

HUSSON, Suzanne. *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature.* Paris: Vrin, 2011. (Histoires des Doctrines de l'Antiquité Classique, 40).¹

Poucas obras da tradição clássica parecem ter provocado e alimentado tanta polêmica como a *República* de Diógenes. No momento em que a escreveu – se é que foi Diógenes mesmo quem a escreveu, coisa de que já na Antiguidade se duvidava – e a fez circular, aquele que foi o principal representante da escola cínica, se não o seu real fundador, plantou entre seus contemporâneos um escândalo que o correr dos séculos não enfraqueceu, e o fato de que desse tratado não tenhamos hoje mais do que magros vestígios, esparsos e contraditórios, ao invés de solapar os seus efeitos, parece ter avultado os fantasmas que o cercam: na sua *República* – e esse título estabelece de saída os termos da polêmica, na medida em que inscreve a obra na linhagem do pensamento político cujo propósito é precisamente estabelecer as bases da melhor constituição para garantir a convivência dos homens num mesmo espaço –, Diógenes teria tomado a pena para, em meio a outras teses de difícil aceitação, anuir à prática do incesto, do paricídio e da antropofagia, se apropriando, pelo viés do discurso filosófico, de temas que povoam a mitologia tradicional, e reafirmando certas ideias que ele provavelmente já havia defendido em suas tragédias, como *Édipo*, *Medeia* e *Tiestes* (ou *Atreu*).

É precisamente sobre este “pequeno livro, de um personagem misterioso e às vezes pouco recomendável” – como afirma a própria autora² – que se debruça o estudo de Suzanne Husson, professora da Universidade de Paris IV (Sorbonne) e membro do Centro Léon Robin, unidade de pesquisa integrada ao Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS – França).

¹ A tarefa de um resenhista é tanto mais difícil quanto mais próximos estão os seus interesses do tema da obra a ser resenhada: o risco de se perder a objetividade da análise, em função das próprias hipóteses em torno do tema em questão, aumenta consideravelmente. Em contrapartida, pode-se encontrar, numa resenha elaborada nessas condições, além da simples descrição mais ou menos crítica de um trabalho publicado, o empenho de um leitor que busca estabelecer com o autor que ele lê um diálogo efetivo e positivamente construído sobre um terreno comum. Que a presente resenha, cuja extensão inabitual talvez a inscreva na categoria dos ensaios bibliográficos, saiba evitar aquele risco e se aproximar ao máximo deste ideal.

² HUSSON, 2011, p. 15.

Este *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature*, publicado no começo de 2011 como o quadragésimo volume da prestigiosa coleção “Histoire des Doctrines de l’Antiquité Classique” (fundada em 1977 por Jean Pépin e dirigida atualmente por Luc Brisson), da Librairie Philosophique J. Vrin, é a primeira monografia consagrada integralmente ao tratado do Sinopeu³. Por esse caráter pioneiro – mas não apenas por ele – o livro de S. Husson é já uma contribuição de primeira ordem aos estudos sobre o cinismo antigo e, de forma mais ampla, aos estudos sobre o pensamento político-filosófico na Antiguidade.

Sem dúvida, assumir um tal objeto de estudo exigiu da autora determinação e uma boa dose de coragem, não tanto pela natureza dos temas que ela teve que enfrentar, mas principalmente pelas dificuldades metodológicas que a tarefa supõe. Na verdade, todo estudo sobre o cinismo antigo – e *a fortiori* um estudo sobre a *República* de Diógenes – deve superar dois tipos de obstáculo, distintos mas que pesam conjuntamente. De um lado, um obstáculo de ordem filológica: os fragmentos são raros, cronologicamente dispersos, de proveniência e intenção variadas e, por vezes, como no caso do importantíssimo *De stoicis* do epicurista Filodemo de Gadara, principal fonte sobre a *República* de Diógenes, preservados em textos materialmente muito lacunares; de outro lado, um obstáculo de ordem propriamente filosófica, que no mais das vezes decorre do sectarismo das escolas antigas: uma parte substancial do material disponível sobre o escrito de Diógenes provém de fontes claramente hostis ao cinismo, que

³ Assinale-se todavia o artigo de T. Dorandi (editor de uma das principais fontes sobre a *República* de Diógenes, o *De stoicis* de Filodemo de Gadara: cf. DORANDI, T. Filodemo. *Gli stoici* (PHerc. 155 e 339). *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 12, p. 91-133, 1982), *La Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 57-68. Dentre os trabalhos recentes que abordam a *República* de Diógenes no quadro de estudos mais abrangentes sobre o pensamento político dos cínicos ou sobre a relação entre cinismo e estoicismo, eu destacaria os seguintes, na ordem de publicação: SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; MOLES, J. Le cosmopolitisme cynique. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 259-280; GOULET-CAZÉ, M.-O. *Les kynika du stoicism*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003; e BEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill, 2011. Registre-se enfim a seção “Diogenes’ lost Republic: from Philodemus to Wieland and Rousseau” do livro de SHEA, L. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011, que investiga a herança cínica no iluminismo do século XVIII e o seu reflexo na obra de alguns autores contemporâneos (notadamente Sloterdijk e Foucault).

oscilam entre a condenação violenta e o desprezo ostensivo, e que devem portanto ser manuseadas com prudência, sem que se possa jamais excluir a possibilidade de uma deformação voluntária e interessada; também nesse aspecto o testemunho do *De stoicis* é paradigmático. O que se oferece então ao estudioso é um *corpus* muito heterogêneo que frequentemente expõe “pelo avesso” o pensamento que ele transmite e no qual a coerência doutrinal está longe de ser evidente. Nesse contexto, sem se esquivar das dificuldades – e sem mascarar-las –, o estudo de Suzanne Husson se propõe a recolher os fragmentos esparsos dessa obra enigmática para tentar a partir deles reconstruir a imagem da constituição política imaginada pelo cínico, uma constituição sem dúvida paradoxal que, a julgar pelos temas que lhe fizeram a fama, se funda na subversão radical das regras e dos valores ordinariamente aceitos.

O livro, que como informa a própria autora nasceu de uma tese de doutorado elaborada sob a orientação de Gilbert Romeyer Dherbey, se declina numa estrutura rigorosa: duas grandes partes constituídas cada uma por três capítulos e enquadradas por uma introdução e uma conclusão gerais; seguem-se dois apêndices, um sobre a autenticidade das tragédias atribuídas a Diógenes, e o outro sobre a debatida questão das relações entre Antístenes e Diógenes, e do lugar do primeiro na tradição cínica; fechando o volume, uma bibliografia extensa e bastante atualizada, e um conjunto de índices divididos em três rubricas: de nomes (antigos e modernos), de noções e de fontes (este conjunto de índices corresponde a uma prática editorial comum em trabalhos acadêmicos europeus e estadunidenses, especialmente no domínio das ciências humanas, que, lamentavelmente, apenas de modo esporádico é adotada nas publicações brasileiras).

Também no que tange ao conteúdo a divisão é bastante rigorosa: na primeira parte – que traz como título a pergunta: “Uma república cínica é possível?” –, são abordados os aspectos que poderíamos definir como “formais”, por um lado, e “comparativos”, por outro: trata-se em primeiro lugar de abordar os problemas textuais ou filológicos que determinam nosso conhecimento da *República* de Diógenes, suas fontes e sua recepção antiga; depois, a análise volta-se para o conteúdo mesmo dos fragmentos, em que se busca apontar o tratamento dado pelo cínico aos temas usuais do pensamento político, principalmente através de uma comparação com o

diálogo homônimo de Platão, um procedimento que aliás atravessa todo o estudo. Na segunda parte, intitulada “Uma cidade sem distinções”, a autora se empenha em mostrar os desdobramentos do projeto diogeniano, ainda à luz de seu correlato platônico; o título do primeiro capítulo desta segunda parte é já um sintoma do ponto de vista adotado: “Radicalizar Platão”.

Vejamos as coisas mais de perto. Nos parágrafos introdutórios de seu estudo, a autora procura determinar o que há de específico no debate político da Antiguidade, ou seja, o fundamento a partir do qual toda *politeía*, enquanto reflexão filosófica, é concebida – um fundamento que é evocado no subtítulo mesmo do estudo, “uma cidade em busca da natureza”: se a atualidade das ciências humanas nos convida a desconfiar da ideia de uma “natureza” humana ou de uma cisão evidente entre natureza e civilização⁴, no caso dos gregos a cidade é, de fato, o espaço que garante a plena realização da natureza humana, mas é também, ao mesmo tempo, aquilo que separa o homem da Natureza, esta última entendida como um todo mais ou menos preciso que reúne os seres e os fenômenos ditos “naturais” por oposição ao conjunto dos seres produzidos artificialmente pela intervenção do homem. Essa perspectiva parece conduzir a um paradoxo: é se “desnaturalizando” que o homem alcança sua natureza profunda. S. H. reconhece nessa linha que marca o divórcio entre o homem e os outros seres vivos o fio que conduz a tarefa política do filósofo grego e, por consequência, de toda *politeía*: “conceber uma cidade que permita ao homem tornar-se ele mesmo e indicar as vias de sua realização histórica”⁵. Diante de um mesmo objetivo, a diferença entre um projeto político e outro, ou seja, entre o que se propõe em uma escola de pensamento e o que se propõe em outra, residiria no *como* realizá-lo, mas esse “como” supõe e se define pela própria concepção de natureza e, mais especificamente, de natureza humana.

Por outro lado, uma tal empresa parece, à primeira vista, estranha à agenda do filósofo cínico, que se orientaria antes por uma busca radical de *autárkeia*, abarcando tanto as suas necessidades “corporais” (a alimentação,

⁴ Vejam-se por exemplo os seguintes títulos: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996; DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005; e, mais recentemente, HABER, S.; MACÉ, A. (Ed.). *Anciens et modernes par-delà nature et société*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012.

⁵ HUSSON, 2011, p. 7.

por exemplo), quanto as suas relações com outros homens. Desse ângulo, a ideia de uma política cínica seria uma contradição em termos, o que em parte explicaria o fato de que já na Antiguidade a autenticidade da *República* de Diógenes tenha sido contestada. S. H. se esforça então para mostrar que não é este o caso. Considerando que para Diógenes uma comunidade humana conforme à “natureza cínica” é não apenas pensável, mas constitui o instrumento que permite ao homem alcançar sua excelência, ela justifica a pertinência de seu trabalho nos seguintes termos: “[...] a existência de uma *República* de Diógenes é não somente uma realidade histórica [...], mas deriva também, pode-se dizer, de uma necessidade filosófica”⁶; e mais adiante: “O exame dos testemunhos nos mostrará, não somente que esta obra foi com certeza escrita, mas também que a ideia de uma cidade cínica não é por ela mesma uma contradição”⁷. Assim, a autora afirma a autenticidade da *República* de Diógenes e determina, no mesmo movimento, que a compreensão desta obra depende inteiramente do que se pode extrair da ideia de “natureza cínica”: “[...] na *República* de Diógenes, além do espetáculo de um cínico fabricando para si mesmo sua *persona* de cão, trata-se da relação do homem com a natureza e sobretudo da sua própria natureza”⁸. O que enfim estaria em jogo é a “essência do homem”.

Na verdade, segundo S. H., o projeto diogeniano se desenvolve, como todo pensamento político que lhe foi contemporâneo, a partir da constatação da singularidade da natureza humana: o homem seria o ser que, emanando da *phýsis*, pode se afastar dela pela fabricação do *nómos*. A melhor constituição política deve, de certa maneira, encontrar para a cidade dos homens o ponto de equilíbrio entre a convenção e a natureza. Todavia, a definição desses dois polos de ancoragem, na medida em que o primeiro deve ser a imagem do segundo, é problemática, e a dificuldade é historicamente demonstrada: se por um lado é possível determinar uma certa “regularidade” biológica da espécie humana, enquanto produto “espontâneo” do cosmos, por outro a simples observação das sociedades humanas existentes revela – o que bem viram os sofistas – a diversidade e a relatividade do *nómos*. Desse impasse S. H. conclui uma outra faceta da

⁶ HUSSON, 2011, p. 8.

⁷ Ibid., p. 14.

⁸ Ibid., p. 9.

singularidade da condição humana, o fato de que, diferentemente dos outros animais, *o homem não possui imediatamente sua própria natureza*. É precisamente aí que intervém o paralelo entre a perspectiva platônica e a perspectiva cínica:

*Para Platão, como para Diógenes, o homem, enquanto parte da natureza, possui uma natureza, mas que ele deve perpetuamente ganhar e conquistar, como se ele devesse demonstrar que é digno de possuí-la, que ele está, ele mesmo, à altura de sua humanidade; a cidade é o lugar onde esta demonstração se efetua*⁹.

A partir do diagnóstico desse ponto de partida comum, advinham-se as divergências: Platão deduz da particularidade ontológica do homem o sinal de sua superioridade, já que ela lhe oferece a via que permite transcender o imediato sensível e instável de sua existência para alcançar uma verdade inteligível e permanente que contém em si o princípio não apenas de sua própria natureza, mas da natureza de todos os seres. Para Diógenes ao contrário, explica S. H., não se pode extrair da exceção nenhuma superioridade; o contrário seria talvez mais plausível. Assim, da perspectiva do cínico, “querer que o homem reencontre sua própria natureza reafirmando ou mesmo reforçando essa distância é um contrassenso. Sem dúvida, ele não faria mais do que se exilar de toda natureza, se isolando no círculo da antinatureza que ele próprio forjou para si”¹⁰. A solução vislumbrada pelo cinismo consistiria, inversamente, em diminuir – ou em suprimir – a distância, ou seja, jogar a ponte sobre o abismo: o cínico elege então como modelo ético a existência animal. Não se trata, contudo – e a precisão é importante – de simplesmente emular o modo de vida dos animais, já que estes são de muitos tipos e apresentam os mais variados comportamentos, mas de “imitar aquilo pelo que os animais são possuidores de sua própria natureza, isto é sua autarcia”. S. H. reconhece nessa autarcia, de que os animais seriam o exemplo máximo, a faculdade de, de certa forma, “coincidir” inteiramente com as próprias exigências e necessidades naturais; desse ponto de vista, enquanto os outros seres vivos satisfazem facilmente seus desejos naturais e necessários com o imediato fornecido pela natureza, o homem transforma-os em prazer pela mediação da *dóxa*, isto é, a opinião

⁹ HUSSON, 2011, p. 10.

¹⁰ Ibid., p. 11.

comum que no seio das sociedades humanas se impõe como uma espécie de “segunda natureza” em substituição ao natural imediatamente dado: o homem então, despossuído de sua própria natureza, deve, se ele quer reconquistá-la – e alcançar uma vida política governada pela “verdade da natureza” –, se liberar da *dóxa*.

Pode-se pensar, adverte S. H., que a saída neste caso fosse simplesmente a ruptura total com qualquer coletividade humana, já que dela provém a opinião: o estado de natureza do homem corresponderia assim à vida solitária de indivíduos dispersos em meio a outros animais, tal como formulará séculos mais tarde Rousseau. Mais uma vez o projeto político de Diógenes se veria ameaçado por uma contradição interna: o ideal da autarcia e o seu corolário imediato, que é a recusa da *dóxa*, conduziriam o cínico, por assim dizer, para fora da cidade. No entanto, não há no cinismo – como de resto em nenhuma corrente filosófica do período helenístico que adotou a “conformidade com a natureza como ideal moral”, precisa a autora – nada que sugira uma anacorese política. O fato de que a “vida natural” dos cínicos, que deve coincidir com uma vida virtuosa, seja realizada no interior da cidade se explica, segundo S. H., pela própria condição de possibilidade de toda virtude ou qualidade moral, ou seja, o reconhecimento desta virtude ou qualidade moral no interior de uma coletividade determinada¹¹. A autora parece assim deixar em segundo plano outras razões que explicariam a permanência do cínico no interior da cidade e que confeririam um caráter eminentemente político ao seu gesto, como por exemplo a missão pedagógica que ele se outorga. À primeira vista, essa interpretação exporia uma vez mais o cinismo ao risco da contradição: o cínico combate a *dóxa* ao mesmo tempo em que, de certa forma, depende dela para a confirmação de sua virtude. A dinâmica que ele infunde em sua doutrina é sem dúvida paradoxal, mas não exatamente contraditória, embora tenha servido ao ataque de seus detratores: o filósofo cínico seria, desse ângulo, um “tartufo que prega o degredo no meio da multidão”¹².

¹¹ A autora reafirma aqui o mesmo argumento apresentado em HUSSON, S. *La Politeia* de Diogène le Cynique. In: ROMÉYER DHERBEY, G. (Dir.); GOURINAT, J.-B. (Ed.). *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin, 2001. p. 411-430. Na verdade, este artigo já apresenta algumas das principais teses que são aprofundadas e desenvolvidas no livro em questão.

¹² A expressão é citada por Th. Beupère em sua edição traduzida e comentada do *Leilão de Filósofos* (Paris: Les Belles Letres, 1967. 2 v.), pequena sátira de Luciano de Samósata

Mas o fato é que a contradição se desfaz em vista de uma tautologia necessária, já que todo gesto subversivo – e esse seria o sentido da negação da *dóxa* – só ganha consistência diante do valor que ele pretende subverter. Seja como for, apenas em aparência a cidade do cínico é uma “negação de toda cidade”, e Diógenes, escrevendo uma *República*, afirma S. H., “evolui no quadro tradicional do pensamento grego”¹³.

A autora também descarta de saída qualquer inflexão pragmática na política de Diógenes. Ainda que o termo tenha ressonâncias filosóficas mais abrangentes, o que se postula é que o cínico não busca as soluções dos problemas políticos das cidades ordinárias constituídas por homens ordinários. Nesse sentido, diferentemente de Platão e Aristóteles, que buscaram equacionar o verdadeiro problema político que consiste em promover a convivência dos homens e a gerir os conflitos internos e externos oriundos de seus desejos, Diógenes teria “eludido” esse problema na medida em que admitira apenas os sábios em sua cidade. S. H. explica que se Diógenes negligenciou o lado pragmático da reflexão política foi por haver privilegiado a sua dimensão ética, ou seja “a questão de saber qual é a cidade que permite ao homem realizar sua virtude, questão igualmente central entre os pensadores socráticos e em particular na *República* de Platão”¹⁴.

O leitor poderia legitimamente se perguntar em que medida Diógenes teria “eludido” o verdadeiro problema de toda reflexão política, já que a questão que ele se coloca é a mesma colocada pela tradição socrática, e em especial por Platão. Mas o debate se complica, antes de tudo, em vista de um detalhe filológico importante: a afirmação de que o cínico considerasse como cidadãos apenas os sábios depende da inferência feita com base em testemunhos polêmicos como o de Cássio o Cético¹⁵, a partir dos quais se atribui diretamente à *República* de Diógenes de Sínope aquilo que a rigor e explicitamente só valeria para a *República* de Zenão de Cítio (deixando aliás em suspenso o papel que Crates de Tebas possa ter desempenhado na

que ilustra bem um certo “senso comum” da Antiguidade sobre o cinismo: cf., por exemplo, o passo 10.

¹³ HUSSON, 2011, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 33-34 (a partir daqui indicado por “D. L.”).

transmissão a Zenão das ideias políticas de Diógenes¹⁶); subscreve-se assim ao ponto de vista também polêmico do epicurista Filodemo, para quem aparentemente não haveria diferenças significativas entre as duas obras, o que lhe permitiu descrevê-las em bloco, afirmando de “perder o menor tempo possível com as ideias desses homens santos”¹⁷. Além disso, a hipótese de uma cidade constituída exclusivamente por sábios, formulada à distância de todo “objetivo pragmático”, infundiria na *República* de Diógenes um caráter evidentemente utópico. A compreensão do projeto cínico passa então pela questão da utopia, que envolve precisamente os limites que separam a elaboração “literária” da melhor sociedade de um projeto político factível. S. H. consagra a esse tema difícil toda uma seção de seu livro (primeira parte, capítulo III), onde finalmente pondera que

[...] alguns sinais nos deixam pensar que Diógenes não buscava realmente fundar uma comunidade de sábios. Em primeiro lugar, nem ele nem seus discípulos parecem ter buscado fundar uma ‘Cinicipolis’ ou uma ‘Diogenópolis’, a exemplo de Platão querendo aconselhar o tirano Dionísio ou então Plotino tentando fundar uma ‘Platonópolis’,

para em seguida concluir que “nós podemos dizer que a República de Diógenes era mais utópica que a de Platão, ou então que ela se situava no limite do gênero utópico em senso estrito”¹⁸.

