



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ARTHUR SIEBRA BARRETO**

**NATUREZA E MODO DE VIDA NO CINISMO ANTIGO**

**FORTALEZA**

**2022**

ARTHUR SIEBRA BARRETO

NATUREZA E MODO DE VIDA NO CINISMO ANTIGO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a)  
autor(a)

---

B26n Barreto, Arthur Siebra.

Natureza e Modo de Vida no Cinismo Antigo / Arthur Siebra Barreto. –  
2022. 81 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2022.

Orientação: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

1. Cinismo. 2. Ética. 3. Filosofia Antiga. 4. Liberdade. 5. Natureza. I. Título.

CDD 100

---

ARTHUR SIEBRA BARRETO

NATUREZA E MODO DE VIDA NO CINISMO ANTIGO

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Ética e filosofia política.

Aprovada em: 26/09/2022

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof.a Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araujo  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

A todos aqueles e aquelas perdidos pela  
ganância.

Aos que buscam a simplicidade.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus amados avós e pais, que me deram condições materiais e espirituais para uma vida saudável, pessoas que constantemente me incentivaram a buscar e qualificar o que me apetece.

À minha tia Luciene, por me ser um constante exemplo de estudo e dedicação; e a todos aqueles e aquelas que contribuíram com bons encontros em minha jornada, cujos frutos não são outros que não a fecunda alegria e boa vontade para perseverar na vida. Aqui, em especial, meus queridos amigos-irmãos Carlos Augusto e José Airton, incontáveis primos e primas, e meu querido irmão Caio. Sem essas pessoas, os percursos seriam mais árduos.

Aos meus amigos da filosofia Oscar de Queiroz, Pedro Lima, Braiam Lima, Bruna Nogueira e Lucas Dilacerda, pelas calorosas conversas e experiências filosóficas que tivemos juntos durante nossas graduações. Vocês, cada um a seu modo, me são verdadeiros exemplos de *amigos da filosofia*.

Ao meu amigo Lucas Barreto Dias que me ajudou com orientações para melhorar o protótipo de meu projeto, e ao meu orientador José Carlos Silva de Almeida pela dedicada atenção que me dera durante a realização deste trabalho, sempre com muita paciência e solicitude.

À CAPES, pelo suporte financeiro, e à Universidade Federal do Ceará pela oportunidade de vivências diversas, assim como pelas vagas ofertadas para a qualificação de novos pesquisadores e licenciados na área de filosofia, através da graduação e pós-graduação.

A própria nação, com todas as suas ditas melhorias internas, que, aliás, são todas externas e superficiais, é uma instituição simplesmente tão pesada e hipertrofiada, tão entulhada de coisas e tropeçando na armadilha de seus bens, tão estragada pelo luxo e pelo esbanjamento, por falta de cálculo e de um objetivo digno, quanto os milhões de lares que existem na Terra; e o único remédio para isso, em ambos os casos, é uma economia rigorosa, uma simplicidade de vida inflexível e mais do que espartana, e a elevação de propósitos. (THOREAU, 2010, pp. 96 - 97).

## RESUMO

O cinismo antigo fora um movimento crítico-filosófico oriundo da vida de Diógenes de Sinope (aprox. 424 a.C.). Nesse trabalho, buscamos investigar os principais fundamentos que nutriram não só o modo de vida cínico como seus ensinamentos e exortações dedicados à população. Para isso, realizamos a leitura e interpretação de algumas doxografias seletas, tomando como principal fonte o livro sexto da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (180 d.C.). Além das doxografias primárias pertencentes ao período romano, nos serviram como ricos recursos as obras de renomados comentadores do cinismo, como William Desmond, Ferrand Sayre, Luis E. Navia, dentre outros. Assim, conseguimos distinguir um tema de altíssima relevância para o cinismo: a natureza e sua função pedagógica ante os males das convenções sociais. Neste percurso sobre a natureza, vimos que ela se tornou um símbolo fundamental de liberdade para os filósofos dedicados do cinismo, pois estes, acima de tudo, enfatizaram, contra os aprisionamentos sociais, o modo de ser livre e independente, autárquico, baseando-se no essencial à vida humana. O “viver segundo a natureza” tornou-se um caminho para essa libertação, construído a partir do cultivo de algumas virtudes através da realização de exercícios espirituais, tais como a preparação física e mental para desenvolver em nós uma adequada condição que nos permita sobrepor-nos às adversidades da vida. A simplicidade e autarquia, vista sob muitos exemplos da natureza, mais especificamente nos animais, se torna outro tema fundamental. Assim, percebemos durante os estágios desse trabalho que Diógenes de Sinope pretendeu construir uma filosofia do despojamento que, apesar de sua radicalidade, acessível e eficaz em seus princípios para guiar seus conterrâneos rumo à libertação das paixões desenfreadas e desejos desnecessários; uma filosofia da imanência, do cotidiano, da vida simples imersa no presente.

**Palavras-chave:** cinismo; ética; filosofia antiga; liberdade; natureza.

## ABSTRACT

Ancient Cynicism was a critical-philosophical movement originating from the life of Diogenes of Sinope (approximately 424 BC). In this work, we seek the main foundations that nourished not only the cynical way of life but also its teachings and exhortations dedicated to the population. For this, we carried out a reading and interpretation of some selected doxographies, having as main the sixth book of the work *Lives of Eminent Philosophers*, by Diógenes Laertius (180 AD). In addition to the primary doxographies belonging to the Roman period, we serve as rich resources such as works by renowned commentators on cynicism, such as William Desmond, Ferrand Sayre, Luis E. Navia, among others. Therefore, we accomplished to distinguish a very high theme for cynicism: nature and its pedagogical function in the face of the males of social conventions. In this journey over nature, we saw that nature has become a fundamental symbol of freedom for philosophers dedicated to cynicism, for these, above all, emphasized against social imprisonments, the free and independent way of being, autarchic, based on the essentials to human life. The “live according to nature” became a path to freedom, built from the cultivation of some virtues through spiritual exercises, such as physical and mental preparation to develop in us an adequate condition that allows us to endure life adversities. The simplicity seen in many examples of nature, more specifically of animals, becomes another fundamental theme. Thus, we realized during the stages of this work that Diogenes of Sinope intended to build a philosophy of despoliation that, despite its radicality, accessible and effective in its principles to guide his countrymen towards liberation from unbridled passions and false desires; a philosophy of immanence, of everyday life, of simple life immersed in the present.

**Keywords:** cynicism; ethic; ancient philosophy; freedom; nature.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

D.L Diógenes Laércio

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2</b>	<b>O CONFLITO E VALORES DA VIDA: PRELÚDIOS PARA O CINISMO</b> .....	15
<b>2.1</b>	<b>Atenas, a invasão macedônica e a filosofia</b> .....	15
<b>2.2</b>	<b>Sócrates: tematizando a simplicidade</b> .....	19
<b>2.3</b>	<b>Antístenes, o fundador do cinismo?</b> .....	28
<b>3</b>	<b>DIÓGENES DE SINOPE E O CAMINHO PARA O BEM VIVER</b> ....	34
<b>3.1</b>	<b>A origem do cinismo</b> .....	35
<b>3.2</b>	<b>A natureza como parâmetro à vida</b> .....	41
<b>3.3</b>	<b>Considerações para uma filosofia da imanência e da liberdade</b> .....	49
<b>4</b>	<b>O MODO DE VIDA CÍNICO E SUA MISSÃO</b> .....	53
<b>4.1</b>	<b>Simplicidade, <i>áskesis</i> e <i>autarquia</i></b> .....	53
<b>4.2</b>	<b><i>Pahresia</i> e <i>anaídea</i>: a retórica do cinismo antigo</b> .....	58
<b>4.3</b>	<b>Cosmopolitismo e filantropia: o missionarismo cínico</b> .....	64
<b>4.4</b>	<b>O cinismo antigo na era imperial</b> .....	70
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	73
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	78

## 1 INTRODUÇÃO

O cinismo antigo estruturou-se a partir de uma intensa crítica social promovida por Diógenes de Sinope no fim do século IV a.C. É conhecida sua imagem pelo despudor radical e agressividade de discurso contra toda e qualquer estrutura de poder e alienação, que repercute desde seu tempo até os nossos dias. Por isso a sua nomenclatura do grego *kynicos*, referente a “cão”; ou seja, os cínicos, cães, viventes no que muitos chamaram de “bestialidade animal” pela vida errante, desinibida e agressiva em seu falar. Assim, majoritariamente, se viram face a inúmeros rivais durante sua história, mas nem por isso afastaram-se das grandes multidões. Perceberam-se no dever de, em meio às multidões, promover a cura do espírito humano decadente. Fora um movimento que enxergou os grandes males de seu tempo que assolavam o imaginário social e que eram portadoras de consequências espirituais: quando se instituem os valores errados, que estimulam a competição, a busca por fama, prazeres desmedidos, riquezas, e que dizem respeito apenas ao externo, à imagem, impressão social, *status*, negligencia-se o que há de mais importante: a nossa interioridade, a alma de cada um de nós, a consciência tranquila e em harmonia com seus princípios e ações - o nosso grande e único tesouro, como defendeu inúmeros filósofos da antiguidade.

Assim, Diógenes moldou sua vida baseado no que há de mais intrínseco ao ser humano: sua alma e necessidades fundamentais. O parâmetro tornou-se a natureza ante qualquer convenção humana. Dessa forma viveu uma vida simples e pobre materialmente, o que ele defendeu como o melhor caminho para a grandeza espiritual, para a genuína liberdade.

O presente trabalho se propõe a analisar e expor o conteúdo teórico do cinismo antigo promovido por Diógenes de Sinope e a relevância para a filosofia e sua história. Nossa motivação partiu tendo em vista que a pesquisa sobre o cinismo até pouco tempo não possuía tanto espaço na vida acadêmica filosófica no Brasil, em comparação com pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles, mas que adquire crescente interesse em nossos dias.

Os chamados ‘socráticos menores’ pela historiografia, aos quais estão incluídos os cínicos, assim como as filosofias helenísticas representadas pelo epicurismo, estoicismo e ceticismo foram muito negligenciadas pelos estudiosos da filosofia do início do século XX, que as tratavam basicamente como filosofias sem grandes desenvolvimentos como os que já haviam na tradição representada pelos expoentes do período clássico da filosofia grega. No caso do cinismo, a situação é ainda mais crítica – temos o testemunho de Hegel, segundo o qual é uma filosofia que não vale a pena ser estudada, pois o que eles iniciaram não se

enquadra num elaborado e complexo sistema filosófico<sup>1</sup>. Não somente tivemos essa opinião de Hegel, mas muito antes dele, a repercussão do cinismo durante a era romana, cristã e medieval fora extremamente negativa devido à sua radicalidade, seja no discurso denunciador dos costumes e valores, seja no seu despudor envolto em seu modo de vida, também serviente à denúncia social. Isso contribuiu, com o passar dos anos, para o seu esquecimento quase que por completo. Portanto, aqui nos propomos a realizar um olhar honesto e respeitoso com a filosofia cínica, resgatando-a e, acima de tudo, reconhecendo seu valor filosófico.

Trabalhar com o cinismo tem seus desafios, sobretudo no tocante às fontes, que são escassas quando lidamos com os filósofos da primeira geração. Temos somente alguns fragmentos de Crates, discípulo de Diógenes e mentor de Zenão, o fundador do estoicismo, e fragmentos de sátiras dos filósofos posteriores, ainda do período macedônico. Sobre Diógenes, a principal figura do cinismo, nada temos relacionado diretamente a ele, mas, em contrapartida, sobreviveu uma rica doxografia e cartas apócrifas que lhe foram endereçadas. A doxografia é rica em número, plural e variada. Nem todo dito sobre Diógenes pode contar com o selo da verdade factual, pois muitos ditos são provavelmente anedotas populares que ilustram o espírito cínico, muitos tornam Diógenes uma lenda, afastado de seu caráter humano, histórico. De antemão, é importante dizer que não descartamos essas possibilidades literárias, visto que, apesar da dúvida factual, temos em mãos relatos, interpretações, que podem levar os leitores e pesquisadores a um lugar comum referente à prática filosófica do cinismo antigo. Temos em mente que analisar as doxografias em busca desse lugar comum quanto à teoria e vida do cinismo também é analisar interpretações sobre o cinismo, visto que nem todos que falaram sobre eram simpatizantes ou admiradores de Diógenes e seus seguidores.

Ademais, cabe dizermos que em todo o trabalho investigativo dessa dissertação está presente a concepção segundo a qual a filosofia é, acima de tudo, um exercício espiritual, e, assim sendo, um exercício que repercute, estimula, induz a criação de modos de vida. A filosofia se faz uma maneira ou modo de viver em quem a admite. Aqui percebe-se claramente nossa ligação com a abordagem e metodologia filosófica de Pierre Hadot (1922 – 2010) e Michel Foucault (1926 – 1984), ambos em seus estudos sobre a antiguidade. Pensamos, por fim, que esta é a mais adequada chave hermenêutica para se compreender e

---

<sup>1</sup> Não há “nada particular a dizer sobre os cínicos, pois eles possuem pouca filosofia e não incorporaram o que tinham a um sistema científico. [...] seus princípios foram desenvolvidos num sistema pelos estoicos.” (HEGEL, apud BRANHAM, 2007, p. 103)

interpretar o cinismo antigo, principalmente devido à presente quase indistinção, como veremos, entre teoria e prática, entre filosofia e vida.

Partindo primeiramente de uma análise sociopolítica da situação de Atenas anterior e posterior a invasão de Filipe II, apresentamos no segundo capítulo um panorama histórico sobre a democracia e sua repercussão na sociedade ateniense, destacando o surgimento dos sofistas preocupados com as questões linguísticas para a fala e persuasão política, assim como o aprofundamento de temas éticos e antropológicos, sobre os quais a atividade de Sócrates destaca-se vividamente. A compreensão dos debates e filosofia anterior ao cinismo é fundamental para entendê-lo, quando principalmente vemos que Sócrates exerceu significativa influência em Antístenes, nominado pela doxografia como o primeiro cínico.

Os escritos de Antístenes foram populares em seu tempo, e tudo conflui à possibilidade de Diógenes ter tido contato não só com os diálogos platônicos, mas com a obra de Antístenes e Xenofonte, grandes elogiadores de Sócrates e de seus princípios éticos da vida simples e autárquica.

Em seguida, no capítulo três, analisaremos a vida de Diógenes baseada principalmente pela doxografia de Diógenes Laércio (Séc. III d.C.). Veremos o panorama geral de seus percursos, e neles empreenderemos a investigação do que podemos chamar de ‘bases teóricas do cinismo’, os princípios norteadores de sua filosofia, e, fundamentalmente, de onde eles vieram. Reconhecemos o caráter assistemático da filosofia cínica, pois ela é uma filosofia da fala, do imprevisto diante das diversas situações da vida cotidiana, das adversidades; uma filosofia que funde completamente o filosofar ao viver e que negaria, sob a alcunha de genuína hipocrisia, qualquer separação desse tipo. Apesar disso, para compreendê-la a fundo, defendemos que é possível através de seu estudo realizarmos um quadro visível de seus principais valores e de sua origem. Aqui percebemos o grande peso que teve a ideia de natureza no cinismo tanto como parâmetro da prática preferível para se viver a vida, como para a prática missionária de reforma espiritual de seus conterrâneos, que levaria à fuga das ilusões pertencentes a todo um imaginário construído para suprir exigências estéticas, políticas e sociais. A natureza, então, é decisiva para a meditação filosófica para percebermos as incongruências que aprisiona os corpos e as mentalidades em valores vãos. É dela que vai surgir o grande debate *nomos vs physis* no cinismo, onde o preferível será demonstrado sempre a favor dos caminhos da natureza enquanto guia para o necessário e essencial à boa vida, o que promove à natureza um caráter pedagógico.

Tais apontamentos advêm do modo como constituiu-se o movimento cínico através das escolhas existenciais e atitudes diante de si mesmo, dos outros e da vida, particularmente por Diógenes de Sinope. Ao chegar em Atenas após o exílio de sua cidade natal, por envolver-se numa polêmica com seu pai ao desfigurarem as moedas de lá, Diógenes se percebeu desamparado, sem condições de adquirir uma moradia, e assim passou a viver num velho tonel abandonado. Nos é relatado que certo dia viu um rato andando próximo a ele, e no rato, Diógenes encontrou uma certa tranquilidade, e assim afirmou que o animal foi a cura de seus males. Assumiu orgulhosamente a alcunha “cão” atribuída por seus detratores, pois o que ele fazia de fato assemelhava-se ao cão: rosnava para os estultos, latia em alto e bom tom, sem nenhum remorso, sobre as incongruências sociais, hipocrisias, cegueira humana perante os reais valores a serem escolhidos; vigiava seus conterrâneos e os alertava sobre os perigos. O animal e a natureza tornam-se metafóricos em função da vida interior, moral e cotidiana. Ambos são símbolos de liberdade e autossuficiência. Natureza e liberdade são os grandes conceitos presentes em toda a prática do cinismo antigo.

Dos grandes conceitos se fundamentam as grandes virtudes que nortearão a prática na medida em que se constroem na própria vivência cotidiana e missionária. Dedicamos ao quarto e último capítulo a investigação sobre essas virtudes e as práticas de vida do cinismo que têm a ver com sua postura existencial, o seu modo de vida. O criticismo constante exigiu uma coragem hercúlea do dizer a verdade não só com palavras, mas com o próprio corpo. Respectivamente, a *pahrresia* e a *anaídea*, liberdade de fala e despudor. Ambos foram importantes práticas do cinismo, armas de guerra contra a decadência humana e seu esvaziamento. Na medida em que o filósofo cínico denuncia os males sociais, ele também está ao mesmo tempo em consonância com o caminho antagônico, o caminho proposto, a contrapartida a estes males. Antes do falar, ele vive, e a sua vida, o seu corpo, tornam-se o exemplo encarnado da opção pela liberdade.

O radicalismo cínico não se deu apenas em seu método de denúncia, mas em sua forma de estabelecer os meios para sua vida básica: a adoção de um completo desprendimento de bens materiais para se viver em constante pobreza. Diógenes largou seus pertences básicos, como cuia e copo para comer e beber água, ao observar uma criança fazer o mesmo utilizando apenas as mãos. Isso nos leva a pensar num outro aspecto fundamental: a *áskesis*, o esforço físico, pois que a vida errante põe à prova o corpo e a mente para suportar as adversidades. Através dos exercícios necessários, o indivíduo aprende a indiferença quanto às dificuldades que não dependem de nós, e quanto à visão adequada do que realmente importa para a vida e o viver bem, o que está ao nosso alcance. Vemos que todas essas virtudes que implicam uma

clara forma de viver estão em função da reflexão sobre a natureza e liberdade trabalhados no capítulo dois. Assim, pela assumida radicalidade dos filósofos e adeptos do cinismo em prol de uma vida em consonância com a natureza, ilustra-se um caminho difícil, improvável ao homem moderno, mas que, pela radicalidade, provoca, perturba, instiga o pensamento, a reflexão, a pensarmos sobre nossos valores e, acima de tudo, pensarmos em modos marginais ao sistema de se criar novas formas de vida em fuga ao verdadeiro bem: a liberdade e a tranquilidade da alma.

## 2 O CONFLITO E VALORES DA VIDA: PRELÚDIOS PARA O CINISMO

Para a investigação adequada acerca do principal objetivo deste trabalho, ou seja, o aprofundamento das noções de natureza e modo de vida no cinismo antigo, é fundamental darmos anteriormente um passo que nos permita compreender o surgimento deste movimento filosófico na Grécia, no séc. IV a.C.: conhecer as condições sem as quais tal movimento dificilmente teria existido, assim como suas motivações filosóficas. Para isso, farei alguns apontamentos históricos fundamentais, assim como apresentarei dois filósofos que tematizaram os princípios admitidos e radicalizados por Diógenes de Sinope quando da sua chegada em Atenas.

O presente capítulo será dedicado a este estudo, e será dividido em três seções: a primeira, uma breve contextualização sócio-histórico-filosófica da pólis ateniense até a posse de Alexandre, o Grande, e suas implicações políticas e espirituais no território helênico. A segunda e a terceira seções abordarão o modo de vida de Sócrates e sua filosofia moral, assim como a de seu grande amigo e discípulo Antístenes, considerando também a herança socrática recebida e a atribuição como “fundador do cinismo”.

### 2.1 Atenas, a invasão macedônica e a filosofia.

Um dos fatores que motivou o desenvolvimento do cinismo como um movimento crítico-filosófico em Atenas até a sua difusão no Império romano, foi a realidade na qual a pólis se encontrava ao fim do século IV a.C. O surgimento de desigualdades, abuso de poderes e guerras fomentavam um ambiente cada vez mais vigilante, competitivo e luxurioso. Podemos citar conflitos internos entre Esparta e Atenas, o que culminou na guerra do Peloponeso e no enfraquecimento de seu povo, além da corrupção moral e institucional, e da arbitrariedade política, expressas no governo dos trinta tiranos e no processo de Sócrates, que se deu de forma infundada e injusta.

O acúmulo de tais situações já evidentes no fim do período clássico, somado às mudanças pós invasão macedônica, são elementos cruciais para se entender o surgimento do movimento cínico como uma resposta às condições precárias da vida humana corrompida.

Quanto ao momento na filosofia, era de considerável mudança em relação à sua antiga abordagem da parte dos pré-socráticos. Após o estabelecimento da democracia em Atenas, surgiram novas demandas relacionadas ao debate público, que envolvem argumentação e convencimento para se ditar os rumos da *pólis* mediante consenso

majoritário. Com isso, temas fundamentais adquiriram maior relevância para além daqueles da natureza ou física, como a linguagem, oratória, moral e até mesmo a natureza humana<sup>2</sup>. A filosofia do período clássico é assim marcada pelo surgimento de um trato antropológico decisivo, manifestado e expresso pelo movimento sofista até o surgimento de Sócrates enquanto questionador das consequências últimas do sofismo e de outras realidades vigentes. Ao tratar agora das práticas humanas em sua urgência, valores, suas validades, coerências e fundamentos, a ética surge como um tema propriamente filosófico.

Passado o julgamento, a condenação e a morte de Sócrates, surgem diversos movimentos socráticos, formados por seus discípulos diretos que reivindicam e divulgam a filosofia do mestre. Dentre eles, os principais são Platão, Antístenes, Aristipo e Euclides de Mégara. Cada um, a seu modo, desenvolvendo diferentes aspectos dos temas socráticos e lutando para distinguirem-se cada vez mais dos demais no sentido de afirmar uma maior proximidade com o mestre.

Aqui já poderemos abordar um contexto emergente: a intensificação das desigualdades e perturbações sociais após a invasão de Filipe II, a qual, seu filho Alexandre, o Grande, deu continuidade, em 336 a.C. (LEVEQUE, 1987, p. 22). A democracia gradualmente entra em declínio e, apesar de as instituições ainda permanecerem, principalmente no âmbito religioso e intelectual, o povo ateniense já não dita mais seus próprios rumos em assembleias, já que agora são súditos, submissos ao poder macedônico.

A pobreza, como dito, torna-se mais evidente devido ao fortalecimento (poder e riqueza) de um grupo em ascensão que agora passa a controlar grandes propriedades de terras. “As repercussões sociais são graves. A sociedade parte-se cada vez mais em duas classes, por um lado os ricos em número reduzido, por outro, um proletariado miserável.” (Idem, 1987, p. 24).

Surpreendentemente, por outro lado, notaram os historiadores<sup>3</sup> (séc. XX) que em tal momento, diferentemente do que se pensou por muito tempo, não houve declínios culturais; com a expansão do comércio e o maior contato com povos estrangeiros propiciado pela ‘fusão’ dos povos helênicos com os africanos e orientais, a cultura aí tornou-se ainda mais rica pelos processos de aculturação que envolviam mútua troca tanto por parte dos

---

<sup>2</sup> Devemos ter em mente que isso não quer dizer que tais temas não foram tratados no período arcaico ou pré-socrático; não podemos afirmar isso com certeza devido à falta de obras completas que dizem respeito a tal período. O que apontamos aqui é que, no período clássico, tais temas como oratória, moral e ser humano inevitavelmente tiveram que ser trabalhadas ainda mais delimitado e profundamente pela filosofia devido às demandas emergentes da democracia.

<sup>3</sup> Conferir os referenciados como Leveque (1987), Hadot (2017) e Voegelin (2012).

helênicos com o oriente, como o contrário (Ibidem, p. 15).<sup>4</sup> Tendo isso em vista, nos alertou igualmente a esse respeito Hadot:

Com efeito, é totalmente errôneo representar essa época como um período de decadência. O epigrafista Louis Robert, ao estudar atentamente as inscrições encontradas nas ruínas das cidades gregas da Antiguidade, mostrou muito bem, em toda sua obra, que todas as cidades continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética. Ademais, as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário. (2017, p. 141).

Dito isso, quanto à filosofia, não há de se pensar o contrário:

A filosofia tinha tido um brilho tal com Platão e com Aristóteles que parecia condenada à estagnação. No entanto, continua a ser, durante toda a época helenística, um dos ramos mais vivos do pensamento. Não somente as doutrinas tradicionais sobrevivem e conhecem progressos interessantes, como se assiste ao aparecimento de novas doutrinas, que marcam profundamente a elite. (LEVEQUE, 1987, p. 113).

