, É. (ed.). *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*. Paris: Garnier, 2020, p. 235-273.

- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 vols. [SSR]
- GILL, C. Le dialogue platonicien. In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (eds.). *Lire Platon*. Paris: PUF, 2014, p. 51-76.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. Diogène de Sinope, surnommé le Chien. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Éditions du CNRS, 1994, p. 812-820. t. II.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. Hegésias de Sinope. In: GOULET, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: Éditions du CNRS, 2000, p. 529. t. III.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *Les kynika du stoïcisme*, col. Hermes Einzelschriften, v. 89. Stuttgart: Franz Steiner, 2003.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. De la République de Diogène à la République de Zénon. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017, p. 545-606.
- HELMER, É. Philosophie et géographie: lieu de la pensée et pensée du lieu en Grèce ancienne. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, v. 47, n. 2, p. 91-112, 2021.
- HUSSON, S. *La République de Diogène*. Une cité en quête de la nature. Paris: Vrin, 2011.
- HUSSON, S.; LEMAIRE, J. (eds.). *Les trois Républiques*: Platon, Diogène de Sinope et Zénon de Citium. Paris: Vrin, 2022.
- JUNQUA, F. Les correspondances apocryphes de Diogène et Cratès de Thèbes. In: NADJO, L.; GAVOILLE, E. (eds.). *Epistulae antiquae* 3. Actes du III^e Colloque International 'L'épistolaire antique et ses prolongements européens' (Tours, 25-27 septembre 2002), Louvain: Peeters, 2004, p. 271-285.
- KINDSTRAND, J. F. Diogenes Laertius and the *chreia* tradition. *Diogene Laerzio storico del pensiero antico = Elenchos*, Napoli, v. 7, p. 217-243, 1986.
- MORAES AUGUSTO, M. G. Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politeia* platônica. *Clássica*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 45-66, 1990.
- MORAES AUGUSTO, M. G. *Politeia* e utopia: o caso platônico. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 16-17, n. 16-17, p. 103-151, 2012/2013.
- NOUSSIA, M. Fragments of Cynic 'tragedy'. In: HERDER, M. A.; REGTUIT,

R. F.; WAKKER, G. C. (eds.). *Beyond the Canon*. Leuven: Peeters, 2006, p. 229-247.

SEARBY, D. M. The Fossilized Meaning of *Chreia* as Anecdote. *Mnemosyne*, Leiden, v. 72, n. 2, p. 197-228, 2019.

TARN, W. W. *Alexander the Great and the unity of mankind*. London: Millford, 1933.

VENTRELLA, G. *L'Edipo di Diogene e l'utopia cinica nel teatro greco: a proposito di Dione Crisostomo, Or. X 29-32. L'Antiquité Classique*, Louvain-la-Neuve, v. 80, p. 53-71, 2011.

WINIARCZYK, M. Zur Frage der Autorschaft der Schriften des Diogenes von Sinope. *Eos*, Wrocław, v. 92, n. 1, p. 29-43, 2005.

Notas

¹ Veja-se, a esse respeito, Clay (1996). Veja-se também, com uma outra perspectiva, Flores-Júnior (2006; 2009).

² Sobre esse termo, W. W. Tarn (1933, p. 75) chegou a escrever: “a horrible word which he [Diogenes] coined and which was not used again for centuries”.

³ A situação paradoxal de Diógenes como exilado é evocada no título mesmo de um artigo de R. Bracht Branham (2007): “Exile on Main Street: Citizen Diogenes”, que alude ainda, com alguma ironia, ao álbum “Exile on Main St.”, de 1972, gravado pela banda Rolling Stones durante o “autoexílio” de seus integrantes – conta-se que por razões fiscais – no sul da França. Diógenes chega a Atenas exilado de Sínope por ter falsificado a moeda, provavelmente com o concurso de seu pai, que tinha o controle do dinheiro da cidade (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 20-21).

⁴ Ver, a esse respeito, o estudo de A. Brancacci (1990, principalmente as p. 173-197). Vejam-se ainda Giannantoni (1990, *SSR*, v. IV, p. 328-329) e Prince (2015, p. 149 e 422-428).

⁵ Sobre a cronologia de Diógenes, consultar o verbete elaborado por M.-O. Goulet-Cazé (1994) para o *Dictionnaire des philosophes antiques*.

⁶ Vejam-se, por exemplo, os comentários de J. Adams (1963) sobre a *República* (II, 375e; II, 378d-e; V, 461c; VI, 495d e X, 596b).

⁷ Sobre o assunto, ver Goulet-Cazé (2003, p. 11-27; 2017, p. 546-550) e Husson (2011, p. 30-45).

