

FACULDADE DE SÃO BENTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

MARCOS NADER FONTES

A FELICIDADE NOS CÍNICOS

São Paulo

2014

FACULDADE DE SÃO BENTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

A FELICIDADE NOS CÍNICOS

MARCOS NADER FONTES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da Faculdade de São Bento do Mosteiro de São Bento de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Rachel Gazolla de Andrade

Co-orientador: Prof. Dr. Fernando Rocha Sapaterra

São Paulo

2014

RESUMO

O Cinismo foi uma corrente filosófica fundada por Antístenes, discípulo de Sócrates e como tal praticada pelos cínicos. Antístenes adotou um rigoroso estilo de vida ascético e deixou vários princípios da filosofia cínica que viraram uma inspiração para Diógenes, seu discípulo e os demais cínicos. Para os cínicos, o propósito da vida era viver na virtude, de acordo com a natureza. Como criaturas racionais, as pessoas podem conquistar a felicidade com um rigoroso treinamento e vivendo um caminho natural para o homem, rejeitando todas as convenções de desejo por poder, riqueza, sexo e fama. Ao invés, eles buscavam uma vida livre de qualquer posse. Os cínicos consideravam a virtude como a única necessidade para a eudaimonia (felicidade) e viam a virtude como inteiramente suficiente para alcançar a felicidade. Os cínicos seguiram esta filosofia a ponto de negligenciarem tudo que não promovesse a perfeição da virtude e alcance da felicidade, assim, negligenciavam a sociedade, a higiene, a família, o dinheiro, etc. Eles procuraram libertar-se de convenções; tornando-se auto-suficientes - possuindo autarkeia - e vivendo apenas de acordo com a natureza. Eles rejeitavam todas as noções convencionais de felicidade que envolvessem dinheiro, poder, ou fama a fim de viverem de forma virtuosa e portanto feliz.

Palavras-chave: Cinismo; virtude; natureza; treinamento; felicidade; auto-suficiente.

ABSTRACT

The Cynicism is a school of ancient Greek philosophy foundation for Antístenes, disciple of Socrates and as practiced by the Cynics. Antístenes certainly adopted a rigorous ascetic lifestyle, and he developed many of the principles of Cynic philosophy which became an inspiration for Diógenes, your disciple and later Cynics. For the Cynics, the purpose of life was to live in virtue, in accordance with nature. As reasoning creatures, people could gain happiness by rigorous training and by living in a way which was natural for humans, rejecting all conventional desires for wealth, power, sex, and fame. Instead, they longed for a life free of any ownership. The Cynics regarded virtue as the only need for happiness, and saw virtue as entirely sufficient to achieve happiness. Classical Cynics followed this philosophy to the extent of neglecting everything not furthering their perfection of virtue and attainment of happiness, thus, neglected society, hygiene, family, money, etc. They sought to free themselves from conventions; become self-sufficient; and live only in accordance with nature. They rejected all conventional notions of happiness involving money, power, or fame in order to live in a virtuous and so happy.

Key words: Cynicism; virtue; nature; training; happiness; self-sufficient.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1. ASPECTOS PRELIMINARES: OS CÍNICOS FORAM REALMENTE FILÓSOFOS?.....	03
1.1. Os pensadores cínicos.....	08
1.2. Antístenes.....	08
1.3. Diógenes, o cínico.....	12
1.4. Crates.....	19
2. A FELICIDADE NOS CÍNICOS.....	22
2.1. A noção de <i>phýsis</i> cínica.....	41
2.2. Desfigurar a moeda: a crítica as convenções.....	48
2.3. O treinamento cínico.....	52
2.4. <i>Eudaimonismo</i> cínico.....	54
3. A ÉTICA CÍNICA.....	57
3.1. A filosofia prática: uma vida filosófica.....	61
3.2. O cosmopolitismo cínico.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	72

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho procuraremos refletir sobre a felicidade cínica, uma das mais importantes escolas filosóficas da Antiguidade. Porém surgem questões, não tão simples, que buscaremos responder a partir de Antístenes, Diógenes, o cínico e Crates – seus maiores expoentes. Para tanto, conheceremos um pouco sobre os principais cínicos e se o cinismo é verdadeiramente uma filosofia, para tirarmos o preconceito em relação à filosofia vivencial, tão esquecida dos meios acadêmicos, mas que os antigos valorizaram e praticaram como forma de se garantir a verdadeira felicidade.

O problema de fundo, como veremos, é a noção de felicidade, que para os cínicos está ligada à noção de natureza e viver segundo ela, numa articulação de harmonia do indivíduo com a *phýsis*, que pode ser encarada de várias maneiras à época, mas que eles encararam de uma maneira peculiar e muitas vezes mal compreendida tanto por seus contemporâneos quanto pelos filósofos atuais. Outro problema é a fundamentação do seu modo de viver que é representado pela “desfiguração da moeda”; uma oposição aos costumes, normas, valores instituídos e instituições, sem, no entanto, prescindir da cidade, apontando para uma nova forma de viver dentro dela, por meio de um exercício (*askésis*) rigoroso que pode ser encarado como sofrimento, que na verdade é um método para se conseguir viver segundo a natureza, ou seja, se tornar uma pessoa virtuosa. Ainda, no final do segundo capítulo veremos o termo *eudaimonia* que para o cínico possui o significado de auto-suficiência como forma de liberdade

de tudo que não está de acordo com a *phýsis*, reconhecendo e aceitando somente a natureza como o único caminho garantidor da felicidade.