E nós temos que acrescentar: como também marcaram a população mais pobre. Sabe-se que o cinismo, epicurismo e estoicismo foram as filosofias mais populares da época devido ao seu caráter missionário que envolvia dedicada acolhida aos interessados em filosofia, assim como esforços publicitários a difundir uma doutrina acessível (exotérica) (HADOT, 2017, p. 155). O caráter popular, portanto, é considerado aqui em sentido amplo, pois, deste modo, as três filosofias se tornaram abertas ao povo sem adoção de práticas restritivas bem conhecidas na escola pitagórica ou platônica<sup>5</sup>. As novas filosofias realizavam suas lições em meio a locais públicos, utilizando-se também de panfletagens e distribuições de cartas como no caso do epicurismo. Destas, os cínicos tomam ainda mais destaque pela sua abertura ao povo não somente física, mas teoreticamente, pela sua simplicidade de princípios e despojamento de bens, o que promoveu considerável aderência popular no período romano<sup>6</sup>.

Quanto às características gerais do espírito filosófico deste período, vemos um marcante e decisivo aprofundamento do tratamento temático do cuidado de si somado à consciência do porvir, do Destino.

<sup>4</sup> Ver também o capítulo 3 desta mesma obra. Sobre esse tipo de preconceito quanto especificamente à filosofia, a desconstrução da ideia de decadência filosófica pós Platão e Aristóteles, ver a primeira sessão do capítulo 7 da obra *O que é a filosofia antiga?* de Pierre Hadot, intitulada “o período helenístico”. (2017, pp. 139-145).

<sup>5</sup> A saber, os ritos iniciáticos dos pitagóricos e a exigência do conhecimento em geometria pela academia platônica como condição de ingresso.

<sup>6</sup> “O período entre a morte de Vespasiano e a de Marco Aurélio viu o cinismo numericamente muito mais forte do que nunca. O fato se reflete na literatura do período, pois as referências aos cínicos aparecem em quase todos os autores, de Martial a Luciano, e quase sempre são pouco elogiosas. [...] ouvimos falar de cínicos em todas as partes das províncias orientais - eles eram numerosos na Ásia e na Síria; Atenas e Corinto parecem ter sido seus lugares favoritos na Grécia: eram familiares em Épiro e na Trácia; mesmo nas partes mais remotas de Pontus e Moésia, os habitantes sabiam que um homem vestido de mendigo pode ser um ‘filósofo’.” (DUDLEY, 1937, p. 143, tradução nossa).

A ruptura da identificação entre homem e cidadão [...] teve também um aspecto positivo: o homem, não podendo mais pedir à cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver.” (REALE, 2017, p. 7, grifo do autor).

Diante de tantas mudanças socioeconômicas e culturais, além de perigos eminentes intensificados<sup>7</sup>, “[...] em que os princípios tradicionais e padrões de conduta perdem sua autoridade e quando, de forma correspondente, o comportamento do homem perde sua orientação” (VOEGELIN, 2012, p. 111) as novas escolas surgiram com um intenso vigor terapêutico que, neste aspecto, destacou-se diante das demais por toda a história. “Nessa conjuntura, o mecanismo do comportamento desorientado torna-se um objeto de interesse.” (Idem, pp. 111 e 112).

O destino não corre segundo os ditames da humanidade apesar de suas intervenções, muito menos de vontades individuais, pois há nele uma força ainda maior e soberana que esta humana: a força da natureza primeiramente, e circunstâncias socioculturais que envolvem todo um complexo político e comunitário. Assim as filosofias deste período têm uma relação cara com o tema do futuro iminente - que foi marca principalmente depois das transformações políticas pós Alexandre - a propósito de nos desvencilharmos da sua realidade que pode por vezes nos ser trágica. Cabe a nós, como processo fundamental, exercitar o espírito para que lide com as adversidades, para que seja tranquilo e resiliente a fim de, apesar delas, sermos felizes conosco aonde quer que estejamos.

Nessa perspectiva, estava intrínseca a concepção que se tinha da figura do sábio, ou melhor, da própria sabedoria, que já aparecera nos debates anteriores e que se torna um tema fundamental àqueles que tratavam discursivamente das vivências no mundo e do bem viver nesses tempos. Se nos propomos à conquista da felicidade, necessariamente teremos que buscar a sabedoria, pois ela é, sumamente, o estado de consciência dos males que impedem a conquista desta felicidade, que são obstáculos à consciência e controle de si. A ciência dos males e, principalmente, o trabalho em evitá-los de fato pelas práticas ascéticas fundadas na filosofia, promovem, por fim, a tranquilidade da alma pela qual abrir-se-á morada para a felicidade. Daí surge a presença da figura do sábio como parâmetro de busca, modelo exemplar de um indivíduo autossuficiente, virtuoso e feliz. Portanto, a filosofia neste período se manifesta sobretudo

como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana [...] Quer reivindicuem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem,

<sup>7</sup> “A miséria gera também a revolta. O banditismo e a pirataria reaparecem.” (LEVEQUE, 1987, p. 26).

com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas. (HADOT, 2017, p. 154).

“Assim surge um novo ideal moral, ao herói dos primeiros tempos, ao cidadão das idades clássicas sucede o sábio” (LEVEQUE, 1987, p. 121). Como dito, o status de sábio pressupõe toda uma escolha de vida já vivenciada, uma postura existencial que não permite espaço ao jugo das paixões, dos impulsos. Pressupõe a certeza de que se quer trilhar o caminho da boa vida num mundo de dificuldades, e a admissão de que, essa boa vida, não exige muitas circunstâncias ou bens materiais, e sim os bens espirituais que os árduos estudos somados a exercícios mentais e corporais proverão.

Partiremos agora à figura de Sócrates, tido como o maior exemplo do período clássico de sujeito que iniciou a prática filosófica como modo de vida<sup>8</sup>, apresentando uma atitude que irá inspirar toda a filosofia vindoura ocidental, ao se permitir e imergir nessa escolha de busca pela sabedoria, conhecimento, pois, segundo ele, somente nela, pelo conhecimento do Bem, é possível a felicidade.

## 2.2 Sócrates: tematizando a simplicidade.

William Desmond (2008, pp. 13 e 14), em um tópico chamado ““Cínicos” antes do cinismo?”, aponta uma considerável lista de personalidades que poderiam ser consideradas como precursores distantes do cinismo devido à defesa de alguns pontos<sup>9</sup> que viriam a se tornar fortes características desta filosofia<sup>10</sup>; isso justamente porque, segundo ele, “as ideias fundamentais do cinismo são simples e adaptáveis, elas costumam aparecer fragmentadas aqui e acolá, muito antes das figuras de Diógenes ou até mesmo Antístenes.” (Idem, p. 13,

<sup>8</sup> “[...] profundamente socrática foi sobretudo a convicção, que é uma espécie de mínimo denominador de todos os sistemas da era helenística, de que o verdadeiro filósofo só o é na medida em que sabe realizar a plena coerência (uma “harmonia” e um “acordo”, dizia Sócrates) entre doutrina e vida, ou, melhor ainda, entre teoria e modo de viver e morrer.” (REALE, 2017, p. 13)

<sup>9</sup> Como a crítica aos valores, simplicidade de vida, ascetismo, etc.

<sup>10</sup> Navia, em sua obra *Diógenes, o cínico* (2009) vai além e considera inclusive sabedorias milenares orientais (pp. 120 a 122) como igualmente manifestações prévias de fortes ideias cínicas tendo uma semelhante posição com a mencionada de William Desmond. Eis um importante registro de sua posição: “Que o cinismo de Diógenes não seja um fenômeno isolado na história, isso é inquestionável. Desde antes, assim como também em sua época, deve ter havido outros cínicos, na Grécia ou alhures. Se, como Oscar Wild disse, “cinismo é apenas a arte de ver as coisas tais como elas são, em vez de como deveriam ser” e se a filosofia é como acreditava Diógenes, a “arte de chamar as coisas pelo seu nome certo”, o cinismo, tal como foi ilustrado por ele e por seus sucessores, tem de ser visto como uma resposta humana natural, se bem que rara, a certas situações que, se pensarmos, exigem uma correção radical.” (ibidem, pp. 118, 119). Para mais discussões com essa ótica do cinismo como uma manifestação humana global, cf. ROMM, James. *Cinocéfalos e bons selvagens. Cinismo antes dos cínicos?* e MARTIN, R. P. *O sotaque cita: Anacarsis e os cínicos*. Ambos in: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Branch. Org. *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*; tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

tradução nossa). Algumas delas são: a figura mítica de Hércules, o filósofo Heráclito, sofistas, dentre outros.<sup>11</sup>

Seguindo essa ideia, Sócrates e Antístenes, a respeito dos quais William dedicou tópicos separados como “proto-cínicos” (Ibidem, pp. 15-18), tornaram-se decisivamente figuras de destaque na tradição doxográfica da história do cinismo. Irei igualmente tratar destes dois filósofos importantes para a compreensão das ideias cínicas.

Meu propósito em apresentar Sócrates é fundamentalmente discutir a seguinte questão: qual a importância de sua figura para o movimento cínico? Buscarei apontar aqui Sócrates como um pioneiro em relacionar os frutos da filosofia ao bem viver e, conseqüentemente, à simplicidade. A filosofia como um saber provedor de uma lição consigo mesmo ao desenvolvimento de exercícios físicos e mentais que levarão à distinção crucial do que seja benéfico e danoso ao espírito: a conquista da virtude. Por esse motivo ele tornou-se uma figura importante no debate acerca das origens e influências do cinismo.

Além disso, Sócrates também é fundamental para compreendermos as abordagens filosóficas de Antístenes, seu discípulo, e o que de seu mestre lhe inspirou: tais princípios defendidos por Sócrates, diretamente relacionado aos benefícios que a filosofia pode nos trazer, será repercutido fortemente em Antístenes, o suposto fundador do movimento cínico. Iremos pensar, então, aspectos da vida de Sócrates que apontam para uma série de temas que futuramente tornaram-se virtudes basilares da filosofia cínica.

Sabemos que a questão em tentar distinguir a filosofia socrática é permeada de polêmicas, pois a linha que separa os limites e diferenças entre Sócrates e Platão é muito tênue. Os desafios para se saber quem foi Sócrates histórico assemelham-se àqueles mesmos que se referem a Jesus. E, veremos posteriormente, que também jamais nos livraremos de tais desafios com a investigação sobre a vida e filosofia de Diógenes de Sinope. Então, como distinguir o que foi realmente Sócrates de possíveis modificações realizadas pelos doxógrafos, a saber, Platão, Xenofonte, dentre outros? Será necessário admitirmos uma postura firme a respeito do que seja mais provável e de comum acordo entre estudiosos. O Sócrates que irei analisar aqui, será por vias principalmente de Xenofonte e Diógenes Laércio, com algumas referências aos diálogos de Platão, assim como de comentadores da atualidade. O importante aqui será saber retirar de tais informações ou características o cerne de toda a questão, a

---

<sup>11</sup> Hércules devido ao seu ascetismo dedicado aos duros trabalhos, tido pelos cínicos como exemplo de exercícios corporais preparatórios para adversidade. Heráclito devido a sua crítica à hipocrisia humana e funcionamento das instituições (D.L, IX, 2, 3 e 14), sofistas por terem iniciado dedicadamente a reflexão sobre a relatividade dos valores instituídos e sua relação com cada conjuntura e propósitos específicos de um povo.

inspiração, os elementos fundamentais tratados por esse filósofo que repercutiram e foram tratados pelo cinismo.

Mas antes de iniciarmos uma análise específica sobre sua posição de influência na filosofia cínica, vejamos antes quem foi Sócrates num quadro geral do pensamento ocidental, mais especificamente no contexto da antiga Grécia. Começemos, portanto, a levar em consideração o impacto que Sócrates teve no mundo grego em geral para depois irmos às especificidades e relações que podemos traçar com o que viria a ser o cinismo.

Sócrates é bem conhecido como o descobridor da alma enquanto consciência e sede de nossa moralidade. Antes de aprofundarmos tal questão, devemos nos questionar: em que sentido Sócrates “descobriu” a alma, se ela já era tanto abordada nos tempos clássicos? E de que forma isso repercutiu na conscientização e reflexão sobre a moral e conduta humanas?

Para responder tais questões, é preciso termos em mente que, antes de Sócrates, pouco espaço havia para a reflexão sobre as condutas, normas e moralidade humana, já que o estatuto de tais âmbitos era fundamentado na autoridade das leis divinas. Enquanto que a filosofia investia seus esforços na compreensão da ordem mundana e cosmológica, a vida mínima e suas relações de valores e poder estava atada ao costume transmitido e transformado em prática sem que houvesse um trato reflexivo de relevância sobre o porquê de tais hábitos. Para isso, bastava a autoridade dos ensinamentos estabelecida, por exemplo, em Homero e Hesíodo. Em suma,

As leis em vigor eram consideradas como tradicionais e dependente da vontade dos deuses. Antes de Sócrates, a posição do espírito grego era ainda a de uma moralidade ingênua, em que o homem não se determinava a si próprio e muito menos conhecia aquilo a que hoje chamamos consciência. (VILHENA, 1984, p. 185).

Uma “moralidade ingênua” justamente porque as concepções de alma careciam de profundidade. Para que o ser humano se determine a si mesmo, é necessário que a autoconsciência seja internalizada enquanto uma realidade percebida em nós. Apesar de a existência conceitual da alma ser presente nos períodos anteriores a Sócrates, ela jamais fora encarada como uma parte fundamental da nossa interioridade e decisiva para o estabelecimento da consciência e convívio moral; ou sequer bem definida. Por exemplo, nas religiões órficas e nos pitagóricos, ela era considerada como uma espécie de *daimon* influente, preso a nosso corpo. Nesse caso, na medida em que negligenciamos os exercícios espirituais a fim de fortalecer nossa mente para o autocontrole e purificação, o *daimon* torna-se cada vez mais forte em domínio, no qual perdemos a autonomia ou controle de nossos desejos e paixões mais primitivas. Cedemos, assim, à devassidão. (REALE, 2013, p. 92). No caso de

Homero e em outros poetas, a alma era apenas um espectro destinado a vagar no Hades após o desfalecimento do corpo com a morte; sem mais desenvolvimentos. (REALE, 2013, p. 92).

Quanto à filosofia propriamente, sua preocupação, como sabemos, era sobre a investigação dos fundamentos da realidade cósmica (filósofos jônicos), consequência advinda pelo apogeu científico contemporâneo a esses filósofos, onde o ser humano começou a se desvincular do místico enquanto ordenante das ações naturais e humanas, passando a ser agente consciente de uma ciência por trás dos fenômenos. Tal ciência, por vez, passível de explicações racionais, experimentais, visíveis na imanência da vida, e não fruto de ordens sobrenaturais:

O nascimento da ciência na Grécia é marcado pela tácita negativa desta distinção entre duas ordens de conhecimento, a experiência e a revelação, e entre as duas ordens correspondentes da existência, o natural e o sobrenatural. Os cosmogônicos jônicos presumem (sem mesmo sentir a necessidade de declará-lo) que todo o universo é natural e está potencialmente dentro do alcance do conhecimento como algo tão comum e racional quanto nosso conhecimento de que o fogo queima e a água afoga. [...] O conceito de Natureza é ampliado para incorporar o que havia sido o domínio do sobrenatural. (CONFORD, 2001, p. 15)

Dessa forma a filosofia não pensava sistematicamente sobre a conduta humana, os valores, caminhos e deveres a serem seguidos para uma melhor convivência consigo mesmo e em comunidade. As questões morais, como dito, eram tratadas pelos poetas e sacerdotes de forma indiscutível. Ademais, não havia a busca de compreensão sobre as necessidades imediatas do convívio humano, tanto individual como em meio à coletividade. Sócrates, então, surge em meio a democracia juntamente com os sofistas; onde urgem os debates públicos sobre os rumos a serem tomados, e cresce cada vez mais a necessidade de pensar o ser humano político e as leis. Com sua intrigante missão relacionada ao proferimento de Delfos<sup>12</sup>, busca incansavelmente a sua validade: se, de fato, ele era o homem mais sábio entre seus conterrâneos. Sócrates realiza um movimento até então raro no pensamento filosófico: o inevitável autoexame, e o exame dos outros. Com isso trouxe, como fruto à filosofia, o surgimento da Ética enquanto campo de reflexão sobre a moralidade e sua relação com valores universais a partir do chamado a conhecermos nossa interioridade: a nossa alma, cede de nossa consciência e princípios morais. Assim, Sócrates foi aos poucos

[...] minando a moralidade da submissão social – aquela moralidade da obediência à autoridade e da concordância com o costume, que tem mantido coeso os grupos humanos de todos os tamanhos, da família à nação, ao longo de toda a história da humanidade. Ou melhor, ele estava indo além desta moralidade de submissão e

---

<sup>12</sup> Sobre a missão de Sócrates e o pronunciamento de Pítia em Delfos, cf. PLATÃO, *Defesa de Sócrates*, 20d – 24b.

proibição para uma moralidade de tipo diferente, [...] moralidade da aspiração à perfeição espiritual. (CONFORD, 2001, p. 44).

A partir daqui já podemos analisar a postura socrática em relação à filosofia, para começarmos a observar adiante os nexos que viriam a ser construídos com o cinismo. Sabemos que sua vida fora permeada de uma atividade com os outros. Esse processo de transformação no campo filosófico – a admissão e reflexão sobre a alma enquanto consciência portadora de valores que nos impelem à ação, e a alma posta como ponto primordial a ser considerado pelas relações humanas – só fora possível de ser perceptível, ou até mesmo de surgir, em trabalho com os outros. Sócrates abordava as pessoas para conversar, e nessa dinâmica promovia em seus interlocutores um caminho reflexivo a respeito de situações e valores pertinentes à época.

O método socrático tinha como característica levar cada indivíduo a refletir acerca dos seus deveres. Sócrates começava por chamar a atenção de cada um para os seus interesses pessoais, interesses domésticos, ou profissionais, educação dos filhos, problemas da vida da cidade, questões relativas ao saber. Levava em seguida os seus interlocutores, quaisquer que eles fossem, a extrair do caso particular o pensamento universal, isto é, aquilo que inclui em si e por si o valor da verdade e do belo. Começando por suscitar a desconfiança em relação aos preconceitos que cada um aceitou sem exame prévio, consegue convencer o seu interlocutor a procurar em si próprio o que é. (VILHENA, 1984, p. 184).

Nisto, a conversa consistia em buscar nesses temas uma compreensão basilar, mínima, para que ficasse claro os fundamentos e a prática envolvidos nestes valores, além de internalizá-los a partir de um novo patamar, este com sua correlação com o universal, num valor ligado à verdade e beleza. Lembremos que, para Sócrates, a questão crítica é a humana, é para o mundo humano ao qual devemos direcionar nossos esforços reflexivos, pois a fruição da vida só depende desse fazer, não de inúteis formulações cosmogônicas as quais em nada contribuirão para os problemas imediatos humanos:

Com “inútil”, Sócrates queria se referir à inutilidade daquilo que não fosse a principal e verdadeira preocupação humana: o conhecimento de si mesmo e a maneira correta de viver. Se não consigo conhecer os inícios da vida no passado não registrado, eu posso, achava Sócrates, conhecer os fins da vida aqui e agora. (CONFORD, 2001, p. 29).

O problema é que Sócrates, nesse processo, admitia ignorância, se propunha a aprender com seu interlocutor; conduzia-o a definir o que é isto, ou aquilo, para no fim, promover nesta pessoa aquilo que Sócrates já possui, o saber de que nada se sabe.

[...] Eterno questionador, Sócrates levava seus interlocutores, por hábeis interrogações, a reconhecer a ignorância deles. Ele os enchia assim de uma perturbação que os levava eventualmente a colocar em questão toda a sua vida. [...] O interlocutor se dá conta então de que ele não sabe verdadeiramente por que age.

Todo o seu sistema de valores lhe parece bruscamente sem fundamento. (HADOT, 2012, pp. 11 e 20).

O princípio é o diálogo investigativo das coisas mais comuns à vida cotidiana, tidas como sabidas por todos devido ao costume introduzido desde a infância, o basilar cultural. O fim acaba por ser a admissão do não saber por parte do interlocutor; ocorre, então, o parto filosófico. A conscientização da própria ignorância acaba por ser o ponto de partida, o ambiente de abertura do espírito para a filosofia e sua prática, justamente o propósito da abordagem socrática pelo diálogo e filosofar em comum:

Sócrates entendia, com efeito, que o meio mais adequado para agir sobre os homens é o de filosofar em comum, em particular pelo diálogo; isso os incita a procurar a autonomia nos seus pensamentos, a resolver as suas dúvidas, e a tomar consciência dos seus defeitos e das suas obrigações morais; essa é a condição indispensável do desenvolvimento da sua reflexão pessoal. (VILHENA, 1984, p. 189).

Assim, envolvendo-nos no caminho do aperfeiçoamento espiritual, tornarmo-nos melhores pessoas para melhor viver e contribuir com os nossos próximos em comunidade:

Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos. (PLATÃO, *Defesa de Sócrates*, 30a – b).

Mas que será esse “melhor viver”? Em que consiste a bem-aventurança da prática filosófica e seus frutos? Para respondermos, cito aqui um interessante trecho de um depoimento de Xenofonte sobre seu mestre:

[...] Quanto a ele, discutia constantemente tudo o que ao homem diz respeito, examinando o que é o piedoso e o ímpio, o belo e o vergonhoso, o justo e o injusto, a sabedoria e a loucura, o valor e a pusilanimidade, o Estado e o homem de Estado, o governo e o governante e mais coisas deste jaez, cujo conhecimento lhe parecia essencial para ser virtuoso e sem o qual se merece o nome de escravo. (*Memoráveis*, I, cap. 1; 16).

Em muitas passagens vemos Sócrates atrelando os frutos da filosofia à admissão de uma postura moral tanto em relação a si primeiramente, quanto em relação ao mundo. Em outras palavras, a filosofia, em Sócrates, termina por imprimir em sua prática aquele aspecto ainda gestante e até então mais presente no âmbito religioso: a medicina da alma, portanto, o cuidado de si.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Tampouco fazia de seus discípulos homens cúpidos, pois *curando-os das outras paixões* não pedia a menor paga aos que lhe procuravam a companhia.” (*Memoráveis*, Livro I, cap. II; 5). Mais passagens veremos adiante, seja das doxografias, seja dos comentadores, que demonstrarão ainda mais esse aspecto.

Começa-se, como apontado acima, na busca dos fundamentos de nossos valores; o movimento dialético de reflexão nos faz perceber que os valores mais postos e admitidos como sabidos são, na verdade, bastante frágeis quanto à sua conceitualização e internalização. Vê-se uma necessidade de busca de valores fixos, bem determinados teoricamente, e sua eficácia para a vida dos indivíduos. Este movimento nos leva a uma postura fundamental: a busca do conhecimento do bem, da justiça, do que nos é realmente válido e benéfico. O pensamento sobre tais valores ditará um percurso de experiências espirituais de tomada de consciência de si e aproximação da virtude pelo adequado conhecimento do ‘benéfico’. Como bem explica Hadot:

[...] ele quer também mostrar apaixonadamente os limites da linguagem. Nunca compreenderemos a justiça se não a vivermos. Como toda realidade autêntica, a justiça é indefinível. É precisamente o que Sócrates quer fazer seu interlocutor compreender ao convidá-lo para “viver” a justiça. O questionamento do discurso leva de fato a um questionamento do indivíduo, que deve decidir se tomará ou não a resolução de viver segundo a consciência e a razão. [...] Por esse apelo ao ser indivíduo, a trajetória socrática é existencial. (2012, pp. 21 e 22).

Assim, só será proveitoso o percurso espiritual se atrelado a ele estiver vivências genuínas, experiências diretas do conceito. Só se saberá sobre o valor do que é bom ou não fazer na medida em que estamos aos poucos imersos nessa busca tanto reflexiva como experimental das ideias consigo e com os outros. Aludindo a tal processo, acrescenta Conford:

Não saberei se isto ou aquilo é bom ou certo até que possa vê-lo diretamente por mim mesmo; e, assim que eu puder ver por mim mesmo, esse conhecimento pode descartar aquilo em que, segundo me dizem, as pessoas acreditam ou pensam acreditar. O conhecimento dos valores, na verdade, é uma questão de revelação direta. [...] Ele não consiste de pedaços de informação que possam ser passados de uma mente para outra. (2001, p. 42).

Chegamos a tais conhecimentos por nós mesmo através desses movimentos interiores estimulados pela reflexão e pela experiência com os outros. Podemos realizar o processo juntos - e é de fundamental importância que assim seja, como o fazia Sócrates com seus interlocutores - mas somente caberá a cada um, individualmente, a postura receptiva, aberta ao desenvolvimento da verdade e da justiça em si. O pressuposto é que é inadmissível adquirir tais conhecimentos, valores morais por vias de fatores externos, mas apenas internos. O sujeito enquanto tal deve por si tornar-se consciente de tais valores por suas vivências únicas. Não obtendo como resultado o que é melhor para si particularmente, mas sempre em relação com o outro e com o universal, atingindo um conhecimento pelo pensamento objetivo, verdadeiro e autêntico. (VILHENA, 1984, p. 185).

A repercussão disso no indivíduo será profunda se levada adiante por ele: o desenvolvimento gradual da virtude, que será a vivência na moderação dos desejos e no controle das paixões, que, como consequência, promoverá o bastar-se com pouco, a vida simples e feliz: uma vida digna a todos os que se abrem à filosofia.

A felicidade não é dada nem pelos bens exteriores nem pelos bens do corpo, mas pelos bens da alma, ou seja, pelo aperfeiçoamento da alma mediante a virtude, que é conhecimento e ciência. [...] A felicidade não depende das coisas e da sorte, mas do *lógos* humano, e da *interior formação que com o lógos o homem pode se dar*. (REALE, 2013, p. 116. Grifo do autor).