Por outro lado, ainda que sob o risco de se exagerar a clivagem entre o domínio da política e o domínio da ética na filosofia antiga, pode-se aceitar a ideia segundo a qual Diógenes teria privilegiado, mais do que Platão e Aristóteles, a fachada ética de sua reflexão política, o que aliás parece explicar a conclusão simplista e pejorativa de alguns historiadores (como

¹⁶ O peso dessa influência depende em boa medida da interpretação que se dê à passagem em D. L., VII, 4, segundo a qual certas pessoas se divertiam dizendo que Zenão havia composto sua *República* “sobre o rabo do cão” (*epi tês tou kynós ourás*). Deixando de lado suas conotações obscenas ou um eventual jogo de palavras (com o topônimo *Kynósoura*, como sugeriu M. Gigante), o que de fato interessa saber na leitura dessa passagem (que trata precisamente do discipulado de Zenão junto a Crates) é quem o genitivo *kynós* designa e se é possível deduzir daí uma fidelidade “parafrástica” da composição do estoico com relação à obra ou às ideias que lhe serviram de modelo.

¹⁷ Cf. FILODEMO. *De stoicis* col. XVIII 1-10 Dorandi. Um quadro sinóptico bastante útil mostrando os principais temas abordados nas repúblicas de Diógenes e Zenão, e suas respectivas fontes é dado por GOULET-CAZÉ, 2003, p. 57-58.

¹⁸ HUSSON, 2011, p. 91.

M. I. Finley) que reduzem o pensamento político dos cínicos ao modo cínico de viver (uma opinião a que obviamente S. H. não subscreve). Mas, nesse caso, a questão que o cinismo coloca não seria exatamente, como propõe a autora, “de saber qual é a cidade que permite ao homem realizar a sua virtude”, mas antes de saber quais são as virtudes que tornam o homem capaz de habitar em uma cidade – em *qualquer cidade*. Desse ângulo vislumbra-se com facilidade o marco maior da política cínica, a saber o seu *cosmopolitismo*, de cujo exercício a vida mesma de Diógenes já seria um exemplo¹⁹: a política cínica constitui-se, na verdade, como uma *cosmopolítica*. Assim, se o cínico não se limita a escrever um tratado de ética, mas decide compor uma *República*, é talvez por que ele quisesse consignar num texto – este texto mesmo representando o produto de uma “falsificação da moeda”, entendida à luz do célebre episódio da biografia do Sinopeu²⁰ – um conjunto de “leis” políticas extraídas das virtudes do cidadão ideal, isto é, das virtudes que definem um homem sábio. Assim, sem se identificar com nenhuma delas, a cidade do cínico se sobrepõe a todas as cidades do mundo e é sem dúvida em vista disso que Crates, por exemplo, podia se considerar um concidadão de Diógenes (*Diogénous éinai políteis*)²¹, não porque os dois tenham sido contemporâneos em Atenas.

Há portanto, de toda evidência, um componente pragmático na fachada ética – a fachada mais saliente – da política cínica, o que S. H. parece reconhecer, sem contudo validar a expressão, nas páginas em que ela examina o tema do cosmopolitismo diogeniano (segunda parte, capítulo III). Recusando com bons argumentos a ideia de um “cosmopolitismo positivo” (como defendeu J. Moles), fundado na unidade do *kósmos* e do gênero humano, ela parece em princípio se alinhar com a maioria dos comentaristas (G. Giannantoni e M.-O. Goulet-Cazé entre eles), mas sustenta que seria abusivo qualificar o cosmopolitismo de Diógenes de “negativo”. Ela conclui: “Ele [Diógenes] é então conduzido, segundo as circunstâncias

¹⁹ Cf. a propósito a célebre passagem em D. L., VI, 63: “Perguntado de onde era, Diógenes respondeu: eu sou um cidadão do mundo (*kosmopolitês*)”. Ainda que uma certa ideia de cosmopolitismo seja registrada antes dele, Diógenes parece ter sido o responsável pela invenção do termo ‘cosmopolita’.

²⁰ Cf. D. L., VI, 20-21. A esse respeito, GOULET-CAZÉ, 2003, p. 28, resume: “Em política como em outros setores da atividade humana Diógenes se aplica a ‘falsificar a moeda’”.

²¹ Cf. D. L., VI, 93.

e as estações, a rejeitar suas residências uma depois da outra para levar, por assim dizer, uma vida de filósofo girovago”²². Ora, é justamente um certo pragmatismo ético, o qual estabelece como critério de decisão política as *circunstâncias e as estações*, que permite ao cínico fundar uma cidade “supra-nacional” que ao mesmo tempo contém e recusa todas as cidades existentes. Dessa perspectiva, constata-se que Diógenes, assim como Platão e Aristóteles, reconheceu que uma cidade justa não se faz sem a justiça dos homens que a habitam e que toda mudança política, para que seja efetiva e não apenas um mecanismo de opressão e controle, depende de uma mudança dos espíritos – daí, por exemplo, o papel decisivo que Platão atribui à educação e à formação dos guardiões de sua *República*. A diferença é que Diógenes inverte (ou subverte) os termos da equação (o que vai precisamente ressaltar o *versant éthique* de seu projeto): não se trata de conformar a virtude dos cidadãos a uma *orthè politeía* dialeticamente estabelecida, mas de conceber a existência de uma cidade justa na qual as leis são instituídas a partir de um conjunto de princípios cardinais deduzidos da virtude do sábio cínico cuja sabedoria, avessa a toda forma de ortodoxia, é flexível o bastante para se ajustar às “circunstâncias e às estações”. Nesse sentido, seria oportuno lembrar que o *leitmotiv* cínico da adaptação às circunstâncias encontra uma formulação muito clara em D.L. VI 63: “Indagado sobre qual o proveito ele tirara da filosofia, Diógenes respondia: ‘se não outra coisa, ao menos o fato de estar preparado para toda eventualidade’ [*pròs pásan týkhen pareskeuásthai*]”; enfim, registre-se aqui um detalhe cujo alcance, no caso de uma obra como as *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, é difícil mensurar: esta última passagem antecede imediatamente aquela em que Diógenes o Cínico afirma ser um cosmopolita.

Em decorrência de uma distinta compreensão da natureza e, em particular, da natureza humana, ou mais precisamente de um distinto entendimento do caminho que leva o homem à (re)conquista de sua própria natureza, os dois pontos a partir dos quais vão divergir as repúblicas de Platão e de Diógenes e sobre os quais uma e outra obra estão assentadas são, segundo S. H., a definição do filósofo e a concepção de virtude. Para a autora, coube a Diógenes “mostrar que a excelência platônica do homem é mal concebida, e que a cidade pensada para permitir a sua realização o é

²² HUSSON, 2011, p. 162.

igualmente”²³. Platão teria escolhido a via da distância com relação ao mundo natural, entendido – ela explica – como “a natureza sensível, a única cuja existência o cínico possa admitir a existência”²⁴, uma distância que se traduz ao nível metafísico pela distinção entre ser sensível e ser inteligível: “contra a corrupção das cidades históricas, Platão prescreve a dominação de tudo que tende ao inteligível sobre tudo que é fascinado pelo imediato sensível”²⁵. Assim, contra o modelo platônico, que se caracteriza pela distância e pela distinção, já que transfere para a cidade uma organização em classes que deve reproduzir a distância que existe entre os diversos “naturais” medida no diapasão do arco que leva do sensível ao inteligível – o natural filósofo sempre mais perto do inteligível e o natural *désirant* mais perto do sensível –, o cínico, considerando que só pode haver uma única forma possível de coincidência com uma natureza que não admite nenhuma diferenciação ontológica, suprime de sua cidade qualquer estrutura hierarquizada, qualquer distinção de classes ou funções.

Entretanto, lembra a autora, a hierarquização estrutural da cidade platônica tem na verdade por objetivo a unificação progressiva no interior de cada classe. Pelo menos é o que se pode deduzir da descrição da classe dos guardiões, aquela de onde saíram os filósofos, cuja comunidade é a única realmente descrita com detalhes. Mas uma vez considerado esse ponto, a diferença entre os dois projetos políticos não é atenuada, já que a unidade no seio da cidade cínica não decorre da unidade do inteligível oposta à diversidade do sensível: “nenhuma transcendência paira sobre a comunidade dos sábios cínicos, de modo que o seu ‘estar-junto’ não tende de modo positivo à unidade, mas de modo negativo à indistinção”²⁶. A conclusão da frase, de formulação algo enigmática, suscita uma série de questões importantes – e o fato de suscitar as boas questões é já uma prova do valor e da utilidade de um estudo sobre um tema difícil como este de que se ocupa o livro em questão. Uma dessas questões pode ser colocada nos seguintes termos: como coadunar essa tendência a uma “indistinção negativa” verificada entre os sábios cidadãos da comunidade cínica com a imagem de um filósofo

²³ HUSSON, 2011, p. 13.

²⁴ Ibid., p. 13, n. 2.

²⁵ Ibid., p. 13.

²⁶ Ibid., 2011, p. 14.

girovago que elege as circunstâncias e as estações como critério das decisões políticas e que, ainda, coloca o valor da liberdade acima de todos os outros²⁷? Seja como for, S. H. defende a tese de que na elaboração de suas respectivas repúblicas, ainda que os dois filósofos caminhem juntos até um ponto determinado, com respeito à rejeição das instituições tradicionais, Diógenes vai mais longe do que Platão, já que ele rejeita o princípio que as funda, ou seja: “a imposição de uma distância ontológica entre o homem e o conjunto dos seres naturais, em particular o animal”²⁸.

Após essa rápida mas densa e sugestiva introdução, e seguindo para o conjunto do estudo uma metodologia bastante coerente, a autora busca delinear o objeto de suas análises antes de avançar a demonstração de suas hipóteses interpretativas. O capítulo de abertura de seu livro é então dedicado aos problemas textuais que envolvem a *República* de Diógenes, dentre os quais se destaca o intrincado problema da sua autenticidade, de que de certa forma depende todo o edifício do estudo. S. H. examina, ainda que brevemente, uma a uma as fontes antigas da obra, para as quais ela sistematicamente apresenta o texto grego original (citado a partir das edições usualmente consideradas como de referência, com a indicação, quando é o caso, da numeração dos fragmentos correspondentes na coletânea de G. Giannantoni ou naquela de J. Von Arnim para os estoicos) e fornece uma tradução própria (ou uma tradução de outra autoria, normalmente com ligeiras alterações); em primeiro lugar, são apresentados os dois textos que ela considera, com razão (sobretudo no que diz respeito ao primeiro), como os mais importantes: o já referido *De stoicis* de Filodemo de Gadara e a passagem de Diógenes Laércio²⁹ contendo os catálogos (divergentes entre si) das obras de Diógenes o Cínico. No caso do primeiro, a autora cita apenas as colunas XV a XXII (da edição de T. Dorandi [1982], cuja ordem de numeração difere daquela das edições anteriores elaboradas por W. Crönert [1906] e R. Giannattasio Andria [1980]); trata-se de fato das passagens que trazem o essencial para a questão abordada, muito embora o conteúdo das colunas anteriores seja também relevante na medida em que ajudam a melhor contextualizar a obra, revelando aliás que o alvo da

²⁷ Cf. D. L., VI, 71.

²⁸ HUSSON, 2011, p. 14.

²⁹ D. L., VI, 80.

polêmica do epicurista Filodemo é de fato Zenão, o fundador do estoicismo; de um certo ponto de vista, o cínico Diógenes intervém no debate como a ponta de lança do ataque.

Após esses dois textos capitais, S. H. passa ao exame daqueles que ela define como “os testemunhos ligados aos textos precedentes”: uma passagem de Eudocia, *Violarium* (provavelmente uma falsificação do século XVI); Ateneu, *Deipnosophistae* IV 159c, que se refere ao célebre decreto firmado por Diógenes na sua *República*, segundo o qual a moeda deveria ser substituída por ossinhos; e um trecho do *PHerc.* 1018 que contém os fragmentos da *Apresentação dos filósofos*, do mesmo Filodemo, em que se lê uma referencia explícita a uma obra de Zenão, provavelmente a *República*, a partir da qual se pode, com razoáveis argumentos, conjecturar uma alusão à *República* de Diógenes. A própria autora reconhece que este último texto é de pouca utilidade para o debate, pois a informação que ele transmite, além de se apoiar sobre uma conjectura, acrescenta pouco ao que se encontra no *De stoicis*.

Enfim, numa última série de textos, ela se volta para a “tradição que assimila as repúblicas de Platão, Diógenes e Zenão”: um passo do livro VI de Diógenes Laércio³⁰ e um trecho do *Licurgo* de Plutarco³¹. Com relação a este último, S. H. é, ao que parece, a primeira a apontar um detalhe filológico importante: uma das frases de Plutarco – que afirma a correspondência entre a vida do indivíduo e a vida da cidade inteira – reproduz quase literalmente uma afirmação de Sócrates na *República* de Platão³². A observação é importante pois sugere que, apesar de mencionar em sequência os três autores de *politeíai* – Platão, Diógenes (sem dúvida o cínico, como defende S. H., alinhando-se com R. Flacelière, J. Ferguson e T. Dorandi, e não Diógenes da Babilônia, como sugeriu D. Babut) e Zenão –, Plutarco pensa de fato em Platão, o que em princípio convidaria a uma maior prudência ao se considerar o seu testemunho como fonte de informação sobre a *República* de Diógenes.

Talvez excessivamente judiciosa a respeito da validade da maioria dos textos desse pequeno *corpus*, S. H. reafirma a precedência dos testemu-

³⁰ D. L., VII, 131.

³¹ PLUTARCO. *Licurgo*, 31.

³² PLATÃO. *República*, 368e.

nhos de Filodemo, no *De stoicis*, e de Diógenes Laércio, em VI, 80, sobre os demais. Ela conclui em todo caso que o debate em torno da autenticidade da *República* de Diógenes remonta ao séc. III a. C., e pode ter nascido no interior mesmo do estoicismo, em que duas frentes se opunham, uma que aceitava (com nuances variadas) e outra que negava a paternidade diogeniana para o controvertido tratado. Na verdade, a autora retoma e revisita os argumentos de uma longa linhagem de comentadores que, pelo menos depois de K. Von Fritz, passando por D. R. Dudley, R. Giannatasio Andria, T. Dorandi e M.-O. Goulet-Cazé, atribuem a suspeita sobre autenticidade da *República* diogeniana às diversas reações que a herança cínica provocou nos círculos estoicos: divididos entre o constrangimento e a admiração diante das teses cínicas, os sucessores de Zenão e Crisipo teriam chegado ao ponto de, em função de seus próprios interesses e de suas convicções filosóficas, manipular o conjunto da obra do Sinopeu ou mesmo negar-lhe qualquer atividade literária. Tal procedimento explicaria as divergências a respeito de sua produção escrita conservadas por Diógenes Laércio (no referido passo 80 do livro VI), que menciona, além de um catálogo anônimo, a opinião de Sosícrates, Sátiro e Sótion, autores que representariam cada um as nuances de recepção das obras cínicas (ou mesmo daquelas dos primeiros estoicos, escritas provavelmente sob a influência direta do cinismo) na tradição da Estoa. Por outro lado, a análise de S. H. tem também o mérito de ressaltar um aspecto do debate frequentemente omitido por outros comentadores. Ela lembra o argumento de W. W. Tarn³³ que afirma que Sátiro e Sotion não eram reconhecidos como estoicos, e sim como peripatéticos, e que não há notícia de nenhum estoico nessa época em Alexandria que pudesse ter exercido sobre eles alguma influência. Uma vez que seria difícil imaginar que um peripatético tivesse algum interesse em falsificar a transmissão de obras cínicas, a hipótese da influência estoica sustentada por K. Von Fritz ficaria comprometida. Mas a autora rebate a objeção apoiando-se no trabalho de W. Speyer³⁴, para quem a denominação “peripatético”, naquele contexto, designa menos a adesão a um corpo doutrinal do que a aplicação de certos critérios aristotélicos de cientificidade no domínio da crítica textual. Ela

³³ TARN, W. W. Alexander, *Cynics and Stoics. American Journal of Philology*, Baltimore, v. 60, p. 41-70, 1939 (ver sobretudo as p. 45-46).

³⁴ SPEYER, W. *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum, ein Versuch ihrer Deutung*. München: C. H. Beck, 1971 (ver sobretudo as p. 113 et seq.).

então conclui: “uma influência indireta das teses estoicas não fica excluída, principalmente porque elas podiam se associar à tendência alexandrina de arranjar os textos no sentido de uma maior moralização, como testemunham as versões expurgadas de Homero”³⁵. Tal raciocínio permite reafirmar a autenticidade da *República* diogeniana e aceitar que as supostas dúvidas que pairam sobre ela se explicam pela deformação voluntária e filosoficamente orientada introduzida na história da transmissão do texto por autores comprometidos com certas vertentes do estoicismo.

Assim, S. H. tem razão em sublinhar a fragilidade dos argumentos levantados contra a autenticidade. Nesse sentido, com base nas considerações de R. Syme³⁶, ela lembra oportunamente que a inautenticidade de um texto é facilmente postulada, já que basta um só detalhe, um único anacronismo ou uma única contradição, para alimentar as suspeitas, enquanto a autenticidade resta sempre a ser provada, pois se pode a todo momento formular a hipótese de um falsário genial capaz de imitar à perfeição o estilo e o pensamento de um autor (mas nesse caso, o problema da autenticidade se transformaria numa questiúncula quase irrelevante...). Ela então refuta convincentemente a hipótese simplista de F. Sayre³⁷, fundada numa “pseudo-argumentação psicológica”, segundo a qual Diógenes, dono de um caráter “por demais indolente”, jamais teria se dado ao trabalho de escrever qualquer coisa. Por outro lado, com relação ao silêncio de Aristóteles³⁸ a respeito da *República* de Diógenes, ela se alinha com a opinião de F. Dümmler³⁹, e mostra, evocando uma outra passagem de Aristóteles⁴⁰, que o Estagirita tinha suas razões para não levar em conta a obra em questão, o que não implica que Diógenes não a tenha escrito. Aliás, pode-se bem imaginar que é precisamente o fato de *ser* Diógenes o seu verdadeiro autor

³⁵ HUSSON, 2011, p. 33.

³⁶ SYME, R. Fraud and Imposture. In: FRITZ, K. v. (Éd.). *Pseudepigrapha I*. Genève: Fondation Hardt, 1972. p. 18-31. (Entretiens de la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, 18).

³⁷ SAYRE, F. *Diogenes of Sinope: A study of Greek Cynicism*. Baltimore: Furst, 1938 (veja-se principalmente as p. 122 et seq.).

³⁸ ARISTÓTELES. *Política*, 1266, 34-36.

³⁹ DÜMMLER, F. *Antisthenica*. Halis: Typis Hendeliis, 1882 (republicado em _____. *Kleine Schriften*, Leipzig: S. Hisrzal, 1901. 3 v. [veja-se o v. 1, p. 67]).