⁸ Tratei desse assunto em duas ocasiões: 2017 e 2020.

⁹ Vejam-se os textos reunidos em *SSR* (V B 128-136), aos quais se deve acrescentar Dion Crisóstomo (*Or. X, Diógenes ou Sobre os domésticos* 29-32 (*SSR* V B 586)). Sobre as tragédias de Diógenes, leiam-se as considerações de Giannantoni

(1990, *SSR*, v. IV, p. 475-484), Noussia (2006), Husson (2011, p. 185-189), Ventrella (2011), e os diversos trabalhos de Juan Luis López Cruces (que, em nome da concisão, não foram listados na bibliografia acima).

¹⁰ Além dos estudos mencionados na n. 7 *supra*, leia-se Bees (2011), (com as justas reservas de Goulet-Cazé, 2017).

¹¹ Não se pode duvidar de que os antigos tivessem algum tipo de apreço pela ‘propriedade intelectual’ e pela autenticidade das obras em circulação (cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 26 d-e), o que se confirma com o registro recorrente da atividade dos plagiários – Ésquines foi acusado de plágio por Aristipo (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 62) e o próprio Platão, segundo Favorino (ou Aristóxeno), teria retirado toda ou quase toda a sua *República* das *Controvérsias* de Protágoras (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. III, 37; 57) – e dos falsários, como Pásifon, filósofo da escola de Erétria (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 61; VI, 73). É estranho, portanto, que nenhum dispositivo ‘legal’ tenha se desenvolvido que pudesse inibir esse tipo de prática para além do fato incerto de uma eventual reprovação moral dos implicados (consultem-se sobre o assunto as páginas iniciais do sugestivo e sempre útil estudo de Aline – 1915, p. 1 e ss.). Em todo caso, os cínicos parecem ter se colocado à margem desse tipo de ‘delito’, como se indiferentes a ele ou à própria questão da autenticidade de qualquer obra. De fato, imagina-se mal que os cínicos, refratários a todo tipo de propriedade, pudessem se preocupar com a propriedade da forma material de seu pensamento. Note-se, aliás, que, conforme o testemunho de Filodemo de Gadara em seu *Sobre os estoicos*, todo o debate em torno da autenticidade das *repúblicas* de Diógenes e de Zenão mobilizou estoicos e epicuristas, mas não parece ter interessado aos próprios cínicos. Enfim, o relato segundo o qual Menipo havia tirado proveito de um livro composto a quatro mãos por Dionísio e Zópiro, dois discípulos de Arcesilau, revela, por trás da falta de escrúpulo sugerida, uma compreensão incomum da difusão literária: cf. Diógenes Laércio (VI, 100). O fato é que Diógenes Laércio apresenta um retrato pouco lisonjeiro de Menipo.

¹² Vejam-se as considerações de Giannantoni (1990) em *SSR* (v. IV, p. 466-474).

¹³ Apesar do que podemos ler na passagem do (Pseudo-?) Hermógenes, que trata do tema (*Progymnasmata*, 3), a dificuldade de se chegar a uma definição precisa do termo *χρεῖα*, dando conta da multiplicidade de seus usos concretos, é bem conhecida. Essa dificuldade aumenta se evocarmos, como normalmente se faz – e como faz o próprio (Pseudo-?) Hermógenes –, outros termos correlatos, tais como *ἀπόφθεγμα*, *ἀπομνημόνευμα* e *γνώμη*. Sobre o assunto, vejam-se as considerações de Kindstrand (1986, p. 217-243). Veja-se também Flores-Júnior (2015, p. 18-19, n. 1).

¹⁴ Para uma visão, em certos aspectos, diferente do problema, ver Searby (2019).

¹⁵ Giannantoni (1990, *SSR*, v. IV, p. 466) anota: “Che Diogene abbia composto un’opera con questo titolo è – per opinione quasi unanime degli studiosi moderni – poco verosimile, essendo invece molto più probabile che si tratti de una raccolta di *χρεῖαι* di Diogene fatta da altri: non è dubbio, infatti che la *χρεῖα* fu – ancor prima di essere messa per iscritto – lo strumento principale della ‘propaganda’ cinica, quello in cui meglio si manifesta lo spirito di provocazione e la *παρρησία* di Diogene”.

¹⁶ Vejam-se outros textos reunidos em *SSR* (V B 264-271), bem como os respectivos comentários de Giannantoni (1990, *SSR*, v. IV, p. 507-512).

¹⁷ Assumo que se trata aqui de Hegésias de Sínope, e não, como já se aventou, de Hegésias de Cirene, o “apologista do suicídio”, filósofo da escola de Aristipo (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. II, 86), alternativa que me parece menos verossímil. A esse respeito, ver Goulet-Cazé (2000).