Aqui, entramos propriamente no principal tema que fez Sócrates ser ligado ao cinismo, além de sua crítica aos costumes e valores: a defesa de que a felicidade independe das circunstâncias externas a nós, mas tão somente ao nosso estado mental, cultivado e trabalhado mediante a filosofia. E, como veremos, também a defesa da vida simples como consequência lógica da internalização da virtude, do conhecimento do que é bom ou ruim ao nosso espírito.

É eloquente e muito ilustrativa uma outra passagem de Xenofonte na qual apresenta um diálogo entre Sócrates e o sofista Antifão sobre os frutos que a filosofia pode nos proporcionar. Antifão o provoca questionando sobre a credibilidade de tais frutos, já que Sócrates “vives de tal guisa que não há escravo que deseje viver sob tal senhor” (*Memoráveis*, I, cap. 6; 2.), devido às más condições de vida, segundo Antifão, de Sócrates por sua simplicidade ou aparente pobreza: “Se, pois, como todos os mestres formas os teus discípulos à tua semelhança, podes considerar-te um professor da miséria” (Idem, I, cap. 6; 3 e 4). A quem Sócrates responde:

[...] Não crês que eu, que avezei meu corpo a resistir a todas as influências, não sofra melhor que tu, que não te exercitaste? Se não sou escravo do ventre, do sono, da volúpia, é porque conheço prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas fazem esperar vantagens contínuas. [...] De mim, penso que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela. E como a divindade é a própria perfeição, quem mais se avizinhar da divindade, mais próximo estará da perfeição. (*Memoráveis*, I, cap. 6; 8 e 10).

Vemos, aqui, na resposta de Sócrates, os elementos fundamentais de práticas em vida que convergem fortemente com o cinismo antigo: o exercício corporal como caminho para uma adequada lide com as adversidades<sup>14</sup>, o controle das paixões e a simplicidade, temas estes que iremos aprofundar no capítulo seguinte já em sua presença específica na filosofia

<sup>14</sup> Pode-se também ver no elogio de Alcibíades a quem faz para a figura de Sócrates: sua resistência física e mental demonstrada em suas incursões militares (PLATÃO, *Banquete*, 220 a-d).

cínica. Por toda a doxografia podemos encontrar, no que diz respeito a Sócrates, citações e elogios que enfatizam tais temas. Vejamos, por exemplo em Diógenes Laércio (II, 27):

[...] se orgulhava de sua vida simples e de jamais haver aceito recompensa de ninguém; costumava dizer que apreciava principalmente o alimento que requeria o mínimo de temperos, que considerava mais agradável a bebida que não lhe despertava a vontade de beber mais, e que estava mais próximo dos deuses pelo fato de ter o mínimo de necessidades.<sup>15</sup>

Podemos ver, neste percurso com Platão, Xenofonte e Diógenes Laércio, principalmente, que Sócrates admite responsabilidade à filosofia por sua postura existencial, dentre tantas coisas, a sua admissão de uma vida simples, moderada e regrada pelo cultivo constante do exercício físico e mental, e de busca da virtude pela reflexão sobre o bem e a justiça.

Para finalizarmos este tópico, é importante enfatizar aqui que não estamos apresentando Sócrates como um cínico, pois isto seria infundado e anacrônico. A relevância deste tópico está na defesa de que o filósofo fora importante para fundar as bases de uma postura fundamental que, quer queira, quer não, repercutiu durante tantos séculos além do helenismo tardio: o atrelamento entre filosofia e vida, filosofia e prática; e que, o que é mais essencial a esse estudo, fora uma figura atrelada pela tradição às origens do cinismo, tanto devido à sua ligação com Antístenes, como também pela proximidade temática preliminar, mencionada acima, e lançante dos gérmenes no âmbito filosófico do que seria admitido e *radicalizado* por Diógenes e seus discípulos.

Devemos mencionar algumas diferenças fundamentais entre Sócrates e os cínicos (o que basicamente serão as mesmas entre Antístenes e os cínicos). Primeiro, apesar de sua crítica aos valores para buscar aqueles mais importantes à vida humana como as ideias do Bem e Justiça, Sócrates nunca negou os valores ou defendeu-os como supérfluos, corruptíveis e escravizantes como o fez o cinismo. Como podemos ver no *Fédon*, Sócrates dá importância às leis humanas, mesmo caso exercidas injustamente; do contrário, teria aceitado a fuga de sua morte. A pobreza socrática era moderada, mais voltada a uma simplicidade de vida do que uma pobreza efetiva como viria a ser no cinismo; a vida socrática era uma existência pautada pelo básico segundo os costumes: uma casa, mobília e alimento, sem mais, sem menos. Ele ainda frequentava banquetes, e festas de considerada riqueza; ia a cultos e exercia sua

<sup>15</sup> Igualmente interessante a passagem II, 24 – 25: “Sócrates foi um homem independente da mais alta dignidade. No sétimo livro de seus *Comentários*, Panfile menciona a oferta que Alcibíades lhe fez de um grande terreno onde poderia construir uma casa; Sócrates, todavia, replicou: “Suponhamos então que eu necessite de sandálias e me oferecesses um couro inteiro para fazer um par; seria ridículo se eu aceitasse.” (25) Muitas vezes, observando a grande quantidade de mercadorias expostas à venda, ele dizia a si mesmo: “De quantas coisas não tenho necessidade!” (grifo do autor).

cidadania, assim como fora um exímio hoplita na atividade militar. Já os cínicos radicalizaram a simplicidade se despojando do maior número de bens possíveis, em maioria adotando uma vida de mendicância e tornando-se cosmopolitas num sentido prático, sem morada fixa, sem laços identitários com determinado povo ou nação, tornando assim o mundo sua morada e a humanidade como fim de sua filosofia. Foram ascéticos nos exercícios preparatórios para a adversidade que envolve a vida de completa renúncia e pobreza criticando juntamente o enrijecimento familiar, castas, matrimônios, etc. Aprofundaremos o trato do cinismo com cada um desses fatores no capítulo dois em diante.

### **2.3 Antístenes, fundador do cinismo?**

Chegamos aqui a uma figura talvez ainda mais relevante e enigmática para a compreensão das origens do cinismo. Isto devido ao que vemos na tradição; afinal, a atribuição do surgimento desta filosofia se construiu a partir do legado das práticas de Antístenes em profunda inspiração socrática<sup>16</sup>. Vejamos, então, qual a relevância desta atribuição. Para isso, investigaremos sua filosofia em relação com a de seu mestre Sócrates e os principais dados históricos que confirmarão ou não sua sucessão direta a Diógenes, o Cínico.

Seus dados biográficos se encontram em Diógenes Laércio<sup>17</sup>. Lá, vemos que o mesmo fora ateniense, de sangue estrangeiro (D.L, VI, 1), o qual teve aulas de retórica com Górgias (Idem) e, posteriormente, tornou-se discípulo e grande amigo de Sócrates, de quem “colheu tantos benefícios junto ao mesmo que costumava sugerir a seus próprios discípulos que se tornassem condiscípulos de seu mestre” (Ibidem, 2). Dele, “aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim a filosofia cínica;”, relata Diógenes Laércio (Ibidem, VI, 2). Mas o que o levou a imitar Sócrates? E qual foram as mudanças teóricas e práticas que lhe trouxeram a alcunha de fundador do cinismo?

Já temos um direcionamento que responde a primeira questão ao enfatizarmos as práticas morais de Sócrates na primeira seção. Os benefícios obtidos por Antístenes, aqueles que ele mais admirava e via valor, foram justamente estes de implicação prática na forma como construímos nossa vida com fins ao bem-estar e tranquilidade. Por isso ele, aparentemente, não pôs em primeiro lugar no âmbito da investigação filosófica as investidas

---

<sup>16</sup> Tal ideia, como será dito, é mais conhecida a partir de Diógenes Laércio (VI, 2), a quem atribui a Antístenes o surgimento do cinismo, tornando-o assim o primeiro cínico.

<sup>17</sup> D.L., VI, 1.

metafísicas que tanto vieram a caracterizar a escola de Platão<sup>18</sup>. Tal característica será marcante na filosofia cínica posterior.

Apesar de em sua obra haver estudos sobre discursos, linguagem, ciências e natureza<sup>19</sup>, Antístenes fora lembrado por seu forte ímpeto em seguir seu mestre Sócrates quanto ao modo de vida simples e moderado e a favor da virtude como principal bem:

Seus ensinamentos eram o seguinte. Demonstrava que a excelência pode ser ensinada; que somente os homens excelentes podem ser nobres; que a excelência é suficiente para assegurar a felicidade; [...] que a excelência está nas ações e não necessita de muitas palavras nem de muitos conhecimentos; [...] que o sábio não deve viver de acordo com as leis vigentes na cidade, e sim segundo as leis da excelência; (D.L, VI, 10 e 11).

Os dois últimos ensinamentos citados foram significativos para o cinismo: A primazia da prática da excelência manifestada ou repercutida na vida simples, e a indiferença do sábio quanto às leis vigentes da cidade, pois, em primeiro lugar está posta como guia para a boa vida não essas leis, mas aquelas da excelência.

Num marcante discurso citado por Xenofonte<sup>20</sup>, Sócrates pergunta a Antístenes do que ele mais se orgulha, a quem responde que seu orgulho está em sua riqueza: ‘Então e tu, Antístenes, - continuou Sócrates - como é que, não tendo grandes bens, te orgulhas de ser rico?’ – [Responde Antístenes] - Porque eu acredito, meus amigos, que as pessoas não têm a riqueza e a pobreza dentro de casa, mas nas suas almas.” (*Banquete*, 34). Portanto, a riqueza da alma é o que importa para a vida. Todo o mais é indiferente ou supérfluo. O mal cede às paixões em prazeres ilusórios e viciantes ou em honrarias e glória. Para Antístenes, “a bagagem mais adequada para quem viaja é a que, mesmo quando a nau soçobra, fica boiando com o viajante.” (D.L, VI, 6). Aqui podemos interpretar a vida como a viagem, e o que boia com o viajante justamente o seu próprio corpo com a sua alma; o que no fim de tudo, como vimos, é o maior bem do ser humano, meio para a excelência.

Agora podemos nos perguntar, diante de toda essa filosofia, Antístenes iniciou o cinismo tal como o conhecemos?

---

<sup>18</sup> “O Sócrates de seus diálogos era sem dúvidas o asceta, o ‘homem com uma missão’, um aspecto do Mestre que tendeu a ser obscurecido pelos diálogos platônicos tardios, onde Sócrates se torna cada vez mais o porta-voz dos pensamentos de Platão. As *Memorabilia* de Xenofonte são, em certa medida, uma reação contra a representação do mestre por Platão: Antístenes, junto com outros discípulos, pôde muito bem ter sentido que algo desse corretivo era necessário.” (DUDLEY, 1937, pp. 14, 15; grifo do autor, tradução nossa). (O texto faz referência aos supostos diálogos sócráticos que Antístenes escreveu).

<sup>19</sup> A lista de sua obra se encontra em D.L, VI, 15 ao 18.

<sup>20</sup> *Banquete*, 33 ao 45, presente em *The cynic philosophers: from Diogenes to Julian*. Translated and edited by Robert Dobbin. Penguin Classics, 2012.

A tradição o pôs como fundador, mais propriamente Diógenes Laércio, que relatou inclusive uma ‘suserania’ direta entre Antístenes e Diógenes de Sinope (D.L, VI, 21). Mas estudos recentes<sup>21</sup> nos fazem crer que este contato muito provavelmente jamais aconteceu. A partir de análise realizada sobre as moedas de Sinope da época de Diógenes, fica evidente que o mesmo só fora chegar em Atenas por volta de 340 a.C, vinte e seis anos após a morte de Antístenes, (aproximadamente em 366 a.C)<sup>22</sup>, DUDLEY, 1937, pp. 2 e 3). Assim, tudo indica que o contato proposto entre ambos fora uma invenção advinda dos estoicos romanos<sup>23</sup> a fim de ligar sua filosofia àquela de Sócrates, pois eles

[...] provavelmente consideravam o cinismo como representando a tradição ética de Sócrates em sua forma mais pura, e estariam particularmente ansiosos para mostrar que eles próprios eram os herdeiros diretos dessa tradição. Daí foi construída a 'sucessão' Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates - Zenão: e, portanto, Epicteto pode usar Sócrates, Antístenes e Diógenes como boa divindade para as crenças morais estoicas. (DUDLEY, 1937, pp. 3 e 4, tradução nossa).

Em segundo lugar, ainda podemos perceber algumas diferenças entre a filosofia de Antístenes daquela a qual Diógenes fora praticar posteriormente. Vemos que o mesmo, devido à sua proximidade com Sócrates, interessou-se por imitá-lo quanto a seu modo de vida. Antístenes jamais chegou a praticar um ascetismo extremo como veremos em Diógenes e seus sucessores. Como Sócrates, praticava uma pobreza moderada, não chegando a abrir mão de uma casa e bens como cama e móveis, algo impensável na prática de Diógenes, que optou por morar num grande tonel de vinho, a viver nas ruas como pedinte (Idem, pp. 1 e 2). Retomando ao seu discurso acima mencionado<sup>24</sup>, citado por Xenofonte, podemos observar que

[...] Sua pobreza era parcial e relativa; a dos cínicos era completa. Sua pobreza foi imposta pelas circunstâncias; a dos cínicos era opcional. Ele valorizou sua propriedade porque lhe permitiu viver a vida que ele desejou; para os cínicos, a

<sup>21</sup> Cf. DUDLEY, 1937, pp. 1-16 e SAYRE, 1948, pp. 84-96.

<sup>22</sup> Navia (2009, pp. 28 e 35) admite a possibilidade de Diógenes ter conhecido Antístenes antes de seu exílio de sua cidade natal, Sinope; ou seja, quando ainda vivia uma vida normal como aprendiz no banco em que seu pai trabalhava. Assim, defende que não é descartável a consideração de uma possível viagem de Diógenes a Atenas em sua juventude, quando Antístenes ainda era vivo.

<sup>23</sup> “Uma história que provavelmente deriva de Teofrasto e, portanto, pode representar uma narrativa contemporânea, mostra o próprio Diógenes afirmando ter sido convertido à filosofia, não pelos ensinamentos de Antístenes, mas pelo exemplo prático de um rato; e que sugere ainda que quando ele chegou à Atenas ele já era um devoto da vida ascética. É apenas nos escritores posteriores, Epicteto, Dio Crisóstomo, Aeliano, Estobaeus, Diógenes Laércio e Suidas, que ouvimos falar de uma conexão entre Antístenes e Diógenes; e é significativo que eles não nomeem nenhum outro pupilo de Antístenes além de Diógenes, e que suas histórias sobre as relações entre os dois enfatizam o mau humor de Antístenes para pupilos e insatisfação de Diógenes com o seu exemplo prático.” (DUDLEY, 1937, p. 3, tradução nossa). Outro fator importante de ser mencionado aqui é que Aristóteles se referiu aos pupilos de Antístenes não como cínicos, mas como antistianos, e, posteriormente, afirma ainda que estes estavam mais interessandos em estudar lógica do que qualquer tema que poderia vir a ser relacionado com o cinismo. (Idem, p. 2).

<sup>24</sup> Supra, p. 29.

posse de propriedade era um mal e fonte de infelicidade. (SAYRE, 1948, p. 85, tradução nossa).

Outra importante distinção se refere à admissão de prazeres por parte de Antístenes ao frequentar banquetes, beber vinhos e se relacionar com mulheres<sup>25</sup>; tais práticas, no cinismo como um todo<sup>26</sup>, foram rejeitadas, constituindo-se como uma filosofia bastante austera ao prazer.

Agora, retomemos a nossa questão inicial: foi Antístenes o fundador do cinismo? Como vimos na página anterior, a partir das evidências e estudos recentes, não podemos dizer que ele foi o fundador, mas concordamos em dizer, como em Dudley<sup>27</sup>, que ele foi de certo modo um precursor por ter estado sempre enfatizando a prática socrática da moderação e simplicidade para além do próprio socratismo<sup>28</sup>. O seu discurso no *Banquete* de Xenofonte evidencia o que poderíamos chamar de ‘as sementes do cinismo’, a potência que fora fertilizada e germinada somente por Diógenes de Sinope<sup>29</sup> em sua prática radical daquilo que já fora posto como fundamental para a vida em Sócrates e Antístenes<sup>30</sup>.

Assim percorremos nossa primeira investigação a respeito do que motivou, seja direta, ou indiretamente, o movimento cínico que veremos mais especificadamente nos capítulos seguintes. Vimos a conjuntura geral do período clássico e helenístico da antiga

<sup>25</sup> “No relato de Xenofonte sobre o discurso de Antístenes no banquete, ele fala do prazer que obtém da companhia de mulheres e de beber vinho; sua objeção é apenas à extravagância desnecessária em obtê-los. Antístenes também mencionou os maiores prazeres que ele aproveitava da associação com Sócrates e com seus outros amigos (*Banquete* 4, 27, 44). A atitude de Antístenes em relação aos prazeres é indicada por fragmentos de seus escritos. "Antístenes, dizendo que o prazer era um bem, acrescentou que deveria ser tal que não fosse necessário arrepender-se" (Ateneu, Deip. 12, 513a). "Nem banquete sem conversa, nem riqueza sem virtude conferem prazer" (Stobeus, Flor. 1, 1, 30)." (SAYRE, 1948, pp. 92 e 93).

<sup>26</sup> Salve algumas exceções pontuais como o relato de Diógenes num banquete de Platão e pedindo vinho, o qual não sabemos se de fato é verdadeiro, (D.L, VI, 25 e 26), e a junção de Crates com Hipárquia (idem, 96 e 97).

<sup>27</sup> “Para os estoicos e para os escritores alexandrinos das Sucessões, Antístenes seria mais conhecido como o autor de discursos socráticos, nos quais a tradição do Sócrates ascético era predominante. O próprio Antístenes foi conhecido por ter sido mestre de uma ‘escola’ filosófica; sua ética carregou uma marca de semelhança com as dos cínicos e estoicos: ele foi, portanto, a escolha óbvia como o primeiro elo na ‘sucessão apostólica’ em que os estoicos desejavam ligar-se a Sócrates. Antístenes tornou-se assim o ‘fundador do cinismo’, e alcançou uma posição na história da filosofia para a qual as suas realizações como um pensador mal o intitulou. Podemos concordar com Vallette que ele foi o ‘precursor do cinismo’, mas para o fundador da seita devemos nos voltar para Diógenes de Sinope.” (DUDLEY, 1937, p. 15, tradução nossa).

<sup>28</sup> “Após seu encontro com Sócrates, contudo, pode-se presumir que principiou sua jornada em direção ao cinismo, que seu comprometimento com a pobreza e com a indiferença cresceu e que outras manifestações de um cinismo incipiente começaram a emergir.” (NAVIA, 2009, p. 144, grifo do autor). Algo, que, ao meu ver, ainda não o torna um cínico propriamente, pois este, como iremos ver no segundo capítulo, somente aos moldes do que Diógenes de Sinope viveu.

<sup>29</sup> Importante deixar em nota que não podemos desconsiderar a grande possibilidade de Diógenes de Sinope ter sido influenciado pelos escritos de Antístenes após seu exílio e chegada em Atenas, como bem nos lembra A. A. Long (2007, p. 43): “[...] os escritos de Antístenes e sua interpretação de Sócrates foram, provavelmente, as influências mais fortes sobre a evolução filosófica de Diógenes.”

<sup>30</sup> Luis E. Navia é bastante aberto às figuras de Sócrates e Antístenes como profundos influenciadores do cinismo antigo. Cf. NAVIA, Luis E. *Diógenes, o cínico*. Tradução João Miguel Moreira Auto; tradução do texto org. Luiz Alberto Machado Cabral. – São Paulo: Odysseus Editora, 2009. pp. 132-148.

Grécia e as mudanças espirituais aí envoltas na transição de um a outro, dando um destaque maior a esta segunda, mais próxima de nossa filosofia cínica e fundamental para a sua compreensão. As constantes mudanças socioeconômicas pós invasão macedônica, promotoras de constantes instabilidades e inseguranças, influentes num pensamento de incerteza, e ao cultivo da *tiké* (fortuna), foram fortemente presentes no pensamento e na vida de Diógenes, implicados em sua ênfase do cuidado de si pelos exercícios corporais e mentais para se ‘encourajar’ diante das adversidades.

A figura de Sócrates e sua importante contribuição para o pensamento dialético a respeito dos valores que realmente importam nossa atenção para a construção de uma vida adequada, tanto individual, como coletiva; suas críticas às considerações supérfluas sobre as ideias regentes, assim como sua investigação sobre os reais fundamentos de tais ideias foram decisivas para, se não o surgimento, um aprofundamento considerável na antropologia filosófica, pois, conhecer as ideias norteadoras da vida humana implica na consideração de si e do outro, da natureza humana em geral, formando assim uma postura de vida cativa ao autoconhecimento e sabedoria.

Inspirado pela vida de Sócrates orientada pelo pensamento do que de fato é importante para a vida, a simplicidade pelo não vício, a filosofia pela virtude e conhecimento do bem, Antístenes semeou, em sua vida e obra, ideias influentes para os cínicos vindouros. O fato de ele ter sido lembrado não pela sua obra escrita, mas pela sua filosofia da simplicidade exercida e defesa de temas como o trabalho hercúleo<sup>31</sup> e a moderação para o controle mental e corporal, foi suficientemente significativo para motivar a sua ligação indireta com o que viria a ser o cinismo com Diógenes de Sinope e seus sucessores. No entanto, devemos ter em mente, no que tange à sua figura e à de seu mestre Sócrates quanto à história do cinismo, que ambos foram mais influentes nas doxografias posteriores, ao atribuir-lhes uma relação mais direta com a filosofia cínica, do que influentes ao próprio cinismo diretamente<sup>32</sup>. Isto se justifica mais pelas divergências do que convergências<sup>33</sup> entre os dois filósofos com Diógenes e seus sucessores.

<sup>31</sup> “[...] Demonstrou que a fadiga é um bem como os exemplos de Heraclés e de Círos [...]” (D.L., VI, 2).

<sup>32</sup> Interessante aqui mencionar a interpretação de Voegelin (2012, p. 108) sobre a origem das ideias do cinismo, onde ele curiosamente inclui Platão e Aristóteles a partir de Sócrates: “O ponto de partida parece ter sido a ideia exposta por Sócrates de que não ter desejos é um atributo da divindade. A ideia estava implícita na tese platônica de que Deus é a medida de todas as coisas; e a encontramos novamente na *autarkeia* [autossuficiência] aristotélica como a categoria da existência perfeita, estando presente na hierarquia do universo, partindo de Deus, passando pela pólis, até chegar ao homem. A nova atitude dos cínicos se expressa sistematicamente pela omissão da pólis na hierarquia das entidades autossuficientes. A vida na pólis já não é mais a vida perfeita. Como consequência, os cínicos podem descartar o problema aristotélico fundamental da construção da *bios theoretikos* [vida contemplativa] como a vida da ação política.”

<sup>33</sup> Ver supra, nota 23 e página 30.

A busca pela virtude, que nos levará à felicidade pelos caminhos da moderação e simplicidade, apoiadas na reta razão, será levada a um outro patamar pela enigmática figura de Diógenes. Vamos agora adentrar, então, na filosofia do cinismo propriamente a fim de investigar seus fundamentos, o que a justifica e a nutre essencialmente.

### 3 DIÓGENES DE SINOPE E O CAMINHO PARA O BEM VIVER

Chegamos ao terceiro capítulo, onde iremos tratar de alguns aspectos fundamentais da vida de Diógenes de Sinope e em que medida tais aspectos nos apontam para um conjunto conciso de ideias, apesar do caráter não sistemático de sua filosofia; assim como sua repercussão na posteridade, sendo o berço de um dos maiores movimentos filosóficos da antiguidade<sup>34</sup>. Aqui, portanto, buscarei discutir a principal problemática que o cinismo enfrentou durante seu surgimento até os dias contemporâneos, no que diz respeito ao seu reconhecimento como genuína filosofia. Pretendo resgatar e defender - ao contrário de muitos dos que investiram comentários e estudos acerca de tal movimento<sup>35</sup> - o aspecto teórico base, fundante e primordial (com especial dedicação ao papel conceitual da natureza) que justifica e frutifica a prática ou o modo de vida dos cínicos, para, em seguida, no capítulo quatro, vermos com mais detalhes tais repercussões a partir da discussão das virtudes caracteristicamente cínicas e seu modo de vida.

De antemão, é preciso fazer uma pequena, mas importante ressalva. O cinismo antigo, assim como todas as filosofias antigas<sup>36</sup>, possui uma relação bastante íntima entre pensamento e prática; ousou dizer que, nesse sentido, o cinismo é a mais radical quanto as demais filosofias gregas que lhe foram contemporâneas.<sup>37</sup> Diógenes, o mais importante representante do cinismo, após o seu exílio de Sinope, mediante algumas influências as quais iremos analisar, mergulhou na prática integral do que ele admitiu como princípios para o bem viver e pelos quais incansavelmente lutou, tendo em evidência sempre o caráter moral transformador que a filosofia tem a nos comunicar.

Anteriormente, no capítulo dois, abordamos as ideias fundantes e norteadoras do cinismo e o que se busca para bem viver. Agora, no capítulo três, trataremos das virtudes

---

<sup>34</sup> Conferir nota 6.

<sup>35</sup> No cânone filosófico, toda a instituição cristã medieval, e Hegel, com sua fala citada na nota 1.

<sup>36</sup> Para uma melhor abordagem do assunto, Cf. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* (2017). Em toda a obra, basicamente se realiza a defesa de que, no recorte grego, todas as filosofias implicavam a realização de um modo de vida, onde se constituiria a prática da filosofia, como condição fundamental para a verdadeira internalização de seus princípios.