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Tópicos*, I, 105a, 3-9.

que leva Aristóteles a descartá-la... Além disso o “estilo” particular da obra, como parece atestar o próprio Filodemo⁴¹ pode também ter influenciado a recusa de Aristóteles⁴². De qualquer modo, quando Aristóteles afirma na *Política* (trata-se da passagem referida acima) que “ninguém além de Platão havia introduzido inovações como a comunidade de mulheres e crianças”, ele silencia não apenas o nome do cínico, mas também todo um

*conjunto considerável de evidências que mostram que a comunidade de mulheres e crianças, assim como a de toda propriedade, era uma ideia livremente discutida nos círculos especulativos de Atenas, ainda que não viesse a ser formalizada numa politeia como aquela de Platão ou aquela de Diógenes depois dele*⁴³.

Aristóteles parece assim considerar igualmente irrelevantes para o debate político em ambiente filosófico – ainda que não pelos mesmos motivos – tanto a *República* de Diógenes quanto as ideias discutidas informalmente na Atenas dos séculos V e IV, mas que encontravam alguma via de expressão “formal” nas obras dos poetas, como é o caso da *Assembleia de Mulheres* de Aristófanes ou do *Protesilau* de Eurípedes⁴⁴.

Enfim, depois de passar em exame (apoiada ainda no trabalho de W. Speyer) as eventuais razões que explicariam o interesse de uma falsa atribuição a Diógenes (e, por extensão a Zenão – embora a ordem de produção da fraude não fosse necessariamente esta) de uma obra intitulada “República”⁴⁵, e considerando que o fragmento do *De stoicis* não confirma

⁴¹ FILODEMO. *De stoicis* XV 18 Dorandi.

⁴² Se aceitamos a hipótese de que a *República* de Zenão reproduz em alguma medida a *República* de Diógenes (segundo uma interpretação de D. L., VII, 4 e do já mencionado fragmento da *Apresentação dos filósofos* de Filodemo [*PHerc.* 1018 iv]), então podemos supor que, aos olhos dos mais conservadores, Diógenes, ao compor o seu tratado, incorreria no erro da “confusão dos gêneros”, bem ao gosto, aliás, do *kynikòs trópos*: cf. PLUTARCO. *Quaestiones convivales*, III, 6, 1 (653e).

⁴³ ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902, p. 355.

⁴⁴ Cf. o frag. 653 Nauck: “pois comum deve ser o leito das mulheres” (*koinòn gàr éinai kbrén gynaikeíon lékhos*) = frag. 655 Dindorf, que lê *génos* no lugar de *lékhos*: “pois comum deve ser a raça das mulheres”. Note-se, enfim, de passagem, que Clemente de Alexandria, fonte deste fragmento, associa textualmente a passagem de Eurípedes com a *República* de Platão, o que levou Dümmler (apud Adam) a concluir que o tragediógrafo “antecipa” (*forestalls*) a proposição platônica.

⁴⁵ HUSSON, 2011, p. 39-40.

decisivamente nem a autenticidade, nem a inautenticidade do tratado atribuído ao cínico, a autora conclui, com bons argumentos, de maneira positiva: “nós podemos então, razoavelmente, afirmar que o que circulava sob o nome de *República* de Diógenes era autêntico”⁴⁶. Mas sobre esta conclusão, em princípio otimista, pesa um detalhe capcioso que S. H. não desconhece: o caráter propositalmente polêmico do *De stoicis* de Filodemo, principal fonte sobre o escrito diogeniano. A situação poderia então ser resumida nos seguintes termos: Diógenes de fato escreveu uma *República*, mas no caso do testemunho de Filodemo, nós nos situamos, entre autenticidade e falsificação, no desconfortável terreno da *manipulação*, em vista da qual os instrumentos de controle são poucos e pouco seguros.

Se a autenticidade do tratado diogeniano parece bastante plausível, ainda que nesse sentido nenhuma prova irrefutável possa ser aduzida, rastrear as fontes que informam o seu principal testemunho é uma tarefa mais delicada, de que S. H. se ocupa no passo seguinte do seu percurso: devemos considerar que Filodemo consultou os textos mesmos das repúblicas de Diógenes e Zenão, cujo conteúdo ele expõe, em versões integrais, ou devemos pensar que ele apenas se serviu de um material de segunda mão mais ou menos fiel aos originais? Considerando que o capítulo 7 (compreendendo as colunas XVIII a XX da edição de Dorandi), que é o que de fato arrola os principais temas das *politeíai*, contrasta nesse aspecto com o capítulo precedente, mais fornido de informações bibliográficas e cuja redação parece ter se apoiado na autoridade de “catálogos e bibliotecas” (*De stoicis* col. XV 19-20 Dorandi), S. H. tende para a segunda opção. Segundo ela, Filodemo não dispunha de nenhuma das duas obras que ele comenta e “utilizou as passagens de antigos estoicos a sua disposição”⁴⁷ e, “uma vez que se deve passar o menor tempo possível no estudo dessas doutrinas [*De stoicis*, col. XVIII 2-4 Dorandi], Filodemo se contentou com o material de que ele dispunha imediatamente”⁴⁸. Para a *República* de Zenão, o que se observa de seguro é que, no geral, ele insiste sobre os mesmos temas visados pelos ataques de Cássio o Cético e do rétor Isidoro de Pérgamo, aos quais também, muito provavelmente, correspondiam as passagens expurgadas

⁴⁶ HUSSON, 2011, p. 40.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

(*antitethênai* ou *anatethênai*, conforme a correção proposta por H. Richards) dos escritos estoicos pelo bibliotecário de Pérgamo, Atenodoro de Tarso, numa manobra ousada que foi posteriormente descoberta, conforme relata Diógenes Laércio (em VII, 32-34, e não no livro VI, como aparece indicado em nota no estudo de S. H., com toda a certeza devido a um erro tipográfico). No entanto, a suposição de que esses temas ocupassem “uma boa parte da obra”, carece de uma evidência textual mais sólida, já que os seus detratores – Filodemo entre eles –, em vista mesmo da polêmica que alimentam, poderiam muito bem ter reduzido uma obra mais vasta a umas poucas teses comprometedoras, subtraindo também – e a própria estrutura da exposição do *De stoicis* comprova este último ponto de maneira muito clara – qualquer argumento que as justificasse ou que pelo menos as explicasse.

Para a *República* de Diógenes, sugere S. H., Filodemo teria lançado mão de alusões encontradas nos autores estoicos, particularmente em Crisipo e Cleanto, cujas obras são evocadas no capítulo 6 do *De stoicis*. Mas o fato é que no capítulo 7 (no estágio atual da restituição dos *PHerc.* 155 e 339), que traz a recensão das duas repúblicas, nenhum nome é mencionado. Nesse aspecto, as fontes de Filodemo permanecem como conjecturas mais ou menos plausíveis.

No entanto a aposta mais arriscada de S. H. reside na afirmação da possibilidade de se extrair da comparação com a *República* platônica a configuração geral da *República* de Diógenes. A estratégia adotada por ela consiste na elaboração de um paralelo entre as duas obras tomando, para a de Diógenes, justamente a descrição dada por Filodemo no *De stoicis*. Ainda que se admita que a correspondência entre eles “salta aos olhos”⁴⁹, o desequilíbrio entre os dois termos da comparação anuncia de saída a dificuldade da proposta, que S. H. não ignora nem camufla. Já de um ponto de vista meramente material esse desequilíbrio é evidente: de um lado, um texto curto, conservado em apenas dois manuscritos extremamente corrompidos e fragmentários que exigiram de seus editores conjecturas importantes no esforço de minimizar suas numerosas lacunas; do outro, um texto que goza de uma das transmissões mais seguras de todo o repertório antigo, produto de uma longa e rigorosa tradição crítica. Em suma, compara-se a *exposição* doxográfica duplamente parcial (no sentido de seu caráter lacunar e fragmen-

⁴⁹ HUSSON, 2011, p. 42.

tário e no sentido das intenções polêmicas de Filodemo) de uma obra, com uma *obra*, na plena acepção do termo, longa e refletidamente amadurecida por seu autor⁵⁰, que uma tradição segura conservou num texto bastante claro e preciso. Obviamente essa discrepância “filológica” não impede a comparação, mas convém notar que, com relação ao conteúdo mesmo, a distância não diminui: em primeiro lugar, Filodemo expõe *conjuntamente* as repúblicas de Diógenes e Zenão, cuja suposta similitude é de seu interesse reforçar; torna-se portanto impossível, apenas pela leitura do texto, discernir com segurança o material estoico ou zenoniano daquele propriamente cínico ou diogeniano; depois, em vista mesmo de sua intenção inquestionavelmente polêmica, o mais provável é que Filodemo tenha “pinçado” na tradição das repúblicas cínico-estoicas as suas teses mais escabrosas, mais suscetíveis de chocar. Ademais, o procedimento de “controlar” as informações colhidas no *De stoicis* a partir de outras fontes do *corpus* cínico, pesando assim a sua confiabilidade, constitui um princípio de precaução legítimo e recomendável, mas não fornece a caução para certezas absolutas a partir das quais se possam conferir ao tratado cínico um contorno nítido e uma unidade plenamente satisfatória. Diante do terreno movediço que se lhe oferece, o estudioso do cinismo tem duas escolhas: ou renuncia à caminhada e silencia ou aceita a aventura pela via das hipóteses. Oportunamente S. H. aceitou o desafio da segunda alternativa.

Nas páginas 43-44 de seu livro, a autora elabora um interessante quadro justapondo alguns dos principais temas da *República* de Diógenes (como vimos, segundo o testemunho de Filodemo) e da *República* de Platão. Este quadro é útil porque permite vislumbrar, a partir de uma perspectiva sinóptica, os pontos de contato e as divergências entre os dois projetos políticos em torno de temas comuns: o valor paradigmático do cão na composição da imagem do filósofo; a identidade de estatuto e função entre homens e mulheres; a adoção das refeições em comum; a comunidade de mulheres, com liberdade total das uniões e a permissão do incesto de um lado, e uma regulamentação mais restritiva do outro, assim como no caso da homossexualidade; a indiferença com relação a sepultura de um lado e,

⁵⁰ Cf. nesse sentido o testemunho de Eufório e Panécio em D. L., III, 37; também DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *De compositione verborum*, 25, 2, p. 137, 7 et seq. Usener-Radermacher; e QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, VIII, 6, 64.

do outro, a legislação sobre o culto dos mortos, com a recomendação de respeito mesmo pelos cadáveres dos inimigos; e, por fim, a opinião relativa a outras *politéai*.

O que parece menos convincente é a suposição de que desse paralelo se possa deduzir a progressão dos temas na *República* cínica, que deste modo coincidiria com aquela do tratado homônimo de Platão, embora devesse ser menor em extensão, “em vista de seu caráter parodístico e o desprezo que o cínico manifestava pela leitura”⁵¹. É a própria autora quem expõe os riscos do sistema que ela assim mesmo adota: em primeiro lugar, Filodemo “colaciona” as referências estoicas que ele tinha à mão, procedendo por “justaposição de teses compiladas a partir de diversas obras, reagrupadas por temas sem que nós possamos identificar aí uma vontade qualquer de progressão [...]. Filodemo, ao que parece, conta antes de tudo com o efeito de acumulação”⁵²; depois, a ausência, em um, de temas importantes que achamos no outro: não há, por exemplo, nenhum traço no material examinado (relativo à *República*) que revele alguma preocupação de Diógenes com o tema da justiça (uma ausência que S. H. justifica pela aversão do cínico a toda e qualquer digressão conceitual⁵³), como também

⁵¹ HUSSON, 2011, p. 45.

⁵² Ibid., p. 43.

⁵³ Guiado antes pelo imediatismo da ação e do mundo sensível, Diógenes era sem dúvida alérgico às elucubrações abstratas e à verbosidade das longas demonstrações, o que devia se aplicar também ao conceito de justiça (cf. D. L., VI, 54). Todavia, afirmar que “em nenhum dos testemunhos, ele [Diógenes] se mostrou preocupado pela justiça [itálico meu], senão para denegrir sua prática” (p. 45, com a n. 2), inspira alguma reserva. Na verdade as duas passagens da antologia de Giannantoni – *JSR* V B 461 e 462 – que S. H. evoca para sustentar tal afirmação não parecem ir exatamente neste sentido. Na primeira, que compreende D. L., VI, 54 e *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 190, o que vemos é Diógenes deplorando a disputa estéril dos jurisperitos (*nomikoi*), o que nada teria a ver com a ideia de justiça para os cínicos (aliás, nem o termo *dikaíosyne* nem nenhum dos derivados de *dike* aparecem nessas passagens). Na segunda (D. L., VI, 45), onde o termo “justiça” também não figura, o alvo de Diógenes é a hipocrisia dos guardiões do templo (*hieromnêmoneis*). Na verdade, o tema que liga todos esses fragmentos – e que evoca o problema da justiça – é a prática do roubo, mas da perspectiva de seu despojamento individual e de seu comunismo político, o roubo virtualmente não existiria para o cínico. Por outro lado, em D. L. VI 28, Diógenes deplora justamente os que louvam as coisas justas (*tà dikaia*), mas que jamais as praticam (*práttein medamás*), e os que elogiam os justos (*tois dikaíous*), mas que invejam na verdade os ricos. Se o cínico censura aqui a contradição na atitude das pessoas e o desacordo entre palavra e ação, não parece improvável que por trás de sua crítica houvesse uma noção clara de justiça – uma certa justiça, que se oporia, por exemplo, à riqueza; nesse sentido, é oportuno lembrar o exemplo de Crates

não encontramos no tratado platônico qualquer alusão ao problema da antropofagia, que constitui uma das teses capitais para o cínico (divergência esta que leva S. H. a concluir que Diógenes “não se contentava de responder Platão, mas a sua própria estratégia obrigava-o a tomar o caminho de uma reflexão autônoma [...]”⁵⁴).

Além disso – o que S. H. curiosamente também reconhece –, para que a “exposição de Filodemo siga a ordem da *República* platônica” é necessário proceder por saltos e recuos no plano das duas obras, o que parece justamente comprometer a lógica de uma mesma progressão: em Filodemo, vamos da col. XVIII 17-18 até a col. XIX 26-28, depois recuamos para XIX 4-13; em Platão, os passos do diálogo que interessam para o paralelo sugerido, embora se concentrem no livro V, seguem numa ordem aparentemente aleatória: 457c-d, 461b-e, 458d-460b, 451c-457b, 416e (no livro III), 427 b (no livro IV), 468b-469c, 463c-e. O fato é que, de qualquer maneira, a ordem da exposição por Filodemo dos temas das repúblicas de Diógenes e Zenão (e convém insistir que se trata de uma exposição conjunta em que as duas obras aparecem propositalmente confundidas e assimiladas) não reproduz necessariamente a ordem original dos respectivos tratados. A única conclusão segura a que se pode chegar pela comparação das duas repúblicas (ou três, se consideramos a de Zenão), é, na verdade, que há entre elas a incidência de alguns temas comuns, tratados pelos dois filósofos, em alguns casos, de modo semelhante, em outros, de modo muito distinto, antagônico mesmo.

Entretanto, o passo mais delicado – e ao mesmo tempo mais grave, em vista de suas consequências históricas e filosóficas – dado por S. H. é o de deduzir dessa “coincidência” de temas uma *dependência* entre as obras, ou seja, a dependência da *República* de Diógenes em relação àquela de Platão, que ela estabelece de modo apriorístico na base de seu estudo,

que compôs uma paródia da *Elegia às Musas*, de Sólon (fr. 13 West = fr. 1 Diehl), em que afirma querer “participar da justiça” (*dikaioσύνης μετέχεῖν*), uma justiça que ele claramente opõe ao acúmulo de bens suntuosos (CRATES THEBANUS 359 Lloyd-Jones & Parsons; cf. JULIANO. *Oração VII*, 9, 213a-214b ; *Oração IX [VI]* 17, 199c-200b [SSR V H 84]). Enfim, poderíamos também lembrar que a justiça (ou a injustiça) é o tema de mais de uma obra de Antístenes (cf. D.L. VI 16), mas este dado é irrelevante para a perspectiva adotada por S. H., uma vez que ela considera que Antístenes seria um “falso precursor” do cinismo, como ela tenta provar em um dos apêndices de seu estudo.

⁵⁴ HUSSON, 2011, p. 42.

que ela reafirma insistentemente no curso de suas páginas e que, segundo ela, encontraria no referido paralelo uma comprovação: “parece então, à primeira leitura, que a *República* de Diógenes faça diretamente referência àquela de Platão [...]”⁵⁵; “essa similitude na ordem de sucessão dos temas é, para nós, um indício a mais do laço estreito unindo a *República* de Diógenes àquela de Platão”⁵⁶; e, enfim: “a existência da *República* de Diógenes assim como a sua dependência com relação à *República* platônica ficam a partir de agora demonstradas [...]”⁵⁷. Mas as evidências textuais que confortem essa hipótese parecem fazer falta. Assim, da passagem em D. L., VII, 131 (evocada na p. 28), cuja imprecisão S. H. acusa, considerando com R. D. Hicks tratar-se de uma glosa, o máximo que a rigor se pode extrair, além da mesma coincidência de temas, é talvez uma cronologia das obras apresentada de modo inverso pela menção dos nomes de Zenão, Diógenes e Platão. Ora, que uma obra tenha sido escrita *depois* de outra não significa necessariamente que ela tenha sido escrita *a partir* daquela que a antecedeu. Também, no caso específico dessa passagem, admitir que Zenão tenha escrito a sua *República* em vista daquela de Diógenes (talvez pelo intermédio de Crates), não nos obriga a estender a mesma dependência para o passo anterior da sequência, que supostamente ligaria Diógenes a Platão. Da mesma maneira, aplicar essa dependência hipotética para justificar para a *República* de Diógenes a observação que encontramos em Plutarco, *Sobre a contradição dos estoicos* 1034f (= *SVF* I 260; mencionada na p. 44, n. 1), segundo a qual a *República* de Zenão seria uma *resposta* à *República* de Platão, significaria passar do incerto ao incerto: o verbo empregado por Plutarco, “respondia” (*antégraphé*), na terceira pessoa do singular do imperfeito, pode exprimir simplesmente o modo como ele leu a obra em questão – *como uma resposta* – e não necessariamente a intenção de seu autor; nesse sentido, é importante lembrar que esta obra de Plutarco tem um objetivo manifestamente polêmico (que seu título antecipa) e que, nessa passagem, o seu argumento depende inteiramente do “fato” de que Zenão tenha respondido a Platão. Deste modo, como o que se aplica ao tratado de Zenão não pode ser atribuído automaticamente ao do cínico,

⁵⁵ HUSSON, 2011, p. 42.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

chega-se a um impasse metodológico: duas hipóteses de alguma fragilidade se justificam mutuamente.

Contudo, a despeito da impossibilidade de se aduzir argumentos decisivos em favor de uma dependência voluntária e sistemática entre as duas obras, a comparação entre elas, levada a termo pela autora, produz bons frutos e, pelo interesse das questões que levanta, significa um real avanço na compreensão do projeto político de Diógenes.

Dessa perspectiva, S. H. examina a imagem do filósofo e a concepção de filosofia, que nas duas obras convergem e se fundem para constituir o eixo em torno do qual toda a reflexão se desenvolve: nos termos da autora, “Platão centrou a sua *República* sobre o filósofo; a obra de Diógenes era, ela também, em parte consagrada à exposição da sabedoria [...], pela enumeração dos traços distintivos do modo de vida cínico”⁵⁸. Nesse ponto, a chave da comparação é a figura do cão, emblemática para o cinismo, mas que também em Platão fornece a metáfora do “natural filósofo”. Para S. H., de Platão a Diógenes, nós passamos “do cão filósofo ao filósofo cão”. A autora explora de modo convincente as implicações filosóficas dessa metáfora tornando claras as diferenças entre as duas perspectivas: para Platão, há uma sugestiva correspondência entre um cãozinho (*skýlax*) de boa raça, produto de uma seleção rigorosa, e um jovem que deverá cumprir na cidade a função de guardião (*phylax*); por outro lado, “o cão cínico [e o pleonasma é perfeitamente aceitável] não é o artefato sofisticado de uma cultura, é um cão errante, vagabundo, sem dono”⁵⁹.

