

# AS ARTES DO DISCURSO E O “NATURALISMO” CÍNICO: TEMA E VARIAÇÕES DE UMA ANEDOTA FILOSÓFICA

OLIMAR FLORES-JÚNIOR

*Faculdade de Letras  
Universidade Federal de Minas Gerais*

## I

O ponto de partida destas breves reflexões é a constatação de que uma parte importante do *corpus* cínico, isto é o conjunto dos textos que fixaram e transmitiram os princípios do Cinismo antigo, se constituiu essencialmente num vasto e muito variado repertório de anedotas. Este anedotário, somado a uma outra parcela menor e igualmente controvertida de fragmentos de obras perdidas ou de referências e citações diversas, nos permite afirmar que, do ponto de vista de sua *forma literária*, o Cinismo é de fato uma filosofia *menor*. Pesa aí, sem dúvida, a opinião de alguns autores – antigos e modernos – que, estendendo o diminuto da forma à mensagem de seu conteúdo, colocam sob suspeita o real estatuto filosófico do Cinismo. Seja como for, parece certo que o terreno de fixação originário do pensamento cínico da Antiguidade identifica-se, de um modo geral, com o que poderíamos chamar de *formas simples* ou *formas breves*. Deixando de lado os textos propriamente fragmentários ou doxográficos, cuja brevidade é circunstancial e aparece subordinada a uma contextualização mais ou menos evidente, para nos concentrarmos na anedota filosófica, especificamente na anedota cínica, uma ou duas observações preliminares se fazem necessárias.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à estrita terminologia, referir-se à literatura cínica como uma literatura de caráter preponderantemente anedótico seria já uma inflexão moderna do fenômeno antigo: se tomarmos como exemplo a principal fonte antiga sobre o Cinismo, o longo e embaraçado compêndio de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, cuja redação final pode ser situada na primeira metade do III século d. C., constatamos que os feitos e ditos dos filósofos cínicos jamais

são nomeados como anedotas. A rigor, é nas formas antigas – num certo sentido também *menores* – do apotegma, do *apomnemóneuma*, e sobretudo da *chria*, que a essência do pensamento cínico parece ter preferencialmente se deixado capturar<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> O termo “apotegma”, em grego ἀπόφθεγμα, traduz-se por “sentença”, “máxima” ou “preceito”; no plural, τὰ ἀποφθέγματα, *os preceitos*, aparece no título de duas obras atribuídas a Plutarco (*Apotegmas lacônicos* e *Apotegmas de reis e imperadores*). O ἀπομνημόνευμα, substantivo derivado do verbo ἀπομνημονεύω, “contar de memória” ou “trazer à lembrança (a presença de uma pessoa, por exemplo)”, indica a “palavra ou ação memorável”; também no plural, Ἀπομνημονεύματα, é o título da conhecida obra de Xenofonte sobre Sócrates, traduzido normalmente como *As memoráveis de Sócrates* ou, com o calque latino, como *Memorabilia*. Enfim, ligado ao verbo χράομαι, cujo sentido engloba, entre outras nuances, as noções de “se apropriar, usar ou se servir de alguma coisa”, a *chria*, forma aportuguesada para o grego χρεία, designa, de um modo geral, “aquilo de que se faz uso” e, no contexto preciso da literatura, “o uso que se faz de uma sentença” ou “uma sentença de que se pode tirar proveito numa situação determinada”, donde posteriormente incorpora o sentido mais sintético de “frase ou gesto de efeito”, *tirada* ou, se quisermos, *sacada*, muitas vezes emoldurada por um trecho cômico narrado em prosa (a *chria* equivaleria assim, para utilizar expressões francesas, ao *bon mot*, “palavra oportuna” ou ao *trait d’esprit*, “traço de espírito”). A exemplo do que ocorre com o apotegma e com o *apomnemóneuma*, também o termo “*chria*”, igualmente no plural, foi utilizado como título de certas obras, indicando portanto – a exemplo do que ocorre com o termo *politeia*, isto é, “república” – menos uma obra particular do que um tipo ou gênero de discurso. Nós encontramos, por exemplo, o registro de três livros de *chrias* nos catálogos das obras de Aristipo (D. L., II, 84-85); num outro passo, Diógenes Laércio (D. L., IV, 40) exemplifica o caráter “utilitário” da *chria*: ele conta que Arcesilau, um dos sucessores de Platão na Academia, que ao que parece era um *bon vivant*, amante contumaz dos prazeres da cama e da boa mesa, tinha o hábito de citar as *chrias* de Aristipo que é, como se sabe, um dos mais reconhecidos expoentes do hedonismo grego, para se defender da censura que lhe faziam por circular abertamente na companhia de duas prostitutas famosas na cidade de Élis, chamadas Teodota e Fila. Registrem-se ainda as *chrias* de Hecaton de Rodes, evocadas cinco vezes por Diógenes Laércio, três no livro VI (dedicado ao cinismo) e uma no livro VII (sobre os estoicos). Enfim, temos a presença de *chrias* no catálogo de obras de Demétrio de Falero (um livro), dos cínicos Diógenes e Metrocles e dos estoicos Zenão de Cítio (quatro livros) e Ariston de Quios (onze livros). O cínico Metrocles é geralmente considerado como o primeiro divulgador do gênero e, em certo sentido, o seu inaugurador. Por outro lado, a atribuição de um livro de *chrias* a Diógenes de Sinope levanta um problema relativo à autoria desse tipo de texto: é possível que Diógenes não fosse o autor das *chrias* que lhe são atribuídas, mas sim o seu personagem. Há, portanto, uma confusão entre o autor das *chrias* – ou quem as recolheu, já que se trata a rigor de uma coleção de máximas – e o sujeito que as pronunciou; tal confusão seria particularmente compreensível quando no contexto de uma relação discipular: parece razoável supor que um aluno tivesse todo o interesse em recolher, num volume funcionando como um manual de virtude prática, aquilo que o mestre tivesse feito ou dito. Mas o mais importante aqui – e é o que justifica a revisão desse repertório de ocorrências – é confirmar que essas formas literárias breves, enquanto veículo do pensamento filosófico, estão historicamente vinculadas à

A bem da verdade, o termo grego *anékdotos*, de onde provém o nosso “anedota”, ocorre uma única vez ao longo dos dez livros que compõem a obra laerciana, numa passagem que nada tem a ver com a ideia de forma literária ou com o sentido que a palavra posteriormente adquire, mas que ainda assim aponta para a maneira pela qual a tradição cínica se constituiu. Nessa única ocorrência do termo<sup>2</sup>, o biógrafo evoca as prescrições testamentárias de Lícon, um dos sucessores de Aristóteles no Liceu, que determinava que seus livros inéditos fossem publicados postumamente, sob os cuidados de um certo Calino. Aqui, a expressão “os livros inéditos” traduz a fórmula grega *tà anékdota*.

Em suma, a anedota é uma categoria que abrange outras formas menores cujo “ineditismo” – entre aspas porque a sua própria constituição e divulgação são já as marcas de sua publicidade – corresponde ao que, a rigor, não foi composto de forma organizada (num livro, por exemplo), mas que foi recolhido e recortado de uma biografia. A anedota seria assim

---

tradição cínico-estoica, colocando em evidência um traço maior do socratismo do qual esta tradição faz parte: o pensamento de Sócrates, que nada deixou escrito, permanece justamente no que outros disseram que ele fez e disse. Por fim, voltando ao problema específico dessas formas literárias, pode-se constatar alguma flutuação ou convergência na definição de cada um dos três tipos, uma convergência que a literatura antiga até certo ponto confirma, encampando a discussão no quadro maior dos estudos retóricos. Assim, por exemplo, Hermógenes de Tarso (séc. II-III d. C.) nos seus *Progymnasmata*, III, 1-14 Rabe, define a *chria* como “um *apomnemóneuma* [isto é: a memória] do discurso [*lógos*] ou da ação [*práxis*] de alguém”, para logo em seguida explicar que a principal diferença entre a *chria* e o *apomnemóneuma* reside na brevidade e maior concisão da *chria* (cf. também ÉLIO TEÓN. *Progymnasmata*, III). É essa convergência na definição das três formas (à exceção talvez do *apomnemóneuma*, em vista de sua maior extensão) que, de certa forma, nos leva a agrupá-las no gênero mais abrangente da anedota, sobretudo se tomarmos o termo “anedota” em sua acepção moderna. Todavia, a, por assim dizer, “história” da anedota nos permite melhor vislumbrar o papel desempenhado por estas formas breves – a sua especificidade – na constituição e transmissão do pensamento cínico. Sobre todo esse assunto, consultem-se KINDSTRAND, J. F. Diogenes Laertius and the Chreia tradition. *Elenchos*, Napoli, v. 7, p. 217-243, 1986. Volume intitulado *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*; TROUILLET, F. Le sens du mot XREIA des origines à son emploi rhétorique. *Licorne*, Poitiers, fasc. 3, p. 41-64, 1979; HOCK, R. F.; O’NEIL, E. N. *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Atlanta, GO: Society of Biblical Literature, 1986. t. 1: *The progymnasmata*; e ALEXANDRE JÚNIOR, M. Importância da *cria* na cultura helenística. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 17, p. 31-62, 1989; especificamente, para o contexto da tradição cínica, veja-se GOULET-CAZÉ, M.-O. Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildegard (Ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. Part 2: Principate, v. 36.6. p. 3880-4048.

<sup>2</sup> D. L., V, 73.

o registro da ação e da palavra *em ato*, um registro que tende à máxima concisão e que busca preservar o caráter intempestivo e improvisado do episódio narrado.

## II

De um ponto de vista etimológico, o adjetivo *anékdotos* forma-se a partir do verbo *ekdidónai*, que significa “dar ou entregar (para o exterior)”, “tornar público”, modificado pelo prefixo de negação *an-*; *anékdotos* se diz então, em princípio, daquilo que não foi entregue: uma mulher “anedota”, por exemplo, é a mulher celibatária, que não foi dada em casamento, que não foi entregue, como na expressão “envelhecer em casa sem marido” (*ἀνέκδοτος ἐνδον καταγηράσκειν*)<sup>3</sup>, que encontramos num orador do séc. IV a. C., Hipérides, numa obra intitulada *A Licofrônio*<sup>4</sup>; significa também “não publicado, inédito”, como na passagem de Diógenes Laércio citada acima, podendo se referir ainda às propriedades não divulgadas ou secretas de alguma droga, como em *ἀνέκδοτος δύναμις*, “poder secreto”<sup>5</sup>. Por fim, uma consulta rápida a alguns dos principais dicionários das línguas modernas permite destacar alguns usos correntes e mais ou menos consensuais do termo “anedota”: “particularidade histórica, um pequeno fato curioso cuja narrativa pode esclarecer a trama das coisas e a psicologia dos homens”; “o relato de um fato curioso ou pitoresco, um detalhe ou aspecto secundário, sem poder de generalização e sem um alcance maior” (*Le Robert*; itálicos meus); ou ainda “uma particularidade engraçada de figura histórica ou lendária” (*Aurélio, Caldas Aulete, Houaiss*). No conjunto, o que se coloca em evidência na definição moderna de “anedota” é a sua brevidade e o seu caráter acessório, ilustrativo e, frequentemente, jocoso.