<sup>37</sup> Long defende algo semelhante fazendo uma ligação às raízes socráticas quanto a internalização da felicidade enquanto posta no âmbito moral estrito a cada indivíduo, e não em dependência a bens externos: “Os filósofos helenísticos compartilhavam um interesse geral em internalizar completamente a felicidade; seu projeto era fazer a felicidade depender essencialmente do caráter moral e das crenças do agente e, assim, minimizar ou reduzir a sua dependência de condições externas. [...] Se o crédito primário por essa concepção pertence a Sócrates, foram os cínicos, provavelmente sob a influência dos escritos socráticos de Antístenes, que se tornaram os seus representantes mais ativos no início do período helenístico. Cf. LONG, A. A. *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 41. (grifo nosso).

através das quais se conquistará o estado existencial que confere a realização de tais ideias em um específico modo de vida no cinismo. Tal abordagem proposta faço como meio didático para a compreensão de uma filosofia tão fluída e afim à união entre teoria e prática de tal modo que, em meio às circunstâncias da vida imediata e imanente, do tempo presente, ambas (teoria / prática) ocorreram por se constituírem mutuamente ou indissociáveis.<sup>38</sup>

### 3.1 A origem do cinismo.

Iniciemos analisando alguns dados biográficos de Diógenes de Sinope, que compreendo serem fundamentais para dissecarmos as principais ideias da filosofia cínica antiga, assim também como sua origem. Devemos ter em consideração o que brevemente apontamos acima, a saber, os percalços que permeiam o estudo da vida desse filósofo: Sabemos de Diógenes de Sinope apenas por documentos doxográficos, relatos de pessoas a respeito de sua vida num formato literário anedótico (*chreiai*), cujo propósito é nos apresentar breves causos, numa linguagem objetiva e clara, que demonstram ou nos trazem à aparência pontuais detalhes sobre a personalidade, convicções morais, ou ensinamento deste alguém. A vida de Diógenes se fez por um considerável conjunto dessas anedotas, ora de espírito detrator, ora de espírito exaltador, a depender das intenções de quem as escreveu, se afim ou não à filosofia da pessoa em questão. Portanto, eis o percalço: a impossibilidade de termos uma exata informação do Diógenes histórico, pois carecem tais dados na medida em que só temos presentes histórias que permeiam, se não ficções, aumentos ou exageros, seja para o bem de sua reputação ou para o mal. Em suma, o que nos resta são histórias, lendas, cartas apócrifas, elogios e comentários a seu respeito e à sua filosofia. Desta incerteza, tentaremos, com algum esforço, extrair de tais informações um comum espírito que nos indique, apesar de tudo, aspectos a respeito dos quais poderemos nos firmar com certa segurança na assertiva “eis o possível Diógenes!”:

Não obstante, ao menos no caso de Diógenes, a despeito dos que nele veem apenas o foco de narrativas lendárias de pequeno valor histórico, é possível peneirar cautelosamente a evidência e produzir um retrato de algum valor histórico. É realmente difícil de imaginar que por detrás dessa montanha de enredos sobre ele não se encontre alguém, uma pessoa efetiva, “um filósofo perambulante e falante”, segundo uma conhecida tradição grega, que de algum modo se assemelhe com o

---

<sup>38</sup> Lembrar do aspecto socrático adquirido pelas filosofias posteriores as quais tem como filosofia uma disciplina, acima de tudo, transformadora do espírito, e assim, promotora de repercussões morais que implicam na instrução, mediação e ordenamento da ação individual no mundo em favor do bem comum, encarnando assim, a prática do que se diz e defende, assim como, em prática, teoriza-se. Cf. supra, cap. 1 – “Sócrates: tematizando a simplicidade”, pp. 19-28.

retrato composto que é possível extrair a partir das fontes. (NAVIA, 2009, p. 23. Grifo do autor).

Para a análise da vida de Diógenes de Sinope, irei tomar como principal fonte Diógenes Laércio<sup>39</sup>, tendo em vista que

As descrições de Diógenes e do cinismo por escritores que viviam sob o império romano – Epicteto, Luciano, Dion Crisóstomo, Juliano – são fortemente idiossincráticas; elas também refletem evoluções filosóficas e sociais que as tornam de valor *histórico* duvidoso para a interpretação da filosofia helenística. Felizmente, Diógenes Laércio escreveu uma vida do cínico Diógenes rica em material que tem boa chance de ser autêntico ou, pelo menos, fiel ao espírito do discurso de Diógenes, embora partes dela estejam contaminadas pelo estoicismo num grau frequentemente difícil de determinar.<sup>40</sup> (LONG, 2007, pp. 41 e 42. Grifo do autor).

É sabido que Diógenes nasceu numa cidade comercial chamada Sinope, em aproximadamente 410 – 424 a.C. “Localizada no final da rota de Caravanas que começava na foz no Eufrates, Sinope gozou de vantagens comerciais e culturais invejáveis, que contribuíram grandemente para sua vida social cosmopolita e liberal.” (NAVIA, 2009, p. 29). A cidade era um ponto de cunhagem de moedas, e logo, como primeira informação dada por Diógenes Laércio, passamos a saber que ele e seu pai eram associados a esta atividade, que posteriormente a sua condução ao exílio por adulterar moedas<sup>41</sup> (D.L, VI, 20).

Tal feito foi um marco em sua vida, motivo pelo qual o próprio Diógenes admitidamente converteu-se à filosofia<sup>42</sup>. O exílio imediatamente o pôs numa condição errante pelos territórios gregos, e assim rumou e buscou refúgio em Atenas. A combinar com alguém por uma possível casa para morar, não obteve respostas; então fora obrigado pelas circunstâncias a continuar nas ruas, momento em que, por improviso, conseguiu um tonel<sup>43</sup> vazio transformado em sua nova morada (Idem, 23). Daí em diante, Diógenes por toda a sua vida viveu de tal forma no tonel, “sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo, errante, na

<sup>39</sup> Trata-se do livro VI do *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

<sup>40</sup> Isso não nos impede de conhecer mais sobre o cinismo a partir desses autores tardios. Muitos de seus textos são interpretações próprias sobre a filosofia cínica, que podem contribuir na compreensão de alguns aspectos basilares, pelo menos, do cinismo antigo, como seu modo próprio de vida e os principais temas tratados por eles. Adiante, por exemplo, veremos algumas notas importantes pertencentes às primeiras orações de Dion Crisóstomo, pois, como diz Dudley: “Os discursos éticos mais importantes pertencentes a esses anos [os que Dion passou em exílio vivendo uma vida vagante] são as orações 6, 8, 9 e 10, em que nelas Diógenes é a figura central. As orações são todas marcadas, pelo o que von Arnim certamente chama ‘cinismo radical’, que enfatizam os slogans familiares como *ανάιδεια* (Fala de vergonha), *αὐταρξεια* (Autossuficiência), *ἄσχησις* (Treinamento).” (1937, p. 151. Tradução nossa).

<sup>41</sup> Não há exatidão quanto as fontes na atribuição de quem realmente realizou a adulteração, se seu pai, ou o próprio Diógenes. Diógenes Laércio (VI, 20) as apresenta no parágrafo introdutório sobre a biografia de Diógenes. O sabido é que o pai de Diógenes em algum momento fora preso, e seu filho exilado (nesse caso, não se sabe se imposto ou autoexílio por medo de ser descoberto).

<sup>42</sup> “Quando alguém o reprovou por seu exílio sua resposta foi: “mas me dediquei à filosofia por causa disso, infeliz!” (D.L, VI, 49).

<sup>43</sup> Grandes jarros de barro comuns na Grécia antiga, utilizados para armazenamento de vinho, óleos ou azeitonas.

busca diurna de um pedaço de pão”<sup>44</sup>. Transitando geralmente entre Atenas e Corinto, a depender das estações<sup>45</sup>, Diógenes internalizou a missão de “desfigurar a moeda”, proferida por um oráculo (Ibidem, 20, 21).

Essa passagem pelo oráculo é significativa na biografia de Diógenes. Por vez, ela se relaciona o que viria a se tornar toda a sua prática filosófica em vida. Duas versões são apresentadas: uma Diógenes, sob pedidos de colegas para adulterar a moeda, vai até Delfos para saber se realmente deveria a adulteração: “O deus deu-lhe permissão para alterar as instituições políticas, porém, ele não entendeu e adulterou a moeda.” (Ibidem, 20). Em diante, somente após seu exílio que ele viria a entender o real sentido da resposta oracular. Na outra versão,<sup>46</sup> ele consulta o oráculo após a adulteração. Agora em Delfos, depois do exílio, ele pergunta o que fazer para tornar-se notado e, com a resposta acima citada, ele a toma filosoficamente: reverter os valores equivocadamente instituídos ou mal seguidos, mostrando-os no seu real sentido, de modo a testar as visões de seus conterrâneos e de sua cultura para ver se são realmente genuínas, se valem a pena ser tidas como parte de nossa vida, e, se não, que sejam jogadas fora para que criemos nossos próprios valores (NAVIA, 1996, p. 89).

Por mais interessante que seja esse caso com o oráculo e seu perfeito encaixe em vista da narrativa sobre sua vida – e, mais ainda sobre sua obra filosófica - devemos suspeitar da veracidade histórica de tal acontecimento. A começar que essa narrativa só surgiu no século II d.C., como atesta Navia (2009, p. 41), acrescentando que

[...] As fontes mais antigas mantêm silêncio a propósito do assunto, o que reforça a suspeita de que nada veem no episódio a não ser uma construção piamente devotada à transformação de um exilado sinopense desconhecido em um filósofo de grande importância. Um pronunciamento oracular de Delfos tinha peso suficiente para emprestar respeitabilidade a uma missão filosófica – e *isso* (se é que de fato o incidente foi inventado por apologistas tardios do cinismo) era o que eles procuravam produzir.

Diante dessa problemática histórica, não podemos justificar a conversão de Diógenes pelo oráculo, visto que tais histórias estão permeadas de um espectro inventivo, lendário. Continua Navia:

[...] A coisa toda poderia ser interpretada como uma alegoria que tenta dar conta de seu estilo de vida incomum e suas convicções radicais, nas quais se encontra uma firme diligência em desafiar as normas e os valores sociais. [...] Tem-se argumentado também que o fato de seu pai ter sido um banqueiro ou um homem de algum modo encarregado da emissão de moedas seria ensejo o bastante para que se inventassem histórias sobre Diógenes e a moeda corrente em sua cidade natal. (Ibidem, p. 43).

<sup>44</sup> Fragmento trágico anônimo o qual Diógenes costumava citar, in D.L, VI, 38.

<sup>45</sup> Para saber mais sobre os locais de atuação de Diógenes, cf. NAVIA, 2009. pp. 43 e 44.

<sup>46</sup> Citada ainda no mesmo parágrafo em D.L, VI, 20.

Tendo isso em mente, devemos, por isso, ainda nos perguntar: Se não foi o oráculo, o que o motivou, então, a continuar vivendo essa vida errante? Em que consistiu o cinismo construído por Diógenes? De que modo sua filosofia encarnou-se? Estamos inclinados a acreditar, como em Dudley (1937, p. 23) que antes mesmo da sua chegada em Atenas, Diógenes já era um vivente do ascetismo, muito provavelmente devido ao seu exílio, no qual teve que se retirar numa vida errante.

É comum afirmar

[...] que é principalmente nas circunstâncias mal-afortunadas que acompanham as vidas dos cínicos que se deve esperar encontrar a origem de seu cinismo. Como se desejassem contrabalançar seu próprio infortúnio, os cínicos, então, emergiram como pessoas infelizes que direcionaram seu ódio contra o mundo à sua roda. (NAVIA, 2009, p. 114).

E que assim, o cinismo seria uma postura psicológica oriunda majoritariamente a partir desses eventos infelizes na vida de indivíduos, os quais, infortunados - seja desde o nascimento (Mônimos ou Bión Borístenes), seja por um caso adverso posterior (Diógenes, Dion Crisóstomo) - tornaram-se inimigos da humanidade tal qual se manifestou com demasiadas cobiças, guerras e lutas por poderes, promovendo injustiças diversas.

Adiante, já sobre Diógenes em particular, Navia afirma: “A pobreza e o isolamento inicialmente lançados sobre ele [Diógenes] pela sociedade transformaram-se, por sua iniciativa, num modo de vida fechado em si mesmo, pelo qual os valores – quaisquer que pudessem haver em sua sociedade – eram sumariamente afastados.” (2009, p. 115).

Por mais que tais apontamentos façam sentido e sejam válidos, eles por si só não dão conta de explicar a transformação espiritual que conduz à filosofia e ao modo de vida cínico. Ora, pelo que nos foi relatado, não consta nas passagens sobre os filósofos de tal movimento tentativas de retornarem às suas condições anteriormente favoráveis, ou, para aqueles que já nasceram em miséria, modificarem tais condições pela busca de empregos ou melhores condições de vida. Isso demonstra que há algo a mais que põe às claras a real conversão: o fator filosófico.

O problema do apelo a explicações psicológicas e sociológicas para dar conta da emergência de uma postura filosófica é que só lança luz sobre alguns casos, em certas circunstâncias, e, sempre, de um ponto de vista limitado. Isso deixa de fora muitos outros casos (para os quais não há explicação) e ignora a influência de correntes intelectuais na formação dos filósofos. O processo de formação de um cínico é, há um só tempo, cultural e filosófico. (Idem, p. 116).

Infelizmente não temos documentos que comprovem estudos, por parte de Diógenes, com filósofos ou livros filosóficos para além daquele já mencionado sobre seu

encontro com Antístenes que, como vimos anteriormente<sup>47</sup>, foi muito pouco provável. Portanto, neste âmbito os estudiosos não podem ir além de conjecturas possíveis sobre sua influência filosófica. Devido à realidade de sua origem, advinda de uma família proeminente – lembrar que seu pai era banqueiro – nos faz pensar que, de certo, Diógenes teve uma boa educação e provavelmente manteve contato com a filosofia<sup>48</sup>. Nada nos faz negar igualmente a possibilidade de ele ter andado por terras atenienses antes de seu exílio, como nos sugere Navia (2009, p. 28), e neste ter tido contato com a memória e as efervescentes correntes socráticas que surgiram pós morte de Sócrates. Sayre (1948, p. 54) e Navia (2009, p. 29) especulam também sobre outra possível experiência que Diógenes possa ter vivido em sua cidade natal. Devido à constante atividade comercial de Sinope, estes indicam um contato fundamental que somaria ao seu arcabouço filosófico anterior ao exílio: a cultura indiana e a vida dos gimnosofistas, que futuramente surpreenderia significativamente o filósofo cínico Onesícritos em suas expedições com Alexandre<sup>49</sup>.

Portanto, tendo esses fatores em mente, não podemos concluir que Diógenes converteu-se à filosofia simplesmente pelo fator exílio ou devido à observância de um rato.

O caráter inato ou as predisposições, circunstâncias infelizes ou estímulos insuflados pela sociedade e pela natureza, a ruína moral ou intelectual que caracterizou e ainda caracteriza *todas* as nações e sociedades, todos esses podem ter sido fatores biográficos, históricos e sociológicos que o influenciaram ao longo da estrada que conduz ao cinismo. O impacto disso sobre ele e sobre os outros cínicos tem de ser reconhecido. Todavia, eles são, em si mesmos, insuficientes para explicar a conversão para o modo cínico de vida por parte de qualquer um dentre os cínicos. O cinismo, particularmente no que tange a Diógenes, deve ter tido raízes intelectuais mais profundas. Sua revolta é mais radical do que seria de se esperar de alguém estigmatizado pela má sorte e pela sociedade [...]. (NAVIA, 2009, pp. 117 e 118. Grifo do autor).

Tais condições foram de forte significância, mas tão somente na medida em que Diógenes tinha um certo arcabouço filosófico e em potência ideias pelas quais tais fatos o ajudaram a germinar para assim construir uma distinta forma de pensar e novo modo de vida diante de sua situação adversa. Não podemos esquecer também da grande influência da filosofia socrática advinda dos escritos de Antístenes que, após sua morte, tornaram-se consideravelmente conhecidos em Atenas (DUDLEY, 1937, pp. 13-15), e assim poderemos conjecturar igualmente que “é provável, então, que Diógenes foi meramente influenciado pela

<sup>47</sup> Supra, pp. 29 e 30.

<sup>48</sup> “O ofício do pai de Diógenes bem pode nos levar a concluir que sua família gozou de certa proeminência e possuía os meios de assegurar-lhe uma educação sólida.” (NAVIA, 2009, p. 31).

<sup>49</sup> Para mais sobre Onesícritos, cf. DESMOND, 2008, pp. 28-33. Para consultar sua doxografia cf. DOBBIN, 2012, pp. 79-83. E para saber mais sobre as influências dos gimnosofistas na filosofia grega cf. SILVA, 2018, pp. 132-148.

leitura dos livros de Antístenes, assim como a escuta da *Memorabilia* de Xenofonte como dizem ter convertido Zenão à filosofia. Ele parece que de qualquer maneira ter se impressionado com a teoria do ideal *sophos* de Antístenes, apesar de negar que o autor tenha feito muito para pôr sua teoria em prática” (Ibidem, p. 27). Em suma, a filosofia socrática, principalmente aquela advinda pelas vias de Antístenes e Xenofonte, serviram não só como consolo para a situação adversa de Diógenes, como também serviram de inspiração para que moldasse uma nova vida baseada no princípio da autarquia pela pobreza, o não necessitar de nada além do necessário à vida, tendo em vista seu estado de exílio e desamparo financeiro e social.

Com estes apontamentos previamente em mente, teremos então uma melhor experiência ao nos depararmos com a doxografia, pois assim teremos já um horizonte interpretativo para analisar as ações de Diógenes, a saber, que nada do que falasse ou performasse era banal ou vazio de razões filosóficas.

A começar pela observância do rato e a morada no tonel mencionados acima, vemos uma presente admissão da simplicidade levada ao extremo ao ponto de ser efetivada em pobreza e, adiante, em seu próprio ensino ao público. (D.L, VI, 22 e 104).

É verdade que podemos constatar, no exemplo do tonel, a possibilidade de um caráter de intenções a princípio provisórias, uma iniciativa de improviso diante do inesperado, mas, constataremos que Diógenes não abandonou esse aspecto da improvisação como fuga e lide de constrangimentos externos e que tal aspecto, segundo Branham (2007), se tornou elemento fundamental do *modus operandi* cínico. E, como dito acima<sup>50</sup>, a suposição de Dudley em considerar que Diógenes já experienciava uma vida ascética antes da chegada em Atenas, torna pouco dificultosa a sua decisão em morar no tonel.

Dito isso, para concluir esta seção, proponho afirmar que o cinismo não se inicia na vida ascética anterior à chegada em Atenas ou imediatamente quando Diógenes se estabelece no tonel, mas posteriormente, quando a vivência assim posta fora amadurecendo em consonância com os estudos filosóficos (Sócrates, Antístenes) concomitantes à observação da natureza; quando experiências e intuições foram internalizadas, as quais, mediante análise consciente, ajudaram Diógenes a distinguir o que, tanto para ele quanto para a humanidade, valeria a pena ser buscado ou rejeitado de acordo com o princípio do que é natural à essência humana.

---

<sup>50</sup> Supra, p. 39.

### 3.2 A natureza como parâmetro à vida.

É comum vermos associado ao cinismo a seguinte máxima: “vive de acordo com a natureza”<sup>51</sup>. Ela é o ponto culminante a que chega o desenvolvimento conceitual e prático próprio dessa filosofia. Por outro lado, é o aspecto mais controverso do cinismo antigo quanto às interpretações, nas quais alguns estudiosos chegam a concluir que a filosofia cínica culmina para um absoluto primitivismo como única via de proposta para os males de sua época.<sup>52</sup>

Em outro caso, a questão da natureza pode ser vista como algo meramente vago, ou sem se perceber desenvolvimentos ou embasamentos que melhor expliquem as origens ou função conceitual do tema na filosofia cínica. Bracht Branham tende para esse tipo de posicionamento ao afirmar que “embora haja muito sentido nessa caracterização [viver segundo a natureza], se examinamos as *chreai* em Diógenes Laércio que, supostamente, citam Diógenes literalmente, em nenhum ponto ele demonstra qualquer interesse pela natureza como um conceito filosófico ou um *lebenswelt*.” (2007, pp. 110 e 111). Sayre, chega a admitir que o tema era importante para o cinismo, com a ressalva de que, apesar disso, “não era uma ideia dominante do cinismo e nem o descreve adequadamente” (1948, p. 5). Tais posicionamentos serão fundamentais para a defesa de nossa hipótese segundo a qual, ainda que não dito diretamente num sistema filosófico claro e explícito<sup>53</sup>, a natureza é sim de grande peso para o cinismo, tanto como ponto de partida para o estudo filosófico, quanto como elemento conceitual através do qual se originam todos os princípios desenvolvidos e exemplificados na prática de Diógenes, tais como a orientação para a liberdade e virtude, os conceitos de *áskesis*, *párrhesia* e *anaídea*.

Nossa investigação, de agora em diante, partirá das seguintes questões: o que motivou a defesa da natureza como parâmetro para a vida no cinismo antigo? Como, a partir dela, se relacionam as demais ideias cínicas atreladas numa cadeia lógica e prática? Ora, e se há muito sentido na caracterização em viver segundo a natureza, como afirma Branham, por que, apesar disso, insistir num desinteresse em Diógenes pelo tema, sendo ele o filósofo mais representante do cinismo?

Para começarmos a entender o desenvolvimento do “viver segundo a natureza”, será preciso analisarmos os trechos doxográficos que nos remetem a esta máxima. Tais

<sup>51</sup> Cf. D.L., VI, 71 e LONG, 2007, p. 41.

<sup>52</sup> A exemplo desse tipo de posicionamento, Niehues- Probsting e George Boas, apud. LONG, 2007, pp. 50 e 51.

<sup>53</sup> Talvez seja essa a motivação dos posicionamentos de Branham e Sayre.

trechos nos evidenciam os cínicos diante da natureza considerada enquanto tema filosófico, não a fim da investigação física, da natureza enquanto natureza, mas da *natureza tão somente em relação e em função da vida e conduta humana*. Assim, nós os veremos concluírem sobre ela exclusivamente relacionando-a com as práticas humanas, a tomá-la como parâmetro e símbolo de liberdade, possuidora de um estatuto educativo que norteará - mediante reflexão sobre sua realidade - a conduta de cada um de nós para o bem viver. Posta nesse patamar ético, a repercussão é, acima de tudo, interior, no que diz respeito à reforma da alma que busca libertar-se dos cárceres sociais e culturais produtores de falsos desejos, de uma lógica banal e supérflua de valores construídos e mascarados como fontes de felicidade.

Merece ser lembrada, para começarmos, a passagem icônica sobre o encontro de Diógenes com o rato, a respeito da qual encontramos duas outras versões<sup>54</sup>, eis a relatada por Teofrasto:

Conta Teofrasto no seu *Megárico* que certa vez, Diógenes vendo um rato correr de um lado para o outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para suas dificuldades. (D.L, VI, 22).

Diógenes Laércio fez questão de pô-la logo no início de sua biografia; isso pode nos ser um indicativo enfático que remete ao processo de conversão filosófica de Diógenes. Vemos aqui que ele interpretou a vida do rato filosoficamente, e, como consolo para sua condição miserável, a fez um exemplo simbólico que o guiaria para a cura de seus males imediatos, e, em último caso, como veremos, também um indicativo para a cura dos males da própria humanidade. Somado à sua condição adversa e sua vida ascética já estabelecida, tal encontro possivelmente fora significativo para seu aprofundamento filosófico. Ora, logo adiante, no mesmo parágrafo, segue uma descrição de como Diógenes comportou-se posteriormente, a servir-se “indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer suas necessidades, para o jejum ou para dormir, ou conversar; sendo assim, costumava dizer, apontando para o pórtico de Zeus e para a Sala de Procissões que os próprios atenienses lhe haviam proporcionado lugares onde podia viver.” (Ibdem).

As duas outras versões sobre esse encontro com o rato, relatadas por Aélio e Plutarco<sup>55</sup>, inclusive de cunho mais detalhado, podem conferir, se não um fato realmente histórico, um elemento importante que fora muito difundido sobre o caráter de Diógenes assim como da sua filosofia pela abertura às coisas naturais tidas como fontes de aprendizagem. Vejamos mais uma passagem: “Diógenes afirmava que à sorte podia opor a

<sup>54</sup> Respectivamente, de Aélio e Plutarco, ambos in HARD, 2012, p. 9.

<sup>55</sup> Ambos os relatos, incluindo o de Diógenes Laércio, estão presentes em HARD, 2012, p. 9.

coragem, às convenções *a natureza*, à paixão a razão” (D.L, VI, 38; grifo nosso). “Com efeito, nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminando então os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos *pela natureza* vive feliz. A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana.” (Idem, 71; grifo nosso).