Sob diversos aspectos – mas não sob todos –, Diógenes inverte (ou subverte) o sentido da metáfora platônica. Assim, por exemplo, S. H. mostra como a capacidade diacrítica do cão que lhe permite distinguir amigos e inimigos, para proteger os primeiros e ser agressivo com os segundos, e que serve a Platão para compor as virtudes do guardião de sua cidade, tem em Diógenes um desenvolvimento inusitado: o cínico é um cão de boa raça que guarda seus amigos⁶⁰, mas que, ao contrário dos outros cães, não morde seus inimigos e sim seus próprios amigos, a fim

⁵⁸ HUSSON, 2011, p. 47.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁰ Cf. *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 194 = SSR V B 149.

de salvá-los⁶¹. E S. H. observa pertinentemente que da perspectiva do cinismo não há qualquer contradição entre uma coisa e outra:

*guardar seus amigos não consiste em protegê-los de agressores, mas em protegê-los de si mesmos e daquilo que os leva a adotar uma vida de moleza; por isso, para salvá-los, é necessário impor-lhes provações, isto é, pónoi, que podem parecer muitas vezes mordidas*⁶².

Dito de outro modo, o objetivo do cínico é salvar seus amigos deles mesmos: Diógenes, que não reconhece a possibilidade de um inimigo externo, chegando a julgar inúteis as armas (uma ideia que, segundo Crisipo, ele defendera na sua *República*⁶³), convoca cada homem a reconhecer e a combater os inimigos que ele traz dentro de si.

Mas há de fato um contraste evidente entre a imagem do cão em Platão e em Diógenes, e S. H. se esforça para clarificar os aspectos essenciais deste contraste. Para isso, ela se apoia num estudo de C. Mainoldi⁶⁴, que reconhece por sua vez uma certa evolução na percepção da imagem do cão – e das comparações que ela pode gerar – durante a Antiguidade. O primeiro passo da demonstração consiste na afirmação de que o cão gozava de um estatuto ambíguo na Grécia arcaica, a meio caminho entre o selvagem e o doméstico. Assim, em Homero, frente à fidelidade extrema e algo comovente de Argos, o cão de Ulisses, encontraríamos como expressão culminante de selvageria o “motivo recorrente do cão devorador de cadáveres, objeto de um terror sagrado”⁶⁵. Platão teria sido o responsável pela mudança de

⁶¹ Cf. ESTOBEU, III, 13, 44= SSR V B 149.

⁶² HUSSON, 2011, p. 50.

⁶³ Cf. FILODEMO. *De stoicis*, col. XV 31-XVI 4.

⁶⁴ MAINOLDI, C. *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*. Paris: Ophrys, 1984.

⁶⁵ HUSSON, 2011, p. 52. Curiosamente, cenas como a dos versos iniciais da *Iliada*, em que o terror da situação descrita decorre em boa medida da imagem de cães que se atiram sobre os cadáveres expostos dos heróis, aparecem antes como uma terrível possibilidade ou ameaça, mas em nenhum momento descreve-se um cão “realmente” devorando o cadáver de um homem. Assim, na cena aludida por S. H. a partir do estudo de C. Mainoldi, em que os cães do porqueiro Eumeu “quase devoram” Ulisses (*Odisseia*, XIV, 29-35), os cães na verdade *quase atacam* Ulisses – e bem poderiam tê-lo feito em pedaços –, mas o poeta não diz que eles tivessem a intenção de comê-lo. Em princípio, os cães de Eumeu apenas exercem criteriosamente sua função de guardiões, já que, ao contrário de Argos, eles não conheciam Ulisses. Todavia, ainda que em Homero

perspectiva a que, segundo C. Mainoldi (seguida por S. H.), assistimos no período clássico: contrastando pela primeira vez, de modo sistemático, o cão e o lobo – o mais domesticado e o mais selvagem –, representando,

exista de fato uma ambiguidade do próprio animal – embora a ideia de uma “natureza originalmente selvagem sempre pronta a se manifestar” (p. 52) não possa ser provada em todos os casos – que oscila entre a violência de um “cão devorador de cadáveres” nas cenas “hipotéticas” imaginadas pelo poeta ou pelos personagens do poema (cf. nesse sentido as palavras de Príamo na *Iliada*, XXII, 41-43; 66-76; 88-89, com as quais ele impreca contra Aquiles e, na sequência, antecipa a própria sorte e a de seu filho Heitor; nessa passagem está em jogo também um comportamento ingrato e desleal – contrário portanto ao do cão de Ulisses –, já que o velho rei dos troianos, no paroxismo de sua aflição, imagina que serão os mesmos cães que ele alimentou em seu palácio que lhe sorveriam o sangue e profanariam sua genitália) e a lealdade de Argos que só encontra limite na própria morte, a figura do cão é frequentemente aproveitada na composição de uma metáfora (ou símile) que descreve a psicologia ou a ação das personagens, metáfora que impõe ao elemento da comparação uma ambivalência análoga: de um lado, evocado muitas vezes como animal de caça, o cão ilustra a coragem, a bravura, o ardor guerreiro, a perseverança e a vigilância (cf., por exemplo, *Iliada*, VIII, 338; XXII, 189); de outro, aplicada às próprias pessoas – agir como um cão (ou como uma cadela), ou seja, ter um comportamento “cão” (cf., por exemplo, *Iliada*, VI, 344 et seq.) – ou a partes específicas do corpo, como os olhos ou o ventre (cf., por exemplo, *Iliada*, I, 225; *Odisseia*, VII, 216) –, a referência ao cão exprime, muitas vezes na forma do comparativo *kynteron*, a cupidez, a lascívia, a gulodice, o despudor e a rapacidade. Nesse sentido, o que lemos na *Odisseia*, XX, 4-21 é paradigmático, pois contempla numa mesma passagem dois valores antagônicos ligados à imagem do cão: Ulisses assiste suas próprias criadas se levantarem à noite para descaradamente, entre risos e gracejos, passarem ao leito dos pretendentes de Penélope; naquela hora, “o peito ladrava-lhe dentro, como ladra uma cachorra (*bos kyron*) à roda dos filhotes (*skylákeesi*) pequenos, pronta para a luta, quando sente gente estranha que chega”, mas para conter-se, o herói lembra que já suportara “cachorrada maior” do que esta (*kynteron állo*), quando o Ciclope devorou seus companheiros. É interessante notar que, de um modo geral, encontramos em Homero todas as qualidades do cão, positiva ou negativamente conotadas, que mais tarde servirão para caracterizar o filósofo cínico. Ainda mais interessante é perceber que esta última passagem evoca e qualifica como “cachorrada” duas práticas que Diógenes defendia na sua *República*: uma total liberdade nas uniões sexuais, no caso dos encontros ilegítimos das criadas, e a antropofagia (e por extensão a omofagia), no caso do episódio do Ciclope. Assim, se quisermos extrair alguma evolução histórica na percepção do cão na Antiguidade, como S. H. parece sugerir a partir das teses sustentadas por C. Mainoldi, seria de fato forçoso que o cinismo representasse um “retrocesso” ao olhar primitivo. O mais provável no entanto é que a perspectiva dos antigos não devesse ser muito diferente da nossa: eles reconheciam no cão um conjunto de qualidades, em alguns casos conflitantes, que podiam ser selecionadas, isoladas ou combinadas – ou seja: manipuladas *retoricamente* – segundo os mais diversos interesses: na verdade, os homens de todas as épocas sempre enxergaram, operando no registro da exemplaridade, uma certa “plasticidade ética” no comportamento dos animais, seres que, a rigor, escapam a todo julgamento moral. Esta longa digressão se beneficiou consideravelmente da análise acurada de ASSUNÇÃO, T. R. Nota sobre o *gastér* funesto e ultra-cão na *Odisseia*. *Kléos*, Rio de Janeiro, 7/8, p. 55-69, 2003/2004.

em contexto político, o primeiro, o bom governante e o segundo, o tirano, Platão teria colaborado de forma decisiva para “abrandar” o temperamento do cão, apagando nele os elementos selvagens. Além disso, o cão a que ele compara o filósofo é o cão de raça obtido pela seleção rigorosa de seus genitores e pela manipulação programática dos cruzamentos – um processo “artificial” a partir do qual o “natural filósofo” pode ser apurado.

Com respeito ao cinismo, S. H. introduz uma nuance importante na interpretação algo superficial e simplista de C. Mainoldi, que toma ao pé da letra uma expressão de Plutarco⁶⁶ para afirmar o recuo do cinismo à posição originária: “o cão é [...] o símbolo da animalidade selvagem no programa cínico de ‘selvagerizar’ a vida”⁶⁷. Mas a correção de S. H. é oportuna e precisa: “é a junção da civilização e da selvageria numa mesma figura que a torna particularmente interessante”⁶⁸. O cínico conserva então os aspectos domésticos do cão na medida em que ele deve zelar pela virtude de seus contemporâneos; por outro lado, a aparente selvageria que ele recobra visa conduzir seu ideal de sabedoria “em direção a uma naturalidade sem falhas”.

Se em seus aspectos gerais a análise de S. H. em torno da figura do cão no cinismo é convincente, ainda que deixe em segundo plano algumas de suas implicações (reunidas, por exemplo, em certos escólios e comentários às obras de Aristóteles, como os de Olímpiodoro e Elias, aos quais a autora faz uma breve referência em duas notas [p. 52, n. 6 e p. 53, n. 1]), como a indiferença (*adiaphoríá*) e a impudência (*anaídeia*), para se concentrar sobretudo na referida ambiguidade entre domesticidade e selvageria, matriz de todas as características dos cães, e na ilustração “invertida” da pedagogia do filósofo cínico que “morde” seus amigos, convém sublinhar dois ou três pontos particulares da argumentação.

Em primeiro lugar, a reincidência da ideia de uma dependência dos procedimentos e teses diogenianas em relação àqueles adotados por Platão: a autora sugere que, no contexto maior de um diálogo com Platão, Diógenes teria reconfigurado, a partir da *República* platônica, o uso da imagem

⁶⁶ PLUTARCO. *De esu carnium*, I, 6, 995 c-d = SSR V B 93.

⁶⁷ MAINOLDI apud HUSSON, 2011, p. 52.

⁶⁸ HUSSON, loc. cit.

do cão. A base do argumento é uma passagem de Temístio⁶⁹, autor do IV séc. d. C. conhecido por sua crítica ao “quietismo” político e ao esoterismo dos neoplatônicos e por matizar expressões platônicas no sentido de seus próprios interesses⁷⁰, que teria de certa forma “sublimado” a comparação do filósofo com o cão, transformando-a numa “simples analogia”⁷¹, de modo a harmonizar a perspectiva de Platão com aquela de Diógenes; sobre essa passagem S. H. conclui: “As ambiguidades da *República* [de Platão] são apagadas a fim de produzir uma interpretação do cinismo compatível com os princípios gerais do platonismo”⁷². E mesmo considerando que o objetivo de Temístio é *produzir uma interpretação*, ela lança a pergunta: “Se – coisa de que nós podemos agora estar seguros – a aproximação entre a passagem de Platão e o personagem do cínico foi feita oito séculos depois, como ela não teria sido feita pelo próprio Diógenes?”⁷³. Ora, tal como foi formulada, a pergunta parece já conter os termos da resposta: Diógenes não fez essa aproximação porque ela só foi feita oito séculos mais tarde, conforme uma tradição bem difundida que transmitiu todo um conjunto de textos mostrando as farpas lançadas de parte a parte entre Platão e Diógenes (vejam-se os fragmentos recolhidos em *SSR V B* 55-65). O grau de idealização dessa literatura é uma outra questão, mas o fato é que não temos nesse conjunto nenhuma evidência textual que comprove que a *intenção* de Diógenes fosse “inverter” (*reverser*) a lógica platônica da apropriação ou que ele recomendasse “vestir a vida dos cães” (*kynôn metamphiênysthai bíon*) para “radicalizar Platão”. Nesse sentido um detalhe merece ser lembrado, ainda que constitua um argumento *a silentio*: nas partes conservadas do *De stoicis* de Filodemo, origem da referida expressão, o nome de Platão não é sequer mencionado⁷⁴.

Diante disso, se devemos evitar o risco de extrapolar a comparação, com as similitudes e oposições que ela indica, no sentido de uma

⁶⁹ TEMÍSTIO. *Perì aretês*, p. 44 Sachau [p. 65 Mach] = *SSR V B* 149.

⁷⁰ Cf., por exemplo, TEMÍSTIO. *Discurso*, 22, 265b-c; *Discurso*, 27.

⁷¹ HUSSON, 2011, p. 51.

⁷² HUSSON, loc. cit.

⁷³ HUSSON, loc. cit.

⁷⁴ Num fragmento isolado do *PHerc.* 155 (fr. 1 Dorandi) é possível ler o nome de Sócrates, mas nada de consistente pode ser extraído da passagem.

suposta e improvável dependência, o mais prudente talvez fosse aceitar que tanto o cão filósofo de Platão quanto o cão filósofo – ou filósofo cão, como prefere S. H. – de Diógenes repousam *independentemente* sobre um fértil imaginário comum de que Homero seria o testemunho mais antigo: nem Diógenes “corrige” Platão, nem Platão alude ironicamente aos cínicos, como também já se sugeriu⁷⁵. Tal perspectiva, atenta à letra dos textos e sem ouvir deles mais do que eles dizem, conduz a uma interpretação “deflacionada” das interseções entre as duas escolas e permite colocar em relevo, num caso e no outro, o real valor da apropriação. Assim, para Platão a ideia de um “natural filósofo” apoia-se na observação da capacidade diacrítica do cão e constrói-se, em parte, sobre uma analogia entre as virtudes do homem e o instinto do animal (uma analogia cuja complexidade e alcance Temístio talvez tenha eludido), mas não depende dela⁷⁶. Que um animal manifeste uma natureza filosófica é algo de se admirar (*thaumázzein*), mas a tese de Sócrates não chega a surpreender Glauco que, embora não tivesse atentado para a coisa antes, assente a ela sem dificuldade, baseado apenas numa experiência historicamente constituída⁷⁷.

No caso do cinismo, essa interpretação “deflacionada”, que se contenta com a simples e direta leitura dos textos antigos, pode ir mais longe – e chegamos aqui ao segundo ponto da argumentação de S. H. que caberia comentar (e que apenas prolonga e aprofunda o primeiro ponto): assim como não há nas fontes antigas nenhuma evidência que permita afirmar que Diógenes tenha tomado de empréstimo o cão da *República* de Platão para reformá-lo à luz de sua própria doutrina e para, a partir daí, estabelecer a sua própria concepção do filósofo e da filosofia, não há, nessas mesmas fontes, uma única referência que prove de modo cabal e definitivo

⁷⁵ Para um exemplo recente dessa sugestão, veja-se a nota de G. Leroux em PLATON. *La République*. Traduction et présentation par Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002, p. 559, n. 86.

⁷⁶ Nem parece nesse caso específico “baralhar” (*brouiller*) a hierarquia tradicional homem-animal. Este problema é complexo e não é nossa intenção abordá-lo aqui, já que ele também escapa aos objetivos de S. H., como ela mesma declara, remetendo para um artigo de BRISSON, L. *Le corps animal chez Platon*. In: CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J.-L. (Ed.); ROMEYER DHERBEY, G. (Dir.). *L'animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1997. p. 227-245, ao qual podem ser associadas as considerações de DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe: Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 1998 (ver sobretudo as p. 76-78).

⁷⁷ Cf. PLATÃO. *República*, II, 376a-b.

que Diógenes tenha explicitamente e por iniciativa própria reivindicado o cão (qualquer cão ou o cão “em geral”) como o representante modelar de sua filosofia. Na realidade, de todo o vasto repertório de documentos antigos que relacionam Diógenes ou outro filósofo cínico com este animal, nenhum parece atestar a escolha ou a eleição voluntária de um exemplo a ser imitado. Pode-se portanto concluir, não sem alguma surpresa, que o cinismo não consiste – e jamais consistiu – na emulação consciente e deliberada do comportamento dos cães, nem mesmo no registro de uma metáfora ou analogia formulada por iniciativa dos próprios cínicos: a julgar pela simples leitura dos textos, o cínico, apesar do nome que o define e que é já uma das formas que induz ao equívoco e que o faz perdurar, nunca tencionou agir como um cão nem se inspirou nele para estabelecer as bases da sua filosofia. A bem da verdade, e se damos crédito ao testemunho de Teofrasto no seu *Megárico* (cf. D. L. VI 22, passagem a que S. H. consagra um estimulante comentário nas p. 65-67 de seu livro), a primeira (e provavelmente única) vez em que Diógenes de fato se inspira de modo positivo num animal, não é o comportamento de um cão que ele observa, mas as errâncias de um aparentemente despreocupado camundongo⁷⁸.

Como então explicar que tenhamos um *cinismo* e não um “*miocismo*” (de *mýs*, “camundongo” ou “rato”)? Como compreender as inúmeras aproximações que foram feitas ao longo de toda a Antiguidade entre o filósofo cínico e o cão⁷⁹? Deixando de lado a hipótese mais fraca (já que depende de uma etimologia pouco segura ligada ainda a um mito de fundação) que faz derivar o nome da escola cínica de *Kynósarges* (de *kýon argós*, “cão ágil, branco ou brilhante” ou de *kynòs sárkes*, “os pedaços de carne do cão”), o nome do

⁷⁸ Encontramos ainda outras duas versões da história de Diógenes e o camundongo (que devem em todo caso derivar de Teofrasto): em PLUTARCO. *De profectibus in virtutem*, 5, 77e-f e em ELIANO. *Varia historia*, XIII, 26 (SSR V B 172). Consulte-se a respeito STEINER, G. Diogenes’ Mouse and the Royal Dog. Conformity in Non-Conformity. *The Classical Journal*, Monmouth, v. 72, p. 36-46, 1976. Esta anedota, que “explicaria” a conversão filosófica de Diógenes e a origem mesma do cinismo, chamou mais tarde também a atenção de Nietzsche, que escreveu sobre ela em seu caderno de notas no inverno de 1874 (KSA 7, 31[11], 752); a respeito dessa prova suplementar do apreço de Nietzsche pelo cinismo, veja-se o artigo de JENSEN, A. K. Nietzsche’s unpublished fragments on Ancient Cynicism: the first night of Diogenes. In: BISHOP, P. (Ed.). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, NY: Camden House, 2004. p. 182-191.

⁷⁹ Cf. os fragmentos reunidos em SSR V B 143-151.

ginásio consagrado a Hércules e situado nas imediações de Atenas, fora dos muros da cidade, onde Antístenes costumava se reunir com seus alunos⁸⁰, a pista para uma resposta mais segura a essas indagações talvez seja dada pelo começo mesmo da passagem de Temístio citada por S. H.: “Os atenienses chamavam Diógenes de cão [...]” (*Diogenem Athenienses canem appellabant*). A nuance parece decidir tudo: são os atenienses que chamavam Diógenes de cão, sem dúvida com intenções diversas, recuperando a multiplicidade de características e atributos tradicionalmente vinculados a esse animal; nesse contexto, a forma passiva *ekléthesan* aplicada aos cínicos que encontramos tanto em Olimpiodoro quanto em Elias, nas passagens que resumem as razões do epíteto, é significativa⁸¹. Assim, poderíamos aceitar que, *em princípio*, Diógenes *não se chamava a si mesmo cão*, embora tivesse apreciado a alcunha ao ver que ela poderia convergir com o que ele praticava (*quod cognomen Diogenes amabat, quod id cum actionibus suis cognere videbat*). Na verdade, o que de um modo geral parece operar em cada uma das assimilações do homem com o animal que esse conjunto de textos coloca em evidência é um certo tipo de *subversão* – ou, no caso específico, de *reversão* –, inteiramente compatível com o *kynikòs trópos*⁸², que tem como alvo a opinião comum dos homens, isto é, a *dóxa*, mostrando que o combate cínico contra a tenacidade dos juízos herdados se processa em todos os níveis: Diógenes exhibe com orgulho o que lhe vem como insulto ou, a partir de uma reversão semelhante, descobre no seu agressor o motivo mesmo da agressão de que é vítima⁸³. O que assistimos a cada vez é uma irrupção localizada e instantânea de

⁸⁰ Cf. D. L., VI, 13. Sobre o assunto, vejam-se BILLLOT, M.-F. Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des Ve et IVe siècles. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 69-116; _____. Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques [DPhA]* II. Paris: Éditions du CNRS, 1994. p. 917-966; e _____. Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Question de topographie. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Paris, v. 116, p. 119-156, 1992.