Nesse percurso, resumido muito rapidamente aqui, que leva o termo “anedota” de sua acepção original como “não entregue, não dado à publicação, inédito” até o seu sentido moderno, um nome deve ser especialmente lembrado, o do historiador bizantino Procópio de Cesareia, que em meados do séc. VI compôs uma obra cujo título é precisamente

<sup>3</sup> Na ausência de outra indicação, as traduções das passagens em língua estrangeira são de minha responsabilidade.

<sup>4</sup> HIPÉRIDES. *A Licofrônio*, 13 apud LSJ, *s.v.*

<sup>5</sup> PHILUMENUS MEDICUS. *De Venenatis Animalibus*, 10, 9. (séc. III d.C.).

*Anedotas*, ou, conforme sua tradução latina, *Historia Arcana*; em português ela é conhecida com o título de *História secreta*. Esta obra tem um percurso curioso, e há mesmo quem duvide de sua autenticidade<sup>6</sup>. Mencionada na *Suda*, ela permanece perdida até a primeira metade do séc. XVII, quando, em 1625, foi descoberta na Biblioteca do Vaticano por Nicolo Alamanni, que traduz em seguida o texto para o latim (daí o título *Historia Arcana*). Alguns anos depois, em 1685, o historiador francês Antoine Varillas publica as suas *Anedotas de Florença ou A história secreta da casa dos Médicis*, que, ao que consta, traz a primeira ocorrência em língua moderna do termo *anékdotos* (em francês, *anecdote*). Varillas assume, logo no prefácio de sua obra, a influência de Procópio:

*Se Procópio, que é o único autor do qual nos restam anedotas, tivesse deixado por escrito as regras desse gênero de texto, eu não seria obrigado a fazer um prefácio, porque a autoridade desse excelente historiador, que a Imprensa Real acaba de nos dar tão corretamente, seria suficiente para colocar-me ao abrigo de todo tipo de crítica, supondo que eu as tivesse observado com exatidão<sup>7</sup>.*

Procópio aparece então, por assim dizer, como o pai da anedota enquanto gênero literário, sem portanto defini-lo explicitamente. Todavia, a natureza de sua obra e, por consequência, a do gênero anedótico, aparece com mais nitidez se abordada no conjunto de sua produção. Para o nosso modesto propósito aqui bastaria lembrar os dados mais imediatos do problema.

Ocorre que Procópio, atuando como um historiador oficial do Império, havia publicado anteriormente duas outras obras, uma *História das Guerras*, em que narrou as campanhas de Belizário, general do Imperador Justiniano I, e uma *Sobre os edifícios*, sobre os monumentos e benfeitorias feitas no império pelo mesmo Justiniano. Estas duas obras são, como seria de se esperar, extremamente elogiosas e favoráveis tanto a Justiniano

<sup>6</sup> Cf. PROCOPE DE CÉSARÉE. *Histoire Secrète*. Suivi de “Anekdotia” par Ernest Renan; traduit et commenté par P. Maraval; préface d’A. Nadaud. Paris: Les Belles Lettres, 1990; VILLON, V. R. *A história em desconcerto: as Anekdotia de Procópio de Cesarcia e a Antiguidade Tardia*. Rio de Janeiro: Dep. de História da Pontifícia Universidade Católica, 2014 (tese).

<sup>7</sup> Apud VILLON, 2014.

quanto a Belizário. Pouco tempo depois, ou talvez paralelamente à redação dos *Sobre os edifícios*, mas em todo caso de modo oculto, ele escreve as tais *Anedotas* que, de certa forma, corrigem as obras anteriores, tal como explica o próprio Procópio logo na abertura do texto:

αἴτιον δὲ, ὅτι δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν περιόντων ἔτι τῶν αὐτὰ εἰργασμένων ὄτῳ δεῖ ἀναγράφεσθαι τρόπῳ. οὔτε γὰρ διαλαθεῖν πλήθη κατασκόπων οἷόν τε ἦν οὔτε φωραθέντα μὴ ἀπολωλέναι θανάτῳ οἰκτιστότῳ· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν συγγενῶν τοῖς γε οἰκειοτάτοις τὸ θαρρεῖν εἶχον. ἀλλὰ καὶ πολλῶν τῶν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις εἰρημένων ἀποκρύψασθαι τὰς αἰτίας ἠναγκάσθη. τὰ τε οὖν τέως ἄρρητα μείναντα καὶ τῶν ἔμπροσθεν δεδηλωμένων ἐνταῦθά μοι τοῦ λόγου τὰς αἰτίας σημῆναι δεήσει.

*A causa [de ter procedido assim] é que não era possível escrever sobre estas coisas da maneira conveniente enquanto as pessoas envolvidas estivessem vivas. Pois não seria possível escapar à quantidade de espiões nem, uma vez descoberto, evitar uma morte cruel. Eu não podia confiar nem nos mais próximos dos meus familiares. Assim, eu fui forçado a esconder as causas das muitas coisas ditas nos livros anteriores. Será necessário então indicar, neste meu livro de agora, as causas do que antes fora demonstrado e as coisas que permaneceram até aqui silenciadas<sup>8</sup>.*

No intuito de indicar as causas do que narrara nas primeiras obras, Procópio acaba por compor um libelo de rara violência contra aqueles mesmos que ele antes elogiara, colocando a nu o vício, a perversidade e a corrupção do Imperador Justiniano e de Belizário, bem como de suas respectivas esposas, Teodora e Antonina. Em suma, Procópio revela nesta obra aquilo que, por força das circunstâncias, teve que esconder nas outras.

Se, de um lado, o título desta obra parece se justificar, como explica o autor, pela necessidade óbvia de sua redação em segredo e de sua não publicação, o que acabou levando ao seu ostracismo durante tantos séculos, de outro, a obra e seu título levantam algumas questões a respeito dos elementos que em princípio garantem a especificidade da anedota como forma literária. Em primeiro lugar, a ideia de uma forma breve ou simples só encontra confirmação se atentarmos para o plural do título: o

<sup>8</sup> PROCOPIO. *Historia Arcana*, I, 2-3. WIRTH, G. (Ed.). *Procopii Caesariensis opera omnia*. Leipzig: Teubner, 1963. v. 3.

texto de Procópio seria antes uma coleção de anedotas, sugerindo assim que uma anedota pode ser expandida e agenciada com outras na composição de um tecido maior. Depois, o seu caráter ilustrativo parece comprometido, e mesmo o seu valor acessório ganha um contorno particular: as anedotas procopianas constituem na verdade uma “história paralela” ou, sob um certo aspecto, uma “história invertida”, que, retomando os elementos das obras anteriores, conservam a sua autonomia narrativa. Enfim, cabe ressaltar a finalidade expressa de uma anedota, conforme lemos nas explicações de Procópio: indicar, sinalizar ou dar a entender (cf. o uso do verbo *σημαίνω*) as causas ou a razão profunda daquilo que aparece na superfície dos gestos. Nesse ponto, o juízo de Procópio coaduna-se perfeitamente com uma das definições modernas de anedota, mencionadas há pouco: “fato cuja narrativa pode esclarecer a trama das coisas e a psicologia dos homens”. Dessa perspectiva, entendendo que uma anedota se limita a *indicar* ou *sinalizar* os fatos particulares, ela constituiria, transposta para o terreno filosófico, antes um gênero indutivo, e não dedutivo ou especulativo (muito embora os cínicos, em especial Diógenes, tenham mais de uma vez recorrido ao silogismo). Mas há mais: se no caso de Procópio a composição de um discurso anedótico (não um discurso “cifrado” [num sentido straussiano], mas um discurso que deve esperar o momento oportuno para sua publicação – vale dizer: esperar que morram as pessoas envolvidas) se explica por uma necessidade prática evidente (isto é: que o autor não venha a sofrer retaliações ou mesmo que não venha a ser morto em razão daquilo que ele divulga), por outro lado, da perspectiva da “fundação” do novo gênero, elas parecem antecipar a sugestão de que uma anedota depende, em alguma medida, de um “descolamento” entre o episódio que ela narra, e do qual ela apresenta uma versão possível (ou verossímil), e a realidade ou a existência fática da ou das personagens que ela envolve: uma anedota, sem necessariamente se opor ou abandonar a história, promove uma certa “desagregação” dos fatos históricos em nome de uma “verdade” de outra ordem. Não há como não ver aqui, posto que se trata de examinar as qualidades da anedota filosófica, o eco de uma abordagem aristotélica do confronto entre poesia e história. O gênero anedótico parece estar em algum lugar entre o gênero história e o gênero poesia.

Esse (longo) preâmbulo me parece útil exatamente porque a

história dos usos do termo “anedota” (que evoquei aqui de forma muito resumida), confrontados com sua acepção moderna (que aliás transforma um adjetivo em substantivo), pode nos ajudar a compreender a especificidade da literatura cínica, e como, nesse caso mais do que em outros, forma e conteúdo – isto é: o registro verbal de uma ação e a mensagem filosófica que ela contém – se imbricam e se justificam mutuamente. Todavia, o que se percebe é que o Cinismo, preservado essencialmente numa literatura anedótica, subverte a noção mesma de anedota, emprestando a ela uma dimensão absolutamente inovadora, a tal ponto que nós podemos legitimamente duvidar da pertinência desse termo para caracterizar uma parte importante do *corpus* cínico. Essa dificuldade fica mais clara se comparamos a especificidade da anedota sobre os filósofos cínicos com as anedotas sobre outros filósofos (por exemplo, no contexto de uma obra como a de Diógenes Laércio): o que se percebe é que as anedotas sobre os outros filósofos podem ser, de alguma forma, “controladas” por suas respectivas obras (conservadas integralmente ou não), mas no caso dos cínicos uma tal possibilidade fica em princípio excluída. Assim, apenas para evocar um caso mais extremo, nós poderíamos dizer que as anedotas que envolvem Platão apontam para a obra platônica, enquanto que as anedotas sobre Diógenes só apontam para si mesmas. Não há portanto como se falar em caráter assessorio ou ilustrativo de uma anedota filosófica quando ela é o único material disponível sobre a filosofia que ela supostamente ilustraria.