Um outro fator de relevância no cinismo e sua relação com a natureza foram os nomes atribuídos a Diógenes e a seus seguidores, a saber, “o cão” e “cães” respectivamente. Essa relação de Diógenes e seus associados com o comportamento do cão se deve às suas práticas em vida: dentre outras coisas, pela simplicidade radical (a vida em pobreza e mendicância), falta de vergonha (*anaídea*) e a coragem de verdade (*parrhesia*), as quais veremos com mais detalhes adiante. Antes, vejamos alguns testemunhos sobre tal atribuição. Este que iremos apresentar primeiramente fora relatado em um escólio sobre Aristóteles:

Há quatro razões pelas quais os ‘Cínicos’ são nomeados. Primeiro por causa da ‘indiferença’ de seu modo de vida (διὰ τὸ ἀδιάφορον τῆς ζωῆς), porque eles fazem um culto da ἀδιαφορία e, como cachorros, comem e fazem amor em público, andam descalços, e dormem em tonéis e em estradas... A segunda razão é que o cachorro é um animal desavergonhado, e os cínicos fazem culto à falta de vergonha, não como estando abaixo da modéstia (Ἀιδώξ), mas superior... A terceira razão é que o cachorro é um bom guarda, e os cínicos guardam os princípios de sua filosofia... A quarta razão é que o cachorro é um animal discriminador o qual pode distinguir entre amigos e inimigos... Então, os cínicos reconhecem como amigos aqueles que são apropriados à filosofia, e os recebem gentilmente, enquanto àqueles inaptos, eles se afastam, como cachorros, latindo para eles. (apud DUDLEY, 1937, p. 5. Tradução nossa).

Por fim, vejamos esse trecho do aristotélico Temístio:

O povo de Atenas chamava Diógenes, o cão, porque ele fazia do chão a sua cama e passava a noite nas ruas em frente às portas; mas Diógenes gostou desse apelido porque viu que era apropriado à maneira como ele se conduzia. Pois ele sabia, como Platão relata sobre a natureza dos cães, que é sua maneira de amar aqueles que conhecem e bajulá-los, enquanto eles rosnam para aqueles que não conhecem, e que distinguem os inimigos dos amigos, não porque eles têm algum conhecimento do bem e do mal, mas porque eles conhecem as pessoas ou não as conhecem. O filósofo deve ser de tal natureza que não odeie ninguém porque essa pessoa não lhe dá nada, mas sim que ele deve considerar como amigo todo aquele que ele vê como possuidor da virtude, e reconhece alguém como estranho para ele na medida em que ele vê maldade nele. Enquanto um cão reconhece alguém como amigo porque está acostumado a vê-lo, o filósofo é capaz de confiar em sua compreensão, de preferência a seus olhos, para distinguir um amigo de um inimigo, para que se aproxime deste e mantenha o outro à distância, não para satisfazer sua raiva, ou mesmo para mordê-lo, mas para restaurá-lo à sua mente correta por meio de admoestação e curá-lo, e, como que por meio de mordidas, para expor e trazer à luz suas falhas ocultas por meio admoestação. Se alguém é um cão desse tipo, não é só uma casa que ele protege, e não apenas a pessoa que o alimenta, mas ele vigia os seres humanos em geral, para não garantir que eles não percam seus bens, mas sim

que não sejam roubados de sua integridade e harmonia mútua. (*Sobre a Virtude*, 43 ff. Sachau; tradução nossa)<sup>56</sup>.

Vemos nesses trechos uma constante referência à natureza como ponto conceitual a ser considerado, e, no escólio sobre Aristóteles e no trecho de Temístio, ao comportamento animal do cão ao qual os cínicos foram associados e ficaram conhecidos. Longe de cair na interpretação de um chamado a viver segundo o cão, ambos deixam claro que o uso do animal em relação aos cínicos foi inicialmente posto como ofensa, mas que aceito por eles como analogia ao comportamento desejável do filósofo, nos apresentando igualmente as devidas diferenças de um comportamento literal do cão com aquele almejado. Aqui, torna-se evidente o estatuto de parâmetro da natureza como fonte de inspiração para o fazer-se / tornar-se filósofo-feliz em antítese ao *status quo* das grandes civilizações. Na analogia com o cão, não se pode deixar em conta que, o fim de todo o processo reflexivo deve ser o ser humano e sua vida. Ora, qual é a natureza humana mais distinguível dos demais animais? O discernimento, como fica claro no relato de Temístio e no trecho acima citado em D.L, VI, 71; e, podemos completar que é consequência justamente da razão. Portanto, torna-se inconcebível levarmos adiante uma interpretação primitivista da filosofia cínica, ou animalesca em suas conclusões, pois, apesar de a natureza em geral ser concebida como um parâmetro para a ação humana, nela não está isenta a nossa natureza específica, aquela típica, que confere a humanidade. Ora, não podemos nos afastar da natureza que nos é própria, a humana, pela razão; portanto é ela um distintivo elemento dentro do cinismo: “Diógenes dizia constantemente que na vida necessitamos da razão ou então de uma corda para nos enforcarmos” (D.L, VI, 24).

A razão se mostra como mediadora fundamental tanto para a observância da natureza - a saber realizar as devidas analogias tendo consciência das diferenças que há entre nós e os demais animais -, como para o discernimento do que seja benéfico ou não para a vida em sociedade: “[...] às convenções a natureza” (D.L, VI, 38). Assim, é como potência pedagógica mediante reflexão racional que a natureza se mostra em sua imediatez como elemento fundamental para a reflexão e prática cínica; fundamental igualmente para as distinções entre o necessário à vida e o artificial, para o discernimento dos mecanismos naturais nas relações humanas entre aqueles meramente criados e impostos com estatuto inquestionável pela tradição; para, por fim, voltarmos ao nosso âmago interior, em busca de nossa própria natureza, conhecê-la e satisfazê-la realizando-a. Será nessa investigação que chegarão, à semelhança de Sócrates, na conclusão de que pouco nos basta para termos uma vida digna e feliz.

---

<sup>56</sup> Cf. HARD, 2012, p. 26.

Diógenes proclamava frequentemente que os deuses haviam concedido aos homens meios fáceis de vida, porém os homens perderam de vista esse benefício, pois necessitam de bolos de mel, de unguentos e de coisas semelhantes. (D.L, VI, 44).

Não esqueçamos que estamos aqui diante de indivíduos que se defrontaram com a sociedade e seus mecanismos para propor uma nova forma de se ver a vida. Diógenes, exilado de sua cidade natal, agora em Atenas em condições adversas, percebe o caráter efêmero, relativo, muitas vezes ilusórios, dos valores sociais estabelecidos: “às convenções a natureza” nada mais significa que o estatuto convencional da cultura humana - por ser mediado por inúmeras e diversas condições sociais e, por isso, frágeis no tempo histórico- é inseguro, ou, melhor dizendo, insuficiente para ser tomado como único meio de gerenciamento de comportamento na construção de uma vida. A filosofia cínica, por se realizar moralizante e indicadora de um caminho para a felicidade, percebeu a fundo o perigo que pode estar envolto na tradição cegamente seguida, ou o perigo quando se toma como fundamentais valores como a glória, honrarias e riquezas, quando verdadeiramente não o são: “Diógenes definia o amor ao dinheiro como a metrópole de todos os males.” (D.L, VI, 50).

Numa sociedade que vive desta forma, a infelicidade é iminente; e como todos de alguma forma estavam imersos nessa lógica, Diógenes apresentava-se numa corrente de contramão ao fluxo cegamente seguido por seus conterrâneos: “Ele entrava no teatro encontrando frente a frente os espectadores que saíam, e quando lhe perguntaram por que, respondeu: ‘isso é o que procuro fazer em toda minha vida’.” (Idem, 64).

Essa postura conhecida de Diógenes - a qual nos remete ao proferimento em Delfos do “desfigurar a moeda”, ou seja, reverter os valores correntes, fazer de sua vida uma prática oposta aos mecanismos estabelecidos – traz à tona um importante envolvimento no debate já há muito estabelecido pelos sofistas a respeito dos constructos sociais ante à natureza. Aqui, haverá uma retomada da grande ênfase sofista a respeito da relatividade dos valores na clássica discussão *nomos vs physis*, mas com um passo adiante: enquanto que os sofistas pararam no relativismo e na impossibilidade de conhecimentos absolutos<sup>57</sup>, mediando seus ensinamentos retóricos a partir disso, ou, como Cálicles, no *Górgias* de Platão (491e - 492c), que em investidas éticas defende a lei natural como preferível, numa concepção de lei natural como a lei da livre vazão aos nossos desejos e suas satisfações como propícias à felicidade; ou Trasímaco, na *República* (338c1-2), a defender a vida sob o julgo dos mais fortes sobre os mais fracos por essa ser a lógica da natureza; os cínicos, por vias que lembram Sócrates (LONG, 2007, p. 39), buscaram ver fundamento na natureza como única opção viável de

<sup>57</sup> “[...] o que eles negaram foi a possibilidade de alcançar algum absoluto do modo como acreditaram alcançá-lo os naturalistas ou, pelo menos, do modo como a tradição acreditava possuí-lo.” (REALE, 2013, p. 31).

fonte genuína para o sentido da vida, tomando-a numa concepção extremamente oposta quanto a de Cálicles:

Alguém que segue a orientação da natureza, como Diógenes a entende, não terá interesse no ideal de liberdade de Cálicles – adquirir o poder e os recursos para dar livre vazão a todos os apetites; ele limita seus desejos àqueles que a sua natureza prescreve. Ao examiná-los, descobre-se que esses desejos (de alimento, abrigo, sexo, companhia) podem ser satisfeitos por apenas um mínimo de provisões prontamente acessíveis. Longe de exigir que o cínico busque os seus interesses à custa dos interesses de outras pessoas, tudo o que a natureza exige dele é que cultive a habilidade de se tornar totalmente adaptável aos meandros da fortuna. (Ibidem, pp. 45 e 46).

Por isso insistimos que o papel da razão é fundamental no cinismo para que seja realizada a devida distinção enviesada ao bem coletivo<sup>58</sup>. Ora, a denúncia cínica se firma na alegação do aspecto enganoso de muitos dos valores sociais estabelecidos, que ao invés de conduzir-nos ao bem, nos desnorteia promovendo competições e constantes conflitos sociais:

Diógenes dizia que os homens competem cavando fossos e esmurrando-se, mas ninguém compete para tornar-se moralmente excelente. Admirava-se vendo os críticos estudarem os males de Odisseus apesar de ignorarem seus próprios males; ou os músicos afinarem as cordas da lira, sem cuidarem de obter a harmonia de sua alma; ou os matemáticos prescrutarem o sol e a lua, mas ignorarem a realidade sob seus próprios olhos; ou os avaros esbravejarem contra o dinheiro, enquanto na realidade o amam exageradamente. Diógenes condenava as pessoas que, embora louvando os justos por estarem acima das riquezas, invejavam os homens muito ricos. (D.L., VI, 27 e 28).

Justamente por isso, a afirmação pela consideração da natureza como caminho antítese da lógica acima denunciada, intencionalmente como proposta à libertação e ao bem de todos, não poderia cair, de modo algum, numa teorização ou interpretação que a tome tal qual Cálicles e Trasímaco a tomaram, assim como, na modernidade, Hobbes a tomou no seu *Leviatã*; a saber, a natureza como um espaço de constante competição e violência onde uma minoria se sobrepõem e se impõem aos fracos. Se assim o fosse no caso da filosofia cínica, não haveria nenhum sentido denunciar uma competição cega já existente e estimulada no mundo dito civilizado e da alta cultura, enquanto que ao mesmo tempo propõe para a fuga dessa lógica a consideração da natureza como igualmente um ambiente de competições e violência.

A natureza, para o cínico, nada mais é do que o ambiente das relações espontâneas mediadas pela liberdade vista no crescimento das plantas e na vida animal; é também o ambiente da genuína simplicidade manifestada e facilmente de ser apreendida pela observância da vida do mais insignificante animal que, como diria Diógenes, compreenderiam claramente que a vida humana está longe da tranquilidade que teríamos ao viver uma vida

---

<sup>58</sup> Veremos adiante que os cínicos - ao contrário do que muitos pensam devido ao caráter agressivo de denúncia - foram os primeiros filósofos a desenvolver uma posição genuinamente filantrópica para com seus conterrâneos.

natural, livre de desnecessários assuntos públicos, jurídicos, guerras e facções (Dion Crisóstomo, *Oração 8*, in REDMOND, 2016, p. 50).

Para eles [os cínicos], “natureza” é quase sinônimo de um único mundo: simplicidade. [...] uma consequência de sua grande simplificação é o abandono de qualquer extensa filosofia da natureza: os cínicos não estudaram os céus, terra e organismos em qualquer detalhe. Eles fizeram algumas observações sobre cachorros, rato, lebre, ovelha, veado, leões, sapos, pássaros, cegonhas e semelhantes, mas tudo com uma concepção para promover sua ética de simplificar e jogar fora desejos e costumes desnecessários. (DESMOND, 2008, p. 150, tradução nossa).

Vimos o caso do rato, o qual ensinou Diógenes “o remédio para suas dificuldades” (D.L, VI, 22), ou uma abelha, por exemplo, sobre a qual ele teria dito o seguinte a Alexandre:

Nunca ouviu falar que há um rei entre as abelhas, feito pela natureza, [...] que é a única abelha que não tem ferrão, já que ela não precisa de arma contra alguém? Visto que nenhuma outra abelha irá desafiar seu direito de ser rei ou lutar com ele enquanto tem esse distintivo. Eu tenho uma ideia, no entanto, que você não só anda por aí bem armado como também dorme dessa forma. Você não sabe - continuou - que é um sinal de medo em um homem ao levar armas consigo? (Dion Crisóstomo, *Oração 4*, in Redmond, 2016, pp. 31 e 32. Tradução nossa).

Vemos alguns dos exemplos de animais citados acima por Desmond na oitava oração de Dion Crisóstomo (in REDMOND, 2016, p. 50). Ou seja, nada nos impede de pensar que, sempre que oportuno, Diógenes se utilizaria dessas analogias com a natureza e os animais em geral; novamente, mais como elemento metafórico-pedagógico para defender suas ideias a respeito dos caminhos pelos quais deveríamos seguir em fuga das grandes aflições que a vida desenfreada nos cerca, do que como um chamado ao primitivismo, propriamente. Ademais, Sayre oportunamente nos lembra que “os cínicos defendiam que os mais baixos animais em alguns casos eram superiores aos homens, pois eram independentes de calçados, roupas abrigos e especiais preparações para sua comida e que eram dignos de serem imitados pelos humanos, nesse sentido, na medida do possível.”<sup>59</sup> (1948, p. 4, tradução nossa). Cazé (2007, p. 73) também alude precisamente ao tema:

Enquanto em toda a Antiguidade os animais são situados em um nível de ser inferior, com o homem mais acima e os deuses no alto, os cínicos viraram essa hierarquia completamente de cabeça para baixo. O seu raciocínio foi mais moral do que religioso: É uma condição dos deuses não precisar de nada, e a dos que são mais parecidos com eles precisar de pouco. Quem, portanto, para os cínicos, é mais parecido com os deuses? Claramente os animais. Num número significativo de seus escritos, os cínicos apresentam os animais como um exemplo para o homem, com base em que os animais têm muito poucas necessidades e oferecem os melhores exemplos vivos de autossuficiência.

<sup>59</sup> Na mesma página, Sayre cita as seguintes referências doxográficas a esse respeito: Carta sexta de Dion Crisóstomo, parágrafo 26; trigésima sexta carta de Diógenes; Luciano, *Cínicos*, 14-15.

A natureza é, igualmente e, acima de tudo, o ambiente da completa imediatez, que urge de nossa atenção para a satisfação pessoal no aqui e agora. São esses os principais elementos simbólicos que são enfatizados pelos cínicos ao observarem a natureza. Da espontaneidade e liberdade surgem a *anaídea* e a *pahrresia* cínicas, da vida animal surgem os ideais de *autarquia*, *áskesis* e simplicidade material, e, por fim, da imediatez surge a concentração no presente fundamental para a *ataraxia* e *eudaimonia*: “Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu: “Deixa-me o meu sol!””<sup>60</sup> (D.L, VI, 38). Assim,

Na concepção cínica, por fim, a única “natureza” a ser conhecida é a que experienciamos no aqui e agora: essa “natureza” é como um tesouro sempre presente de onde alguém pode extrair prazeres infindáveis, e assim não dever se iludir em investidas por mais. (DESMOND, 2008, p. 138, tradução nossa).

Como consequência do desenvolvimento de tal postura,

Reconhece-se apenas o momento presente como real. O que se experimenta no imediatismo do presente é “Natureza”: este sol, esta sombra, este desejo simples, esta simples satisfação. Aqueles que vivem “segundo a natureza”, na plenitude do presente, nunca ficarão desapontados, pois sempre há o suficiente. A natureza fornece facilmente para necessidades simples e assim torna o cínico extremamente feliz, pois ela nunca falha em atender aos desejos elementares dele. Além disso, ela o torna extremamente virtuoso. Aqueles que vivem simplesmente no presente não agirão em ânsias desnecessárias. Rejeitando poder, honra, riqueza e assim por diante, como tantos delírios, o cínico não tem motivo para guerrear, assassinar, escravizar, roubar, enganar ou cometer qualquer injustiça para com os outros. (DESMOND, 2008, p. 156, tradução nossa).

Podemos igualmente lembrar - como um recurso pedagógico para melhor entendermos esse estado de espírito - uma passagem de Soren Kierkegaard em seus *discursos edificantes* ao refletir sobre a parábola das aves do céu, em que uma delas, corrompida pela preocupação com o sustento, que implica no ajunte de prosperidade, se aflige mais e mais por não conseguir o acúmulo, mesmo com trabalho dobrado:

[...] seu dia passava numa tentativa infrutífera de ajuntar prosperidade, seus sonhos eram os planos impotentes da imaginação; não estava mais alegre, estava sim quase

<sup>60</sup> Discute-se muito sobre a veracidade dos supostos encontros entre Diógenes e grandes figuras monarcas como, dentre outros, Alexandre, O Grande. O nosso propósito em citar aqui essa emblemática cena nada mais é do que pela evocação espiritual a qual ela representa por parte da postura cínica de desdém aos poderosos do mundo, assim como sua total tranquilidade em viver a vida simples, aproveitando as delícias naturais, gratuitas a todos. “[...] ele se recusava em se comparar com o rei dos persas, já que havia uma grande diferença entre eles. De fato, o rei era, disse ele, o homem vivo mais miserável [...]” (Dion Crisóstomo, *Oração 6*, in REDMOND, 2016, p. 50. Tradução nossa). Para saber mais sobre os inusitados encontros entre Diógenes e monarcas, cf. NAVIA, 1996, pp. 96-99, e a quarta oração de Dion Crisóstomo, acima citada, na qual o autor narra uma suposta conversa entre Diógenes e Alexandre, O Grande; in REDMOND, 2016, pp. 21-44.

invejosa das pombas ricas; encontrava seu alimento todo dia, satisfazia-se, e contudo parecia que não ficava satisfeita, porque passava fome por longo tempo ao se preocupar com o alimento; ela se aprisiona a si mesma naquela armadilha, na qual nenhum caçador de pássaros podia retê-la, na qual somente aquele que é livre pode aprisionar-se a si mesmo: na representação. (2018, p. 33).

Por mais que o contexto do discurso seja outro, - ele não fora feito pensando na vida dos cínicos, e sim, na vida cristã<sup>61</sup> - podemos ver nele elementos claros de consonância com a filosofia cínica. Destaca-se o valor que a natureza pode ter para a reflexão humana que se abre a ela em busca de aprendizados que implicam em condutas morais<sup>62</sup>, como também o tema da vida simples tanto apregoada pelos cínicos, fonte de despreocupação, pois, segundo eles, na simplicidade necessita-se de pouco<sup>63</sup>, o suficiente para a vida, e a concentração na imediatez em prol da imperturbabilidade com o passado ou futuro. Além, podemos ver uma denúncia clara à vida humana desenfreada, de excessos laborais, sempre em prol da suposta prosperidade, glória e riquezas, falsos valores que desvirtuam a mente humana do que realmente é benéfico buscar, e que os impedem de usufruir da vida adequadamente, realidade que os cínicos, igualmente, sempre denunciaram. Portanto, o discurso de Kierkegaard, baseado no evangelho de Mateus (6.24 ao final), tem um espírito genuinamente cínico a despeito das grandes semelhanças temáticas ali tratadas que pode nos ajudar na compreensão da filosofia de Diógenes.

### 3.3 Considerações para uma filosofia da imanência e da liberdade.

A postura com o natural, somada às críticas sociais sobre a inutilidade de muitos valores para o alcance da felicidade, levou os cínicos igualmente à crítica da própria filosofia até então estabelecida sob os moldes metafísicos de Platão e Aristóteles. Dispensando reflexões ulteriores que rumassem para além do estado prático das relações humanas, os cínicos criticaram fortemente as diversas metafísicas e cosmogonias de sua época. Diógenes Laércio menciona inúmeras anedotas de encontros conflitantes entre Platão e Diógenes que ilustram tanto o caráter antagônico entre duas personalidades distintas (espíritos filosóficos

<sup>61</sup> Há inúmeros trabalhos que analisam a possível relação entre os cínicos com o cristianismo primitivo no período romano, por exemplo, cf. *Cinicism and Christianity in Antiquity*, de Marie – Odile; *Cristianos y Cínicos, una Tipificación del Fenómeno Cristiano Durante el Siglo II*, de Fernando Gasco. Dentre o contato entre ambos, um bastante conhecido fora feito através do filósofo cínico Peregrino (75 – 165 d.C.). Um discurso satírico sobre ele e sua morte é feito por Luciano in DOBIN, 2012, pp. 146-161.

<sup>62</sup> Semelhante postura na contemporaneidade se encontra em Henry David Thoreau (1817-1862), mais evidente em sua obra *Walden*.

<sup>63</sup> “Coisas muito valiosas, afirmava Diógenes, vendem-se a preço ínfimo, e vice-versa; sendo assim, vendem uma estátua por três mil drácmas, e um quarto de farinha por duas moedas de cobre.” (D.L, VI, 35. Ver também passos 44 e 50).

distintos), como o que daí advém pela oposição entre transcendência e imanência - “[Diógenes] dizia que as preleções de Platão eram perda de tempo” (D.L, VI, 24). Como ilustração dessa afirmativa, eis um significativo exemplo ainda na mesma doxografia:

Ouvindo uma preleção de Platão sobre as ideias, na qual esse filósofo se referia a nomes como “mesidade” e “tacidade”, Diógenes ponderou: “a mesa e a taça eu vejo, Platão, porém tua mesidade e tacidade não posso ver de forma alguma.” (Idem, 53).

Ao contrário de Platão, que, impelido pelo mesmo desejo de busca de valores fixos para norteio de uma vida justa e feliz, mas que concluindo por vias metafísicas sobre esses reais parâmetros, Diógenes reitera “[...] sua convicção de que o mundo material é e deve permanecer sendo não apenas nosso ponto de partida, mas nosso único porto de chegada em toda investigação intelectual.” (NAVIA, 2009, p. 95). Os cínicos, assim, fundamentaram suas ideias exclusivamente na imanência, sob consideração dos temas da natureza, liberdade e o tempo da imediatez da vida terrena:

Se o paradigma de Platão é o da filosofia como *teoria* e do filósofo como um espectador do tempo e da eternidade, capaz apenas ele de se elevar acima do tempo e do acaso, o de Diógenes é exatamente o oposto – o filósofo da contingência, da vida no barril, da adaptação aos fatos da existência, da “vida mínima”, nas palavras de Dudley. Segundo essa visão, antes de ser uma fuga delas, a filosofia é um diálogo com as contingências que moldam as condições materiais da existência. [...] Ao contrário dos metafísicos da época, Platão o melhor exemplo deles, Diógenes satisfazia-se em derivar o seu pensamento diretamente de sua prática social – ou, em seu caso, anti-social – sem fundamentá-la num domínio metafísico distante da experiência. (BRANHAM, 2007, p. 103).

Assim, percebemos um exemplar estreitamento entre ideias e ações, teoria e prática, consequência, possivelmente, de um caráter impaciente por parte de Diógenes “com constructos teóricos e com conceitos universais – e isso é o que inexoravelmente move o cínico em direção ao campo do concreto e do prático. Essa tendência, reconhecida por alguns como uma espécie de anti-intelectualismo, é causadora da necessidade de Diógenes de exemplificar suas ideias por meio de *atos concretos* ou *ações*.” (NAVIA, 2009, p. 86, grifo do autor). Portanto, a filosofia e o pensamento para os cínicos “devem ter uma só meta: dar sentido ao que somos, indicar o significado que podemos achar em nossa vida. [...] em nossa busca de sentido da existência humana, é preciso direcionar a atenção primordialmente ao mundo físico, já que somos primordialmente seres físicos.” (Ibidem, p. 160). “Alguém estava lendo em voz alta havia longo tempo, e ao fim do livro disse que já não restava nada escrito; então Diógenes exclamou: “Coragem, homens! Vejo a terra!” - Não consigo imaginar outro significado nessa passagem para além do que evidencia, ironicamente, muito bem essa

postura anti-metafísica ou fantasias do que essa citada. “Coragem, homens, vejo a terra!” – ou seja: vejo a vida real, do aqui e agora, a que nos importa!

Por fim, gostaria de concluir este capítulo enfatizando que toda a nossa abordagem com o tema da natureza e seus símbolos se deu para demonstrar como ela é importante no cinismo para usos unicamente em prol da promoção de uma filosofia da imanência e liberdade, serva à vida cotidiana pela libertação humana, sem a qual ninguém pode ser feliz: “Os cínicos procuravam a felicidade pela liberdade.” (SAYRE, 1948, p. 7, tradução nossa) - liberdade de desejos supérfluos, controle moral, seja instituído por religiões ou legislações, da autoridade de cidades e estados, da opinião pública, etc. (Ibidem).

Assim se construiu a prática filosófica singular de Diógenes, voltada ao que aqui enfatizamos de campo da imanência, por uma prática fundamental da indiferença relativa a todos esses elementos sociais citados, assim como por uma preparação corporal, mediante exercícios físicos, para suportar as adversidades da vida, caracterizando assim um propósito de libertação da própria Fortuna.