⁸¹ Cf. OLIMPIODORO. In *Aristotelis Categoriae Prolegomena*, C.A.G. XII 1, p. 3, 21-28 Busse (*SSR I H 9*) e ELIAS. In *Aristotelis Categoriae Commentarium*, C.A.G. XVIII 1, p. 111, 2-12 Busse (*SSR I H 9*). Cf. também D. L., VI, 60.

⁸² Consulte-se a propósito o estudo de ROCCA FERRER, J. *Kynikòs tropos: Cinismo y subversión literária en la Antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1974.

⁸³ Vejam-se como exemplos as seguintes passagens: *Gnomologium Vaticanum* 743 n. 194 (*SSR V B 149*); D. L., VI, 40 (detalhe: aqui é Platão quem chama Diógenes de cachorro); D. L., VI, 46; *Gnom. Vat.* 743 n. 96 (*SSR V B 35*); D. L., VI, 61; *Gnom. Vat.* 743 n. 175 (*SSR V B 147*).

uma recomposição geral da ordem dos valores, que inclusive explora deliberadamente os efeitos parenéticos do riso. Portanto, a presença do cão no cinismo representaria menos a inspiração imagética de uma doutrina ou um paradigma de comportamento ao qual o sábio deve se conformar (como parece propor S. H.) do que o recurso a um instrumento retórico servindo a uma pedagogia original.

Nesse sentido, não nos devem iludir passagens como a que encontramos em uma *chria* parcialmente conservada num dos papiros de Viena (bastante mutilado, convém lembrar), segundo a qual Diógenes dizia não querer parecer (*dokéîn*) um cão, mas ser (*eînai*) um⁸⁴: aqui, tal como Platão no livro VI da *República* – mas não a partir dele – Diógenes parece atento àquilo que define o filósofo, aos riscos de uma adesão parcial ou simulada (mas desse modo virtualmente impossível) à filosofia e àquilo que pode custar, nos termos do cinismo, a devoção *vital* à sabedoria e a consequente conquista da virtude, única via de acesso à *eudaimonía* (o registro da reflexão é talvez socrático; de modo algum exclusivamente platônico). Assim, o que esta anedota de fato põe em cena não é tanto a oposição entre o cão e o homem – como se ela quisesse finalmente afirmar a superioridade do primeiro sobre o segundo –, mas antes a oposição que decide o valor de uma filosofia cuja verificação última é a vida mesma do filósofo, ou seja, a oposição entre o *ser* e o *parecer*. Um curioso aspecto desse fragmento é que a afirmação de Diógenes vem em resposta a alguém que lhe perguntara por que ele não tomava banho (*dià ti tò sôma ouk eâi lousasthai*). Percebe-se aí que o paralelo com o cão parece vir de alguma maneira implícito na pergunta, e Diógenes, tornando-o explícito, evoca a oposição entre “ser” e “(a)parecer”, onipresente na tradição filosófica dos gregos, pelo menos a partir de Heráclito, apenas para suprimi-la em sua própria pessoa: o cínico não afirma sua virtude *apesar* da aparência que ele ostenta (julgada pela *dóxa* de seu interlocutor), mas faz convergir num mesmo *corpo* virtude e aparência.

Dando mais um passo nessa mesma direção e radicalizando um pouco mais as coisas, o que poderíamos nos perguntar é se alguma vez houve de fato no cinismo a decisão de fazer do comportamento animal – de *qualquer animal* – um modelo de conduta para o sábio, e se, como consequência, o

⁸⁴ *Papyr. Vindob.* Gr. 29946, col. V 135-137 Gallo (*JSR* V B 143).

cínico propõe uma inversão na hierarquia comumente aceita deus-homem-animal⁸⁵; de fato, esta suposta nova hierarquia dos seres estabelecida por Diógenes, que coloca o animal acima do homem, corroboraria com a tese, sustentada pela maior parte da crítica moderna, segundo a qual a filosofia cínica seria em suma a proposição de uma vida *katà phýsin*, ou seja, uma tese segundo a qual o cinismo seria uma forma radical de naturalismo⁸⁶. S. H. parece dissociar os dois problemas, já que na segunda parte de seu estudo ela oferece uma interessantíssima – e, em muitos aspectos, original – análise do problema da natureza no cinismo antigo; mas antes, ainda na primeira parte, ela escreve:

Essa reversão [do cão filósofo para o filósofo cão] é o signo da hierarquia moral entre o animal e o homem. Para o cínico, o animal está à frente do homem (en avance), já que ele leva em todas as circunstâncias uma vida felíz e conforme à natureza sem risco

⁸⁵ Aqui é de se lamentar que o *Sobre o cão* ou o *Sobre a natureza dos animais* de Antístenes não tenham sido conservados. Veja-se BRANCACCI, A. Le modèle animal chez Anthistène. In: CASSIN; LABARRIÈRE; ROMÉYER DHERBEY, 1997, p. 207-225.

⁸⁶ Eu mesmo cheguei a tratar do problema do exemplo animal no cinismo antigo: FLORES-JÚNIOR, O. Cratès, la fourmi et l'escarbot: les cyniques et l'exemple animal. *Philosophie Antique*, Paris, v. 5, p. 135-171, 2005. Neste artigo, escrito há quase dez anos, eu tentei demonstrar que o uso do exemplo animal entre os filósofos cínicos – aí incluído o cão – não é unívoco, já que o animal tanto pode ilustrar a virtude ou as qualidades que o homem deve emular, quanto os vícios a se evitar, como a ganância e a depravação (assim, o “mesmo” camundongo que, segundo Teofrasto inspirara a Diógenes o seu modo de vida, aparece noutros momentos como a representação do parasitismo: cf. D. L., VI, 40; ESTOBEU, III, 6, 37 [SSR V B 195]). Se, em suas linhas gerais, essa demonstração pôde parecer convincente – inclusive à própria S. H. (cf. p. 11, n. 1) – penso ser oportuno lembrar aqui a perspectiva que naquela ocasião me parecia justificada e que hoje, à luz de novas reflexões, eu não mais subscrevo, a saber, a concepção do cinismo como uma “filosofia fundada sobre um *naturalismo radical*” (p. 139; acrescento o itálico agora). Na conclusão daquele artigo, cheguei a escrever: “A vida *katà phýsin* que ostentavam os cínicos não se resume assim a imitar cegamente o animal, qualquer um que seja, mas a realizar em si mesmo e a desenvolver em toda a sua dimensão e em todas as suas conseqüências a verdadeira natureza do homem: o exemplo animal não é fim do caminho, ele é um ponto de passagem” (p. 163). Mesmo que sob certos aspectos este enunciado possa ser mantido em vista de alguma nuance que ele introduz na primeira afirmação, a ideia do cinismo como a proposição de uma vida *katà phýsin* ou como um retorno à natureza pela via da animalidade (ou como um retorno à natureza sob qualquer outra forma) não me parece mais defensável. Na verdade, relendo essas páginas sob esta nova luz e com o recuo do tempo, tenho a impressão de que toda a argumentação desenvolvida ali vai contra a proposição que lhe serviu de base, cuja aceitação e permanência naquele contexto só se explica pela força de uma tradição interpretativa bem arraigada no espírito da crítica moderna a que durante um momento eu também aderi. Em todo caso, a questão é complexa e o dossiê ainda não foi arquivado.

de ser corrompido pela civilização. É o animal que o sábio deve imitar, ele a quem não falta nada, ou quase nada, enquanto a dóxa cava no homem um abismo de desejos que nada poderá preencher.⁸⁷

Note-se que a autora tem o cuidado de precisar que se trata aqui de uma “hierarquia moral” e não de uma hierarquia biológica ou ontológica; na verdade, biologia e ontologia são domínios que não ocupavam a linha de frente no horizonte de interesses do cínico⁸⁸. Todavia, algumas dúvidas,

⁸⁷ HUSSON, 2011, p. 51.

⁸⁸ Conviria talvez precisar um pouco mais a afirmação. Ao que tudo indica, tanto Diógenes quanto Antístenes eram pouco dispostos a se engajarem numa discussão que passasse por questões de ontologia, sobretudo quando o interlocutor era Platão; se o faziam era antes para desqualificar a utilidade de uma tal disciplina: cf., para Antístenes, SIMPLÍCIO. In *Aristotelis Categorias*, C.A.G. VIII, p. 208, 28-32 Kalbfleisch (*JSR* V A 149); e, para Diógenes, D. L., VI, 40. Lembremos ainda que a célebre anedota que põe em cena Diógenes procurando um homem com uma lanterna acesa na mão em plena luz do dia (D. L., VI, 41), recebeu uma interpretação nominalista da parte de DUMONT, J. P. Des paradoxes à la philosophie. *L'Âne*, Paris, v. 37, p. 44-45, 1989 (criticada por M.-O. Goulet-Cazé em DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris: Librairie Générale Française, 1999, p. 718-719). Com relação à biologia, a aceitação talvez fosse maior, a julgar, por exemplo, pelo interesse que manifestava Diógenes pela teoria física de Anaxágoras: cf. D. L., VI, 73 (compare-se com Anaxágoras DK 59 B4 Diels-Kranz). Também vale lembrar que, segundo DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania* 27-28 (*JSR* V B 583, 131-139), Diógenes criticava aqueles que temem excessivamente as intempéries, e mencionava o exemplo das rãs que, tendo a pele muito mais fina do que a dos homens, suportam não somente o ar frio como passam o inverno na água gelada. Obviamente a intenção de Diógenes não era advogar a superioridade das rãs sobre os homens, menos ainda de convidar os homens a agirem como as rãs. O que o cínico observa a partir do *exemplo* mencionado é que, “de um modo geral, nenhum animal nasce num lugar onde ele não possa viver” (*καθόλου δὲ ἐν μεδενὶ τόποι γίνεσθαι ζῴ(ι)ον, ἢ μὲ δύναιται ζῆν ἐν αὐτῇ(ι)*). A passagem se inscreve assim no tema da adaptação às circunstâncias e prova uma vez mais que não há no cinismo uma anacorese política: se o homem nasce nas cidades, ele deve ser capaz de viver feliz nas cidades. Por fim, podemos aceitar que em certos momentos, quando se trata do mundo animal, o olhar do moralista e o olhar do biólogo podem se aproximar, como prova o caso de Cláudio Eliano, em seu *Sobre a personalidade dos animais*. Nesta obra Eliano descreve “as propriedades de um grande número de animais, trazendo à luz seus hábitos, suas formas, seu saber, sua presença de espírito, seu senso de justiça, sua temperança, sua coragem, sua delicadeza e sua piedade”, e parece estar de fato convencido de sua superioridade moral: “Nesse estudo, eu devo confessar o meu constrangimento de ser obrigado a estigmatizar a impiedade dos homens enquanto celebro a piedade dos animais” (cf. ELIÉN. *La personnalité des animaux* 2: livres X à XVII. Traduit et commenté par A. Zucker. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 203-205). Não se pode, contudo, no caso dos cínicos, extrair do uso retórico de exemplos animais, com vistas a uma pedagogia moral, um real interesse, “biológico” ou “ontológico”,

talvez um pouco banais, pairam sobre o conjunto dessa proposição. Em primeiro lugar, que o animal não corra o risco de ser corrompido pela civilização é uma afirmação que a experiência parece, hoje mais do que nunca, descreditar: de fato, a simples observação (sobretudo nas sociedades mais “civilizadas”, em que a cultura dos *pets* dita regras e modas) nos mostra que um animal pode ser, com relação à comida, por exemplo, tão ou mais voraz e seletivo do que muitos seres humanos: se o cínico, que preza a frugalidade e, acima de tudo, a liberdade⁸⁹, deve buscar um modelo de conduta no reino animal, sua escolha deveria se voltar para uma espécie selvagem (e, ainda, a frugalidade e a suposta liberdade dos animais selvagens restariam a ser provadas...: pode-se propriamente falar em *liberdade* com relação ao mundo animal?), e jamais para o cão, cujo processo imemorial de domesticação introduziu em seu comportamento desejos e necessidades “não naturais”, inculcando-lhe ainda o servilismo e a obediência. Afirmar que “o cão cínico não é o artefato sofisticado de uma cultura, que é um cão errante, vagabundo, sem dono” (passagem já citada da p. 48) apenas introduz uma distinção no universo dos “cães possíveis” que, no desejo de precisar os contornos de um modelo escolhido, torna-o ainda mais improvável se comparado com o que se pode colher nos textos antigos: o próprio Diógenes, perguntado (*erotettheís*) sobre que tipo de cão ele era, se comparava, *segundo suas próprias circunstâncias* – se estava faminto (*peinôn*) ou bem satisfeito (*kehortastheís*) –, ora a um maltês (*melitaíos*), pequeno cão de companhia originário da ilha de Malta, ora a um molosso (*mólossos*), tipo usado na caça e na guarda de propriedades⁹⁰. Vê-se bem que, tanto num caso como no outro, se trata de um cão de raça, “artefato sofisticado de uma cultura”. Ademais, poderíamos também especular sobre como se manifestaria, num “cão errante, vagabundo, sem dono”, a faculdade diacrítica que lhe permite distinguir amigos de inimigos, conhecidos de estranhos: como, nessas circunstâncias, reconhecê-los? Como definir uns e outros? Noutra ocasião, desta vez interrogado (*erotettheís*) sobre o que ele fazia para que fosse chamado de cão (*kaleítai*), Diógenes responde: “balanço o rabo para os que dão [qualquer

pela condição animal, pela vida ou pelo comportamento dos animais para além do que o senso comum normalmente lhes atribui.

⁸⁹ Cf. D. L., VI, 71.

⁹⁰ Cf. D. L., VI, 55.

coisa], ‘lato’ para os que não dão, e mordo os malvados”⁹¹. Se é certo que o “cão Diógenes” não dependa de nenhum “dono” – vale dizer: de nenhuma *dóxa* – que lhe forneça a base dos critérios de seu julgamento (como seria o caso de um “cão real” que tivesse um dono), devemos também admitir que o princípio que rege seu comportamento é maleável o bastante para se adaptar à variação das circunstâncias que o cínico, como qualquer homem, não pode controlar. Trata-se, pois, de uma forma de pragmatismo, mas de um pragmatismo complexo que não se deixa subsumir na esteira de um oportunismo vulgar, na medida em que justamente não limita o cálculo da ação à vantagem imediata que ela implica, mas introduz nele um elemento moral na forma do reconhecimento dos “malvados” (*poneroús*), que não se identificam necessariamente nem com os que dão (*toús didóntas*) nem com os que não dão (*toús mē didóntas*). As qualidades que o “cão Diógenes” se atribui pouco ou nada têm a ver com um cão, nem mesmo com um cão vagabundo e sem dono.

Assim, se retomarmos nesse ponto a generalidade do mundo animal como paradigma do cinismo e evocarmos o contra-argumento que visa a reafirmar a pertinência desse paradigma baseado na sugestão de que Diógenes propunha na verdade imitar algumas das qualidades do animal, mas não todas, nós estaremos diante de um “processo seletivo” que inscreverá mais uma vez a manobra cínica no registro dos procedimentos retóricos, já que o que se imita é, não um animal real, mas um animal idealizado a partir de um sistema de valores preconcebidos que permite justamente estabelecer a noção de virtude. Enfim, dizer que os animais levam em todas as circunstâncias uma vida feliz é algo que, como afirma a própria S. H. mais adiante⁹², constitui em parte um “ato de fé”: a rigor, a ideia mesma de “vida feliz” só faria sentido no contexto da existência do homem moral.

Num esforço de melhor balizar o uso do modelo animal no cinismo diogeniano, a autora escreve:

Não se trata todavia de imitar cegamente o animal em todo seu comportamento ou todos os animais em todos os seus comportamentos, o que seria em si contraditório, sendo esses os mais opostos. Mas existe uma constante ética da animalidade em geral: sua

⁹¹ Cf. D. L., VI, 60.

⁹² HUSSON, 2011, p. 71.

*autarcia que nenhuma dóxa poderia abolir. Alguns comportamentos animais ilustram isso de modo privilegiado, e um animal, o cão, mais do que todos os outros, coloca-o em prática, e isto aos olhos de todos, contrariamente aos animais selvagens que não vivem nos meio dos homens*⁹³.

Esta nova afirmação compreende aspectos que também suscitam alguma reflexão, alguns já aludidos acima: o “processo seletivo” na imitação dos animais; a escolha do cão, um animal que entrou no convívio dos homens ao preço de sua domesticação e subserviência, como modelo de independência em relação à *dóxa* (dito de outro modo: poderia o cão ter sido “contaminado” pela *dóxa* e pela cultura do homem que o domesticou?); também poderíamos nos perguntar em que de fato consiste a autarcia dos animais, seres aparentemente determinados pelo instinto genérico da espécie que cada indivíduo é, de certa forma, condenado a repetir ao longo de sua existência; diante disso, como pensar o tema cínico da liberdade e da adaptação às circunstâncias?

Entretanto, o que sem dúvida mais chama a atenção é a expressão “constante ética da animalidade em geral” (*une constante éthique de l’animalité en général*). Os cínicos podiam reconhecer e elogiar a bravura e a resistência dos leões e dos cavalos⁹⁴, a liberdade sexual sem complexo dos peixes, dos cães, dos asnos e dos galos⁹⁵, a fidelidade e a vigilância dos cães⁹⁶, a despreocupação do camundongo⁹⁷, a aparente adaptabilidade das rãs⁹⁸, a frugalidade alimentar dos rebanhos de pasto (*boskémata*⁹⁹), a sabedoria hedonista das garças, das cabras e das lebres¹⁰⁰, a praticidade do caramujo¹⁰¹; e podiam também reconhecer e censurar a cobiça voraz dos cães¹⁰², o parasitismo do

⁹³ HUSSON, 2011, p. 51-52.

⁹⁴ PSEUDO-LUCIANO. *O cínico*, 15; D. L., VI, 45; 75.

⁹⁵ DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 15; X, 30.

⁹⁶ D. L., VI, 40; *Gnom. Vat.* 743 n. 194 [SSR V B 149].

⁹⁷ D. L., VI, 40; PLUTARCO. *De profectibus in virtutem*, 5, 77e-f; ELIANO. *Varia historia*, XIII, 26 [SSR V B 172].

⁹⁸ DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 27.

⁹⁹ DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 13.

¹⁰⁰ DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI*, 32-33.

¹⁰¹ PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XVI, a Apolexis*.

¹⁰² D. L., VI, 61; *Gnom. Vat.* 743 n. 175 [SSR V B 147].

camundongo e da fuinha¹⁰³, a ganância e a avareza da formiga e do besouro¹⁰⁴; mas a ideia de uma “animalidade em geral” não parece encontrar confirmação nos textos. É claro que Diógenes e seus seguidores eram capazes de conceber uma categoria englobando o conjunto dos outros animais que não o homem, mas não é provável que a seus olhos essa categoria pudesse fornecer uma “constante ética” que servisse de modelo ao sábio. Se, como parece certo, a única natureza de que os cínicos admitem a existência é a natureza sensível (é o que aliás afirma a própria S. H.¹⁰⁵), a ideia de uma “animalidade” descolada dos próprios animais seria uma contradição que os aproximariam perigosamente de uma forma de idealismo, de fatura platônica, a que eles eram reconhecidamente avessos: conceber que exista uma “animalidade em geral”, seria o mesmo que aceitar uma “cavalidade” pairando acima de todos os cavalos que os olhos podem ver e que as mãos podem tocar¹⁰⁶.