### III

Duas questões complementares – uma mais geral e outra mais específica – devem nortear uma investigação sobre a anedota cínica, a saber: qual o possível valor filosófico de uma anedota?<sup>9</sup> E: por que a literatura cínica teve nas formas anedóticas o seu terreno preferencial de fixação? De certa forma, ao respondermos a segunda questão estaremos respondendo também a primeira. Uma hipótese deve de saída ser descartada, a que atribui aos percalços da transmissão material dos textos a causa do confinamento do Cinismo numa literatura dita menor – não se trata, nesse

<sup>9</sup> Para uma abordagem geral do problema, consulte-se NIEHUES-PRÖBSTING, H. Anekdoten als philosophiegeschichtliches Medium. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 12, p. 255-286, 1983.



caso, de “sorte” ou “azar”. Não coube – pelo menos não inteiramente – ao capricho do tempo ou à escolha dos copistas o desaparecimento dos textos cínicos autênticos; a constituição de um *corpus* anedotário, como forma de preservação do Cinismo, parece antes dever-se à decisão, ela mesma filosófica, dos próprios cínicos. Para usar uma expressão própria dos estudos de religião, nós poderíamos dizer que o cinismo não é uma “filosofia do livro”. Ainda que verossimilmente todos os seus representantes tenham desenvolvido uma atividade literária, o Cinismo é antes de tudo um ato de afirmação da vontade que *voluntariamente* renunciou à especulação teórica e aos sistemas de pensamento. Sua pátria é a vida imediata e sensível e sua essência é o gesto, intempestivo e improvisado, forjado no calor do embate direto com as situações concretas da existência, um gesto que representa a manifestação visível de uma razão soberana, mas que se enuncia segundo outros códigos e não pela evolução de argumentos abstratos. É bem conhecido o gesto de Diógenes – narrado em uma anedota – que, diante de alguém que tentava convencê-lo por meio de um silogismo sofisticado que ele tinha chifres, apenas passou a mão pela cabeça e concluiu: “quanto a mim, eu não os percebo”<sup>10</sup>. Em outra ocasião, guiado pelo mesmo espírito, ao fim de uma exposição de Platão sobre o mundo inteligível, em que o filósofo exemplificava o seu raciocínio com a “ideia de mesa”, ou seja a “mesidade”, Diógenes pondera: “Platão, a mesa eu posso ver, a ‘mesidade’ não”, ao que Platão teria respondido: “normal! Você tem olhos para ver a mesa, mas não tem inteligência para contemplar [teorizar, θεωρεῖται] sobre a ‘mesidade’”<sup>11</sup>. Farpas à parte, o que se vê aqui é o confronto de duas inteligências diferentemente orientadas e que fundam, ao menos desse ponto de vista, duas maneiras opostas de filosofar. Se para Platão a busca da verdade depende de um longo processo dialético ruminado pelas faculdades do espírito na forma de um diálogo bem codificado, com regras bem estabelecidas, e que aponta para algo fora do mundo sensível, para Diógenes a filosofia é um embate que se enfrenta com o corpo, cuja pedagogia depende inteiramente do discurso parresíastico no qual o sujeito se expõe naquilo que expõe, ao mesmo tempo em que expõe, em

---

<sup>10</sup> Cf. D. L., VI, 38.

<sup>11</sup> Cf. D. L., VI, 53.

praça pública, a inércia dos juízos herdados. A filosofia cínica é, por opção e método, uma filosofia escandalosa e incômoda. Compreende-se bem então o juízo de Diógenes sobre Platão, talvez em resposta à insinuação de sua pouca inteligência, que encontramos em Temístio: “de que nos serve um homem que, filosofando já há tanto tempo, nunca incomodou ninguém?”<sup>12</sup>. Vê-se portanto que, até certo ponto, a própria concepção da filosofia determina os meios de sua transmissão. Assim, nós podemos dizer que, tanto do ponto de vista filosófico quanto do ponto de vista filológico (mais, talvez, do ponto de vista filológico), Diógenes é para nós tudo o que Platão não é; nesse sentido – e apenas para concluir a comparação entre os dois filósofos –, não há que se deplorar o fato de que, enquanto o pensamento de Platão se cristalizou em uma das tradições textuais mais bem estabelecidas do ocidente, aquela que preservou o de Diógenes se constrói – ou se reconstrói – no quebra-cabeças formado pelas anedotas, que são como cacos caídos de uma “biografia não autorizada”. Mas talvez por isso, Diógenes pareça render uma homenagem maior à compreensão que a própria Antiguidade tinha da história da filosofia, já que ela – e o exemplo aqui é obviamente a obra de Diógenes Laércio – reconheceu a importância de revelar o ponto para o qual convergem o pensamento e a vida. Nesse sentido, vale lembrar o que Plutarco escreve – e que tem valor de uma definição – sobre o gênero *bíos*, isto é, *vida*, termo que, convém lembrar, empresta o título também à obra de Diógenes Laércio, e que apenas de modo aproximativo poderia ser assimilado à biografia moderna, assim como a historiografia filosófica antiga apenas de modo aproximativo pode ser assimilado à historiografia filosófica moderna:

οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δῆλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλακίς καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἰ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων. ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι τὰς ὁμοιότητας ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν οἷς ἐμφαίνεται τὸ ἦθος ἀναλαμβάνουσιν, ἐλάχιστα τῶν λοιπῶν μερῶν φροντίζοντες, οὕτως ἡμῖν δοτέον εἰς τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα μᾶλλον ἐνδύεσθαι, καὶ διὰ τούτων εἰδοποιεῖν τὸν ἐκάστου βίον, ἔασαντας ἑτέροις τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀγῶνας.

<sup>12</sup> TEMÍSTIO. *Da alma* apud ESTOBEU, III, 13, 68 (SSR V B 61).

*Não escrevemos histórias, mas vidas: a demonstração da virtude ou do vício não está toda nas ações mais grandiosas, mas, muitas vezes, um pormenor, uma palavra ou alguma brincadeira fizeram brilhar um caráter melhor do que os combates com miríades de mortos, as maiores expedições e os cercos das cidades. Como os pintores reproduzem a semelhança [de suas imagens] a partir do rosto e da aparência do olhar, nos quais cintila o caráter, se preocupando menos com as partes restantes, assim também nos seja dado penetrar antes nos vestígios da alma e através deles compor o retrato de cada vida, deixando a outros a grandeza e as guerras<sup>13</sup>.*

#### IV

Há uma passagem em Diógenes Laércio – justamente uma anedota – que ilustra bastante bem as razões que fizeram o Cinismo se fixar neste conjunto heteróclito de historietas de que hoje dispomos. Trata-se da narrativa de um breve diálogo entre Diógenes e um de seus discípulos, Hegésias, que, sem dúvida em razão do fervor com que seguia o mestre, recebera o carinhoso apelido de *kloiós*, ou seja, “coleira de cachorro”<sup>14</sup>:

Ἡγησίου παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αὐτῷ τῶν συγγραμμάτων, “μάταιος,” ἔφη, “τυγχάνεις, ὦ Ἡγησία, ὅς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἰρῆ, ἀλλὰ τὰς ἀληθινὰς· ἄσκησιν δὲ παριδῶν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὀρμᾶς.”

*A Hegésias, que lhe pedia um de seus livros, Diógenes disse: “és um tolo, Hegésias; os figos, tu não escolhes os pintados, mas os verdadeiros, mas desdenhando a verdadeira ascese, tu te lanças para a [ascese] escrita”<sup>15</sup>.*

Esta réplica de Diógenes a Hegésias, por sua meridiana clareza, poderia dispensar qualquer comentário, mas destaquemos alguns de seus elementos. Em primeiro lugar, devemos observar que se Hegésias pede emprestado os livros de Diógenes é porque ou bem Diógenes havia escrito algum ou bem Diógenes tinha alguns em sua poder. Não fica claro do que exatamente se trata, mas fica evidente que o cínico não era inteiramente refratário à escritura. Mas há aí uma hierarquia nos processos de aquisição

<sup>13</sup> PLUTARCO. *Vida de Alexandre*, 1, 2-3.

<sup>14</sup> Cf. D. L., VI, 84.

<sup>15</sup> D. L., VI, 48.

da sabedoria, e o livro não ocupa a parte mais alta; se não há propriamente uma recusa da escritura, há sim uma crítica a ela: os livros – que sejam escritos ou lidos – não são inúteis, mas jamais poderão substituir o gesto que atualiza a virtude e a torna efetiva. É claro que esta crítica à escrita, que soa em princípio banal, não é nova na literatura antiga.

Numa página célebre do *Fedro*<sup>16</sup>, Platão põe na boca de Sócrates o mito de Teuth, o deus que descobriu, entre outras ciências, a escrita que, em seguida, ele quis ensinar aos egípcios. Sócrates então se apropria da opinião de Thamou, o rei do Egito, a quem Teuth propõe sua novidade, mas que a recusa julgando-a inútil: a escrita é a arte que pinta (cf. o verbo γραφῆν, ao mesmo tempo “pintar” e “escrever”) sobre o papel (ou sobre um papiro) o que deveria estar inscrito na alma, e mesmo enquanto instrumento para ajudar a memória, ela, a escrita, é “um poder que é o contrário daquele que ela possui”<sup>17</sup>, pois ela bloqueia no homem o caminho da reminiscência que conduz o que se aprende em direção à alma. É, no geral, o mesmo raciocínio que está por trás da reprimenda que Antístenes (o filósofo socrático, professor de Diógenes, mas não um cínico “de pleno direito”, segundo alguns<sup>18</sup>) faz a um de seus alunos que reclamava por haver perdido as notas do seu curso: “você deveria tê-las inscrito [cf. o verbo καταγραφῆν] na alma (ἐν τῇ ψυχῇ), e não em folhas de papel”<sup>19</sup>.

A lição que Diógenes dá a Hegésias parece indicar uma mudança de perspectiva na abordagem socrática desse tema, sutil, sem dúvida, mas importante: de uma certa maneira, não se trata mais do “lugar” para onde vai a virtude e o conhecimento, mas do “lugar” de onde eles provêm. O

<sup>16</sup> Cf. PLATÃO. *Fedro*, 274b-275b.

<sup>17</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275a.

<sup>18</sup> Sobre o “lugar” de Antístenes no movimento cínico e sobre sua eventual relação com Diógenes, vejam-se DUDLEY, D. R. *A history of Cynicism: From Diogenes to the 6<sup>th</sup> century A.D.* Chicago: Ares Publishers, 1980 (1<sup>a</sup> ed. 1937), sobretudo o primeiro capítulo, “Antisthenes. No direct connexion with Cynics. His ethic”, p. 1-16; GIANNANTONNI, G. *JSR*, v. 4, p. 223-233; GOULET-CAZÉ, M.-O. Who was the first Dog? In: BRANHAM, R. Bracht; GOULET-CAZÉ, M.-O. (Ed.). *The Cynics: The Cynic movement in Antiquity and its legacy.* Berkeley: University of California Press, 1996. p. 414-415; GONZÁLEZ, P. P. Fuentes. En defensa del encuentro entre dos perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad. *Estudios gregos y indoeuropeus*, Madrid, v. 23, p. 225-267, 2013.

<sup>19</sup> Cf. D. L., VI, 5.

problema passa a ser então a origem da virtude e o modo como ela se constitui no homem. Para Sócrates (o de Platão) e para Antístenes, tudo o que é matéria de conhecimento deve ser inscrito na alma; mas para Diógenes, isso parece óbvio: o sujeito que detém um saber qualquer, deve tê-lo necessariamente na sua alma, pois tê-lo “alhures” é o mesmo que não o ter; e dado que o cínico não separa a alma do corpo, ter uma virtude inscrita na alma significa realizá-la com o corpo, significa colocá-la em prática: ter um conjunto de preceitos morais escritos sobre uma folha ou tê-los na memória, e ainda ser capaz de recitá-los em voz alta (para ensinar a alguém), sem os colocar em prática não vale coisa alguma; seria mesmo uma impostura. Essa “epistemologia” calcada inteiramente na ética está aliás na base da crítica que Diógenes lança a Antístenes quando ele o compara a uma trombeta: “ele fala alto, mas não escuta o que diz”<sup>20</sup>. Em suma, para o cínico, o fato de que a sabedoria deva de qualquer modo estar gravada na alma é uma evidência. Resta saber onde encontrá-la e como buscá-la.