[...] vive cada momento como se fosse o único momento da sua vida. Isso explica sua [de Diógenes] preocupação com o que é imediato à existência humana e seu desinteresse a propósito de todos os demais cuidados humanos, como o passado histórico, o futuro, as ações e o comportamento das pessoas que estão distantes e desligadas de nós, o mundo de alcovitagens que passam com o nome de notícias e por aí vai. (NAVIA, 2009, p. 163).

Como o Sócrates de Antístenes, Xenofonte, Diógenes Laércio, e o da *Defesa* de Platão, a prática filosófica, o pensamento e o seu fim estão voltados unicamente para uma ética da vida individual e sua repercussão na libertação coletiva, para o aperfeiçoamento da alma mediante o embate com os conflitos mundanos: Tornamo-nos melhores pessoas para bem viver e ajudar aos demais a entrarem no mesmo caminho.

Deste modo, a linguagem cínica coerentemente tornou-se a mais simples possível, pois a libertação de que falamos deve ser irrestrita, acessível a todos e todas imersos nessa cortina de fumaça (*typhos*) que ofusca o caminho para a felicidade. Então, se o propósito é este, e se só chegamos à felicidade mediante libertação e liberdade; de e por liberdade deve ser o próprio caminho que nos conduza a tal. “A alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entre os homens esse filósofo respondeu: “A liberdade de palavra.”” (D.L, VI, 69).

Sem a explicitação do caráter imanente da filosofia cínica, sem a percepção dessa ênfase às coisas da “vida mínima”, não poderíamos compreender sem dificuldades o grande fim do cinismo: a libertação das amarras do *nomos* e o caminho para o bem viver. De agora em diante, será importante atentarmos à fala de Branham, segundo a qual a teoria cínica que

aqui defendemos está intrinsecamente ligada à imagem da natureza tal qual apresentamos - “é meramente a continuação da prática – o exercício da liberdade – por outros meios. A “teoria” surge para justificar e para racionalizar a prática, que é baseada no compromisso com a liberdade – a recusa em ser dirigido pela sociedade ou por circunstâncias externas - e moldada pela lógica, a *anagke*, do corpo.” (2007, p. 113). Vamos, agora, analisar tais caminhos defendidos e praticados pelos cínicos que desenvolveriam em nossa alma o estado da imperturbabilidade, assim como o seu trato filantrópico com a alteridade. Em outras palavras, rumaremos à investigação do modo de vida cínico pela consideração de seus exercícios espirituais e virtudes fundamentais, praticadas e apregoadas aos conterrâneos. De que modo os cínicos realizaram sua liberdade?

## 4 O MODO DE VIDA CÍNICO, SUA MISSÃO E LEGADO

Diógenes, como vimos, chamava a atenção de seus conterrâneos para o que, segundo ele, realmente importa na vida e que vale nossa dedicação: as satisfações pessoais referentes ao que nos é apropriadamente natural e fácil de adquirir. O prazer mais simples de viver uma vida tranquila e desapegada das grandes parcelas culturais que nos compele à busca de sucesso material e reconhecimento. Ora, conta-nos Estobeu (séc. V d.C.) que a felicidade era para Diógenes um estado imperturbável de tranquilidade e bom coração; venha a mudança de ambiente, ou más condições, esse único e suficiente bem, jamais seria abalado (HARD, 2012, p. 30). Mas para chegarmos a esse estado de espírito não basta apenas ter noção dos males que assolam nosso imaginário e nos aprisiona numa lógica infundável de buscas e mais buscas, onde não se sabe o que nos é suficiente. Não basta termos a ideia de que a natureza, em toda a sua simplicidade, pode nos ajudar a termos *insights* morais pela reflexão sobre a vida animal e em que suas vidas podem nos servir de exemplo. No fim, para a conquista da nossa libertação rumo à felicidade, os cínicos puseram-se em constante exercício físico e mental para poderem desenvolver em seus corpos e almas um estado em que fossem capazes de se concentrar na urgência do presente, assim como se preparar para as vicissitudes da vida. “Perguntaram-lhe [a Diógenes] o que ganhava com a filosofia, e a resposta foi: “No mínimo, estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte.”” (D.L, VI, 63). Vejamos, a seguir, de que forma Diógenes desenvolveu seu modo de vida baseado nos princípios acima analisados, servindo de inspiração a seus futuros seguidores em território grego e romano.

### 4.1 Simplicidade, *áskesis* e *autarquia*.

Ora, se a filosofia cínica é enfaticamente contra qualquer especulação transcendente e que é, ao contrário, pela urgência de uma filosofia prática, efetiva, ao alcance de todos, e que consiga realizar mudanças na vida cotidiana dos indivíduos pela substituição de algumas das superficialidades do *nomos* por valores que promovam a virtude, o autodomínio e a felicidade - desse modo não se pode deixar de considerar que a vida é permeada de possíveis perigos que podem nos afligir, sejam naturais ou sociais. Portanto, para o controle das paixões que nos levam ao vício e para o advento e perpetuação da tranquilidade, será fundamental a realização de exercícios espirituais que adaptem nosso corpo e mente a suportá-los sem nos desestabilizarmos mentalmente.

Uma das primeiras admissões feita pelos cínicos, inspirados em Diógenes, foi o exercício do despojamento de bens materiais, assim como aqueles ideológicos ou culturais que levam à busca por fama, honrarias e poder. Se, como vimos<sup>64</sup>, a questão do usufruto do tempo presente é importante para o foco nas necessidades imediatas de nossa natureza e para o proveito da tranquilidade, far-se-á necessário, então, a fuga do passado e de preocupações futuras, assim como daquelas preocupações materiais. Para o cinismo, a imersão na vida simples será fundamental para esse processo porque promove um ambiente livre de distrações supérfluas que dirijam nossa atenção para além do que nos é necessário à vida. Distrações essas que têm muito a ver com o tempo vindouro<sup>65</sup>.

Temos o exemplo de Diógenes que se voltou ao barril como morada, adaptando-se assim a um grande imprevisto por não conseguir uma verdadeira casa (D.L, VI, 23). Noutra ocasião aprendeu a simplicidade através do gesto de uma criança, que ao beber água com as mãos, não necessitava de nenhum utensílio para apanhá-la. Assim, Diógenes jogou fora seu copo – “Um menino me deu uma lição de simplicidade!” Ele jogou fora também sua bacia ao ver um menino que quebrara o prato e passou a comer lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão.” – nos relata Diógenes Laércio (ambos em VI, 37). Conta-nos ainda que Diógenes costumava dizer que nem em uma rica cidade nem em casa de rico a virtude faz morada (Estobeu 4.31.88; G221. in HARD, 2012, p. 36), e que a pobreza nos ajuda a aproximarmo-nos da filosofia, pois as coisas que ela almeja nos ensinar pelo raciocínio, a pobreza nos força a praticá-las. (Estobeu, apud SAYRE, 1948, p. 15).

Igualmente emblemático é o caso de Crates de Tebas (Séc IV a.C) que vendeu seus bens e distribuiu o dinheiro a seus concidadãos (D.L, VI, 87). Após algum tempo, casou-se com Hipárquia, que deixou a família e pertences para viver em simplicidade com seu esposo (Ibidem, 96). Como bem disse Dias: “A força da filosofia cínica reside na compreensão da futilidade dos desejos sociais. A proposta cínica é conseguir saltar por cima de todos esses anseios materiais e ainda sim permanecerem felizes por não mais terem tais perturbações.” (2014, p. 220).

O exercício do despojamento, levado a casos extremos culminando em total pobreza e mendicância, está relacionado com um princípio fundamental praticado por Diógenes: a *áskesis* ou ascetismo, vinculado justamente ao propósito da preparação física e mental para o trato com as adversidades da vida. Relata-se de Diógenes que “no verão ele rolava sobre a areia quente, enquanto no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve,

---

<sup>64</sup> Supra pp. 48 e 49.

<sup>65</sup> Lembremos da passagem anteriormente citada de Soren Kierkegaard, p. 40.

querendo por todos os meios acostumar-se com as dificuldades.” (D.L, VI, 23). “Quando as coisas vinham de forma inesperada e contrárias ao seu desejo, ele diria, “Obrigado a você, Fortuna, por me treinar à virtude por meios de tais aflições.” (*Codex Patmos* 263, no. 58; G331E, in HARD, 2012, p. 31).

Mas não somente ao preparo para as dificuldades se destinavam os exercícios físicos, eles também eram importantes para o combate das grandes paixões ou vícios humanos que escravizam pelo prazer. Assim, Diógenes via nesse tipo de exercício um caminho para a virtude, ou seja, para o controle de si e autossuficiência:

Diógenes dizia que há dois tipos de exercício: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência. O exercício físico e o espiritual se integram e se completam. As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. (D.L, VI, 70).

Queremos demonstrar com essa apresentação do aspecto ascético pela simplicidade no cinismo que todo esse trato é onde está presente o alicerce para a o exercício filosófico em vida, prático, que repercute na alma e vida dos indivíduos que se submetem a essas vivências. Como enfatizou Hadot (2017, p. 164), a filosofia cínica constitui-se como constante exercício em preparação para enfrentar as tentações e comodidades envoltas no luxo e vaidade, que acabam por enfraquecer o corpo e a mente de quem as busca e cultiva.

Eis por que o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranquilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias. (Ibidem).

Vemos que Diógenes relacionava o fruto do desapego material à conquista não só de um ambiente favorável ao autocontrole como também à conquista da tranquilidade pelo desenvolvimento de uma nova relação com a Fortuna. “Com perseverança, o cínico abstém-se de todas as necessidades supérfluas, indiferente às coisas mundanas, adquire o domínio de si e funda assim bases sólidas para a consolidação de sua excelente tranquilidade de alma.” (DIAS, 2014, p. 218). Autocontrole, preparação para as adversidades e, por fim, a tranquilidade - tudo mediante a simplicidade, nada mais são para o cinismo que o exercício da própria filosofia repercutido e visto em vida. Desde o começo de nosso estudo enfatizamos o caráter ético e espiritual vinculado à filosofia aprofundado em Sócrates e seguido por todas as demais filosofias do período helenístico, a começar pelo cinismo, portanto, no caso desta filosofia, a defesa do alcance da felicidade mediante a simplicidade, ou até mesmo pobreza, se dá justamente através da visão segundo a qual a virtude é facilitada pelo estado de desapego –

“A mãe e condição indispensável das outras virtudes.” como bem interpretou Sayre (1948, p.15, tradução nossa). “Se a pobreza não está com você como uma fundação [ou base], nem a virtude se fará presente, já que a pobreza afastará os piores males.” (36º carta de Diógenes, apud SAYRE, 1948, p. 15; tradução nossa). “Os piores males”, tidos aqui não como algo material em si, mas aqueles espirituais pela perturbação em relação aos bens materiais que, na medida em que são despojados pela admissão da filosofia de Diógenes, a possibilidade de uma mente preocupada com eles igualmente se dissipará.

Em resumo, vejamos o seguinte trecho a respeito da importância indispensável do exercício tido como disciplina diária na vida do filósofo cínico:

[...] Por meio da disciplina, aprende-se a tolerar a dor, o sofrimento e a desenvolver em nós mesmos a indiferença necessária para enfrentar todas as eventualidades, as que sobrevêm por destino ou acaso e as que nos pesam em razão da ação alheia. Por meio da disciplina aprendemos a domar as paixões e os desejos que turvam a mente, tornando as pessoas ineptas para o uso da razão. Por meio da disciplina desenvolvemos em nós o hábito de dispensar as inúmeras coisas que as pessoas comuns julgam necessárias para a felicidade e, por meio da disciplina, fortalecemos a vontade e purificamos a mente. (NAVIA, 2009, p. 173).

Podemos, então, perceber claramente o estreito vínculo entre o exercício ascético pela simplicidade com as concepções de natureza e liberdade abordadas no capítulo dois. Esta será a grande ênfase do atual capítulo: vemos que todas as práticas cínicas, que por vezes podem ser distinguidas no campo teórico por virtudes essenciais, possuem existência e significado tão somente em função da conquista da liberdade em prol da felicidade. No caso da *áskesis* aqui tratada, o livramento de bens materiais, juntamente com os exercícios físicos e mentais para o trato com as coisas do destino e com o controle das paixões pela razão, nos leva a pensarmos numa outra virtude fundamental vinculada ao objetivo da *áskesis* em função da liberdade: a autarquia, autossuficiência, considerada como independência das amarras sociais. Um princípio que pode nos chegar como uma consequência lógica encarnada na vida de alguém que se prepara dessa forma em seu dia-a-dia. Quanto menos preocupações, quanto menos bens a cuidar, paixões e vícios para se afastar, mais próximo vem o anúncio do famoso “bastar-se a si mesmo” tanto defendido em diferentes filosofias da Antiguidade. Ora, é justamente esse o sentido da autarquia cínica. “Quando perguntado quem é rico entre os homens, ele [Diógenes] respondeu: “Quem é autossuficiente.”” (*Gnomologium Vaticanum* 180; G241, in HARD, 2012, p. 12, tradução nossa). E como bem explica Navia (2009, p. 179), o caráter que pode parecer utópico nessa constante busca por uma liberdade e independência, que pode nos parecer absolutas, não impede de serem tidos como horizontes

de busca realizáveis em certa medida que, se de fato conquistadas nessa medida, será de enorme significância:

Dependência de si mesmo e liberdade absoluta são *ideais* (não meras ideias) utópicos, no sentido de que são, no limite, irrealizáveis. Nem por isso, contudo, são elas sem significado ou vazias. Servem como corretivos para a tendência do homem de ser tão completamente absorvido pela multidão e pelo contexto social a ponto de sua individualidade se emaciar e destruir. (NAVIA, 2009, p. 179, grifo do autor).

A autossuficiência, portanto, anda sempre junta à razão pelo discernimento do que pode assolar de vez a nossa individualidade, assim como o cuidado de si e nossa própria liberdade. Não há, em nenhum desses exercícios a ausência de razão. Novamente, ela é a única faculdade em nós capaz de realizar a seleção do que é preferível ou não à nossa vida e à conquista de nossa liberdade e excelência. Como vimos, os bens, para Diógenes, não são os materiais, mas aqueles espirituais que promovem a independência deles; tudo refere-se à virtude interiorizada.

Certa vez quando ele chegou a um posto alfandegário, foi perguntado se carregava consigo algo de valor, a quem respondeu que de fato carregava. Não encontrando nada ao revistá-lo, o oficial acusou Diógenes por estar fazendo-o de bobo; mas ele desnudou seu peito e declarou: “Estou carregando este recipiente cheio de inúmeros bens, mas você não é capaz de vê-los porque mantém os olhos de sua alma firmemente fechados.” (*Codex Patmos* 263, no. 60; G 471C, in HARD, 2012, p. 13, tradução nossa).

Por fim, gostaríamos de concluir esta seção com a figura de Hércules, a qual foi curiosamente associada no cinismo como exemplo máximo do caráter robusto, representante da posse da saúde física, e mental pela posse da virtude instrutora sobre a fuga dos prazeres aviltantes e coragem perante as obras do destino. A começar por Antístenes, muito associado aos cínicos pelos motivos que vimos no capítulo um, quem “demonstrou que a fadiga é um bem com os exemplos de Heraclés<sup>66</sup> e de Ciro [...]” (D.L, VI, 2). A ele igualmente são atribuídas três obras sobre Hércules, em discussões sobre a força e sabedoria (Ibidem, 16, 17). Já no caso de Diógenes de Sinope, nos é dito (D.L, VI, 80) que uma de suas obras se compôs de uma tragédia sobre Hércules, assim como, em Diógenes Laércio, VI, 71: numa sumarização dos princípios de Diógenes de Sinope, ele conclui: “Eram estes os seus preceitos, e por eles Diógenes moldou sua vida. De fato, ele adulterou a moeda corrente, porque atribuía importância menor às prescrições da lei que às da natureza, e afirmava que sua maneira de viver era a de Heraclés, que preferia a liberdade a tudo mais.” (Grifo nosso). Hércules fora igualmente uma figura importante para o filósofo cínico do período romano Dion Crisóstomo,

---

<sup>66</sup> Nomenclatura nativa de Hércules.

que o conheceu sob influências da filosofia cínica, em seu exílio e vida de mendicância. (HÖISTAD, 1948, p. 150). Temos em Dion, em sua *oitava oração* (in REDMOND, 2016, p. 55), um relato de Diógenes discursando sobre Hércules nos jogos ístmicos. Assim, vemos que a imagem de Hércules e seus grandiosos feitos, mediante incontáveis esforços, tornou-se presente, ainda que escassamente, no imaginário de alguns filósofos cínicos, que o tomaram como modelo de vida a ser buscado.

Ora, vemos na narrativa de Hércules que o treinamento do herói se deu com muita ênfase no atletismo, ginástica e artes marciais (STEPHANIDES, 2015, p. 20), levando-o ao cultivo da força e coragem que o ajudou na realização dos doze trabalhos, assim como, antes, contra a tentação de Hedoné mediante os conselhos de Areté, a quem o guiou ao nobre caminho: “O nobre e belo é sempre difícil, exige vontade e coragem, e isso você tem, Hércules.” (Ibidem, p.24). Como Höistad bem fala (1948, p. 34), o mito de Hércules ofereceu inúmeras possibilidades para uma ceita filosófica que:

[...] por causa de sua origem social em ciclos sociais sem plenos direitos políticos, foi sobrecarregada pelo descontentamento social e político que formou um ambiente emocional para um programa pela revisão de valores; uma ceita em que, por causa dos motivos acima mencionados, é distintamente não intelectual e ao mesmo tempo fortemente emocional, atribui grande importância à vontade e é inspirada por um forte senso de missão; [...] (Tradução nossa).

Pela clara semelhança das virtudes hercúleas com as que foram apregoadas pelo cinismo voltadas à *áskesis*, coragem, e senso missionário pela reforma social<sup>67</sup>; assim, não é difícil concluir que, de fato, o mito tornara-se uma fonte bastante pedagógica para quem se propunha a seguir os caminhos do cinismo e ter alguém como exemplo simbólico para além dos mestres filósofos em vida.

#### **4.2 *Pahresia* e *anaídea*: a retórica do cinismo antigo.**

A natureza como parâmetro também levou os cínicos a admitirem radicalmente o exercício da *pahresia* e *anaídea*; respectivamente, a liberdade de fala em compromisso e em função da verdade e o despudor. Vimos, no capítulo dois, que pela natureza a liberdade tornou-se um conceito e prática fundamentais no cinismo, pois, sem o alcance da liberdade, o caminho que leva até a felicidade estaria impedido à humanidade. Por natureza, o homem e a

---

<sup>67</sup> Não podemos esquecer do contexto da narrativa de Hércules que envolve a motivação de união entre os povos helênicos. (STEPHANIDES, 2015, p. 8).

mulher devem ser livres, emancipados, para serem felizes<sup>68</sup>. Pois bem, como aqui estamos focados no exercício e práticas cínicas decorrentes da admissão dos princípios da vida de acordo com a natureza e liberdade, vamos, então, analisar o que seria esse cultivo da liberdade de fala pela verdade, em outras palavras, da ‘fala franca’, como diria Foucault (2020): a *pahrresia*.

Em seus seminários sobre a coragem da verdade, Foucault (2020, p. 9) nos lembra muito bem sobre o estatuto da *pahrresia* enquanto originário do caráter político na Grécia antiga nas questões e debates democráticos, e, nesse ambiente, a urgência da fala franca, verdadeira, essencial para a tomada de consciência da real conjuntura política, e dos males sociais a serem remediados. De caráter originariamente político, percebe-se que a *pahrresia* não está exclusivamente vinculada a ele, mas que num momento ou outro escoo aos âmbitos particulares, da vida mínima e individual de cada um, pelo exame de consciência: a fala franca sobre o si mesmo. Neste caso, encaixa-se perfeitamente o proferimento do oráculo de Delfos referido a Sócrates: o “conhece-te a ti mesmo” - a interpolação necessária para o aprimoramento moral. Aqui vemos, então, a *pahrresia* manifestada no aspecto ético, como necessária ao movimento interior de autoaprimoramento de si por meio da honestidade consigo mesmo, o que envolve o cuidado de si pela conscientização das lacunas referentes ao nosso espírito e o movimento de busca incessante pela sabedoria e virtude. A *pahrresia* também se mostra como fundamental para o movimento social através de uma pedagogia da alma para todos.

Ora, no cinismo, como já podemos imaginar, a ênfase da fala franca está justamente compromissada com a denúncia social para a harmonização das relações humanas, onde destituídas de qualquer falso valor ou ilusões que impeçam a libertação para os meios da vida simples e tranquila. Desse modo, como consequência ainda mais evidente pela grande crítica social a qual os cínicos foram ávidos em seu exercer, vemos nas doxografias Diógenes desvelando máscaras as quais revestem uma realidade de hipocrisia e incongruência com o real conceito das funções, palavras ou conceitos costumeiramente utilizados e vistos na vida social cotidiana: “Certa vez ele [Diógenes] viu os guardiões de um templo arrastando um serviçal que roubara uma taça pertencente ao tesouro sagrado, e disse: “Os grandes ladrões arrastam o pequeno ladrão.”” (D.L, VI, 45). No caso de Diógenes e de toda a filosofia cínica

---

<sup>68</sup> Lembremos que a liberdade não é um mero conceito metafísico inalcançável. Ela é muito bem explicitada no campo da imanência pela liberdade do julgo alheio, liberdade em desapego dos bens materiais irrelevantes, liberdade de fala e dos saberes igualmente alheios ao cultivo da virtude; assim como liberdade das paixões que nos assolam e do próprio destino, manifestada pelo porte espiritual conciso e trabalhado, que atura as condições prontamente pela indiferença e coragem. Cf. D.L, VI, 63, 71, 73.

procedente dele, veremos a fala franca atuando no vocabulário comum conhecido, substituindo palavras por outras que melhor corresponderiam, no imaginário cínico, com a real prática a que o termo está remetido. Vejam exemplificado na citação acima onde Diógenes substitui “guardiões do templo” por “grandes ladrões”, denunciando assim um caráter subentendido, velado socialmente, sugerindo algo que é quase intrinsecamente pertencente à própria definição de “guardiões do templo”. Outro exemplo está em D.L, VI, 41, onde se diz: “Ele definia os demagogos como lacaios da turba e as coroas conferidas a eles como a floração da glória”. Novamente se observa a substituição de palavras por algo que melhor representaria o real significado de tais termos quanto à sua repercussão tanto no imaginário social como no que se ver em prática. Revela-se uma simbologia ignorada e grotesca, realidades permeadas por violência e corrupção humanas.

Assim podemos perceber que junto à coragem da verdade, encontra-se inevitavelmente o processo do dizer uma verdade sem que haja temor à integridade física de quem a diz, o que confere, segundo Foucault (2020, p. 12), uma característica fundamental da *pahrresia*:

Para que haja *parresía*, [...] o sujeito, [ao dizer] essa verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, tem de assumir certo risco, risco que diz respeito à própria relação que ele tem com a pessoa a quem se dirige. Para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abre, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É, portanto, a verdade, no risco da violência. [...] ela implica uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o parresiasta se arrisque a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso.

Portanto, quem assume, seguindo os passos de Diógenes não só os exemplos da vida simples, mas também o caminho da denúncia social que, quer queira quer não, requer o exercício da *pahrresia*, terá uma vida de constante embate não só entre a realidade mesma com aquela mascarada, ilusória, como com seu corpo em embate com os demais corpos<sup>69</sup>. Assim, o compromisso com a verdade torna-se árduo, mas necessário.

Portanto, tal compromisso não diz respeito a meras opiniões ou a argumentos infundados. A liberdade de fala não pode ser tomada no cinismo como um simples dizer o que vem à mente de forma descompromissada ou irresponsável; muito pelo contrário, ela se manifesta como uma liberdade *pela e em função da verdade*. A *pahrresia* tem, acima de tudo, um compromisso decisivo com o que de fato se faz real nas relações humanas, culturais e políticas enquanto empecilhos para a vida honesta e livre. O que se diz em *pahrresia*, se diz a

---

<sup>69</sup> Esse embate se tornará ainda mais visível na prática do despudor cínico que desenvolveremos adiante.

partir da observância e estudo de caso. Na prática de Diógenes, vemos que ele fazia questão de frequentar as multidões, os jogos olímpicos, eventos de grandes aglomerações, “pois era de seu costume nas grandes assembleias fazer um estudo dos anseios e ambições dos homens, das razões em estarem fora, e das coisas que se orgulhavam.” (DION CRISÓSTOMO, 8ª oração, in REDMOND, p. 56. Tradução nossa). Afinal, “assim como um bom médico deve oferecer seus serviços onde há um maior número de pessoas doentes, então, dizia ele [Diógenes], o homem de sabedoria deve tomar sua morada onde os tolos são mais pertinentes para convencê-los de sua ignorância e reprova-los.” (Ibidem).