Na sequência, S. H. se empenha em mostrar que, tal como o “cão filósofo” de Platão, o “filósofo cão” de Diógenes não pode se abandonar unicamente ao seu natural para se beneficiar do pleno desenvolvimento de sua virtude: o cínico também teria dado um papel importante à educação na sua *República*. O fato de não haver um único fragmento identificado dessa obra, que trate da educação preconizada pelo cínico, recebe uma explicação parcialmente satisfatória da autora: o tema não seria escandaloso o bastante; ao contrário, a educação no cinismo, baseada num treinamento ascético rigoroso com vistas à virtude, seria antes um objeto de admiração. A explicação é parcialmente satisfatória simplesmente porque contempla apenas o relato de Filodemo, que tinha sem dúvida uma intenção polêmica. De qualquer forma, que o tema tenha sido ou não tratado de modo “sistemático” na sua *República*, parece claro que Diógenes não foi indiferente a ele, como prova aliás o testemunho de Êubulo, transmitido por Diógenes Laércio no quadro da tradição sobre a venda de Diógenes como escravo: encontramos aí, com um razoável nível de detalhamento, a pedagogia utilizada pelo cínico

¹⁰³ D. L., VI, 40; ESTOBEU, III, 6, 37 [SSR V B 195].

¹⁰⁴ JULIANO. *Oração* VII, 9, 213a-214a; IV [VI] 17, 199c-200b.

¹⁰⁵ Cf. HUSSON, 2011, p. 13, n. 2.

¹⁰⁶ Cf. D. L., VI, 40; 53; SIMPLÍCIO. *In Aristotelis Categoriae*, C.A.G. VIII, p. 208, 28-32 Kalbfleisch [SSR V A 149].

junto aos filhos de Xeníades, o homem que o comprara e que lhe confiara a educação de suas crianças¹⁰⁷. Ainda segundo o testemunho de Êubulo, Diógenes teria se empenhado com tal zelo nessa tarefa que conquistou a confiança e a amizade dos rapazes, tanto que, quando morreu, depois de ter passado com eles sua velhice, foram esses mesmos filhos de Xeníades que se encarregaram do sepultamento do filósofo, e o próprio Xeníades, se referindo ao cínico, tinha o hábito de dizer: “Um bom demônio entrou na minha casa”¹⁰⁸.

A princípio pode surpreender o fato de que nesta parte de seu estudo S. H. não mencione este testemunho, uma vez que aí ela examina o problema da educação cínica a partir do conjunto do *corpus* disponível (já que os fragmentos específicos da *República* silenciam este aspecto do pensamento de Diógenes)¹⁰⁹. Mas o procedimento talvez se explique a partir das duas únicas e breves referências a ele ao longo de todo o livro. Atenta ao fato de que, segundo Êubulo, Diógenes estimulava os filhos de Xeníades a “decorar muitas passagens de poetas, de prosadores e do próprio Diógenes”¹¹⁰, a autora considera que este testemunho introduz uma contradição no suposto “anti-intelectualismo” do cínico que, embora tendo composto muitas obras, não julgava a escrita e a leitura indispensáveis para

¹⁰⁷ D. L., VI, 30-31. Cf. também, por exemplo, D. L., VI, 68; ESTOBEU, II, 31, 87 (= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damsc.* II 13, 87; *SSR V B 382*); II 31, 92 (= *Excerpta e Ms. Flor. Ioann. Damsc.* II 13, 92; *SSR V B 381*).

¹⁰⁸ D. L., VI, 74.

¹⁰⁹ Também poderia surpreender o fato de que a autora não considere aqui a *Oração IV, Sobre a realeza* de Dio Crisóstomo, que mostra os argumentos de Diógenes para promover a educação do tirano (representado por Alexandre). Contudo, ela descarta este texto, no quadro do debate sobre a pedagogia cínica, considerando que se trata de um “exercício de estilo sobre o tema do encontro entre Diógenes e Alexandre, e [que] seu autor tem o cuidado de, na sua introdução, sublinhar o caráter literário de sua inspiração” (p. 169). Ainda na mesma página, ela precisa: “Em sua referência aos outros escritores que trataram do mesmo assunto, Dio sugere que, como eles, ele não buscará a verdade (*talēthē*), mas o verossímil (*eikós*)”. O problema de se atribuir à frase de Dio o valor de uma justificativa como esta é que ela relança na discussão a dificuldade maior do estudo do cinismo: no caso da tradição diogeniana, como separar os textos filosóficos daqueles de inspiração literária? Como desvincular a verdade do verossímil? Ou, numa dicção aristotélica: não seria o verossímil mais filosófico do que uma “verdade” historicamente estabelecida? Como, enfim, separar o Diógenes histórico da *so called Diogenes legend*, segundo a expressão de R. Høistad? É, mais importante: qual o sentido e a utilidade de tais distinções no caso específico da reconstrução do pensamento cínico?

¹¹⁰ D. L., VI, 31.

a formação dos jovens¹¹¹. Seria essa a interpretação de J. Ferguson¹¹² para D. L., VI, 48 que S. H. cita e coloca em relação com o referido testemunho de Êubulo. Nessa passagem, Diógenes diz a seu discípulo Hegésias que lhe pedia um de seus escritos (*ti autû(i) syggrammátôn*): “És um tolo Hegésias. Tu não escolhes [*bairê(i)*] os figos pintados [*graptás*], mas os verdadeiros [*alēthinás*]; porém, negligenciando a verdadeira ascese [*áskesin*], tu te voltas para a que está escrita [*gegramménen*]”.

Não é claro se se trata aqui de algum livro escrito por Diógenes ou de algum livro escrito por outra pessoa de que ele possuísse uma cópia, mas essa dúvida é irrelevante para o problema da educação cínica, já que num caso como no outro – que Diógenes tivesse escrito ele mesmo alguns livros ou que possuísse uma pequena “biblioteca”¹¹³ – fica provado que ele não condenava radicalmente o uso da escritura.

Mas a questão que se coloca é a de saber se o testemunho de Êubulo é realmente incompatível com o episódio que o cínico protagoniza com Hegésias. Na verdade, o que o exame das duas passagens nos sugere é que a prática da leitura não é visada da mesma maneira nos dois casos. Se para Hegésias Diógenes mostra que um livro é uma “ascese escrita”, obviamente inferior à “verdadeira ascese” – assim como, de um ponto de vista *vital* ou propriamente alimentar, caro aos cínicos, um figo de plástico é inferior a um figo real –, com os filhos de Xeníades, o livro se transforma num instrumento poderoso que auxilia a memória: *éphodon syntomon pròs tò eumnemóneuton*¹¹⁴. Não se trata portanto de dois julgamentos distintos e desencontrados sobre um mesmo objeto, já que este objeto é visto de duas perspectivas bem diferentes; num certo sentido, são *dois* objetos: trata-se da leitura *como ascese* e da leitura *para a memória*. Dito de outro modo, o que se julga não é o valor absoluto da escrita, mas a escrita como *meio*, e Diógenes

¹¹¹ Cf. HUSSON, 2011, p. 40, n. 2.

¹¹² FERGUSON, J. *Utopias of the Classical World*. London: Thames and Hudson, 1975 (cf. p. 88).

¹¹³ Sobre a “biblioteca” de Diógenes, ocorre lembrar das primeiras palavras do PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XXXIII, a Filómaco*: “Eu estava sentado no teatro, colando uns livrinhos [*biblidia kollôn*], quando chegou Alexandre, o filho de Filipe [...]”. Cf. também LUCIANO. *Leilão de filósofos*, 9.

¹¹⁴ Note-se de passagem que o termo *syntomon* aparece na definição que Apolodoro de Selêucia deu do cinismo na sua *Ética*: “o cinismo é um atalho [*syntomon*] para a virtude” (D. L., VII, 121).

revela ter uma consciência aguda de que o valor de um meio só se afere a partir da finalidade e dos objetivos a que ele visa. Sem dúvida, essa distinção não faz da pedagogia cínica uma pedagogia de tipo “intelectualista”, já que ela não fica circunscrita às possibilidades teóricas da escritura; por outro lado, ela revela mais uma vez o viés pragmático da filosofia de Diógenes, que era capaz de pesar com discernimento a utilidade de cada aspecto de um projeto educacional cuja meta é antes de tudo a virtude do indivíduo. Nesse contexto, cabe também observar que os destinatários da formação preconizada por Diógenes são, nos dois casos, muito diversos: Hegésias de Sínope é um discípulo de Diógenes – e dos mais fervorosos, a julgar pelo apelido que tinha de “coleira de cão” (*kloiós*¹¹⁵) –, que, ainda que não tivesse completado sua formação, já havia se engajado na via do cinismo; por outro lado, os filhos de Xeníades são jovens a quem Diógenes, por força de uma situação, devia transformar em homens de bem, mas não necessariamente em cínicos – e Diógenes era capaz de compreender as diferentes potencialidades de cada pessoa, e o fato de que nem todos se tornarão cínicos¹¹⁶. Num certo sentido, a pedagogia de Diógenes também reflete o princípio cínico da adaptação às circunstâncias.

Assim, S. H. tem razão quando observa a propósito da passagem de Hegésias: “[...] esta medida [de considerar o livro como um ‘figo pintado’] poderia valer para os aspirantes ao cinismo, mas não para cínicos confirmados [...]”¹¹⁷. Poderíamos acrescentar que a mesma medida valeria também para os que, sem estar destinados aos rigores de uma formação propriamente cínica, buscassem o caminho da virtude, como o próprio Xeníades buscava para seus filhos. Seja como for, S. H. se alinha com a posição de M.-O. Goulet-Cazé¹¹⁸, e considera que a passagem com Hegésias

¹¹⁵ Cf. D. L., VI, 84.

¹¹⁶ Cf. D. L., VI, 35; PSEUDO-DIÓGENES. *Carta XLVII*, a Zenão. O uso dessa literatura pseudépigráfica na reconstrução do pensamento cínico é bem justificado por GOULET-CAZÉ, M.-O. *L’ascèse cynique*. Paris: Vrin, 1986, p. 19, n. 8: “Na verdade, como todo pastiche, elas [as cartas atribuídas falsamente aos filósofos cínicos] tinham o cuidado de parecerem autênticas e deviam, por consequência, se inspirar ao máximo na literatura cínica conhecida na época”. Podemos considerar também que essas cartas constituem um recurso estilístico importante utilizado na propaganda cínica.

¹¹⁷ HUSSON, 2011, p. 40.

¹¹⁸ GOULET-CAZÉ, 1986, p. 83-84. Convém, em todo caso, deixar claro que o esforço de conciliar os dois fragmentos em questão não exige necessariamente que se recuse a

e o testemunho de Êubulo pertencem a dois ramos distintos da tradição e, neste momento da argumentação, ela privilegia a primeira em detrimento da segunda (esta assimilada ainda ao *topos* literário da venda do filósofo como escravo).

O procedimento parece contudo se inverter na segunda referência do livro ao testemunho de Êubulo, quando a autora examina o “filo-laconismo” de Diógenes, que ela compara com o “filo-laconismo” de Platão, para a partir daí reforçar o contraste entre as duas repúblicas. Evocando os limites da admiração de Platão pelos costumes de Esparta, a partir da crítica à precedência da ginástica sobre a música, e em particular sobre a “verdadeira Musa, a Musa da dialética e da filosofia”¹¹⁹, S. H. menciona a descrição feita por Êubulo da educação que Diógenes dispensava aos filhos de Xeníades; segundo ela, o que encontramos nessa descrição poderia ser considerado como uma “resposta implícita” de Diógenes a Platão, o primeiro aprovando aquilo que o segundo condenava¹²⁰. Ela então assimila certos traços da pedagogia do cínico à formação espartana: o treinamento precoce às técnicas de combate, o tiro com o arco, o manejo da funda, o arremesso da lança, e o modo de vida austero e a contenção no comportamento. Mas nesse ponto, curiosamente, o fato de que os filhos de Xeníades devessem decorar poetas e prosadores é omitido. O que Diógenes cobrava dos jovens não era certamente venerar a “Musa da dialética e da filosofia”, mas também não constitui de forma alguma a confissão de uma negligência; por outro lado, não devemos esquecer que entre os autores estudados estão não apenas poetas (*poietôn*), mas ainda prosadores (*syngraphéon*), categoria na qual os filósofos deviam estar incluídos, e, entre eles, o próprio Diógenes. Na verdade, a lembrança desta outra parte do fragmento equilibraria um pouco mais a pedagogia cínica entre ginástica e letras (ou entre ginástica e artes *musicais*), e, conseqüentemente, encurtaria, nesse aspecto preciso, a distância com relação à perspectiva platônica. Deveríamos a essa altura aceitar que, no que respeita aos instrumentos da educação (mas não no que

bem fundamentada tese de M.-O. Goulet-Cazé, segundo a qual a ideia de uma “dupla ascese” descrita em D. L., VI, 70-71 seria o produto da influência estoica na transmissão do pensamento diogeniano. Com efeito, a ascese cínica não parece estar fundada numa distinção sistemática entre corpo e alma.

¹¹⁹ Cf. PLATÃO. *República*, 548b.

¹²⁰ HUSSON, 2011, p. 165.

respeita ao projeto pedagógico como todo, e principalmente aos objetivos que ele visa), há mais similitudes entre Platão e Diógenes do que pode parecer numa primeira abordagem.

Mas o que se vê por trás desse debate é uma dificuldade de ordem metodológica: o duplo tratamento dado ao testemunho de Êubulo parece indicar que o manejo das diversas e aparentemente divergentes tradições que transmitiram o pensamento de Diógenes repousa sobre o critério móvel da maior ou menor possibilidade de comparação com o pensamento platônico, uma comparação cujos termos, antecipadamente postulados ou intuídos, precisam ser textualmente confirmados. Arrisca-se então a fletir a leitura de cada texto em particular a uma interpretação de conjunto que, de certa forma, antecede os textos mesmos. Mas é claro que, nesse caso, o processo deveria seguir a ordem inversa, ou seja, do detalhe analisado à generalidade concluída, e isto obviamente sem desconsiderar ou excluir a fortuna crítica e as interpretações historicamente constituídas.

Voltando ao testemunho de Êubulo, lido e interpretado da maneira usual, adotada também por S. H., convém notar que a ideia de um “treinamento precoce às técnicas de combate” parece mal ajustado à tese cínica da inutilidade das armas que Diógenes sem dúvida sustentara na sua *República*¹²¹. A autora menciona esta tese no quadro da análise da descrição de Êubulo¹²², mas a menção serve apenas para marcar a diferença entre o projeto cínico e o ideal espartano, inteiramente voltado para a guerra, uma diferença a que outras se juntam: por exemplo, a submissão dos interesses do indivíduo ao bem estar coletivo e um sistema de castas rígido, do lado dos espartanos, contra a ética individual e a supressão de todas as distinções sociais na república cínica. E a autora conclui: “[...] em sua *República*, Diógenes condena todas as cidades conhecidas sem exceção, ainda que, conscientemente ou não, sua descrição da cidade dos sábios se inspire na lenda espartana”¹²³. Mas fica a pergunta: se as armas são inúteis, por que empreender um treinamento às artes do combate que inclui justamente o manejo das armas¹²⁴?

¹²¹ Cf. FILODEMO. *De stoicis*, col. XV 31- XVI 4 Dorandi.

¹²² Cf. HUSSON, 2011, p. 166.

¹²³ HUSSON, 2011, p. 167.

¹²⁴ Apenas a título de registro, eu assinalaria a possibilidade de uma leitura divergente daquela da maioria dos tradutores para a passagem em questão (D. L., VI, 30), uma

Seja como for, S. H. observa que as diferenças entre o programa educativo de Diógenes e o programa educativo platônico se explicam em vista do fato de que um e outro não visam a mesma excelência humana. Assim, posto que o cínico não reconhece a partição do homem entre corpo e alma, ele não prescreve, como Platão, a “ginástica para o corpo e a música para a alma”¹²⁵. Entra em cena, portanto, uma outra ordem de *pónoi*, de *trabalhos* ou *esforços*.

Com relação à ginástica, o treinamento cínico não é um treinamento para a guerra (em que pese o testemunho de Êubulo referido acima, lido da maneira “tradicional”): se as armas são inúteis, parece claro que um treinamento para a guerra também o seja em igual medida; assim, as qualidades do cão que Platão pensa atribuir ao guerreiro excelente apenas em superfície podem ser comparadas às virtudes cínicas, precisamente porque elas miram objetivos diversos:

*os atletas guerreiros [tois polemikois athletais], como cães, devem sempre estar vigilantes, ter a audição a mais aguda possível, e, mudando constantemente de água e de alimento durante as campanhas e se expondo ora ao sol escaldante, ora ao frio do inverno, conservar a saúde inalterada*¹²⁶.

Trata-se pois de “uma ginástica simples, calculada e que seja antes de tudo uma preparação para a guerra”¹²⁷. S. H. muito oportunamente coloca essa passagem da república platônica em relação com o mais emblemático dos testemunhos antigos sobre a ascese diogeniana, que lemos em D. L., VI, 23: “durante o verão, ele [Diógenes] rolava sobre a areia escaldante, e

leitura gramaticalmente possível, embora sintaticamente mais complexa: Diógenes não teria ensinado ou estimulado as artes do combate (equitação, tiro ao arco, manejo da funda, lançamento do dardo), mas bem ao contrário, ele as teria interditado (*ouk épétrepe*), da mesma maneira que, mais tarde (*épeita*), na palestra, ele teria interditado ao treinador (*paidotribē(i)*) que lhes dispensasse uma formação de atleta (*athletikās ágein*). Não seria aqui o lugar de entrar nos detalhes desta leitura, que depende da regência do verbo *ágein* (que deve ser considerado como intransitivo nas duas ocorrências) e da atribuição aos infinitivos que designam as artes ligadas originalmente à guerra a função de complemento do imperfeito *épétrepe*.

¹²⁵ PLATÃO. *República*, 376e.

¹²⁶ PLATÃO. *República*, 404a-b.

¹²⁷ PLATÃO. *República*, 404b. Aqui, as traduções para o português das passagens dos textos originais foram feitas a partir da tradução francesa dada pela autora.

no inverno, abraçava as estátuas cobertas de neve, tirando assim partido de tudo para se exercitar (*pantakhóthen beautòn synaskên*)”¹²⁸. A partir daí ela observa as diferenças de perspectiva que esses textos colocam em relevo: de um lado, o treinamento a que se dedica Diógenes nada tem a ver com o treinamento próprio dos atletas, categoria contra a qual Diógenes investia com frequência, antes de tudo porque eles buscavam não o aperfeiçoamento moral, mas a fama e a celebridade que a vitória nos jogos lhes proporcionava¹²⁹. De outro lado, o que se almeja é, não uma preparação de tipo militar visando a guerra contra inimigos exteriores, mas uma preparação ao combate contra si mesmo e contra inimigos interiores através de *pónoi* voluntariamente assumidos: “a virtude cínica é a única arma e a única vitória”, escreve S. H.¹³⁰.

E para melhor delinear esse treinamento não atlético e não militar recomendado por Diógenes, ela lembra ainda que a tese sustentada por Zenão na sua *República*, segundo a qual não se deve construir nem templos, nem tribunais e nem ginásios nas cidades¹³¹, teria muito provavelmente uma origem cínica. Também nesse aspecto, Diógenes estaria em franca oposição com a perspectiva platônica, que prevê para a melhor cidade a existência de palestras e ginásios¹³². Esta hipótese, que mais uma vez atribui a Diógenes aquilo que a documentação disponível identifica explicitamente apenas como material zenoniano, é neste caso plausível, mas abre espaço para outras reflexões.