Na sua réplica a Hegésias, Diógenes dá explicitamente a resposta: praticando a verdadeira ascese (ἀσκησις ἀληθινή), que aparece então como o objeto de uma escolha necessária. O tema da ascese, convertida no objeto de escolha do filósofo e no alvo de um movimento, é central no Cinismo, mas muito complexo pra ser tratado aqui<sup>21</sup>. Eu apenas indicaria esquematicamente algumas de suas características principais: (1) diferença da ascese tradicional, militar ou esportiva; (2) ela é também física, mas a ideia de uma “dupla ascese” é sujeita a caução: trata-se antes de uma ascese corporal com finalidade moral, para que o corpo não seja um entrave para a decisão moral da pessoa; (3) o seu caráter preparatório adquire um contorno particular, uma vez que o cínico recusa, de um modo geral, o esforço de antecipação do futuro; e, finalmente, (4) ela é um exercício vital, cotidiano: no diálogo entre Diógenes e Hegésias a imagem dos figos na composição da metáfora não é gratuita. Nesse sentido, considerando-se principalmente este último aspecto, nós poderíamos dizer que, entre os cínicos, a ascese, convertida no objeto de escolha do filósofo (cf. o verbo αἰπεῖν) e no alvo necessário do seu movimento (cf. o verbo ὀμᾶν) se confunde com a própria a atividade

<sup>20</sup> DION CRISÓSTOMO. *Or. VIII, Diógenes ou Da virtude*, 2 (SSR V B 584).

<sup>21</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse cynique*. Paris: Vrin, 1986.

filosófica. É o que parece confirmar uma das cartas do Pseudo-Crates:

*Filosofem [φιλοσοφεῖτε]! Filosofem mais [πολλάκις] do que vocês respiram! Pois é preferível [αἰρετώτερον] o viver bem [τὸ εὖ ζῆν], que é o que dá a filosofia, ao [simplesmente] viver, que é o que dá a respiração [...]. É preciso caminhar em direção à felicidade [εὐδαιμονίαν], mesmo que seja através do fogo<sup>22</sup>.*

Dessa perspectiva, a reprimenda de Diógenes a Hegésias, que, de algum modo, vem projetada sobre o conselho que Crates dá a seus discípulos, tem uma sequência lógica: se a filosofia serve à vida, ela deve também vir da vida, da vida verdadeira, real e sensível e não de uma *ideia* de vida ou de uma *teoria* sobre a vida, como se verá na sequência.

## V

Assim, de um ponto de vista doutrinal, nós poderíamos aceitar que a ascese, com os contornos que lhe confere o breve diálogo entre Diógenes e Hegésias, é a substância e o fundamento de todo o pensamento cínico, cuja pedagogia identifica-se com a proposição pelo exemplo de uma “ética do mínimo”: o filósofo cínico atualiza em sua própria existência, em seu próprio corpo, e na perspectiva de um hedonismo paradoxal, a redução dos desejos ao necessário e a do necessário ao mínimo. Nesse contexto, a pobreza é um valor que se busca, e não um destino que se deve superar pela resignação; ela é na verdade o único recurso que legitima a virtude e garante a felicidade. Assim, segundo Estobeu, Diógenes considerava que a pobreza (*penía*) é uma virtude que ensina espontaneamente (o termo grego é “autodidata”) e um socorro para a filosofia, pois aquilo que os discursos tentam nos inculcar, ela nos ensina na prática (*en érgoís*)<sup>23</sup>. Crates, o mais ilustre dos discípulos de Diógenes, compôs uma paródia muito engenhosa da célebre *Elegia às Musas* de Sólon, na qual ele contesta o legislador ateniense sobre as vantagens de ser rico. Enquanto para Sólon toda

<sup>22</sup> PSEUDO-CRATES. *Carta VI, aos mesmos [scil. a seus companheiros] (JSR V H 93)*. O uso desta literatura reconhecida pseudoepigráfica requer cautela. Mas ainda que se trate de um simples pastiche – o que pode ser discutido (como se verá adiante) – é razoável pensar que ela tenha se esforçado para reproduzir com a máxima fidelidade os princípios da escola, podendo, inclusive, ter como origem direta os textos autênticos (cf. GOULET-CAZÉ, 1986, p. 19, n. 8).

<sup>23</sup> Cf. ESTOBEU, IV, 32, 11 (JSR V B 223).

riqueza adquirida justamente é um bem, para Crates todo acúmulo é um vício, e acúmulo é tudo o que ultrapassa a razão cotidiana, suficiente para contentar um ventre frugal; enfim, o cínico compara o conforto dos ricos à felicidade estúpida e voraz da formiga e do besouro que, justamente, têm o hábito de amontoar a própria comida<sup>24</sup>. Nesse sentido, é ilustrativo a descrição que Aristófanes, na *Paz*, dá do besouro (o mesmo *kántharos* mencionado por Crates): “bicho imundo, fedido e voraz, que rola entre suas patas uma bola de excremento, que ele faz progressivamente aumentar para depois devorá-la com avidez”<sup>25</sup>. O mesmo Crates, segundo Apuleio, abandonara toda a sua riqueza, “como se fosse um fardo de excrementos [*velut onus stercoris*], que traz mais problemas do que vantagens”<sup>26</sup>.

Mas, como bem viu Foucault, o traço original da pobreza cínica, que a distingue da austeridade pregada por outras escolas, e que a coloca como o eixo de uma ética que tem em seu horizonte ideal a autossuficiência absoluta do sábio, é que a pobreza cínica é *infinita*. Enquanto em outras confissões (por exemplo no cristianismo) ela é uma necessidade estática a que se pode corresponder plenamente, entre os cínicos a pobreza é não apenas real, mas ativa e infinita ou indefinida: não há um estado de pobreza que se considere satisfatório, porque nesse momento o sujeito poderia se considerar livre de tudo o que é supérfluo; ao contrário, o cínico busca sempre e indefinidamente novas formas de despojamento. Trata-se, enfim, de uma pobreza inquieta, insatisfeita com ela mesma, uma pobreza progressiva ou, para guardar a força do paradoxo cínico, uma riqueza regressiva, que tanto mais progride quanto menos se tem, até atingir o solo do absolutamente indispensável. O cínico fabrica para si e para os outros o escândalo da pobreza máxima<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Cf. JULIANO. *Or. VII, Contra o cínico Heráclio* 9, 213a-214a; *Or. IX [VI], Contra os cínicos ignorantes* 17, 199c-200b (*SSR V H 84* = Crates Thebanus 359 Lloyd-Parsons & Jones = 10 Diels = 1Diehl). Tratei desta paródia de Crates em duas ocasiões: FLORES-JÚNIOR, O. Cratès, la fourmi et l’escarbot: les cyniques et l’exemple animal. *Philosophie Antique*, v. 5, p. 135-171, 2005; \_\_\_\_\_. *Khortos gasteri* ou le bonheur est dans le pré: éthique et politique cyniques selon un poème de Cratès de Thèbes. *Dialogue*, v. 45, p. 647-677, 2006.

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓFANES. *Paz*, 1-40.

<sup>26</sup> APULEIO. *Florida*, 14 (*SSR V H 5*).

<sup>27</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Gallimard, 2009 (sobretudo as p. 231-246). Abordei alguns

É claro que essa ética do mínimo que tem na pobreza infinita a sua forma de realização pareceu a muitos comentadores do Cinismo uma prova a mais do naturalismo do cínico: considerando que, de um modo geral, os elementos da civilização – na medida em que esses elementos tendem a ultrapassar os recursos essenciais à subsistência em direção ao conforto e ao luxo – são, de um ponto de vista “biológico”, supérfluos, o Cinismo seria, mais do que a adoção de uma “ética do mínimo”, a proposição de um retorno à natureza pelo viés de um suposto primitivismo ou, antes, de um suposto animalismo que o nome da escola sugere e que poderia significar a inversão da hierarquia tradicional dos seres: não mais deus-homem-animal, mas deus-animal-homem. Assim, diante do binômio *nómos-phýsis*, que perpassa toda a filosofia antiga, o Cinismo teria escolhido o seu lado, empenhando-se na defesa radical de uma vida *katà phýsin*.

Mas, como se sabe (e isto vale, de um modo geral, para qualquer esforço no campo dos estudos da Antiguidade), a história da filosofia antiga recomenda que toda formulação moderna dos aspectos doutrinários de uma escola seja confrontada diretamente com suas fontes *antigas* a partir de uma análise textual rigorosa que a possa liberar de leituras mais ou menos “convencionais” sedimentadas pela própria tradição. É o que nos permite, aliás, com a retomada constante dos textos, rever até as mais bem fundamentadas convicções.

No caso, uma única constatação sugere a deflação da rebatida ideia de “naturalismo cínico”: o fato de que nós não temos um único registro de um filósofo cínico que tenha, ainda que por um breve período, abandonado as cidades para viver no degredo dos campos ou na solidão

---

aspectos da leitura foucaultiana do Cinismo antigo em FLORES-JÚNIOR, O. Tersites esquecido (nota sobre a parrésia segundo Michel Foucault). *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 13-14, p. 93-109, 2009-2010. Disponível em: <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K13/K13-OlimarFlores.pdf>>. Ver também FLYNN, T. R. Foucault as a *parrhesiast*: his last course at the Collège de France (1984). In: BERNAUER, J.; RAMUSSEN, D. (Ed.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1991. p. 102-118. Sobre a pobreza cínica em geral, veja-se ainda DESMOND, W. D. *The Greek Praise of Poverty: origins of ancient Cynicism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005; HELMER, É. Les cyniques: une économie de la frugalité. *Revue de Philosophie Économique*, v. 15, n. 2, p. 3-33, 2014; e, sobre o tema correlato da mendicância, que os cínicos consideravam um meio legítimo de subsistência, HELMER, É. *Le dernier des hommes: figures du mendiant dans l'Antiquité*. Paris: Le Félin, 2015.



do deserto<sup>28</sup>. Para uma filosofia que recusou a abstração das longas demonstrações teóricas, que fez do exemplo a forma de comunicação da virtude, que transformou o gesto em discurso de exortação e fez da praça pública seu palco de atuação, a ausência de qualquer vestígio de escapismo, força que a compreensão da vida *katà phýsin* seja feita sobre outras bases<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> A figura do beócio Sótrato-Hércules (cf. LUCIANO. *Vida de Demônax*, 1) talvez seja uma exceção, mas não se pode afirmar com certeza que este personagem mencionado por Luciano fosse um cínico “de pleno direito”, a exemplo aliás do que acontece com o próprio Demônax. Os filósofos descritos positivamente por Luciano tendem, no geral, a um certo “ecletismo”. Vejam-se a propósito KINDSTRAND, J. F. *Sostratus-Hercules-Agathion. The rise of a legend. Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis*, Uppsala, p. 50-79, 1979-1980; GOULET-CAZÉ, 1986, p. 244.