Nos foi relatado, como é possível ver em D.L, VI, 27 e 28, já acima citado, a admiração de Diógenes ao ver pessoas dedicando-se às artes do ofício enquanto negligenciavam àquelas da alma. Uma ideia que nos remete a algo implícito, ao dever de sermos inteiramente bons, humanos completos, no trabalho e em nosso interior. Ora, se é possível que nos tornemos exímios artesãos, músicos, médicos, engenheiros, qualquer que seja o ofício, pela constante prática e exercício das funções; é de igual verdade que, se igualmente dedicarmos tempo e esforço para a nossa vida interior, o cultivo e fortalecimento da alma, chegaremos então aos mesmos ricos resultados que se tem nos ofícios laborais: o enriquecimento da alma pelo desenvolvimento de estados mentais que permitem espaço às virtudes. A esse chamado à riqueza interior relaciona-se a conhecidíssima passagem da busca de Diógenes por “um homem honesto”, por alguém de inteira humanidade, quando vagava pelas ruas de Atenas em pleno dia com uma lanterna acesa (D.L, VI, 41). A cena é emblemática, e nela está contida, ao meu ver, a encarnação da *pahresia* no momento em que o filósofo está aí admitindo e afirmando - em seu gestual da lanterna necessária mesmo no período mais claro do dia – a dificuldade em encontrar alguém verdadeiramente honesto e humano<sup>70</sup>, indicando a fraqueza universal do ser humano, que devido a todo um constructo social já há muito tempo estabelecido de forma errônea, impede-o de avançar no que tem de mais natural e particular a ele: a razão que distingue o bom do mal, o que apetece ao espírito e o que o degrada, por fim, o que desenvolve em nós o caráter humanitário e filantrópico da verdadeira comunhão sem distinções. Temos a interpretação acima parafraseada de Estobeu<sup>71</sup>, a qual sou inclinado e que agora vejo ser oportuno citá-la diretamente: “Ele [Diógenes] dizia que a felicidade é isso e nada mais, em ser verdadeiramente de bom coração e nunca estar aflito, seja lá onde esteja ou que o possa vier. – Ele dizia que a verdadeira felicidade é isso,

---

<sup>70</sup> Para Diógenes, essa pessoa seria um verdadeiro rei entre os humanos, “pois o rei é o melhor entre os homens, já que é o mais bravo e justo e humano, e não pode ser dominado por nenhuma fadiga ou por nenhum apetite.” (DION CRISÓSTOMO, 4ª oração, in REDMOND, p. 25. Tradução e grifo nosso).

<sup>71</sup> P. 43.

que a mente e alma de alguém deve estar perpetuamente em bom ânimo.” (4.39.20, 21; G301, 306. In HARD, 2012, p. 30. Tradução nossa). Creio que ela nos indica a preocupação de Diógenes em explicitar o que tinha em mente sobre o que seria alcançar a humanidade plena, e com isso demonstrar justamente o grande abismo existente entre a realidade das pessoas com o estado natural de espírito sobre o qual defendia. “Atenção, homens!”, e quando muita gente ocorreu ele brandiu o seu bastão dizendo: “Chamei homens, e não canalhas!” (D.L, VI, 32).

Parece que Diógenes não negava a posse da razão a todos, somente afirmava e denunciava o seu mau uso, a razão dedicada às coisas desnecessárias, à construção de uma mentalidade moldada por vãs valores que amesquinham o ser humano afastando-o de seu estado originário, natural.

Sempre que via a vida dos pilotos, médicos e filósofos costumava definir o homem como o mais inteligente dos animais; entretanto, quando via intérpretes de sonhos, adivinhos e pessoas que prestavam atenção a indivíduos cheios de arrogância ou de riquezas, pensava que não havia animal mais estulto. (D.L, VI, 24).

Caberia à sua missão, apontar, através da *pahresia*, a falta de esforços em ver o real valor da vida, assim como demonstrar o caminho para a virtude segundo a natureza. Aqui, não se encaixaria de forma melhor o dito proferido pelo oráculo de Delfos (Ibidem, 20): “Desfigurar a moeda”, a moeda de valores correntes, e revertê-los novamente ao que devem ser, não falsos, mas fixos e verdadeiros a qualquer ser humano, pelo cultivo da clareza mental, do autoconhecimento, simplicidade, autonomia e imperturbabilidade.

A moeda social, então, na missão cínica, foi constantemente revertida à moeda natural pelo exercício da *anaídea* (despudor e desvergonha). Esse despudor tornou-se uma prática cínica comum e fundamental ligada à *pahresia*, pois o exercício do despudor surgiu em função do princípio primeiro de demonstrar os valores da vida segundo à natureza, onde mora toda a verdade. Ora, é pela coragem da verdade que se põe a vida natural como parâmetro antagônico à vida do *nomos*, dos costumes. Para isso é necessária a denúncia da vida decadente e a afirmação da natureza como caminho pelo exercício da *pahresia*. Como vimos, os costumes segundo os cínicos, nos levam ao esquecimento do que nos é próprio e essencial, e por isso decisivo para a vida feliz: a razão que distingue a liberdade e a natureza humana. Ambas, para eles, só são passíveis de lembrança pela consideração do que nos é natural. Em prática, o despudor se mostra necessário como linguagem corporal que exemplificará, na realidade, o exercício filosófico de total ruptura com esse mundo elaborado pelas convenções. “Ele [Diógenes] costumava fazer tudo em público, inclusive os trabalhos

de Deméter e Afrodite [...]” (D.L, VI, 69), ou seja, não se envergonhava em realizar as necessidades mais naturais em praça pública tais quais comer, beber, copular, etc.

Importante observar que a *anaídea* não é praticada no cinismo apenas em efeito de provocação desmedida sem fim algum, mas é algo que se refere à crítica social como tentativa de desestruturação de valores ligados à manipulação da naturalidade humana; é um elemento de ‘mostra’, que torna ainda mais evidente uma coerência com a denúncia e a vida que se faz a partir dela.

Aqui passamos a ver um elemento simbólico fundamental desse compromisso entre *parrhesia*, *áskesis* e *anaídea*, com o dito e o feito, com a teoria que desvela as incongruências sociais indicando as facetas da verdade, e a prática da vida que se constrói antagônica aos elementos da vida criticada; é o elemento símbolo da evidência do compromisso filosófico e da vida à mostra de todos: O corpo. Pois é o corpo, no cinismo, o demonstrativo primeiro da congruência entre o que se diz e o que se faz, é a prova da credibilidade de quem propõe caminhos de grande responsabilidade que é aqueles que pretendem indicar os rumos para o bem viver. A filosofia cínica, portanto, se demonstra fundamentalmente não por meros discursos, mas pelo corpo personificado que encarna a filosofia dita. É ele o estatuto ao qual se deve recorrer aqueles que buscam os verdadeiros filósofos, quer sejam aqueles que vivem sua filosofia, e podem ter suas próprias vidas como fonte primeira para contato filosófico pelos demais. Nesta prática filosófica do cinismo, que põe à mostra o corpo vivente em simplicidade, o corpo denuncia dos valores pelo despudor, ele mesmo torna-se

[...] uma fonte da autoridade do cínico, sua justificativa para exercitar a *parrhesia*. Ele o usa como a expressão visível de sua isenção ao controle social, de sua imunidade à *doxa* ou opinião pública: ele confere à sua conduta a sanção da natureza. (BRANHAM, 2007, p. 115. Grifo do autor).

Esse compromisso teórico e prático levado às últimas consequências fez Foucault (2020, p. 224) pensar a vida cínica como uma radical e efetiva vida não dissimulada, compelida à total transparência a fim de afirmar a exatidão do que se pensa e faz, do que se diz e realiza efetivamente no presente, ou seja, a total convergência entre teoria e prática que, no cinismo, se manifesta pela convergência entre os princípios da natureza com a prática da simplicidade, *parrhesia* e *anaídea*. Um projeto ilustrativo e pedagógico, pela própria demonstração da vida particular do filósofo na medida em que ele deliberadamente põe todos os dias seu corpo à prova, à vista do público, pela vida mendicante, portanto, pública. Nesse exercício, se constrói uma vida nua, despida, não dissimulada. O que se faz é natural,

necessário, conforme a natureza, portanto, na lógica cínica, conforme o bem. Assim, pela *pahrresia e anaídea*, que consistem na retórica cínica, seus adeptos conseguem:

condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. (FOUCAULT, 2020, p. 205).

A vida cínica assim se manifesta como um exemplo radical, escandaloso, mas ilustrativo da realização do que admiramos em pensamento, mas ignoramos em vida: a simplicidade, liberdade, autocontrole/conhecimento, vida em acordo com os princípios, e, para além disso, a denúncia do caráter meramente convencional que gera as concepções de adequado e inadequado no âmbito dos costumes, denúncia do caráter arbitrário das regras que distinguem as atividades privadas das públicas:

em seu lugar [das regras privadas e públicas], ele [Diógenes] inseriu uma premissa cínica, o princípio da *euteleia*: desejos naturais são mais bem satisfeitos do modo mais prático, mais fácil e mais barato possível. No que se refere ao corpo ou à natureza, um apetite não é, em princípio, diferente de qualquer outro. É a cultura que cria uma hierarquia de desejos e as propriedades que governam a sua satisfação. A resposta de Diógenes afirma tranquilamente as necessidades da natureza sem sequer reconhecer as restrições da cultura. (BRANHAM, 2007, p. 113, grifo do autor).

Como exemplo desta quebra das hierarquias e maneiras ou locais específicos para as satisfações dos desejos, temos a seguinte passagem: “Censurado certa vez por estar comendo em plena praça do mercado, Diógenes replicou: “Mas senti fome na praça do mercado!”” (D.L., VI, 58).

Nos foi relatado (Ibidem, 36) que Diógenes se utilizava de métodos práticos para livrar seus alunos do fardo da opinião alheia e do pudor: para ensinar filosofia a um sujeito, o obrigou a carregar um pedaço de atum pelas ruas. Em seguida ele desiste e vai embora envergonhado. Outra versão na mesma passagem fala de um queijo barato, levando ao mesmo resultado. Crates futuramente se utilizou do mesmo método na conhecida história com Zenão de Cítion (Idem, VII, 3) na qual Crates faz Zenão carregar uma panela de sopa de lentilhas, considerada na época como comida de pobres, num suntuoso bairro de Atenas. Crates então a quebra propositalmente nos braços de Zenão, que acaba fugindo envergonhado. “Nada te aconteceu de terrível.” – falou Crates dando sua lição enquanto seu discípulo corria.

### **4.3 Cosmopolitismo e filantropia: o missionarismo cínico.**

Vimos que o compromisso cínico com a natureza os levou a considerar a liberdade como o maior bem para a felicidade. Liberdade e autonomia acima de todas as convenções sociais, que poderia ser defendido como um lema genuinamente cínico, pois não há nada que possa se sobressair aos artifícios naturais referentes à própria condição humana, seja impedindo ou limitando tais artifícios sob a roupagem de modos culturais estabelecidos.

A liberdade segundo a natureza levou os cínicos também a um compromisso radical com a simplicidade, conduzindo-os à defesa de uma pobreza material, pois o ambiente em que estão limitados os bens, é o ambiente propício ao desenvolvimento da virtude que abre espaço ao desfrute do presente, de uma tranquilidade inigualável. Nele, as preocupações fruto dos costumes sobre o acúmulo, o futuro, são cessadas em prol da imersão nessa imediatez e suas simples urgências.

Abordaremos agora a questão do cosmopolitismo: a cidade e o cidadão do cosmos. A liberdade cínica os levou a desconsiderarem qualquer vínculo identitário, de pertencimento a determinado grupo social e geográfico. Com a negação da pólis, nobreza de nascimento, fama e afins, defendendo-os como ornamentos ostentatórios do vício (D.L, VI, 72) e contra a natureza, os cínicos fizeram dessa negação uma reviravolta positiva: o despreendimento de tais fatores culturais que os levou ao livramento do apego a um ambiente ou região específicas e das identidades, não fora só em função da sua vida errante, mas em função de um vínculo ao qual podemos chamar de missionário com o ser humano em geral. O cínico deixa de ser cidadão da pólis para ser cidadão do cosmos, e logo, como cidadão do cosmos, a abrangência de sua missão filosófica se estende sob dimensões nunca antes vistas. “Interrogado [Diógenes] sobre sua pátria, respondeu: “Sou um cidadão do mundo.”” (Ibidem, 62). Lembremos também o seguinte trecho de Crates: “Minha pátria não tem apenas uma torre nem apenas um teto; onde quer que seja possível viver bem, seja onde for em todo o universo, é lá a minha cidadela e minha casa.” (Ibidem, 98). A ênfase é clara: a admissão do universo ou cosmos como casa - sob as consequências de aonde quer que esteja será sua morada - está posta tanto em função de um desapego tranquilizante ao que consideravam como ‘fardo do pertencimento’ a um lugar específico (assim, ama-se todo e qualquer lugar), como em funções concernentes ao trato filosófico para a libertação de todo ser humano, sem distinções, vivente neste mundo, pois sua condição precária é a mesma desde o surgimento das grandes civilizações, desde a trágica ruptura com a natureza. Para a reversão desta condição, temos exercícios e caminhos acima estudados que convergirão no Estado cínico universal:

[...] a *politeia* cínica, o “Estado” cínico, não é nada mais que um “estado” *moral*: ou seja, o “estado” de um ser cínico. E, como nem a polis nem a distinção racial

significam qualquer coisa para os cínicos, afirma-se com frequência que é possível viver a vida cínica em qualquer lugar da terra, e que “toda terra” é o lar do cínico. [...] a verdade é que o cínico expressa um pertencimento positivo a toda a terra. Podemos observar de passagem que esse pertencimento a toda terra é as vezes ligado a um sentido de pertencimento a toda a humanidade. (MOLES, 2007, p. 127. Grifo do autor).

Surge então o aspecto filantrópico do cinismo, o fim de toda sua filosofia que traduz ou explica o termo “missionarismo”, através do qual os filósofos deste movimento impulsionam sua potência de vida ao outro tendo-o como alvo primordial de sua missão. Lembremos o proferimento do oráculo de Delfos a Diógenes e as repercussões em termos de interpretação admitidas pelos cínicos posteriores inspirados na própria vida de Diógenes: desfigurar a moeda corrente como a ruptura com a “moeda social”, dos valores, se estes estão contra o que nos é natural. A filantropia se mostra na medida em que o filósofo cínico, como vimos, põe seu corpo à prova como exemplo revolucionário de ir contra as correntes. “Isso é o que procuro fazer em toda a minha vida.” – Respondeu Diógenes após ser indagado por que entrava no teatro quando a multidão já saía (D.L, VI, 64). O cínico, portanto, está vivenciando uma outra forma de vida, gerada a partir das circunstâncias imediatas da condição humana e do meio; esta vida lhe faz viver um outro modo moral, livre dos aparatos que amesquinham o ser humano e o limita espiritualmente. Dessa forma, o cínico torna-se ao mesmo tempo inquisidor dos vícios sociais, para com sua vida demonstrar novos caminhos libertários.

Assim, contrariamente ao que têm argumentado alguns historiadores e estudiosos, o cinismo *não* é uma filosofia do desespero, um mergulho existencial em abandono que nenhuma redenção, nenhuma escapatória promete. É mais uma postura filosófica que diagnostica corretamente e identifica, talvez cruelmente, as chagas e as mazelas que permeiam a condição humana dessa e de qualquer outra época, apontando o caminho (rude e brutalmente tanto quanto possível) que pode aliviar ao menos em parte tais chagas e mazelas. A doídice dos homens, teria dito Diógenes, tem cura, o que explica o zelo missionário com que ele e seus seguidores perseguiram sua missão filosófica como médicos da mente. (NAVIA, 2009, p. 109, grifo do autor).

É essa demonstração, inspirada por uma profunda vontade de mudança social, a fazer diferença na vida de alguém, que levou os cínicos a permanecerem nos grandes centros populacionais e até mesmo os preferir a todo custo, pois é neles onde vivem as grandes massas, e é neles onde jaz os grandes vícios. “A quem o censurava por ir a lugares sujos, ele [Diógenes] respondia: O sol também penetra as latrinas, mas não é contaminado.” (Ibidem, 63). – Por todo o cunho moral do cinismo, não podemos deixar de considerar os possíveis aspectos espirituais que podem estar envoltos nessas passagens aparentemente simples. O “ir a lugares sujos” está relacionado ao ambiente permeado de tentações, vícios, de vazão desregrada aos prazeres, ou que mal frequentado, seja por pessoas amorais, ou da alta elite,

perdidas nos vãos valores das honrarias e glória. “O sol também penetra as latrinas, mas não é contaminado.” – Implica a pureza espiritual de quem está no reto caminho da natureza, logo, da virtude e do bem: o modo de vida cínico, que encouraça o indivíduo sobre as volúpias das grandes cidades, e o põe no dever de libertar os demais dos caminhos enganosos para orientá-los a voltarem a si mesmos para o autoconhecimento, e a consciência do natural, do discernimento do essencial à vida.

O caminho cínico é árduo, tanto pelas verdades necessárias para serem percebidas e ditas ao público sobre a perdição e esvaziamento humano, como pelo próprio exercício para a libertação. O percurso vivido por Diógenes, extremamente radical, foi de completo desprendimento e simplicidade, de preparação física e mental pela fadiga para assim se tornar capaz de aturar e superar as vicissitudes da vida, ou “não se preocupar com coisa alguma” (D.L, VI, 86). Ora, mas já dizia Diógenes que, de certo modo, não nos preocupemos, pois ele costumava imitar o exemplo dos instrutores de coro, os quais entoavam um tom mais alto para que os outros acertassem o tom ideal (Ibidem, 35). Assim, qualquer passo rumo à simplicidade torna-se de suma importância, por mais que pequeno em toda a jornada.

Como emblemático exemplo da prática filantrópica no cinismo temos o caso de Crates Tebas - sucessor de Diógenes na ordem cronológica - a quem ficou conhecido como “Abridor de Portas”, por ter o costume de frequentar as casas domésticas para gratuitamente distribuir seus ensinamentos e conselhos para as famílias atenienses (Ibidem, 86).

Assim, nessa outra vida, antagônica ao *nomos*, os cínicos foram relacionados com figuras de verdadeiros reis entre os demais. As inúmeras histórias dos encontros de Diógenes com grandes figuras como Filipe, Alexandre, Dário, e em todas demonstrando o caráter despreocupado e liberto de qualquer postura temerária dos grandes reis e imperadores, cuja segurança de vida está constantemente abalada por possíveis conspirações e ataques. O cínico então, segundo Foucault, é feito rei pela natureza e que

[...] o encarregou ao mesmo tempo de se ocupar dos outros. Se ocupar dos outros não é simplesmente dar aos outros, por seus discursos ou seu exemplo, as lições que lhes permitirão conduzir-se, é realmente cuidar deles, ir buscá-los onde estão, sacrificar sua própria vida para poder cuidar dos outros. E não é no gozo de si, mas antes em certa forma de renúncia a si que vai ser possível se ocupar dos outros. Missão dura, e missão que poderíamos dizer até um certo ponto sacrificial, se os cínicos não dissessem ao mesmo tempo que, nesse sacrifício de si mesmo, o filósofo encontra efetivamente sua alegria e a plenitude da sua existência. [...] essa missão assim recebida não é uma missão de legislador nem mesmo de governante. É uma relação de cuidado, uma relação médica. O cínico vai tratar das pessoas. Ele leva um remédio, graças ao qual elas vão poder realizar efetivamente sua própria cura e sua própria felicidade. Ele é o instrumento da felicidade dos outros. (2020, pp. 245 – 246).

Aqui, gostaria de fazer apenas uma ressalva a respeito da renúncia de si para o cuidado do outro no cinismo nessa importante fala de Foucault. Lembremos que para se cuidar do outro através de conselhos e pelo exemplo de vida, é de suma importância e necessidade antes um movimento fundamental de consideração e cuidado de si. Portanto, para que se tenha um frutífero trabalho filosófico/filantropico com a multidão, o filósofo deve ter passado por toda uma jornada interior, espiritual, de autocuidado e preparação, para o conhecimento de si e gerenciamento de suas paixões, o que configura uma autoanálise no sentido de exame da consciência. Assim, antes que haja o movimento de renúncia de si para o cuidado do outro, este “si”, o eu filósofo dedicado a uma missão - se realmente sério e competente, e tornada a sua vida uma vida filosófica - passou por um intenso caminho de imersão e dedicação a si, para o desenvolvimento e cultivo do que ele posteriormente ensinará aos demais em agora completa dedicação ao outro. Antes de Diógenes ensinar, ele viveu sua vida errante em exílio, onde aprendeu sobre as coisas fundamentais da vida, e que elas não são os bens materiais. Antes de Crates dedicar-se às famílias, ele se despojou de todos os seus bens, escrevendo posteriormente: “Possuo o que aprendi e pensei, os sagrados preceitos das Musas; as riquezas acumuladas pertencem à vaidade.” (D.L, VI, 86). Dion Crisóstomo só escreveu seus grandes textos sobre a vida de Diógenes e o cinismo após seu exílio e perseguição que o levou à vida oculta e errante durante quatorze anos de sua existência no Império romano. Só assim ele pôde perceber a natureza da vida simples e dedicar-se à filosofia. (DUDLEY, 1937, pp. 149 – 150). Demonax, outro filósofo cínico do período romano fora instruído por Demetrius, Epicteto e Agathoboulos – Dois cínicos e um estoico grande admirador do cinismo que foi Epicteto (Ibidem, p. 159); e assim por diante. É, então, no sentido do que Sêneca um dia viria a dizer em sua obra *Da Tranquilidade da Alma* que “da mesma forma como quem se degenera prejudica não apenas a si, mas também a todos os quais poderia prestar auxílio caso fosse melhor, quem se aprimora apenas por isso já beneficia os outros, já que apronta quem vai poder beneficiá-los no futuro.” (2011, p. 9-10). Portanto, a dedicação ao outro, principalmente no aspecto filosófico ético de abordagem médico-espiritual, presume um anterior trabalho de autopreparação, para que posteriormente ocorra o seu escoamento na dedicação aos demais indivíduos da comunidade.

Por fim, se faz oportuno falar de um importante tema comparativo: a filantropia cínica torna-se uma diferença fundamental entre os cínicos e as demais filosofias éticas antigas, em especial tendo como representantes Sócrates, Epicuro, Zenão e os estoicos. Mas antes, vejamos o seguinte ponto em comum entre todos eles: todos desenvolveram reflexões acerca da importância do autocuidado, do autodesenvolvimento, da caminhada espiritual de

cada um na busca por se tornar melhor pessoa, a libertar-se dos vícios, e assim, ser útil aos outros na medida em que passa por tal trabalho, iniciando-se e praticando a filosofia, a arte do desvelamento das “cortinas de fumaça”, do autoconhecimento e domínio das paixões. Útil aos outros indicando seus percursos e exercícios singulares, cada filosofia ao seu modo e método. Resumidamente, Sócrates clamava a necessidade do autoconhecimento e da importância em sabermos nossa ignorância; só assim poderíamos compreender e desenvolver melhor nossos valores<sup>72</sup>. Epicuro (2002, pp. 35-39)<sup>73</sup> convidava seus ouvintes para que atentamente observassem a natureza de seus desejos, e ver neles os que não são de ser essencial, os que podem ser ignorados por terem em si requintes, e os que não podem se dar vazão em hipótese alguma. Os estoicos, tendo Zenão como seu representante primeiro, ensinavam as definições das inúmeras paixões, a ver nelas eminentes perigos através do trabalho fundamental da razão, e daí buscar as virtudes numa compreensão do que deve ou não ser tido como essencial e indiferente em função da vida de acordo com a natureza-razão-excelência (D.L, VII, 87-118). Assim, ambos dedicaram esforços na construção de uma ética do indivíduo, para que esse, mediante os exercícios propostos por cada filosofia, dedicar-se ao caminho do Bem.

Os cínicos, em constante denúncia, igualmente dedicaram-se a esse tema do olhar para a vida individual, particular, sobre nossas atitudes para com o nosso corpo e bem-estar e a importância da vigilância de nossos desejos e ações para assim exercitarmos física e mentalmente rumo ao desenvolvimento da virtude (D.L, VI, 70-71). Mas o que quero, então, pontuar aqui é justamente o advento filantrópico do cinismo, um ponto chave para vermos uma abordagem nunca antes feita com singular ênfase em outra filosofia. O que diferencia ainda mais os cínicos dos demais filósofos contemporâneos é que esta denúncia foi dedicada para além do aspecto particular, da vida de cada um em seu âmbito estrito. Ora, como acima dito, enquanto que existia um consenso ético sobre a importância do combate às paixões desenfreadas, delirantes, que beiram o descontrole e o vício em detrimento do usufruto da virtude; em suma, um chamado para o cuidado de si, da sua própria alma. Os cínicos, em adição, estenderam esse combate também às instituições sociais, aos valores culturais, às leis e costumes; em suma, a todo o modo existencial da humanidade em geral.

O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver. O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si

<sup>72</sup> Consultar a sessão sobre Sócrates e as referências citadas na seção 2.2 do segundo capítulo.

<sup>73</sup> Também presente em D.L, X, 127-130.

sobre si, mas também da luta na humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por si e pelos outros. (FOUCAULT, 2020, p. 247).

É justamente pela percepção dessa abordagem filantrópica que, ainda na Antiguidade, os cínicos tomaram Hércules como seu principal modelo de inspiração. Aquele que lutou incansavelmente contra os tiranos e os monstros que assolam a vida humana destituindo-a de sua maior riqueza: a vida justa, simples e tranquila.

#### 4.4 O cinismo antigo na era imperial.

A vida de Diógenes, com o passar do tempo, foi servindo de modelo e o cinismo ganhando cada vez mais adeptos na era romana. Não se enquadrando em nenhuma categoria em que possamos chamá-lo de escola, com dogmas e doutrinas sistematizadas e ensinadas em uma instituição localizada propriamente, e por não ter tido um corpo esotérico entre seus principais representantes, tornou-se um movimento filosófico controverso, de livre interpretação, em Roma e na idade média. Eis um resumido estatuto da recepção cínica no meio intelectual romano:

Ao longo do Império Romano, as reações à figura de Diógenes foram ambíguas. Pagãos e cristãos louvavam Diógenes por sua vida de pobreza voluntária e condenavam-no por obscenidade. Orígenes apontou para Diógenes para defender a pobreza de Jesus, e João Crisóstomo fez isso da difundida apreciação da vida simples de Diógenes para justificar o monasticismo cristão. No segundo quarto do século V, Teodoreto de Cirro elogiou Diógenes por sua renúncia às riquezas, mas condenou-o como um “escravo do prazer”, que vivia “lascivamente, sem moderação”, dando um mau exemplo para os outros. [...] Séculos antes, Cícero havia atacado os cínicos por serem uma ameaça às convenções de adequação e acusara-os de confundir modéstia e despudor; [...]. Essa crítica também é ecoada por Agostinho. Em discussão da vida moral, Diógenes era uma figura bivalente, que servia alternativamente como exemplo positivo ou negativo. (KRUEGER, 2007, p. 248).