Se o cínico condena templos e ginásios, como devemos compreender a sua frequência sistemática desses e de outros locais públicos¹³³? Deixando de lado a opção redutora e algo arbitrária da inconsistência da tradição, devemos aceitar que estamos diante de uma prova da hipocrisia, do oportunismo ou da incoerência dos filósofos cínicos? Não necessaria-

¹²⁸ Comparem-se estas duas passagens, e ainda o testemunho de Êbululo citado acima, com o que nos informa Plutarco sobre a educação que Catão, o Censor, dispensava a seu filho ainda bastante jovem: PLUTARCO. *Vida de Catão, o Censor*, 20.

¹²⁹ Cf. os fragmentos reunidos em *JSR V B 446 a 452*.

¹³⁰ HUSSON, 2011, p. 55.

¹³¹ Cf. D. L., VII, 33 = *SVF I 267*.

¹³² Cf. PLATÃO. *República*, 452a-b.

¹³³ Cf., por exemplo, DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 14; D. L., VI, 22; 64; 91-92; TELES, fr. II 8 Fuentes González (*JSR V B 468*).

mente. Na verdade, seria mais prudente apostar na nuance daquilo que os textos dizem – e na nuance daquilo que eles não dizem: não construir templos ou ginásios nas cidades não implica obrigatoriamente em destruir os já existentes ou recusar a sua utilização; esse detalhe nos levaria mais uma vez a reconhecer no cinismo a expressão de uma forma de pragmatismo. Note-se em todo caso isto: o cínico não restringe o uso desses edifícios (que ele frequenta de modo mais ou menos esporádico) à sua destinação habitual, mas na maioria das vezes subverte as funções para as quais eles foram originalmente construídos em vista de suas necessidades ou desejos particulares. Diógenes, por exemplo, elege como domicílio sazonal os templos ou os banhos públicos e se serve deles com a mesma desenvoltura e espontaneidade com que faz suas refeições na praça do mercado¹³⁴. Não se trata contudo de uma subversão programática, que obedeça um plano prévio ou que siga numa só direção, como seria o caso se ele quisesse atribuir aos espaços públicos uma única e nova utilidade, antecipadamente definida, em substituição à sua serventia original¹³⁵; trata-se antes de decidir mais ou menos imediatamente o uso de um espaço em função das *circunstâncias* particulares do indivíduo. O gesto cínico reflete o tema da adaptação às circunstâncias ao mesmo tempo em que se inscreve na lógica da “falsificação da moeda”: falsificar não significa abolir, mas “reconfigurar” – ou, para melhor preservar o sentido preciso do verbo *parakharáttein*, “marcar com um outro caractere, com uma nova efigie” –, segundo interesses próprios, um material preexistente que uma determinada comunidade reconhece e abona.

Voltando agora ao problema do treinamento “físico” adotado e proposto por Diógenes, que deve aliás ser praticado fora do confinamento das palestras e dos ginásios, caberia ainda indagar: a que ou o que visa esse treinamento? Se não se trata da preparação para os jogos ou para a guerra contra inimigos exteriores (como é o caso em Platão), contra quais “inimigos interiores” ele prepara o combate? S. H. não responde diretamente essas questões, mas remete a discussão para as análises de M.-O. Goulet-Cazé, desenvolvidas em três seções consecutivas de seu *L'ascèse cynique*, intituladas respectivamente “Os *pónoi* inúteis”, “Os *pónoi* úteis ou o retorno à vida

¹³⁴ Cf. D. L., VI, 58; 61; *Gnom. Vat.* 743, n. 175 (*JSR* V B 147).

¹³⁵ Cf. D. L., VI, 66.

katà phýsim” e “Os *pónoi* úteis ou o homem mais forte que a natureza”¹³⁶. Segundo Goulet-Cazé, a ascese diogeniana poderia ser definida, a partir de uma distinção que encontramos em D. L., VI, 71, como um treinamento consistindo, de um lado, na recusa dos “*pónoi* inúteis”, isto é, dos esforços e proações ditados pela *dóxa*, e, de outro, na aceitação e na submissão voluntária, contínua e progressiva aos “*pónoi* úteis”, “aqueles que são conformes à natureza”. Assim, o cínico adota uma ascese de tipo corporal, mas que tem uma finalidade moral, para que justamente o corpo não seja um entrave para a decisão moral da pessoa. E a mesma estudiosa afirma, já no começo de suas reflexões: “O método proposto por Diógenes é de natureza preventiva. Com efeito, se ele sugere treinar constantemente e confrontar exercícios de um nível cada vez mais difícil, é para ser capaz de, quando chegar o momento, sair vencedor da luta contra os *pónoi* últimos”¹³⁷. Mas a mesma questão pode ser recolocada em termos mais específicos: a que exatamente se prepara Diógenes quando ele, no verão, rola sobre a areia quente e, no inverno, abraça as estátuas geladas? O que, de fato, ele pensa prevenir? Qual o objetivo da resistência e do fortalecimento que ele parece buscar e de que maneira esse objetivo pode ser identificado com a aquisição da virtude e da felicidade?

Sem aprofundar a discussão com o detalhamento que o tema sem dúvida requer, poderíamos anotar brevemente alguns de seus aspectos mais importantes. Em primeiro lugar, o fato mesmo de que o cínico não confine a sua ginástica no interior de palestras e ginásios, onde esse tipo de atividade é normalmente realizado, e que ele aproveite *toda ocasião* para se exercitar (cf. o advérbio *pantakhóthen* em D. L., VI, 23), confere algo de improvisado ao seu exercício, que parece comprometer precisamente a ideia mesma de preparação ou de prevenção: “derrubando” os muros das palestras e dos ginásios, ele suprime as fronteiras de tempo e espaço que separam o treinamento ou a ginástica das demais atividades da vida, e

¹³⁶ GOULET-CAZÉ, 1986, p. 53-71. Por outro lado, S. H. expressa alguma reserva com relação à possibilidade de se atribuir ao primeiro cinismo a distinção, no conjunto dos *pónoi* úteis, entre as proações enviadas pela natureza e aquelas enviadas pelo destino, proposta por Goulet-Cazé. Em todo caso, essa distinção, assim como a crítica que ela inspirou, não pesam significativamente *neste primeiro momento* do debate sobre o “treinamento” de Diógenes, razão pela qual não me deterei nelas aqui.

¹³⁷ GOULET-CAZÉ, 1986, p. 53.

dilui desta forma o treinamento na esfera da própria vida¹³⁸; dito de outro modo, o cínico “embaralha” o que é treinamento e preparação com aquilo que em princípio deveria estar separado deles e em que o “produto” desse treinamento pode se fazer necessário; de certo modo ele faz convergir e acaba por identificar o que o destino ou a natureza lhe impõe com aquilo que ele arbitrariamente e voluntariamente se impõe.

Por outro lado, como conciliar a imagem de um asceta extremado que inclui em seu “programa” improvisado e contínuo de exercícios a exposição voluntária ao frio do inverno e ao calor do verão, abraçando estátuas geladas e rolando na areia tórrida, com aquela do hedonista, do *bon vivant* que viaja entre Atenas e Corinto ao sabor das estações em busca do clima mais ameno¹³⁹, ou que passa os dias mais frios no abrigo morno das termas públicas e os mais quentes no frescor de templos bem aerados como o Partenon, o Pórtico de Zeus ou o Pompeio¹⁴⁰, ou ainda que tenha o hábito de se entregar sossegadamente ao prazer dos banhos de sol¹⁴¹? Boa parte da crítica moderna, parecendo antes ceder ao desconforto do paradoxo do que seguir um método de análise, viu nessas duas imagens o produto de tradições mais ou menos antagônicas e incompatíveis ou o resultado da transformação progressiva de um asceta rigorista em um hedonista relaxado (ou deste naquele), extremos diante dos quais era preciso escolher aquele que melhor representaria o cinismo “original” do Diógenes “autêntico”¹⁴².

¹³⁸ Sobre este ponto, S. H. apenas observa: “Não há lugar especialmente consagrado ao exercício pois é o espaço inteiro que dá lugar ao exercício da virtude, já que a vida dos cínicos é inteiramente voltada para ela” (p. 55). A autora vê ainda, na recusa cínica de palestras e ginásios, uma outra forma de contestação: “Além disso, o espaço do ginásio ou da palestra tinha por função separar ritualmente a nudez dos atletas e torná-la assim socialmente aceitável. Ora, como o cínico contestava a pertinência moral do tabu da nudez, ela então não teria mais necessidade de um cerco simbólico” (p. 56). Mais adiante (p. 123), a respeito da *anaideia*, que de certa forma caucionava a supressão do tabu da nudez, ela argutamente observa que não se trata aí de um ponto de doutrina, que tenha valor em si mesmo, mas que, ao contrário, o filósofo cínico “subordina inteiramente o pudor [...] ao respeito da virtude e rejeita o peso das convenções que lhe parecem irracionais”: o cínico racionaliza o pudor. Esse ponto de vista parece corroborar a sugestão de que se o cínico não encontra razão suficiente que justifique a construção de ginásios e palestras, ele não encontra também nada que valha a destruição dos já existentes.

¹³⁹ Cf. DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 1-9.

¹⁴⁰ Cf. TELES, fr. II 8 Fuentes González; D. L., VI, 22.

¹⁴¹ Cf. D. L., VI, 38; DIO CRISÓSTOMO. *Oração IV, Sobre a realeza*, 14.

¹⁴² Para um repertório das opiniões em torno desse problema vejam-se as considerações

Mas se nos curvamos ao fato de que estas duas figuras, que a filologia moderna insiste em dissociar, se unem sob um único e mesmo nome, e se aceitarmos que a dimensão filosófica da personagem deve se sobrepor aos dados de uma história obscura, então seremos levados a admitir que o método de ginástica do cínico, que dispensa o protocolo de horários e lugares, baseia-se não apenas numa forma de improvisação, mas ainda numa prática descontinuada e aleatória, em que a sujeição voluntária a esforços escolhidos se alterna randomicamente com o gozo de certos prazeres ordinários. Mas convém advertir: a alternância entre ascese rigorista e hedonismo é, por assim dizer, a forma “externa” que assume a propedêutica que Diógenes ilustra com o seu próprio exemplo, pois da perspectiva do cínico interessa justamente explorar em que medida a *dóxa* participa na elaboração das noções de dor e de prazer (assim como nas de repleção e carência ou de suficiência e necessidade¹⁴³), e até que ponto estas noções podem ser manipuladas pela decisão do sujeito¹⁴⁴. De qualquer maneira, nesse contexto, seria razoável pensar que, se sujeitando de modo improvisado e aleatório a certos *pónoi* que ele mesmo se inventa e se impõe, mas sem se fechar no círculo exclusivo de uma ascese rigorista, o cínico parece idealmente querer subsumir os reveses da Fortuna no fórum de sua própria deliberação.

Retornando ainda à cena do filósofo que no verão rola na areia quente e no inverno abraça estátuas cobertas de neve, podemos insistir na pergunta: como interpretar esse exercício da perspectiva de um treinamento preventivo? Como vimos, a ascese de Diógenes não busca o fortalecimento do corpo para torná-lo capaz de resistir aos rigores de uma campanha militar. Ela não pode portanto ser assimilada, por exemplo, à formação que Catão impunha a seu filho, ensinando-o não apenas o manejo das armas, mas também a “suportar o frio e o calor, e a atravessar a nado corredeiras e rios de águas turbulentas”; na prática de Catão todo o esforço tem um

de GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, 1990. v. 4, p. 529-535.

¹⁴³ Veja-se a propósito todo o trecho do pequeno diálogo *O cínico* do (Pseudo-)Luciano.

¹⁴⁴ Cf. D. L., VI, 71. Veja-se também o desenvolvimento da segunda parte da aula do dia 14 de março de 1984 de M. Foucault no Collège de France, em FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. 1984. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris: Gallimard/Seuil, 2009, p. 231-246.

objetivo bem definido: a constituição de um *anèr agathós en taís strateías*¹⁴⁵. Também devemos admitir que o “treinamento” de Diógenes tem pouco a ver com o gesto de Sócrates durante a batalha de Potideia (a não ser talvez por seu caráter exortativo e pela alternância entre rigorismo e hedonismo), tal como descrito por Alcibiades no *Banquete*¹⁴⁶. Segundo essa descrição, Sócrates suportava melhor que todos os outros combatentes os *pónoi* da campanha, e no que tange à resistência a invernos mais rudes (*deinoi kebeimónes*), ele fazia coisas espantosas (*thaumásia ergázeto*): enquanto todos se abrigavam do frio intenso e se agasalhavam como podiam, Sócrates circulava pelo acampamento, sob o olhar desconfiado de seus companheiros, com o seu manto de sempre, e caminhava sobre a neve com os pés descalços com mais facilidade do que os outros que tinham os seus bem envolvidos e cobertos. É provável que a sujeição de Sócrates a esse tipo de provação tenha um caráter preventivo, já que caminhar com pouca roupa e descalço na neve pode de fato ser uma necessidade durante uma expedição militar¹⁴⁷. Por outro lado, com Diógenes o contexto militar desaparece inteiramente, e ele não se limita a suportar frio e calor numa situação “normal”, simplesmente andando ou parado ao relento; ele *rolava* (*ekylindeíto*) na areia quente e *abraçava* (*perielámbane*) o gelo.

Evidentemente, Diógenes eleva o nível de suas exigências físicas¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Cf. PLUTARCO. *Vida de Catão, o Censor*, 20.

¹⁴⁶ Cf. PLATÃO. *Banquete*, 220a-b.

¹⁴⁷ Mas curiosamente, se é que Sócrates de fato se exercita ou se prepara (coisa que nem ele nem Alcibiades dizem: a cena é simplesmente narrada por Alcibiades que a assistiu), ele aí se exercita e se prepara *durante* a guerra e não antes dela (com vistas talvez ao desenrolar da batalha), o que sugere que ao aspecto preventivo do gesto se associa o seu valor exortativo, como se ele quisesse oferecer seu próprio exemplo para preparar aqueles que o observavam a uma situação iminente ou, na melhor das hipóteses, apenas possível. Uma outra possibilidade é que a sua intenção fosse, exibindo a sua indiferença e o seu bem-estar aparente num cenário adverso, convidar seus companheiros a uma mudança de perspectiva com relação às circunstâncias em que eles se encontravam e a seu próprio sofrimento presente. Neste último caso – e o valor do *exemplum* moral que se oferece independe de seu grau de intencionalidade, já que o caráter “público” da cena é decidido pelo próprio contexto narrativo – o gesto de Sócrates se aproximaria bastante da “performance” do cínico. Apenas a título de registro, eu lembraria que Sócrates parece ter antecipado outras características cínicas na batalha de Délion: compare-se nesse sentido a sequência do discurso de Alcibiades (PLATÃO. *Banquete*, 221a-c) com o que lemos em DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 60.

¹⁴⁸ Esta constatação evoca o problema da inserção do cinismo na tradição socrática. Como bem observou GOULET-CAZÉ, M.-O. *Le cynisme est-il une philosophie?* In:

Mas, de novo: qual o objetivo desse “treinamento” hiperbólico? Se encararmos o problema da perspectiva do exemplo que o cínico pensa oferecer e da dimensão pedagógica do seu gesto, poderíamos dizer que ele “dá o tom um tom acima para que os outros encontrem o tom justo”¹⁴⁹. Por outro lado, num esforço de definir esse exercício no quadro de um método preventivo de que o próprio filósofo seria o único beneficiado, a primeira resposta que pode ser evocada é que Diógenes se prepara para verões e invernos ainda mais inclementes, no intuito de conservar sua autarcia e dispensar os instrumentos do conforto a que a maioria dos homens recorrem nessas situações e de que eles acabam se tornando dependentes. Mas esse raciocínio – e importa pouco aqui saber se o cínico pensa se beneficiar ou beneficiar os outros com o exemplo da sua ginástica (mesmo porque essas duas dimensões de seu gesto não são mutuamente excludentes, mas parecem de fato convergir num único e mesmo “programa”) – esbarra num outro aspecto doutrinal do cinismo: atribuir ao cínico um método que vise a prepará-lo

DIXSAUT, M. (Ed.). *Contre Platon 1: Le platonisme dévoilé*. Paris: Vrin, 1993. p. 273-313 (cf. a p. 293), se excluímos a figura de Antístenes e a muito controvertida sucessão de filósofos que leva de Sócrates ao estoicos pelo intermédio de Diógenes e Crates, a literatura antiga conservada não nos informa que ideia os cínicos tinham a respeito de Sócrates. A bem da verdade, aquele que parece ser o único texto que transmite uma referência direta de Diógenes a Sócrates não deixa de surpreender: “Diógenes dizia que o próprio Sócrates levava uma vida de moleza (*tryphésai*), já que ele cuidava muito bem da sua casinha, da sua caminha e de um par de pantufas elegantes que acontecia de ele usar de vez em quando” (ELIANO. *Varia historia*, IV, 11 [SSR V B 256]). Por outro lado, a relação entre Diógenes e Antístenes, a julgar pela descrição dada por DIO CRISÓSTOMO. *Oração VIII, Diógenes ou sobre a virtude* 1-4 (cf. também D. L., VI, 18-19; 21), parece ter se caracterizado mais pelo embate ativo entre duas inteligências solidárias do que pela transmissão passiva (e pacífica) de uma doutrina segundo as regras da obediência discipular. Também por isso, a expressão “escola cínica” deve ser utilizada com alguma prudência: trata-se antes de uma orientação ética geral que recebeu, no processo de sua constituição histórica, a marca da personalidade e do temperamento de seus adeptos (cf., por exemplo, D. L., VI, 15). Na ausência de um sistema de dogmas bem definidos, o cinismo seria menos uma “escola”, no sentido institucional do termo, do que um *movimento*. Nesse sentido, seria legítimo pensar que a pedagogia de Diógenes, ao contrário da simples transmissão objetiva de um conjunto de disciplinas que visam a moldar o caráter dos “discípulos” em vista de um resultado convencional, socialmente determinado e politicamente útil – que se lembre aqui da recusa cínica das “disciplinas encíclicas” (*tà enkykliá mathémata*: cf. D. L., VI, 103, com as ressalvas de GOULET-CAZÉ, 1993, p. 288, n. 38, que remete para o estudo de HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Études augustiniennes, 1984, p. 268) –, devia privilegiar a adaptação de princípios gerais de virtude e do método para alcançá-la às capacidades individuais e às disposições particulares do sujeito em formação.

¹⁴⁹ Cf. D. L., VI, 35.

para uma circunstância futura ou a prevenir um sofrimento ainda apenas possível significa reconhecer nele um esforço de previsão e de antecipação que parece contrariar a lógica de seu pensamento. Ora, para Diógenes o futuro repousa inteiro “sobre o joelho dos deuses”¹⁵⁰ e o esforço para tentar prevê-lo bem poderia ser definido como uma das faces do *týphos*, a névoa que oblitera a inteligência e a percepção dos homens, infundindo-lhes um orgulho vão, contra o qual os cínicos de todos os tempos mobilizaram uma verdadeira cruzada¹⁵¹. É o que confirma de modo eloquente a abertura da *Carta XXII, a Agesilau* do Pseudo-Diógenes¹⁵²:

Para mim a vida é coisa tão incerta [abébaion], que eu não sei se poderei conservá-la durante o tempo de te escrever esta carta. Mas para vivê-la, uma sacola [péra] é provisão suficiente; o que compete àqueles que são considerados deuses [tôn nomizoménon theôn] é maior do que podem os homens.