<sup>29</sup> Cumpre esclarecer que não se trata aqui de reduzir o par *nómos/phýsis* – em torno do qual um longo debate se desenvolveu a partir da Antiguidade (e permanece na ciência contemporânea) e no qual a tradição cínica, a seu modo, tomou parte – a uma antinomia simplista do tipo “cidade-campo”, isto é cultura-vida selvagem. A bem da verdade, o próprio desdobramento deste par no sentido da oposição que modernamente caracteriza seus respectivos elementos – o mundo artificial, criado pelo engenho do homem, de um lado, e o mundo “natural” e espontâneo com suas leis universais, de outro – é já um produto do pensamento ocidental (europeu) de matriz helênica. No fundo, o que está em jogo é a consolidação progressiva de certos sistemas de classificação. Para GERNET, L. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: Étude sémantique*. Paris: E. Leroux, 1917, p. XV-XVI, na esteira dos trabalhos de É. Durkheim et M. Mauss (cf. DURKHEIM, E.; MAUSS, M. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. *L'Année sociologique 1901-1902*, v. 4, p. 1-72, 1903), a “mentalidade grega” representaria uma “etapa intermediária” entre a inteligência primitiva e as formas de pensamento que floresceram posteriormente na Europa (cf. MACÉ, A. La naissance de la nature en Grèce Ancienne. In: HABER, S.; MACÉ, A. (Ed.). *Anciens et modernes par-delà nature et société*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012. p. 47-84). Nesse contexto, compreende-se melhor por que certas passagens de Platão – seria o caso, por exemplo, de *Leis*, 713c-714b – escapam à esfera de uma oposição acabada entre *nómos* e *phýsis*, já que a lei parece ser uma expressão da natureza. Sobre o assunto, além dos títulos já referidos, consultem-se também COLLINGWOOD, R. G. *The idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1945; NADDAF, G. *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*. New York: The Edwin Mellen Press, 1992; DESCOLA, Ph.; PÁLSSON, G. (Ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996; HADOT, P. *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004; e DESCOLA, Ph. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. No caso que nos ocupa, toda a discussão depende em princípio do sentido que emprestamos aos termos “naturalismo” e “naturalista”, e que nos permitirá compreender – e refutar – a ideia de um “naturalismo cínico”. Assim, HUSSON, S. *La République de Diogène: Une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin: 2011a, que aliás reconhece a inexistência de qualquer anacorese política no Cinismo, justificando contudo a permanência do cínico na cidade pelo fato de que ele não pode escapar à necessária validação da sua virtude pelo conjunto dos homens (cf. \_\_\_\_\_. *La Politeia de Diogène le Cynique*. In: DHERBEY,

Nesse contexto, quando se trata de ilustrar a pobreza infinita dos cínicos, a anedota que geralmente se evoca – e a ela recorreu também Foucault, na passagem referida há pouco – é aquela em que Diógenes joga fora seu copo, sua gamela ou os dois, depois de ter constatado que não precisava mais desses utensílios, inspirado pela visão de alguém que bebia ou comia com as mãos. A banalidade deste entrecho, assim resumido, é

---

G. Romeyer (Dir.); GOURINAT, J.-B. (Ed.). *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin: 2011b. p. 411-430), afirma que “convém distinguir, entre os cínicos, o natural do originário. A natureza não está na origem, mas no fim do *pónos* e do esforço do cínico para atingi-lo. Ela é dada e imediata para o animal, mas ela não o é jamais para o homem, pois mesmo que eles não o tenham explicitado, os cínicos compreenderam bem que o homem, este animal sempre já desnaturalizado, é de fato este ser por meio do qual a cultura vem ao mundo” (HUSSON, 2011b, p. 100). De uma perspectiva mais geral, a proposição da autora se justifica (embora possamos nos interrogar sobre de que maneira exatamente, ao contrário do que ocorre com os animais, a natureza jamais seria dada e imediata para o homem). Por outro lado, a verdadeira questão que se coloca é a de saber o que nos autoriza a identificar o fim para o qual tendem o *pónos* e a ascese do cínico com a natureza, ou, no limite, com uma “certa concepção de natureza”. Ora, o que emerge desta questão é um impasse relativo ao vocabulário em uso, e isto nos coloca mais uma vez – e não poderia ser de outra forma – diante dos problemas relativos à constituição do *corpus* cínico: uma vez que os cínicos eles mesmos, em geral, não nos deixaram a exposição “teórica” de sua doutrina nem o registro textual de suas “performances”, boa parte do que sabemos sobre eles provém de uma “experiência alienada”. Parece-me natural então que, em sua fixação e transmissão, os ditos e feitos de Diógenes – as anedotas em que ele “atua” – tenham sido, de certa forma, contaminados ou mesmo moldados pelo repertório terminológico e pela percepção conceitual de suas testemunhas (e neste ponto um dado vem complicar o processo: a probabilidade de que o próprio Diógenes tenha voluntariamente se servido desse repertório comum na elaboração de um procedimento retórico). Cabe então, partindo sempre da literatura antiga (levando-se obviamente em conta a terminologia e as possíveis motivações de seus autores), tentar determinar a originalidade do movimento cínico em contraste tanto com as outras escolas e correntes que lhe foram contemporâneas, quanto com as inflexões modernas das apropriações de que foi objeto. Nesse sentido, a conclusão a que nos parece levar a leitura “desapegada” das fontes é que o Cinismo diogeniano, em suas origens gregas, jamais constituiu uma “corrente anti-prometeica”, um movimento que tenha sistematicamente recusado o fogo civilizador que o diligente Titã roubou de Zeus para dar aos homens (cf. DETIENNE, M. *Ronger la tête de ses parents*. In: \_\_\_\_\_, *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998 [1ª ed. 1977]. p. 133-160). Se o Cinismo pode, em alguma medida, ser assimilado a uma forma de primitivismo – quer este primitivismo represente de fato uma marcha à ré ou, ao contrário, constitua, como num oxímoro expressivo, um horizonte modelar inatingível na história da humanidade – não será por uma razão diferente do que a de ter reinfundido na ordem ontológica historicamente determinada pelo par *nómos/physis* a flutuação – não a prevalência de um de seus polos sobre o outro – própria à inteligência dos povos “primitivos”, na intenção de propor, a partir desta flutuação, o caminho possível para uma outra ordem moral. Desse ponto de vista, o Cinismo se impõe como um dos primeiros elãs de um pensamento de viés propriamente antropológico no âmbito da filosofia ocidental.

enganadora. Esta anedota recebeu, na literatura antiga, não menos do que nove versões mais ou menos diferentes umas das outras: ela é mencionada por Sêneca, Plutarco, Jerônimo, Simplício, Basílio, duas vezes pelo Pseudo-Diógenes (nas cartas pseudepígrafes), no *Gnomologium Vaticanum* (versão anônima) e, finalmente, por Diógenes Laércio<sup>30</sup>. Acrescente-se a este conjunto a versão de Nilo de Ancira, que não traz Diógenes como personagem, mas um filósofo cínico não identificado<sup>31</sup>. Esse número relativamente alto de versões – vale dizer: da retomada constante de um mesmo motivo – prova o interesse que essa historieta pode despertar. Citarei aquela que parece ser a versão mais completa, a de Diógenes Laércio<sup>32</sup>:

Θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον ἐξέριψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπών, “παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ.” ἐξέβαλε δὲ καὶ τὸ τρυβλίον, ὁμοίως παιδίον θεασάμενος, ἐπειδὴ κατέαξε τὸ σκεῦος, τῷ κοίλῳ τοῦ ψωμίου τὴν φακῆν ὑποδεχόμενον.

*Tendo visto um dia uma criança bebendo água com as mãos, Diógenes tirou a caneca de sua sacola e jogou fora, dizendo: “um menino me venceu em simplicidade”. Ele jogou fora também o seu prato, quando, do mesmo modo, viu uma criança que, depois de ter quebrado a sua gamela, juntava suas lentilhas no furo de um pedaço de pão<sup>33</sup>.*

Observemos brevemente alguns detalhes desse texto. Antes de mais nada, convém notar que nós estamos diante de uma anedota dupla: são duas cenas distintas reagrupadas sob um motivo único; estas duas cenas são, de uma certa maneira, complementares, na medida em que elas tratam de duas necessidades do homem (e de todos os animais), a primeira faz referência à sede, a segunda à fome. O motivo que as reagrupa é o da simplicidade e da frugalidade que o cínico adota para satisfazer essas necessidades. No entanto, no caso presente, a frugalidade do cínico não diz respeito à bebida e à comida propriamente ditas, mas aos utensílios de que o homem normalmente se serve para os consumir. Uma vez que, de um lado, o uso desses utensílios é próprio não exatamente do homem, mas

<sup>30</sup> Cf. SSR V B 158-161; 175; 536; 543.

<sup>31</sup> NILO DE ANCIRA. *De voluntaria paupertate ad Magnam*, PG 79, col. 1017.

<sup>32</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4029 et seq.

<sup>33</sup> D. L., VI, 37.

do homem civilizado, e, de outro, que Diógenes se livra deles, nós poderíamos concluir, quase automaticamente, que o gesto do cínico simboliza uma ruptura profunda e radical com o mundo civilizado e que ele exprime o desejo de um retorno a uma vida natural, próxima daquela dos animais e daquela dos primeiros homens.

Todavia, convém observar certos detalhes que estão presentes nesta anedota – e também nos detalhes que não estão. Em primeiro lugar, nada nos obriga a situar a cena (ou as cenas) que ela descreve fora da cidade, num quadro mais “rústico” ou mais “natural”. Supondo que houve, na origem de toda a tradição literária que se constitui em torno desta anedota, um fato histórico, pode-se admitir que é bastante provável que Diógenes tenha observado esta criança no interior da cidade, talvez em praça pública. Por outro lado, nota-se que o gesto “teórico” de Diógenes não é, em princípio, programático: a “teoria” do cínico se produz conforme a ocasião (cf. o advérbio ποτε, “uma vez, certa vez por acaso”) e a partir de um acontecimento particular e imprevisto, e esta “teoria” é logo posta em ação. Ora, se a atitude cínica consistisse realmente no esforço de adotar uma vida “segundo a natureza” inspirada pelos animais, nós poderíamos nos perguntar quantas vezes Diógenes teria podido observar um cão bebendo ou comendo. Alguém certamente objetaria que um cão não tem mãos com as quais ele possa fazer uma concha para beber. Mas esta objeção não é de fato uma, pois ela não faz mais do que confirmar o entendimento de que o cínico não toma sistematicamente seus modelos de comportamento entre os animais, mas também entre os homens.