¹⁸ As cartas pseudoepígrafas dos cínicos, atribuídas ficcionalmente a Diógenes e Crates, longe de um mero exercício retórico sem qualquer engajamento filosófico (como já se pensou), são na verdade narrativas que frequentemente expandem os motivos que encontramos condensados no corpo da literatura anedótica, *explicando* de certa forma o seu conteúdo doutrinal. Deviam assim funcionar como um instrumento da propaganda cínica, seja para a conversão de seu público ou para um reforço pedagógico junto aos já convertidos. Na verdade, a epistolografia pseudoepígrafe e a *chreia*, os dois principais gêneros do discurso cínico, apresentam uma carpintaria poética similar e atendem ao mesmo objetivo pedagógico. Nesse sentido, é interessante notar que, segundo o (Pseudo-)Demétrio (*Sobre o estilo*, 232), um dos aspectos que fazem a beleza (κάλλος) das cartas é a “presença constante de provérbios” (πικναὶ παροιμίαι ἐνοῦσαι). Na definição de Hesíquio (*Lexicon*, Π, 963-964), um provérbio (παροιμία) é um “discurso útil para a vida” (βιωφελῆς λόγος), e os provérbios, “têm o poder de corrigir as disposições morais e as paixões” (ἡθῶν ἔχουσαι καὶ παθῶν ἐπανάρθωσιν). Enfim, Elio Theon (*Progymnasmata*, 120-121) estabelece uma clara conexão entre a παροιμία e a χρεῖα. Sobre as cartas pseudoepígrafas dos cínicos, veja-se Junqua (2004). A respeito do *Sobre o estilo* do (Pseudo-)Demétrio, veja-se o estudo, com tradução do texto grego para o português, de G. Araújo de Freitas (2011).

¹⁹ Isso talvez explique, ao menos em parte, a importância da epistolografia (cf. o título *Cartas*, no catálogo de Sótion em: DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 80), e em especial da epistolografia pseudoepígrafe, na tradição cínica (veja-se a anterior): atribuir essas ‘peças de propaganda’ a Diógenes e a Crates, os ‘patronos da escola’, seria, além de um argumento de autoridade, uma forma de paradoxalmente agir sobre a vida dos vivos a partir da virtude ‘viva’ dos mortos.

²⁰ Proponho aqui uma hipótese fundada numa reflexão muito geral que um estudo mais aprofundado (inclusive de cada um dos títulos das obras atribuídas a Diógenes) poderá ou não corroborar.

²¹ Já Gomperz (*Griechische Denker*, Leipzig, 1893-1909, 3 vols., *apud* GIANNANTONI, 1990, *SSR*, v. IV, p. 464) observava que o próprio Diógenes deveria ser o protagonista dessa obra.

²² As tragédias (perdidas) cujos títulos foram transmitidos sob o nome de Diógenes mereceriam um tratamento à parte, mas não penso que escapassem inteiramente a esse ‘método’. Nesse sentido, parece-me improvável que elas tenham sido alguma vez encenadas ou mesmo que tivessem uma parte musical ou cenográfica muito elaborada, sem excluir a possibilidade de que tenham de fato sido compostas em prosa. A expressão τὰ τραγωδία usada por Diógenes Laércio, mas muito provavelmente colhida na obra de Sátiro para se referir às peças atribuídas ao cínico, parece apontar nessa direção (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. VI, 80). Aliás, a sua atribuição a Filisco de Egina, um outro discípulo de Diógenes, mais do que indicar uma simples confusão, e dado o contexto mais geral do debate, pode reforçar a hipótese de uma

produção literária de difícil classificação em termos de autoria e autenticidade. Sobre as tragédias cínicas, vejam-se os títulos indicados na n. 9 *supra*.

²³ Consultem-se, por exemplo, Dixsaut (2003, p. 17-33) e Gill (2014).

²⁴ “Le mot ‘expérience’ y était employé pour désigner toute manière, qu’elle fût effective ou seulement possible, selon laquelle l’homme, lui-même une partie de la nature, entre en rapport avec tous les autres aspects et différentes phases de la nature, y compris ses illusions, ses erreurs et ses rêves, aussi bien que ses arts, considérées sous l’angle de la beauté ou de leur utilité (...). ‘Expérience’ est un mot utilisé pour désigner, sous une forme abrégée, le complexe de tout ce qui est caractéristiquement humain” (J. Dewey, *Experience and Nature: A Re-introduction* (1928), *apud* COMETTI, 2010, p. 300).

²⁵ Essa passagem de Eliano retoma ainda o *topos* da vaidade e do orgulho de Platão (cf. DIOGENES LAÉRCIO. VI, 7; 26; 67).