A consciência da imponderabilidade do porvir é portanto uma das bases do pensamento cínico, que move aliás a crítica ao acúmulo de riquezas com vistas à segurança futura, uma segurança que Crates chamava sarcasticamente de “alegria de besouro e opulência de formiga” (*kanthárou ólbon mýrmekeós t’áphenos*)¹⁵³ e que constituía um dos pontos mais sensíveis da discordância (que coexistem com outros em que há uma nítida convergência) entre cínicos e epicuristas¹⁵⁴. Desse ângulo, os rigores de verões ou invernos

¹⁵⁰ Cf. D. L., VI, 67.

¹⁵¹ Leia-se a propósito os excertos do tratado *Os charlatães desmascarados* do cínico Enomau de Gadara, conservados por EUSÉBIO. *Preparação Evangélica*, V, 18-36; VI, 6-7. A própria S. H. reconhece este traço do pensamento cínico quando trata do problema da liberdade segundo Diógenes: “O cínico [...] só conhece o presente e só vive sua liberdade no momento presente. De nada serve, na verdade, se lembrar de experiências de liberdade passadas se se vive no presente uma escravidão moral. Do mesmo modo, de nada serve sofrer uma escravidão momentânea na esperança de uma liberdade futura. É-se livre aqui e agora ou não se é” (p. 67). Sobre o conceito de *týphos*, o estudo de referência é o de DÉCLEVA CAIZZI, F. *Týphos*: contributo alla storia di un concetto. *Sandalion*, Sassari, v. 3, p. 53-66, 1980, que examina de modo especial o sentido do termo na tradição cínica.

¹⁵² JSR V B 552.

¹⁵³ CRATES THEBANUS, 359, 6-7 Lloyd-Jones & Parsons (cf. JULIANO. *Oração VII*, 9, 213a-214b ; IX [VI] 17, 199c-200b [JSR V H 84]). Para um comentário a este poema de Crates, permito-me mais uma vez – com as ressalvas já indicadas – remeter o leitor para FLORES-JÚNIOR, 2005, p. 135-171.

¹⁵⁴ Vejam-se os elementos da doxografia ética de Epicuro em D. L., X, 119-121b conjuntamente com o que se pode ler no primeiro livro do *Sobre a riqueza* (PHerc.

vindouros não constituem para o cínico uma ameaça, não porque ele tenha se preparado para eles, mas simplesmente porque, como fenômenos futuros que só a vontade dos deuses¹⁵⁵, inacessível aos homens, pode decidir, eles simplesmente não existem; da mesma maneira, o acúmulo de bens é uma quimera, fruto do mesmo *týphos*, que o sábio deve abandonar¹⁵⁶. O cínico assume e reivindica então aquilo de que em última instância ele não pode fugir: por sua natureza de mortal e por sua escolha de filósofo, o cínico é um ser *efêmero*, que vive conforme a realidade factual, sensível e imprevisível do tempo presente: “Sem cidade, sem casa, privado de pátria,/mendigo e vagabundo, que vive a vida de cada dia [*bíon ékheon touph’heméran*]”, são os

163: cf. TEPEDINO, A. Il primo libro Sulla ricchezza di Filodemo. *Cronache Ercolanesi*, Napoli, v. 8, p. 52-95, 1978) e no *Económico* (PHerc. 1424: JENSEN, C. (Ed.). *Philodemi Peri oikonomías qui dicitur libellus*. Leipzig: Teubner, 1906), ambos de Filodemo, que expõem em vários pontos o conteúdo do tratado *Sobre a riqueza* de Metrodoro, discípulo direto de Epicuro. Sobre o assunto, consulte-se GIGANTE, M. Cinismo e epicureismo. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 159-223 (publicado anteriormente, com o mesmo título, como o número 23 da coleção “Memorie dell’Istituto Italiano per gli studi filosofici”: Napoli: Bibliopolis, 1992). Na verdade, é esta recusa da precaução diante de um futuro sempre incerto que em parte permite ao cínico, opondo-se à *dóxa*, mas respeitando algumas condições que ele mesmo se impõe (cf. PSEUDO-CRATES. *Carta II, a seus discípulos; Carta XXII, a Metrocles*), fazer da mendicância um meio legítimo de subsistência (vejam-se os fragmentos recolhidos em SSR V B 247-263), coisa que Epicuro condenava firmemente, identificando a prática com o modo de vida cínico (cf. especialmente D. L., VI, 119). Pode-se contudo objetar que Diógenes pedia esmola (*éitei*) às estátuas, explicando assim a razão de seu gesto: “eu pratico o fracasso (*meletê apotynehánein*)” (cf. D. L., VI, 49; PLUTARCO. *De vitioso pudore*, 7, 531f; PSEUDO-DIOGENES. *Carta XI, a Crates*); entretanto, o contexto irônico da anedota parece exigir uma outra interpretação, que não a que aponte simplesmente no sentido de um exercício de antecipação. Além disso, para determinar o significado da atitude do cínico, seria útil investigar as nuances semânticas que separam os verbos *meletê* e *askéa* (para este último, consulte-se o estudo de DRESSLER, H. *The usage of askeo and its cognates in Greek documents to 100 a.D.*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1947). Compare-se enfim esta anedota com o episódio envolvendo Dêmonax descrito por LUCIANO. *Vida de Demônax*, 38.

¹⁵⁵ Seria oportuno aqui chamar a atenção para a expressão *tún nomizoménon theón* que figura na *Carta XXII do Pseudo-Diógenes* citada acima: o cínico se refere aos “deuses considerados” como forma de integrar um “imaginário comum” na apresentação de sua doutrina, o que não significa a sua adesão a ele; bem ao contrário, a precisão expressa na carta parece justamente querer exprimir um certo distanciamento com relação às crenças tradicionais. Sobre a visão dos cínicos a respeito dos deuses e da religião, veja-se o estudo de GOULET-CAZÉ, M.-O. Les premiers cyniques et la religion. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 117-158, que defende a ideia segundo a qual os cínicos manifestaram um “agnosticisme de bon aloi” (p. 158).

¹⁵⁶ Cf. D. L., VI, 85-86; 88.

versos de uma tragédia perdida que Diógenes tinha o costume de citar¹⁵⁷. Portanto, é a *pre-ocupação*, que desenha no horizonte vago das possibilidades um prazer que se quer garantir ou um sofrimento que se pensa evitar, que constitui o alvo de seu método ascético; o cínico luta enfim contra o mais grave dos *pónoi* inúteis, que, de certa forma, engloba todos os outros¹⁵⁸. Em outras palavras, para Diógenes e Crates, as “travessuras (*paidiai*) e a embriaguez (*paroiniai*) da Fortuna”¹⁵⁹ – tornando, por exemplo, a morte certa um evento sempre iminente¹⁶⁰ – fazem do projeto de constituição de um patrimônio que garanta uma tranquilidade futura ou da ginástica que busque uma compleição física mais robusta com a finalidade precisa de poder resistir a intempéries imaginadas, formas assumidas por um esforço inútil que consome dolorosamente o homem porque gera nele a aflição de um cálculo improvável: em nome de uma felicidade presente e de uma “vida fácil”¹⁶¹ e sem preocupações¹⁶², pensadas não em termos de um co-

¹⁵⁷ D. L., VI, 38; cf. JERÔNIMO. *Adversus Jovinianum*, II, 14, p. 318 Migne (SSR V B 175), segundo o qual Diógenes era chamado de *hemeróbios* (em grego no texto latino). Sobre a noção de *ephēmeros*, consulte-se o estudo de FRÄNKEL, H. “EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur”. In: _____. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München: Beck, 1955. p. 23-39.

¹⁵⁸ Veja-se nesse sentido a interpretação alegórica do mito de Prometeu elaborada por Diógenes segundo DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 28-30; cf. também *Oração VIII, Diógenes ou sobre a virtude*, 33.

¹⁵⁹ Cf. JULIANO. *Oração IX [IV]* 18, 201a (SSR V B 264).

¹⁶⁰ Mas não um mal, e neste ponto o pensamento cínico se aproxima do de Epicuro: compare-se D. L., VI, 68 com D. L., X, 125.

¹⁶¹ Cf. D. L., VI, 44: “Ele [*scil.* Diógenes] gritava para dizer que a vida dos homens foi dada pelos deuses para ser fácil (*rhá(i)dion*), mas que os próprios homens perdem isso de vista, procurando pãezinhos de mel, óleos perfumados e coisas assim”. Da perspectiva que sugiro aqui, o que Diógenes de fato condena não são os “pãezinhos de mel” (que ele eventualmente consome: cf. D. L., VI, 56; *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 188 [SSR V B 189]), nem os “óleos perfumados” (de que ele, num típico exercício de “falsificação da moeda”, se serve de um modo inusitado: cf. D. L., VI, 39), mas antes o esforço da busca (*zētouñton*), que implica justamente a recusa das coisas presentes. Antístenes, por exemplo, no que concerne aos desejos – no caso, sexuais – do (seu) corpo (*tò sōmá mou*), dizia se contentar com o que o momento lhe apresentasse, com o que estivesse “mais à mão” (*moi tò paròn arketi*): cf. XENOFONTE. *Banquete*, IV, 37-38 (esta passagem parece entrar em contradição com o que lemos em D. L., VI, 3; mas o vocabulário usado, que não é o mesmo nos dois casos, sugere duas temáticas distintas; sobre o assunto, veja-se BRANCACCI, A. *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 35-55.

¹⁶² Cf. D. L., VI, 86: “O proveito que ele [*scil.* Crates] havia tirado da filosofia era, como ele mesmo dizia, ‘uma porção de tremoços e o não se preocupar com nada [*tò medenòs*]

modismo oportunista e vulgar, mas de um exercício constante, fundado no que poderíamos chamar de uma “ética do mínimo”¹⁶³, o cínico recusa *provisão e previsão*.

Nesse ponto da argumentação, o leitor poderia uma última vez devolver a pergunta: qual é então o objetivo da ascese de Diógenes? O que ele pensa fazer quando abraça estátuas geladas no inverno e rola sobre a areia quente no verão? Segundo a hipótese que busco defender (aqui, a partir dos problemas levantados por S. H.), a ascese cínica – se convém de fato lhe atribuir um caráter realmente preventivo – confere um contorno original e, sob certos aspectos, paradoxal à ideia de prevenção ou preparação que geralmente está na base de qualquer treinamento: como vimos, o “treinamento” do cínico não é de tipo militar ou atlético, isto é, aquele praticado por guerreiros em potencial ou por esportistas profissionais; o cínico pratica uma ascese corporal cuja finalidade é exclusivamente moral, visando alcançar e conservar a (sua) felicidade¹⁶⁴ (o cinismo é, a exemplo das outras escolas que lhe foram contemporâneas, uma corrente eudaimonista). Não se trata contudo da preparação para um futuro vislumbrado segundo eventos e fenômenos particulares, regidos frequentemente pelo acaso, que podem a todo momento e de forma imprevisível se abater sobre o indivíduo, ou regidos ainda pela força da natureza que submete os seres mortais; trata-se antes da “constituição global” de um sujeito capaz de decidir e interferir ativamente, pelo uso exclusivo da razão, na compreensão dos fatos que lhe concernem: nesse sentido, o método preventivo do cínico visa não o futuro, mas o (seu) momento presente, e o que no fundo o move e o determina é o *uso das representações (kbrêsis tôn phantasiôn)*¹⁶⁵, que o sábio faz prevalecer sobre

mélein]”; cf. também TELES, fr. IVA 44 Fuentes González.

¹⁶³ Cf. FLORES-JÚNIOR, O. *Khórtos gastéri* ou le bonheur est dans le pré: éthique et politique cyniques dans un poème de Cratès de Thèbes. *Dialogue. Revue Canadienne de Philosophie*, Ottawa, v. 45, p. 647-677, 2006.

¹⁶⁴ Mas agindo em nome de sua felicidade o cínico promove e colabora com a felicidade de outros homens: por trás de sua misantropia, o filósofo cínico é um filantropo: comparar, por exemplo, as palavras de Antístenes transmitidas por XENOFONTE. *Banquete*, IV, 42, com a alegoria do anfitrião generoso narrada pelo cínico do (PSEUDO-?)LUCIANO. *O cínico*, 6-8. Cf. enfim PLUTARCO. *De esu carniūm*, I, 6, 995c-d (SSR V B 93). O paradoxo dessa “misanthropia filantrópica” rendeu a Luciano um dos argumentos para a composição de sua sátira do cinismo, que ele explora da perspectiva da hipocrisia e da fanfarronice: cf. LUCIANO. *Leilão de filósofos*, 8-11.

¹⁶⁵ Cf. EPITETO, III, 24, 67-69 (SSR V B 22).

a *dóxa* e pela qual, de certa maneira, ele “anula” os efeitos da adversidade:

Mas nós preferimos acusar qualquer coisa, antes que nosso caráter difícil [dystropían] e nossa demência [kakodaimonían]: a velhice, a pobreza, a primeira pessoa que aparece, o dia, a hora, o lugar. Por isso Diógenes dizia ouvir a voz do vício acusar a si mesmo: “ninguém mais é a causa do que me acontece, senão eu mesmo”¹⁶⁶.

Diógenes dizia pensar ver a Fortuna [Týkhen] se jogando sobre ele e dizendo: “este cão raivoso eu não consigo atingir”¹⁶⁷!

O cínico, que reivindica sua proximidade com os deuses¹⁶⁸, sobrepõe aos golpes do destino e às exigências da natureza sua própria vontade e sua própria autodeterminação, e funda assim uma forma radical e inovadora de *autárkeia*¹⁶⁹.

Acredito que é no quadro dessa autarcia particular que a ascese que o cínico pratica, sem motivação aparente, através de uma ginástica hiperbólica ou de privações voluntárias, deva ser compreendida. Descartadas de sua prática as finalidades rigorosamente militares ou atléticas, convém descartar também a hipótese, algo extravagante, de uma atitude masoquista: a mensagem do cínico é, em cada uma de suas “performances”, a de um eudaimonismo radical e, nesse sentido, ele não convida os homens a simplesmente sofrerem – o que, da perspectiva da pedagogia que ele se outorga, seria potencialmente ineficaz, se não francamente absurdo. Bem

¹⁶⁶ TELES, fr. II 8 Fuentes González.

¹⁶⁷ ESTOBEU, II, 8, 21 (SSR V B 148). A frase que Diógenes empresta à Fortuna é uma citação de HOMERO. *Ilíada*, VIII, 299.

¹⁶⁸ Cf. D. L., VI, 72; 105; DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 31; (PSEUDO-?) LUCIANO. *O cínico*, 12; 20.

¹⁶⁹ É provavelmente nesta direção que se deve compreender o conselho de Diógenes, segundo o qual convém “sofrer para não sofrer” (cf. ESTOBEU, IV, 36, 10 [SSR V B 486]; PSEUDO-CRATES. *Carta IV, a Hermáisco; Carta XXXIII, a Hipárquia*). Trata-se menos de sofrer *agora* para não sofrer *depois*, do que, num processo de reconfiguração – ou de *falsificação* – transmutar o sofrimento ou a ameaça de sofrimento num *não sofrimento presente*. Por outro lado, uma vez que o cínico se empenha em maximizar sua independência, sua liberdade e sua autonomia, ele não ignora os benefícios a longo prazo – mas que de fato prolongam o benefício presente – que os exercícios físicos podem proporcionar (cf. D. L., VI, 91-92). Na verdade, apenas em aparência – ou melhor: apenas segundo a *dóxa* – o cínico seria negligente com relação a seu corpo (cf. DIO CRISÓSTOMO. *Oração VI, Diógenes ou a tirania*, 8), já que para ele o corpo é, de certa maneira, o instrumento que permite a realização da virtude moral e o lugar em que ela se verifica.

ao contrário, se transformando no laboratório de sua própria filosofia, ele interroga as noções comuns de prazer e de sofrimento que a inércia dos hábitos conserva e propaga a fim de recompô-las sobre uma nova base; mas o cínico não se compraz no sofrimento; ele *supera* o sofrimento na atualidade da sua existência através de uma virtude moral que lhe garante uma outra ordem de representação dos fenômenos sensíveis¹⁷⁰.

A título de simples sugestão, que por questões óbvias não poderá ser desenvolvida aqui, eu diria que é a lógica do *jogo* que em certa medida preside a ascese do cínico¹⁷¹, atribuindo ao *pónos*, mais do que os sentidos de “trabalho”, “labor”, “pena” ou “sofrimento”, a dimensão de uma *façanha*¹⁷²: é *jogando* a sua ascese, de modo aleatório e improvisado, como uma ginástica

¹⁷⁰ Convém ainda evitar a tentação – embora talvez um pouco menos extravagante – de assimilar a figura do cínico com a de um faquir, segundo a imagem construída pelo senso comum a partir de certas tradições orientais. Sob o risco de uma especulação excessiva (já que o tema escapa inteiramente ao domínio das minhas competências – e, em parte, ao tema debatido por ocasião desta recensão bibliográfica), eu tenderia a pensar que as principais diferenças entre a prática do cínico e a de um faquir (além dos detalhes mesmos dessas práticas) consistem, em primeiro lugar, num tipo de distinção entre corpo e alma (ou mente) – em que a mortificação do primeiro comprova e eleva as capacidades do segundo – de que parece depender o faquirismo e que a rigor seria estranha aos cínicos; depois, no caráter místico ou religioso subjacente à prática dos faquires que também não se encontra no cinismo. Este último ponto separaria também os cínicos dos adeptos do cristianismo, dois grupos que dividiram a cena pública em cidades como Roma e Atenas durante os primeiros séculos da nossa era, e que por sua aparência e por seu comportamento “marginal” podiam ser confundidos em certas circunstâncias: vejamos, por exemplo, LUCIANO. *Sobre a morte de Peregrino Proteu*, 11-16; JUSTINO. *Apologia*, II, 3; ÉLIO ARISTIDES. *Pròs Plátōna hypèr tōn tētarōn*, 666-671; ORÍGENES. *Contra Celso*, III, 50. Sobre as relações possíveis do cinismo com certas culturas orientais, consultem-se GUTAS, D. Sayings by Diogenes preserved in Arabic, e HULIN, M. Doctrines et comportements ‘cyniques’ dans certaines sectes hindoues, anciennes et contemporaines. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, 1993, p. 475-518 e 557-570, respectivamente. Sobre a relação entre cínicos e cristãos, espera-se com impaciência a publicação do estudo de GOULET-CAZÉ, M.-O. *Kynismus und Christentum*. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag (no prelo, previsto para o primeiro semestre de 2014). Vejamos ainda os trabalhos de DOWNING, F. G. *Christ and the Cynics: Jesus and other radical preachers in the first century tradition*. Sheffield: JSOT Press, 1988 e _____. *Cynics and christian origins*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.

¹⁷¹ De fato, sob uma certa ótica, a ascese cínica, em várias de suas manifestações particulares, parece se encaixar perfeitamente em mais de uma das categorias de jogos propostas por CAILLOIS, R. *Les jeux et les hommes*. Ed. rev. e aumentada. Paris: Gallimard, 1967. 1ª edição de 1958. Cf. p. 45-91.

¹⁷² Vejamos a propósito as considerações de LORAUX, N. *Pónos* (sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail). In: _____. *Les expériences de Térésias: Le féminin et l’homme grec*. Paris: Gallimard, 1989. p. 54-76.

ou como uma disputa sem palestra nem ginásio, que o cínico pode considerar cada dia que ele vive como um dia de festa¹⁷³. Se esta interpretação é correta, então as diferenças entre o projeto pedagógico da *República* de Platão e aquele que Diógenes provavelmente previa para a sua serão ainda mais profundas do que supôs S.H., e não estariam exatamente lá onde nós nos acostumamos a procurá-las.

[*fim da primeira parte*^{174*}]

Olimar Flores-Júnior
Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais

¹⁷³ Cf. PLUTARCO. *Sobre a tranquilidade da alma*, 20, 477c (JSSR V B 464); TELES, fr. II 15-18 Fuentes González.

^{174*} A continuação deverá ser publicada no volume 18 desta mesma revista.