Na verdade, na primeira cena descrita, o que Diógenes vê no gesto do menino não é a expressão da “natureza”, mas a sua frugalidade ou simplicidade; mais exatamente, ele vê uma atitude que lhe sugere um meio de desenvolver ainda sua própria frugalidade ou de aumentar sua “riqueza regressiva”. De um certo modo, o menino mostra ao cínico não a possibilidade de beber sem uma caneca (o que, no fim das contas, qualquer animal poderia lhe mostrar); o menino mostra a ele uma *outra* “caneca” que só se manifesta pelo olhar que o próprio Diógenes dirige para a cena; é ele quem imprime sobre o gesto da criança, em si mesmo, natural, espontâneo e autossuficiente, a marca do *nómos* através de um utensílio civilizado; é talvez nesse sentido que se deva compreender a frase que

Jerônimo, na sua versão desta anedota, atribui a Diógenes: “eu não sabia que a própria natureza tinha uma caneca” (*nesciebam quod et natura haberet poculum*)<sup>34</sup>. O cínico descobre a natureza na cidade ao mesmo tempo em que descobre a cidade na natureza. Na vertigem circular desta dupla descoberta, o Cinismo nos mostra que só há um mundo, real e presente, mas sempre instável, no qual os homens devem encontrar um meio de viver e onde eles poderão ser felizes, desde que aceitem que a oposição *nómos/ phýsis* não é mais do que uma miragem inútil – um verdadeiro *týphos* – que deve ser eliminado.

Pode-se então admitir que o que está em causa aqui não é o reestabelecimento de uma Natureza perdida sob o peso nefasto da civilização; mais uma vez, a estratégia cínica consiste em reduzir – e de uma maneira que nada tem de natural – os elementos exteriores necessários ao homem com vistas a facilitar a execução das operações que lhe permitem viver. Ele põe em marcha a ascese que conduz à subversão, pois o que ele vê nas mãos da criança é, de um certo modo, uma caneca subvertida – ou falsificada.

O segundo episódio narrado nesta anedota acrescenta um aspecto importante ao gesto que inspira Diógenes: aqui o biógrafo não diz simplesmente que um menino comia, como um cão ou um outro animal qualquer, seu pão com lentilha sem se servir de um prato, nem que ele tinha abandonado voluntariamente seu prato ou gamela, mas que ele a quebrara *acidentalmente*, sem dúvida por um golpe de azar. Por que essa precisão? Porque ao lado da frugalidade de que a criança dera prova no primeiro episódio, o que chama a atenção de Diógenes aqui é a sua capacidade de improvisar, e esta improvisação consiste não em recusar ou condenar a gamela, mas substituí-la no ato. Seguindo a analogia que confere à anedota a sua unidade de conjunto, o gesto espontâneo da criança ensina ao cínico não a inutilidade da gamela, mas o uso de uma outra gamela – uma gamela subvertida ou “falsificada” –, mais simples, mais fácil e, num certo sentido, mais eficaz do que aquela que ele quebrou.

Assim, na versão que Diógenes Laércio dá deste encontro entre Diógenes e uma criança, não é a *phýsis* que ocupa o centro do palco. O que aparece é o exercício intempestivo da virtude, resultado da disposição

<sup>34</sup> JERÔNIMO. *Adversus Jovinianum*, II, 14.

permanente para a ascese, que se funda sobre a descoberta repentina de um meio simples e eficaz para “facilitar a vida”. Deve-se notar que nesta anedota tudo se joga sob o signo do acaso, do acidente, do imprevisto e da improvisação: Diógenes vê *por acaso* um menino, que *por acaso* tinha quebrado sua gamela e que *improvisa* uma outra. Neste cenário não há lugar para a reflexão prévia, para um fundamento teórico amadurecido e planejado; não há lugar para a natureza universal e imutável enquanto fundamento e baliza para ação virtuosa. E é o próprio Diógenes quem o afirma, quando ele define a lição tirada da sua experiência: “um menino me venceu *em simplicidade*” (παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ).

## VI

Eu gostaria agora de mencionar muito rapidamente uma outra versão deste episódio – mas que não é textual e nem pertence à Antiguidade –, apenas para mostrar como a extrema concisão da anedota, própria de uma *forma breve* ou *simples*<sup>35</sup>, encerra na verdade uma *expansibilidade* que pode, muito frequentemente, redesenhar o seu contorno e emprestar-lhe um alcance diverso, num processo que nada tem de ilegítimo; ao contrário, identifica-se com a própria natureza deste tipo de literatura. Refiro-me aqui a uma célebre pintura a óleo sobre tela, executada provavelmente em 1648 (ou, segundo o historiador da arte e colecionador Denis Mahon, entre 1658 e 1660) pelo pintor francês (italiano por adoção), Nicolas Poussin. Este quadro é conhecido com o título de “Paisagem com Diógenes” ou, mais precisamente, “Diógenes jogando sua tigela”, e encontra-se hoje no museu do Louvre. Estamos pois diante de uma versão pictórica da nossa anedota. Por ironia, esta obra, que retrata justamente a disposição do cínico de se desvencilhar de toda posse exterior à sua própria pessoa (o que, no limite, ele considera sempre como algo da ordem do supérfluo),

<sup>35</sup> “Sempre que uma disposição mental leva a multiplicidade e a diversidade do ser e dos acontecimentos a cristalizarem para assumir uma certa configuração; sempre que tal diversidade, apreendida pela linguagem em seus elementos primordiais e indivisíveis, e convertida em produção linguística, possa ao mesmo tempo *querer dizer* e *significar* o ser e o acontecimento, diremos que se deu o nascimento de uma *Forma Simples*”. JOLLES, André. *Formas simples*: Lenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memorável, Conto, Chiste. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976. Cf. p. 76. (Original alemão: JOLLES, A. *Einfache Formen*: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Tübingen: Max Niemeyer, 1930).



N. Poussin, “Diogène jetant son écuelle” (Paris, Museu do Louvre, Dep. de Pinturas, inv. 7038)

teria sido encomendada a Poussin por um certo Lumague, nome de uma tradicional família de banqueiros suíços, cujo um dos ramos, depois de ter fixado residência em Paris por longos anos, acabou por se estabelecer na Itália em meados do século XVII<sup>36</sup>.

Deixando de lado os pormenores técnicos de execução e estilo que não vêm ao caso para o nosso propósito aqui, cumpre observar alguns elementos da cena retratada por Poussin. Antes de tudo, percebe-se que o gesto do Cínico, descrito sumariamente por Diógenes Laércio, ganha aqui um quadro mais amplo e melhor definido (ainda que, obviamente, lhe falte o essencial do testemunho laerciano, isto é, a frase proferida por

<sup>36</sup> Sobre a datação e outros aspectos de contextualização da obra, bem como sobre alguns de seus elementos estilísticos, vejam-se KIMURA, S. *Études sur Diogène jetant son écuelle de Nicolas Poussin. Chichûkaigaku kenkyû. Mediterranean: annual report of the Collegium mediterraneanarum*, v. 5, p. 51-62, 1982; e \_\_\_\_\_. *Autour de N. Poussin: notes iconographiques sur le thème de Diogène jetant son écuelle. Bulletin de la Société Franco-Japonaise d'Art et d'Archéologie*, v. 3, p. 39-54, 1983. Para uma visão geral sobre as figurações de Diógenes Cínico nas artes plásticas, leia-se o estudo de CLAY, D. *Picturing Diogenes*. In: BRANHAM; GOULET-CAZÉ, 1996, p. 366-387.

Diógenes): toda a ação transcorre num espaço distante do urbano, onde o elemento natural se sobressai. Ainda que esta ambientação se deva em parte à orientação estilística da época, certos detalhes da composição não podem ser neutralizados por uma qualquer tendência comum; ao contrário, iluminando, por assim dizer, as zonas de sombra da anedota escrita, esses detalhes revelam o ângulo pelo qual a ação do filósofo é percebida. Assim, a massa de vegetação que, num plano intermediário, se coloca entre a cena propriamente dita, em primeiro plano, e o principal conjunto de edifícios situado ao fundo, no alto e à esquerda, parece sugerir, na diagonal que liga os três blocos, a escolha de Diógenes, se não por um decesso radical (note-se que os dois personagens estão postos à beira da estrada que conduz à cidade), ao menos por uma certa evasão – mesmo que momentânea ou transitória – de um espaço propriamente civilizado em direção a outro sugestivamente mais “natural” e espontâneo. Em outras palavras, o grande conjunto formado por árvores, arbustos e troncos, que realça a exuberância de uma natureza selvagem, parece separar o cínico da cidade. Além disso, a própria figuração corporal de Diógenes afeta um movimento de recusa não apenas da urbanidade – ele lança fora um utensílio que separa, naquilo mesmo que une todos os seres vivos, ou seja, a alimentação, o homem civilizado e urbano dos animais – mas do próprio ambiente urbano: Diógenes parece caminhar *da* cidade, e não *para* a cidade; com os olhos voltados para baixo, atento ao jovem (não uma criança) que bebe com as mãos, o Cínico dá as costas para cidade, enquanto deixa cair, num gesto voluntário de abandono e desprezo, a sua única tigela que fica no chão, à sua direita, em ligeiro recuo com relação à linha dos seus pés. Em suma, ao circunstanciar a cena de uma antiga anedota, Poussin tira dela certos elementos que nenhuma de suas fontes contém explicitamente<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> O mais provável é que Poussin tenha se inspirado em outras figurações do mesmo tema anteriores à sua, como por exemplo a “Floresta de filósofos” de Salvador Rosa (cf. KIMURA, 1983, p. 44 et seq.). Na verdade, o esforço de determinar qual dentre as fontes antigas está, ainda que indiretamente, na base do quadro de Poussin passa necessariamente pela identificação do personagem que, ao beber água com as mãos, dá uma lição de frugalidade a Diógenes. Nesse pormenor, as fontes divergem: Diógenes Laércio traz παιδίον, Basílio traz παιδός; Nilo de Ancira escreve ποιμενικούς [...] παῖδας; no *Gnomologium Vaticanum* encontramos μεράκιον; em Sêneca e Jerônimo, *puerum*; Plutarco e Símplício trazem formulações mais vagas, um participio (τὸν πίνοντα) e um pronome indefinido (τινα), respectivamente. A *Carta VI* do Pseudo-Diógenes é,



## VII

Uma das cartas pseudoepígrafes atribuídas a Diógenes dá uma visão mais descritiva desse mesmo episódio. Trata-se provavelmente, como já se sugeriu<sup>38</sup>, de uma versão tardia cuja composição, inspirada nas anedotas que circulavam na época, traz, num texto mais desenvolvido, uma pequena história circunstanciada que Diógenes, em primeira pessoa, conta a seu interlocutor:

Κράτητι.