Em meio à realidade popular, consta-se uma numerosa adesão a algumas práticas cínicas, àquelas retórico-performáticas da *anaídea* e *pahrresia*, trazendo, por isso, dubiedades quanto a um verdadeiro compromisso com o estudo da natureza em vias a solapar o *nomus* imperial para um novo modo de vida coletivo:

[...] a prática da “vida cínica”, na era imperial, tornou-se um verdadeiro fenômeno de massa, que interessou amplamente aos estratos sociais mais pobres, que acreditaram encontrar na *kynikós bios* um meio de evadir-se da sua condição infeliz, um meio de libertação. Pode-se seguramente afirmar que nem de longe qualquer uma das filosofias da antiguidade teve uma difusão entre as classes populares comparável à filosofia cínica [...] porém, é certo que essa popularidade nasceu e,

sobretudo, cresceu amplamente sob o signo da ambiguidade. (REALE, 1994, p. 206).

Multidões de pessoas esbravejavam duras críticas e despudor nas ruelas romanas sobre seus respectivos líderes e seus modos de vida extravagantes em descaso com a plebe. Clamavam Diógenes como o seu líder ao mesmo tempo em que mais e mais sua história tornava-se lendária e, na medida em que popularizada em grande número de adeptos, esvaziada ou apartada de sua motivação maior<sup>74</sup>: muitos viviam norteados à crítica pela crítica, ao despudor pelo despudor, não compreendendo os fins para os quais esses artifícios deveriam ser utilizados: não acabando em si mesmo, mas meios para um passo adiante em prol da conscientização coletiva rumo à transformação para uma vida simples, honesta e igualitária.

Muitas críticas ao cinismo de massa vieram por parte de alguns intelectuais romanos admiradores de Diógenes, mas ariscos ao que faziam de sua filosofia. Como exemplo, temos Sêneca (4 a.C – 65 d.C.), Epicteto (50 – 138 d.C.), Luciano de Samósata (120 – 192 d.C.) e o imperador Juliano (331 – 363 d.C.). Vejamos alguns fragmentos do *Os fugitivos*, de Luciano:

(Fala da personagem Filosofia) - [...] É muito fácil e ágil, como sabes, imitar-nos, externamente digo; e não é preciso muito para pôr um mantelo sobre os ombros, pendurar um bernal a tiracolo, ter um cajado na mão, e gritar, antes, relinchar e ladrar, e injuriar a todos. [...] De modo que toda a cidade está repleta de tais canalhas, especialmente dos que se dizem seguidores de Diógenes, de Antístenes e de Crates, sob a insígnia do cão; os quais não extraem as boas qualidades do cão, a vigilância, a guarda da casa, a fidelidade ao dono, a memória, mas afadigam-se em imitar o latido, a gula, a voracidade, a licenciosidade contínua, e a adulação e o balançar da cauda quando alguém lhe dá algo, e o ficar junto às mesas. [...] Depois, sobre as sujeiras que fazem nos banquetes, e as bebedeiras que tomam, haveria muito a dizer. E enquanto fazem essas coisas, quem acredita? Condenam a bebedeira, o adultério, a lassidão, a avareza! Não há nada mais contraditório do que as suas palavras com os seus feitos. (Apud REALE, 1994, pp. 207 e 208).

Juliano, em seu texto *Contra os cínicos ignorantes*<sup>75</sup>, realiza uma explanação ao que para ele seria a verdadeira filosofia cínica, aquela praticada por Diógenes, com fins em elucidar aos supostos ‘falsos cínicos’ de seu tempo as discrepâncias e distanciamento do que praticavam em relação à grandeza<sup>76</sup> filosófica de Diógenes. Epicteto, em seu texto *Sobre o*

<sup>74</sup> “[...] se a reproposição do paradigma da “vida cínica” encontrou alguns espíritos escolhidos que a acolheram sinceramente, encontrou também numerosos aventureiros que lhe desvirtuaram o significado e contribuíram progressivamente para desacreditá-la e, portanto, para esvaziá-la.” (REALE, 1994, p. 189).

<sup>75</sup> Cf. in DOBBIN, 2012, pp. 174-192.

<sup>76</sup> Parte dessa consideração de grande respeito vem de uma universalização do cinismo pensada por Juliano: “[...] Estou convencido de que o cinismo foi praticado até mesmo antes de Hércules, e não apenas na Grécia. Parece ser um tipo de filosofia universal e a mais natural, sem requisitar estudos especiais.” (In DOBBIN, 2012, p. 180. Tradução nossa).

*cinismo* (*discursso* 3.22)<sup>77</sup>, realiza um movimento semelhante de reflexão, versando sobre o que seria o caminho genuíno de conversão ao cinismo, revendo o que segundo ele seria os principais elementos dessa filosofia em comparação com as confusões feitas por seus conterrâneos cínicos<sup>78</sup>. Já Sêneca é conhecido por ter tido grande amizade e admiração com o filósofo cínico Demétrio<sup>79</sup> (aprox. 10 d.C) sobre quem escreveu em algumas passagens do seu *De Benefits* (VII), dentre outras obras, e o via como verdadeiro exemplo de filósofo.<sup>80</sup>

Assim, por um lado temos, no contexto imperial romano, o estoicismo que, em sua origem e desenvolvimento, extrai do cinismo o tratamento fundamental do conhecer a natureza, em especial destaque, a humana, para cultivarmos e exercermos o que há de melhor em nós (a razão e aptidões) rumo ao caminho da virtude<sup>81</sup>; igualmente, vemos elogiosos discursos por parte de filósofos romanos citados acima tais como Epicteto, Sêneca, Juliano, sobre um cinismo idealizado<sup>82</sup> e apartado daquele praticado pela população adepta. Por outro lado, a utilização das histórias dos grandes cínicos como agenda educacional conservadora para a manutenção da ordem social vinculada à elite romana como bem esclarece Krueger ao concluir seu texto:

As histórias cínicas negavam a base ontológica das convenções sociais, mas o uso das tradições de Diógenes não era revolucionário. Em meio a ampla variedade de propósitos para os quais os autores antigos citavam-nas e apesar de seu núcleo latente de subversão, o uso dessas histórias dava suporte a uma agente largamente conservadora. As histórias cínicas não propunham uma estrutura alternativa para a sociedade; em vez disso, sua perspectiva crítica remoldava o *status quo*. Como um ataque às convenções mais básicas, o despudor de Diógenes revelava as maneiras e os costumes imperiais romanos como uma construção social dotada da capacidade de definir a participação na sociedade greco-romana. As más maneiras eram culturalmente significativas. As histórias desse ícone marginal ajudavam a dizer aos cavalheiros romanos como ser quem eles eram. (2007, p. 263).

<sup>77</sup> In DOBBIN, 2012, pp. 162 – 173.

<sup>78</sup> Ironicamente, Epicteto, após fazer uma explanação do cinismo, escreve aos falsos cínicos: “Aí vocês têm as palavras do cínico autêntico, palavras que fielmente refletem seu propósito e personalidade. A maioria de vocês, no entanto, identificam o cínico com detalhes triviais como sua bolsa, seu cajado e larga mandíbula – larga, suponho, para melhor devorar a comida que lhe é dada (se ele não acumulá-la) – ou com seu embaraçoso hábito de brandar injúrias aos transeuntes, ou com seu desnudo ombro largo.” (in. DOBBIN, 2012, p. 167, tradução nossa).

<sup>79</sup> Para mais sobre Demétrio, cf. DUDLEY, 1937, pp. 125 – 142.

<sup>80</sup> A seguinte passagem o mostra exercendo o importante preceito cínico da simplicidade e despojamento de bens: “Demétrio, por exemplo, o melhor dos homens, trago sempre comigo e deixando os que vestem os grandes purpurados e linho fino, converso com ele, seminu como o é, o admiro muito. E como não admirá-lo? Constatei que nada lhe falta. Está no poder de um homem desprezar tudo, mas não há ninguém que possa ter tudo. A via mais curta para alcançar a riqueza é desprezando-a. Quanto ao nosso Demétrio, não vive meramente como quem despreza todas as coisas, mas como quem as deixou para os outros a posse delas.” (SÊNECA, 1925, p. 429. Tradução nossa).

<sup>81</sup> Para mais sobre a relação estoicismo e cinismo no período romano, cf. GRIFFIN, 2007, pp. 212-226.

<sup>82</sup> Sobre esse tema, ver BILLERBECK, 2007, pp. 227 – 243.

## 5 CONCLUSÃO

Nossa pesquisa aqui empreendida adveio do anseio em pensar o cinismo como uma filosofia séria e digna de atenção, assim como demonstrar a sua relevância e diálogo com o seu tempo e com a própria história da filosofia. Para isso, fora de suma importância analisarmos, no capítulo dois, o meio histórico no qual surgiu o cinismo. As condições de possibilidade, os eventos históricos favoráveis, assim como os antecedentes filosóficos.

Nesse estudo, vimos que a sociedade ateniense emergia em destaque devido à intensa vivência político-democrática. Os cidadãos ditavam seu rumo em calorosos debates na ágora, e, nesse contexto, surgiram os primeiros sofistas pela necessidade de desenvolvimentos retóricos e linguísticos juntamente com um forte interesse antropológico pela compreensão do ser humano e seu papel no mundo.

Vimos a situação social de Atenas nesse meio até abarcarmos o fim da soberania helênica no ocidente pela invasão macedônica empreendida por Filipe II. De rica sociedade de intensa atividade política, de homens buscando prestígios e honrarias, para uma sociedade submissa e sem grandes perspectivas. Sob o comando de Alexandre, o Grande, perigos se intensificaram, o crime e a pirataria fortalecidos, a eminência da adversidade tornou-se cada vez mais presente, apesar de, como apontamos pelos estudos de Lévêque, não terem havido perdas culturais e filosóficas no mundo helênico.

Em seguida, nos aprofundamos nas questões morais empreendidas por Sócrates e Antístenes, dois filósofos fundamentais para a compreensão tanto das ideias como da prática cínica. Sócrates com seu chamado à interioridade, assim como com a busca de valores que valeriam a pena serem defendidos e vividos de forma universal, marcou profundamente o pensamento filosófico da época ao pôr acima de qualquer outro tema a necessidade da reflexão ética. Inspirado em seu mestre, Antístenes buscou seguir os passos de Sócrates dedicando-se principalmente à vida simples e despojada, pois a riqueza que realmente importa são aquelas da alma.

Concluimos o capítulo um apontando as semelhanças e diferenças entre os dois filósofos com o que viria a ser o cinismo de Diógenes de Sinope, realizando um destaque fundamental sobre a inadequação em considerar Antístenes como o fundador do cinismo. Acreditamos, então, ter ficado claro a grande relevância do pensamento socrático, e aqui incluímos Antístenes, como fonte de inspiração para os radicais desenvolvimentos cínicos, cuja implicância se deu estritamente ao modo de vida, no tema do bem viver.

O capítulo três de nossa pesquisa se mostrou como o capítulo de maior importância, pois nele resolvemos investigar os fundamentos teóricos primeiros da filosofia cínica. Aí, de imediato, surgiu um problema: como buscar um aspecto teórico no cinismo se o próprio cinismo fora uma filosofia assistemática e contra toda e qualquer tentativa de teorização? Diante desta situação, vimos que o fato de o cinismo ter sido assistemático não nos impede de investigarmos as motivações de suas práticas, os fundamentos implícitos por trás de cada fala e ensinamento marcante de Diógenes e de seus seguidores. Ambos, após coletados, nos permitem pensar numa teoria cínica ainda que não dita, proferida ou sistematizada com clareza pelos filósofos. Uma teoria que espelha uma visão de mundo, e, por fim, que nutriu uma postura existencial específica e única no mundo helênico.

Assim, mediante os estudos das doxografias, principalmente a relatada por Diógenes Laércio (livro VI), buscamos entender o que motivou e fundamentou o cinismo. Aqui tivemos um objetivo principal: investigar e analisar a importância da concepção de natureza. Consideravelmente, as doxografias tratam de anedotas que envolvem Diógenes se referindo aos animais, ou na constante defesa do “viver segundo a natureza”. Qual o papel de tal concepção na filosofia cínica? De que modo a natureza pode contribuir com a vida?

Os próprios cínicos foram denominados “cães”, e eles mesmos admitiram orgulhosamente o codinome. Definitivamente, a relação com a natureza e os animais não pode, de forma alguma, passar despercebida nos estudos cínicos. Assim vimos que ela tem um papel mais fundamental do que o que costumeiramente se pensou na história da filosofia. Após nossos percursos investigativos, percebemos que a natureza foi um tema norteador da prática filosófica, um horizonte símbolo de liberdade para ser estudado. Em outras palavras, a natureza no cinismo é pedagógica. Ela e o que a compõe (plantas, animais) tornam-se ricas metáforas servientes à vida moral, e de onde podemos chegar a insights decisivos que nos ajudam a compreender o que de fato é ou não essencial e adequado à vida para a promoção da liberdade, tranquilidade e felicidade.

Analisamos o caráter radical e antagônico dos cínicos ao *modus operandi* social do povo helênico. A Natureza tornou-se critério de vida contra toda e qualquer tentativa de adestramento corporal e mental pelo *nomos*, ou seja, pelas leis e costumes. Os cínicos vendo a miséria de seu povo imerso em vãs buscas de poder e glória, de luxo e prazeres, vão à praça pública denunciar os males sociais ao mesmo tempo em que ilustram com seu próprio corpo e vida o modelo a ser inspirado ou seguido para a libertação rumo à verdadeira felicidade. Assim concluímos o segundo capítulo atestando o valor da ideia de natureza para o cinismo, e defendendo que é da natureza que advém todos as virtudes e princípios éticos da filosofia

cínica. Ela também confere o aspecto da imanência cuja principal característica se dá na preocupação com a vida mínima, cotidiana, da total imersão no presente, do tempo do aqui e agora pela vida tranquila, e contra toda e qualquer metafísica.

O quarto e último capítulo dedicou-se às virtudes cínicas manifestadas em sua prática, moldando assim um modo de vida distinto das demais vivências filosóficas da época. Nele buscamos apontar e discorrer sobre as repercussões que a ideia de natureza trouxe na prática filosófica do cinismo propriamente, e de que forma tal prática constituiu-se simultaneamente como um modo de vida, uma escolha existencial a partir da percepção de uma certa realidade e da adoção de determinados princípios, estes, vistos no capítulo dois. Apresentamos a *áskesis* que se constitui como um exercício físico-mental que transformará o indivíduo em alguém apto a lidar adequadamente com as dificuldades da vida. A *áskesis* está intrinsecamente ligada à atividade de despojamento de bens, e ela faz parte, existe concomitantemente com a vida simples, e nunca deve ser negligenciada. Tal preparação é vista como essencial para a conquista da autarquia. Visto que autárquico é ser soberano sobre suas próprias paixões, desejos, e não necessitar de muito para bastar-se a si mesmo, ela, no cinismo, é também ligada com a prática do desapego e indiferença material. Assim vemos que tudo se relaciona e a um único objetivo se direciona.

Depois passamos para a prática da *párrresia*, a liberdade de fala, essencial para quem não só critica uma forma de vida, como para quem também faz de si um exemplo a ser seguido como caminho preferível e antagônico à vida criticada. A liberdade de fala, ou coragem da verdade, se faz então fundamental para o filósofo missionário, para aquele que preza pela divulgação e transformação dos seus conterrâneos a propósito da vida liberta, simples e feliz. Em seguida, junto à *párrresia*, ocorre a *anaídea*, ou desvergonha, despudor. Defendemos, no caso do cinismo em particular, que a *anaídea* não se sustenta sem a *párrresia* ou vice-versa, e que ambas são consequência do princípio maior de liberdade buscado pelos cínicos a partir da ideia de natureza. A *anaídea* demonstra a relatividade dos valores sociais e seu caráter arbitrário e antinatural, o que é ainda mais importante. Juntas fazem do modo de vida cínico uma vida à vista, sem dissimulações ou segredos; tornam a vida uma constante desvelada, verdadeira e genuína pela congruência entre a teoria e a prática sempre à mostra de todos.

Por fim, analisamos o cosmopolitismo que confere o caráter filantrópico da filosofia cínica, fazendo-a se diferenciar de qualquer outra medida das escolas filosóficas da época. O cosmopolitismo é a admissão de uma postura de pertencimento universal: abre-se mão das regiões e culturas locais, das divisas étnicas e culturais, para afirmar-se como ser

humano filho do cosmos. Isto abre uma perspectiva ética fundamental: todo ser humano é visto como irmão e digno para o caminho da libertação; é desse contexto que a filantropia no cinismo é facilmente de ser concebida pela observância da prática militante dos filósofos adeptos ao seu modo de vida. Na medida em que os vemos exercendo suas duras críticas à sociedade e aos costumes, eles não optam por viver longe dos grandes centros urbanos e políticos; pelo contrário, optam por viver nas ruas e a levar sua palavra aonde há maior número de pessoas. Lembremos, por exemplo, de Diógenes nos jogos Olímpicos. Os cínicos viveram em sociedade porque não queriam outra coisa que não a reforma interior de seus conterrâneos, a partir da qual se poderia levar à reforma político-social, às mudanças dos costumes, do imaginário que dita as formas de desejos vãos e que aprisionam os indivíduos numa cega busca de prazeres, e que os fazem confundir esses prazeres com sinônimos da ou a própria felicidade. Os cínicos fazem questão de ater a população à sua filosofia, pois todos são iguais no sentido de serem filhos e viventes no cosmos, logo, não queriam ver a decadência humana sem antes tentar algum trabalho, inspirados em Hércules, em reverter o quadro social.

O cinismo fora uma filosofia radical, que exigiu intensa dedicação, trabalho espiritual e vigilância social. A vida de Diógenes, o grande ícone e exemplo dos princípios encarnados, vividos e praticados, pode ser vista na contemporaneidade como uma vida inviável, a completa destruição do nosso modo de vida social moldado pelas relações capitalistas; uma vida que pode ser vista, pelo contrário, como uma não vida, ou uma vida anárquica e miserável que não vale a pena ser efetivada. Mas lembremos que a missão de Diógenes foi a promoção da conscientização da relatividade e perigo dos ditos grandes valores sociais, fazendo de sua vida um meio para a denúncia e demonstração de verdades veladas pelos grandes poderes. Diógenes e seus seguidores, por mais que fossem radicais, nos apontaram caminhos práticos que nos fazem pensar seriamente sobre as razões de nossas práticas sociais na atualidade. O que estamos fazendo para de fato bem viver? Estamos realmente construindo nossas vidas de forma autônoma e consciente? Pensamos e refletimos nos nossos valores adotados antes de praticá-los? Praticamos nossos valores de forma consonante e coerente ao seu conceito? Realmente necessitamos das inúmeras coisas que adquirimos? Refletimos sobre as reais necessidades de nossos desejos?

Se Sócrates, Antístenes, e os cínicos, foram exemplos de que sim, é possível viver uma boa vida em meio ao caos das paixões e competições sociais, então o que podemos fazer, numa releitura hermenêutica, para aprimorar nossas vidas desenfreadas da contemporaneidade?

Pobreza, coragem da verdade e despudor; um exercício radical da liberdade em prol de um rompimento com ideais vigentes pode nos parecer uma filosofia do escárnio. Foi Diógenes um sábio, ou um louco? Um profeta incompreendido, um filósofo do povo?

Da vida simples levada ao extremo tornando-se total pobreza material dedicada ao exercício da liberdade e verdade, servida como fonte potencializadora para numerosas populações romanas na posteridade não faz do cinismo antigo uma filosofia da crítica pela crítica ou da pobreza pela pobreza em si. Estamos inclinados a pensar que seus propósitos estão muito mais para uma filosofia de provocação pelos extremos que chocam e desconcertam, para que assim permita o alinhamento espiritual de um povo ou indivíduo rumo à vida reta e honesta da simplicidade; comedida e alerta.

Diógenes escolheu o caminho extremo, mas como ele mesmo aludiu: imitou o exemplo dos instrutores dando um tom maior para assim fazer com que todos os outros pudessem, por si, chegar ao tom certo em suas vidas. Esperamos, por fim, que esse trabalho tenha posto à vista meios para que a vida de Diógenes e seus seguidores nos ajude a ressignificar nossas ações neste mundo que jaz em perigo, e aplicar essas ações tanto em relação para conosco como para com os outros. A perceber que o filósofo cínico compromissado tem um peso existencial necessário; se não à transformação - que está além e depende de outras inúmeras forças -, pelo menos à provocação espiritual oriunda do embate com a verdade desnuda: à percepção dos conflitos sociais, hipocrisias individuais e vazios existenciais. Fiquemos, então com as seguintes palavras de Nietzsche: “O cinismo é a única forma sob a qual as almas vulgares se aproximam do que seja a honestidade; e o homem superior terá os ouvidos atentos para todo cinismo grosseiro ou sutil, e se felicitará toda vez que um bufão sem pudor ou um sátiro da ciência prostrar diante dele.” (apud CARVALHO, 2012, p. 5).

## REFERÊNCIAS

- BILLERBECK, M. O cínico ideal: de Epicteto a Juliano. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BRANHAM, R. Bracht. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- CARVALHO, Daniel Filipe. Nietzsche e a lanterna de Diógenes. **Arte filosofia**, Ouro Preto, n.13, p.3-16. Dezembro 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/download/557/513/>. Acessado em 09/06/2022.
- CAZÉ, Marie O. Religião e os primeiros cínicos. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- CONFORD, F. M. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESMOND, William. **Cynics**. Stocksfield: Acumen, 2008.
- DIAS, Rafael P. F. A importância da felicidade na filosofia cínica. **Griot – Revista de Filosofia**. Amargosa, Bahia – Brasil, v.10, n.2, dezembro/2014/ [www.ufrb.edu.br/griot](http://www.ufrb.edu.br/griot).
- DIÔGENES LAËRTIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.
- DOBBIN, Robert (Org.). **The cynic philosophers: from Diogenes to Julian**. London: Peguin Classics, 2012.
- DUDLEY, Donald R. **A history of cinicism**. London: Methuen & co. LTD., 1937.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.
- GRIFFIN, Mirian. Cinismo e romanos: atração e repulsa. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. Tradução Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HARD, Robin (Org.). **Diogenes the cynic: sayings and anecdotes**. New York: Oxford University Press, 2012.

HÖISTAD, Ragnar. **Cynic hero and cynic king**. Lund, Sweden: Uppsala, 1948.

KEFERD, G. G. **O movimento sofista**. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KIERKEGAARD, Soren. **Discursos edificantes em vários espíritos – 1847**. Tradução de Alvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

KRUEGER, Derek. O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1987.

LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MARTIN, R. P. O sotaque cita: Anacarsis e os cínicos. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MOLES, John L. Cosmopolitismo cínico. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

NAVIA, Luis E. **Diógenes, o cínico**. Tradução João Miguel Moreira Auto. Tradução do texto grego Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

NAVIA, Luis E. **Classical Cynicism: a critical study**. Westport, Conn; London: Greenwood Press, 1996.

PLÁCIDO, Domingo. **La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico**. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2017.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Fédon**. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **O banquete**. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Górgias**. Tradução do grego, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspeciva: Fapesp, 2011.

PLATÃO. **República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga, vol IV**: As escolas da era imperial. Tradução Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana, vol II**: Sofistas, Sócrates e socráticos menores. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana, vol V**: filosofias helenísticas e epicurismo. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

REDMOND, Frank (Org). **Diogenes of Sinope: Life and Legend**. Chicago: Mênin Web and Print Publishing, 2016.

ROMM, James. Cinocéfalos e bons selvagens. Cinismo antes dos cínicos? In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile; BRANHAM, R. Branch. (Orgs). **Os cínicos**: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SAYRE, Farrand. **The greek cynics**. Baltimore: J.H. Furst Company, 1948.

SÊNECA. **Da tranquilidade da alma**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

SÊNECA. **On benefits**. By Aubrey Stewart. Project Gutenberg's L, 2003.

SÊNECA. **Ad lucilium epistulae morales**. With a english translation by Richard M. Gummere. Great Britain: The loeb classical library, 1925.

SILVA, Francisco J. Os gregos e a Índia: os gimnosofistas e sua influência sobre filosofia grega. **Revista INSTANTE**, Campina Grande-PB-Brasil, jul.-dez/2018, V.1, N.1, pp.132-148.

STEPHANIDES, Menelaos. **Hércules**. Tradução de Marylene Pinto Michael; rev. téc. e notas Luiz A. Machado Cabral; ilustr. Iannis Stephanides. São Paulo: Odysseus, 2015.

THOREAU, Henry D. **Walden**. Tradução Denise Bottmann. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

VILHENA, Vasco. **O problema de Sócrates**: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão. Tradução Vasco de Magalhães Vilhena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas – volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo**. Tradução Mendo Castro Henrique; introdução à edição americana Athanasios Moulakis. São Paulo: É Realizações, 2012.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

XENOFONTE. **Banquete, apologia de Sócrates**. Tradução do grego, introdução e notas Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.