Χωρισθέντος σου εἰς Θήβας ἀνέβαιον ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ μέσῃν ἡμέραν καὶ διὰ τοῦτο λαμβάνει με δίψος καρτέρον. ὥρμησα οὖν ἐπὶ τὴν Πάνοπος κρήνην καὶ ἕως ἐγὼ τὸ ποτήριον ἐκ τῆς πήρας ἐξήρουν, ἦκέ τις [θέων] θέραψ τῶν τὴν χώραν ἐργαζομένων καὶ κοίλας τὰς χεῖρας ἠρύετο ἀπὸ τῆς κρήνης καὶ οὕτως ἔπινε, καὶ ἐγὼ, δόξαν μοι ποτηρίου σοφώτερον εἶναι, οὐχ ἠδέσθην διδασκάλῳ αὐτῷ τῶν καλῶν χρήσασθαι. (2) ἀπορρίψας οὖν τὸ ποτήριον ὃ εἶχον, καὶ σοὶ εὐρών τινας ἐπὶ Θηβῶν ἀνερχομένους τὸ σοφὸν τοῦτο ἐπέσταλκα οὐδὲν βουλόμενος τῶν καλῶν δίχα σοῦ ἐπίστασθαι. ἀλλὰ καὶ σὺ διὰ τοῦτο πειρῶ εἰς τὴν ἀγορὰν ἐκάστοτε ἐμβάλλειν, ἵνα πολλοὶ διατρίβουσιν ἄνθρωποι. ἔσται γὰρ ἡμῖν οὕτω καὶ ἄλλα σοφὰ παρ' αὐτῶν κατὰ μέρος εὐρεῖν· πολλὴ γὰρ ἡ φύσις, ἣν ἐκβαλλομένην ὑπὸ τῆς δόξης ἐκ βίου ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων κατάγομεν ἡμεῖς.

*A Crates.*

*Depois de tua partida para Tebas, eu subia de volta do Pireu; era meio-dia e, por isso, eu sentia uma sede terrível. Eu me dirigi então até a fonte de Panopo. Enquanto eu tirava da sacola meu copo, um dos servos dessa gente que trabalha a terra veio correndo e, juntando as mãos em concha, tirava assim a água da fonte e bebia. E eu, parecendo-me ser este um jeito mais sábio de beber do que usando um copo, não tive pejo de tomar aquele sujeito como um professor de belas coisas. (2) Ai, eu joguei fora o copo que eu tinha e, aproveitando que eu encontrei umas pessoas que estavam indo para Tebas, te envio esta nota de sabedoria, pois nada quero conhecer sem te participar. Mas tu também, em vista disto, experimenta em toda ocasião aparecer na praça do mercado, lá onde a multidão de homens passa o seu tempo. Pois assim nós teremos a ocasião de descobrir muitas outras notas de*

---

como veremos na sequência, o único testemunho que identifica de forma mais precisa o personagem em questão: τις [θέων] θέραψ τῶν τὴν χώραν ἐργαζομένων.

<sup>38</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4029-230.

*sabedoria vindas de cada pessoa. Variada é a natureza, ela que, expulsa da vida pela opinião, nós restauramos para a salvação dos homens*<sup>39</sup>.

Este tipo de texto, por ser reconhecidamente apócrifo, requer sempre alguma cautela na sua utilização, mas não há razão para que sejam impugnados quando se trata de reconstruir os princípios do pensamento cínico. Tomados como uma espécie de pastiche produzido no quadro de exercícios retóricos, eles deviam se esforçar ao máximo para parecerem autênticos e deviam, por isso, conter elementos autênticos do pensamento diogeniano<sup>40</sup>. Todavia, uma outra hipótese para a abordagem dessa literatura pode ser formulada, uma hipótese que consiste precisamente em reconhecer aí uma verdadeira propaganda cínica: se, de um lado, os cínicos sempre se mostraram refratários à lentidão das demonstrações abstratas, por outro, é muito provável que tenham percebido as vantagens de um texto sequenciado no qual o emprego da primeira pessoa, identificada mimeticamente com alguma autoridade do movimento (Diógenes ou Crates), dava à mensagem veiculada um colorido mais vivo e realista, sobretudo diante de uma audiência popular e heterogênea, tendendo à dispersão, no caso de uma leitura pública<sup>41</sup>. Trata-se enfim de um tipo de texto que apresenta “cenas de vida” nas quais a “verdadeira ascese” pode ser mimetizada – e, como prova o breve diálogo entre Diógenes e Hegésias referido há pouco, os cínicos jamais se opuseram de forma sistemática à formulação escrita da filosofia, embora preferissem o seu exercício prático. Assim, no caso específico desta carta, se aceitamos a ideia de que o seu autor quis fazer a propaganda do Cinismo sob uma forma mais acessível e agradável junto a um público popular pouco interessado em longas elucubrações ou em mensagens cifradas, e mais permeável a narrativas imagéticas, não é

<sup>39</sup> PSEUDO-DIÓGENES. *Carta VI, a Crates* (JSSR V B 536). O texto grego utilizado é o de MÜSELER, E. *Die Kynikerbriefe. Überlieferung und kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung von Eike Müseler*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1994. 2 v.

<sup>40</sup> Cf. nota 22 *supra*.

<sup>41</sup> Esta hipótese parece encontrar confirmação em certos trabalhos de F. R. Adrados, para quem os cínicos teriam se servido das fábulas de fatura esópica como um instrumento de divulgação de sua doutrina: cf. ADRADOS, F. R. *Filosofia cínica en las fabulas esópicas*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos, 1986, e \_\_\_\_\_. *Política cínica en las fabulas esópicas*. FILOLOGIA e forme letterarie: Studi offerti a F. Della Corte. Urbino: Univ. degli Studi di Urbino, 1987. v. 1, p. 413-426.

impossível que ele tenha também acrescentado à história certos elementos constituintes do pensamento cínico original, tornando explícito o que as anedotas, em razão mesmo de sua brevidade e concisão, deixavam apenas subentender. Age, aqui também, o potencial de expansão contido em toda anedota. Assim, o texto em narrativa desenvolvida desta carta seria, de uma certa maneira, o resultado de uma pedagogia associando um recurso estético a um tipo de exegese filosófica.

O primeiro elemento que se deve notar, que distingue a versão apresentada por esta carta das outras versões é a localização do episódio. Praticamente ausente dos outros testemunhos, em especial no de Diógenes Laércio, as indicações geográficas aqui são precisas e abundantes; é evidente que o autor da carta preenche o silêncio das outras versões, um silêncio que poderia convidar, como convidou a Poussin, a situar a cena num ambiente campesino e mais “natural”, afastado da cidade. A carta, ao contrário, insiste no contexto urbano, plenamente civilizado em que a presença humana, talvez em forte afluência, se deixa intuir. Há, por outro lado, uma mudança na identidade do personagem que Diógenes encontra. Lá onde as outras versões colocam em cena uma criança ou um jovem, o autor da carta evoca um “servidor das pessoas que trabalham a terra” (θήραψ τῶν τὴν χώραν ἐργαζομένων). Esta mudança se explica talvez pelo desejo de reforçar o alcance “social” da mensagem cínica: no lugar da imagem mais singela de uma sabedoria emanando da inocência infantil, nós temos na carta uma inversão da opinião equívoca das pessoas que costumam confundir conhecimento e sabedoria de uma parte e, de outra, valor e classe social. Dando relevo à identidade e ao estatuto social da personagem, Diógenes torna mais expressiva a sua disposição de aprender a virtude por todos os meios possíveis e de extrair de toda parte lições de sabedoria<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Devo à Profa. Camila do E. S. Prado de Oliveira uma objeção interessante, que reformulo de memória nos seguintes termos: a personagem que desempenha o papel do “professor de virtude” de Diógenes é representada, no trecho das diferentes versões desse episódio, alternadamente por duas “figuras” – uma criança e um servidor de trabalhadores da terra – que parecem evocar alguma forma de exclusão política. Não seria isso o indício de uma preferência pelo domínio da natureza, na medida em que a ordem política da cidade se opõe à ordem natural? Não acredito. Em primeiro lugar, ainda que admitamos que uma criança tende a apresentar, tanto menor for a sua idade, um comportamento mais espontâneo e “natural”, ainda relativamente impermeável

Mas é a segunda parte da carta que apresenta o aspecto mais interessante do desenvolvimento desta anedota. Se nas outras versões Diógenes se limita a enunciar a lição que ele aprendeu, aqui ele dá um conselho de ordem geral tirado de sua experiência particular e, no quadro dramático de sua narrativa, ele endereça a Crates (que foi historicamente seu aluno): “tu também, em vista disto, experimenta em toda ocasião aparecer na praça do mercado, lá onde a multidão de homens passa o seu tempo”. A mensagem é clara: o cínico não deve fugir aos homens nem à civilização; ele deve ao contrário viver nas cidades e, no interior das cidades, frequentar os lugares onde há a maior afluência de pessoas, ou seja, a ágora, que é o epicentro da vida política e, portanto, da vida civilizada. Assim, o cínico deve permanecer na cidade não apenas para exercer a sua missão de admoestar os homens, mas também porque ali ele aprende a virtude. É, portanto, dessa perspectiva que a frase final do texto, que soa aliás como uma verdadeira palavra de ordem, ganha todo o seu significado: “variada é a natureza, ela que, expulsa da vida pela opinião, nós restauramos para a salvação dos homens”. Esta afirmação, posta no fecho de uma narrativa que visa a demonstrar as vantagens obtidas na frequência dos homens e das cidades, parece confirmar que, da perspectiva do cínico, não há para o homem “natureza” fora da cidade e fora da civilização ou, ao menos, que a “natureza” do homem se manifesta na civilização e não longe dela. Daí se conclui que, no contexto do Cinismo, não há razão para se falar de um “retorno à natureza” ou de uma ética

---

às injunções do *nómos*, nos textos originais, que transmitem nosso episódio, os termos que designam esta “figura”, a criança (ou jovem), variam consideravelmente (cf. a nota 36 *supra*), nem sempre sendo fácil determinar com precisão a faixa etária que cada uma delas designa. De modo análogo, o termo *θέρων*, traduzido aqui por “servidor”, não é unívoco e, aparecendo apenas em raríssimas ocorrências como um sinônimo de *δοῦλος* (cf. *LSJ*, s.v.), não designa alguém necessariamente à margem do espaço político. O traço que possivelmente une todas essas “figuras” e que dá coerência e uma certa unidade a todas as versões da história parece ser mesmo a ideia de que, ao contrário do que estabelece a *dóxa*, a sabedoria pode vir, para um olhar atento, de qualquer lugar, mesmo do mais simples e humilde dos seres. Nesse sentido, é oportuno lembrar a já mencionada referência feita por Nilo de Ancira a esta anedota (*De voluntaria paupertate ad Magnam*, PG 79, col. 1017). Na passagem, antes de propriamente aludir à lição dada por alguém que bebia com as mãos – no caso, “meninos pastores” (ποιμνικούς παιδῶν) –, Nilo acrescenta que entre os cínicos a “observação dos ingênuos” (ἡ τῶν ματαίων θεωρία) pretende já conter a “genuína compreensão” (τὴν κατάληψιν ἀκραιφνή) que os coloca ao abrigo das atribulações que a vida impõe.

fundada na oposição *nómos/ phýsis*: entre os cínicos, a expressão *katà phýsin* tem com certeza uma significação particular, mas ela não se define necessariamente em oposição a uma vida *katà nómon*<sup>43</sup>.

### VIII

Ao fim desse percurso, e para reatá-lo com o problema das formas literárias que preservaram e transmitiram o Cinismo antigo, eu formularia sua conclusão em dois níveis distintos, mas evidentemente solidários. Num primeiro nível, esta conclusão se acomoda, em suas linhas gerais, às considerações de Marie-Odile Goulet-Cazé a respeito desta mesma anedota que evoquei (e que ela também toma como um estudo de caso exemplar) em sua detalhada análise da estrutura do Livro VI de Diógenes Laércio. Ela reconhece na formação do motivo da “lição de sabedoria” tirada por Diógenes da visão de alguém bebendo água com as mãos, e que o leva a abandonar sua caneca, quatro etapas ou camadas<sup>44</sup>: na origem, um acon-

<sup>43</sup> Seria interessante, a esta altura, examinar de perto as outras versões desta anedota (cf. notas 29 e 30 *supra*), o que, no entanto, não se fará aqui. Dentre essas, por ora deixadas de lado, parecem-me particularmente relevantes para o tema que abordei aqui as três que, a exemplo da *Carta VI* do Pseudo-Diógenes, trazem explicitamente o termo “natureza” em seu texto. São elas a do *Gnomologium Vaticanum* (παρὰ τῆς φύσεως), a de Jerônimo (brevemente citado: cf. nota 34 *supra*; *natura*) e a de Basílio (παρὰ τῆς φύσεως). No entanto, assim como procurei demonstrar com relação a esta *Carta VI* – mas por outras razões –, não acredito que a mera ocorrência dessas expressões milite em defesa de um “naturalismo cínico” ou da compreensão de que o pensamento de Diógenes tenha inaugurado um “movimento anti-prometeico”, interpretações sobre as quais a crítica moderna tem geralmente insistido. De todo modo, observa-se que um dado comum, que caberia aprofundar, une ao menos duas destas três versões mencionadas (alguma reserva poderia ser feita com relação ao *Gnomologium Vaticanum*), o fato de provirem de autores cristãos (e o interesse dos cristãos pela tradição cínica não deve surpreender: cf. nota 44 *infra*).

<sup>44</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4036. M.-O. Goulet-Cazé toma, como base metodológica de sua análise, os estudos de R. Bultmann em torno da formação dos evangelhos sinóticos. Na verdade, o próprio Bultmann já havia observado uma certa similitude entre os evangelhos e a literatura relativa a Diógenes (e a Sócrates): “Une analogie historique générale de la formation d’une telle tradition se trouve aussi dans la littérature grecque, dans la mesure où il s’agit d’une tradition de sages et de maîtres qui, tels Socrate et Diogène, n’eurent pas d’activité littéraire et dont la signification est au moins d’importance pour la science que pour la conduite personnelle de la vie [...]” (BULTMANN, R. *L’Histoire de la tradition synoptique*, p. 72, apud GOULET-CAZÉ, op. cit., p. 4028). Por outro lado, cabe notar que as interseções entre Cinismo e Cristianismo não se resumem apenas ao plano da tradição textual e das formas literárias; haveria ainda, entre os dois movimentos, um parentesco histórico “de fundo”, como defende incansavelmente F. G. Downing em seus numerosos trabalhos (veja-se, por exemplo,

tecimento histórico ou inventado que foi transmitido de boca em boca nos moldes de uma narrativa popular; a partir daí, o objeto dessa narrativa teria recebido uma forma literária na literatura cínica mais antiga ou numa outra tradição coeva; a terceira etapa corresponderia ao surgimento de apotegmas derivados que trariam variações mais ou menos importantes; e, por fim, uma composição literária tardia baseada nas versões apotegmáticas.

Essa estratificação, bastante coerente e funcional em seu conjunto, apresenta todavia um ponto de incerteza: a ordem das etapas. A própria Goulet-Cazé reconhece aí duas possibilidades: ou bem a forma apotegmática antecedeu à narrativa extensa ou bem foi o contrário que se produziu, esta dando origem àquela. A autora claramente defende a segunda opção<sup>45</sup>. Eu, de minha parte, hesitaria na escolha, e o motivo é simples: conforme sugere a anedota que traz o breve diálogo entre Diógenes e Hegésias, referida acima, a pedagogia cínica devia estimular, em primeira mão, a elaboração de textos mais breves e concisos que preservassem exemplos de ascese em seu estado bruto. Os livros escritos por Diógenes – é provável, e não uma certeza, que Hegésias tivesse pedido emprestado os livros escritos *por* Diógenes – seriam de uma outra natureza, e estes (talvez por razões análogas) não foram preservados, ou o foram apenas em poucos fragmentos. Por outro lado, eu não hesitaria em admitir, em princípio, um núcleo histórico, por tênue que seja, para cada apotegma, e descartaria, com certeza para a maioria dos casos, a possibilidade de uma simples invenção. Admitir *alguma* historicidade para cada anedota significa, em última instância, preservar a historicidade do próprio Diógenes e, ao mesmo tempo, reconhecer a originalidade de seu método filosófico. Entenda-se contudo o seguinte: a aceitação dessa historicidade não faz

---

DOWNING, F. G. *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*. Sheffield: JSOT Press, 1988 e \_\_\_\_\_. *Cynics and Christian Origins*. Edimburgh: T. and T. Clark, 1992). Trata-se, na realidade, de uma tese que tem se difundido e, de algum modo, se radicalizado – não sem alguma polêmica, dadas as suas óbvias repercussões – e conquistado muitos (e fervorosos) adeptos, um fenômeno que pode ser ilustrado pela publicação de LANG, B. *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. München: C. H. Beck, 2010. Recentemente a própria Goulet-Cazé jogou alguma luz nesse intrincado problema: GOULET-CAZÉ, M.-O. *Cynisme et Christianisme dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 2014.

<sup>45</sup> O que significa que, da sua perspectiva, a formação da literatura cínica inverte o processo de formação dos evangelhos sinóticos, tal como postulado pelo método de Bultmann. Cf. GOULET-CAZÉ, 1992, p. 4028.

dela uma condição ou um critério de validação dos aspectos propriamente doutrinários ou filosóficos veiculados pelos apotegmas, da mesma forma que a tradição cínica, de matriz diogeniana, não pode estar subordinada a um “Diógenes histórico” objetivamente determinado<sup>46</sup>. Este último ponto nos leva ao segundo nível das minhas conclusões.

Trata-se, agora, nesta última observação, de sublinhar a dinâmica que subjaz ao entrecho da nossa historieta, a “lição de Diógenes” (e o duplo valor do “de” nesta expressão deve ser preservado), algo que aliás se repete em várias outras passagens da literatura cínica: Diógenes *observou* (cf. o particípio θεασάμενος) alguém e alguém que observava Diógenes recolheu da cena a sua nota de sabedoria; e nós, como os círculos concêntricos formados na superfície da água por um objeto que já submergiu, somos os últimos recebedores e intérpretes de um relato cujo “grau zero” de historicidade está irremediavelmente perdido. Na vertigem desse processo, de que o cínico parece ter plena consciência ao improvisar sua performance, a única “teoria” possível surge não do *theorêin* mas do *theásthai*: o que vemos irromper nas artes do discurso cínico é a lógica teatral como uma forma original de propedêutica filosófica.

---

<sup>46</sup> Seria oportuno citar mais uma vez as palavras de R. Bultmann a propósito de Jesus: “Assurément il est une chose à quoi il faut renoncer : le caractère de Jésus, l’image exacte de sa personnalité et de sa vie n’est plus connaissable pour nous. Mais ce qu’il y a de plus important, le contenu de sa prédication, est ou devient toujours plus clairement connaissable. S’il faut toujours avoir présent à l’esprit qu’on ne peut jamais prouver de façon catégorique l’authenticité de telle parole isolée de Jésus, on peut cependant en signaler toute une série qui appartient à la couche la plus ancienne de la tradition et qui nous donnent une image de la prédication historique de Jésus” (BULTMANN, R. L’investigation des Évangiles synoptiques. In: \_\_\_\_\_. *Foi et compréhension: Eschatologie et démythologisation*. t. 2, p. 279, apud GOULET-CAZÉ, 1992, 4027). As palavras de Bultmann fazem eco, de algum modo, as de G. Farinetti a respeito de Diógenes: “E noi aggiungeremmo che il tipo di umorismo, l’intenzione profondamente sarcastica e derisoria che connota coerentemente gli aneddoti ci sembra decisamente significativa per l’immagine del personaggio e per la percezione pubblica delle sue intenzioni culturali e filosofiche. *La logica della costruzione del personaggio è un oggetto di indagine più interessante della verità storica relativa all’individuo Diogene e l’analisi delle fonti permette di porre in evidenza una coerenza di fondo*” (LUISE, F. de; FARINETTI, G. *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*. Hildesheim: Olms, 1997, p. 94; itálicos meus).

## RESUMO

Partindo da constatação de que o Cinismo antigo foi preservado e transmitido essencialmente por um vasto conjunto de anedotas, o presente estudo abordará uma em particular, em suas diversas versões e desdobramentos: aquela que narra o episódio em que Diógenes de Sínope, inspirado pela visão de alguém que bebia água com as mãos, joga fora o seu único copo. Nesse “estudo de caso” dois aspectos deverão ser destacados: (1) a partir de uma visada mais geral, a maneira como a *forma de um discurso* determina e condiciona a constituição de um pensamento e de toda uma tradição filosófica; nesse sentido, busca-se evidenciar que a compreensão do Cinismo depende, ao mesmo tempo, de duas características aparentemente contraditórias de uma anedota, a saber: a sua *concisão histórica máxima* e a sua *expansibilidade literária*; e (2) de uma perspectiva mais específica, o modo através do qual se constituiu a percepção do cinismo antigo como expressão de um “naturalismo filosófico” radical.

Palavras-chave: Cinismo. Formas do discurso. Anedota. *Nómos/physis*. Naturalismo.

## RESUME

En partant de la constatation selon laquelle le Cynisme ancien a été préservé et transmis essentiellement par un vaste ensemble d’anecdotes, cet article en examinera une en particulier, dans ses diverses versions et dédoublements : celle qui met en scène Diogène de Sinope qui, après avoir vu quelqu’un en train de boire de l’eau avec ses mains, jette sa seule coupe. Dans cette « étude de cas » deux aspects seront visés : (1) d’abord, à partir d’une perspective plus générale, la manière dont la *forme d’un discours* détermine et conditionne la constitution d’une pensée et de toute une tradition philosophique ; en ce sens, on cherche à démontrer que la compréhension du Cynisme dépend, en même temps, de deux caractéristiques apparemment contradictoires d’une anecdote, à savoir sa *concision historique maximale* et son *expansibilité littéraire* ; et, ensuite, (2) dans une perspective plus spécifique, le mode selon lequel la perception du Cynisme en tant qu’expression d’un « naturalisme philosophique » radical s’est constituée.

Mots-clés: Cynisme. Formes du discours. Anecdote. *Nomos/physis*. Naturalisme.