Viver segundo a natureza implicou novas atitudes na *pólis* e um valor central dessas atitudes, o principal, é a liberdade. O conceito de liberdade é amplo, por isso refletiremos, o significado para eles. Primeiro em relação à *aidós* - vergonha - que eles viam como grilhões criados pela sociedade que não tinha seu fundamento na natureza e a *pahrrésia* - liberdade de fala - onde o cínico pode falar a verdade, pois não pertence àquele lugar e a *autarkeia* (auto-suficiência) vivendo na simplicidade.

Esses pontos surgem da filosofia prática, que é viver efetivamente a filosofia sem necessitar de um longo caminho de conhecimentos intelectuais, sendo que eles não abriram mão desses conhecimentos, como veremos, buscando, contudo, a virtude, vivendo em consonância com o modo de ser da *phýsis* e sua ordenação. E, dessa concepção ética surge o cosmopolitismo cínico como forte crítica às instituições políticas, apresentando à *pólis* um novo modelo de vida, não reconhecendo a legitimidade de um governo por outro, mas como sujeitos aptos a se auto-governarem, propondo assim uma *politeia* cínica.

1. ASPECTOS PRELIMINARES: OS CÍNICOS FORAM REALMENTE FILÓSOFOS?

Ao pesquisar sobre a filosofia cínica imediatamente nos deparamos com a escassez de material para realizarmos tal propósito, pois os manuais de História da Filosofia praticamente se calam a respeito dessa escola. A primeira obra dedicada exclusivamente aos cínicos, em língua portuguesa, foi publicada somente no ano de 2007. Dela fizemos uso em inúmeras passagens deste trabalho.¹ Segundo Émile Brehier diversos são os motivos para a dificuldade em determinar a importância das escolas “socráticas menores”, dentre as quais se inclui o cinismo: pela própria proximidade de Platão e Aristóteles, por não dispormos das obras dos seus seguidores, pelas anedotas recolhidas dos seus personagens serem predominantemente hagiográficas, e por terem sido eclipsadas pelo próprio Estoicismo e Epicurismo², pela pouca quantidade de fragmentos que chegaram até nós.

George Wilhelm Friedrich Hegel, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, assumiu a perspectiva de o cinismo não ser uma reflexão propriamente filosófica ao afirmar que os cínicos “[...] não imprimiram grande desenvolvimento à filosofia, nem tampouco souberam criar um sistema das ciências [...]”³, de modo que não seria preciso “[...] levá-los em conta numa história da filosofia”.⁴ Dizia, ainda, de Antístenes, que seus princípios “[...] não

¹ GOULET-CAZÉ, M.O.; BRANHAM, R.B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.

² Cf. BRÉHIER, E. *Historia de la filosofia*. Buenos Aires: Editorial, 1962. v. 1. p. 51.

³ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. V. 2. p. 128.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

podem ser mais simples, já que o conteúdo de sua doutrina não sai dos marcos do geral; não faz falta, pois, deter-se a examiná-los de perto”⁵; e de Diógenes, o cínico afirmava ser “[...] célebre somente por sua maneira de viver”⁶ nele, como nos cínicos posteriores, o cinismo adquiriu melhor significação de uma forma de vida do que de uma filosofia”.⁷ Apesar dessa posição avaliativa, os cínicos renascem atualmente com uma avaliação menos preconceituosa com relação a “ser filósofo”, devolvendo-lhe o mérito de um movimento filosófico sério e com interesse duradouro.⁸

Alguns filósofos contemporâneos também fizeram uma leitura negativa do movimento cínico. Para citar apenas um, Farrand Sayre assim afirmou:

Os cínicos atacaram e ridicularizaram a religião, a filosofia, a ciência, a arte, a literatura, o amor, a amizade, as boas maneiras, a lealdade aos pais e mesmo o atletismo – tudo o que tendia a embelezar e enriquecer a vida humana, a lhe dar significância e fazer valer a pena. O amoralismo insensível expresso pela palavra ‘cinismo’ reflete a impressão causada por eles em seus contemporâneos.⁹

É Diógenes Laércio, doxógrafo dos antigos filósofos gregos, que viveu no século III d.C., afirma em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* que o cinismo foi uma “[...] escola filosófica autêntica”, e não “[...] um simples modo de viver” conforme afirmavam alguns. É ele, afinal, quem está mais próximo à época antiga e simplesmente recolhe o que lhe chegou para compor seu livro.¹⁰

⁵ Ibid., p. 130.

⁶ Ibid., p. 132.

⁷ Ibid., p. 132.

⁸ GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 11ss.

⁹ SAYRE, F. *The Greek Cynics* apud BRANHAM, R. B. Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULET-CAZÉ, M. O.; BRANHAM, R. B. (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 95.

¹⁰ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1977. A partir... utilizaremos para esse texto a abreviação “D. L.”, indicando em algarismo romano o livro e em algarismo arábico o parágrafo.

Devemos atentar ao fato de que à época, participar de uma escola filosofia implicava necessariamente em adotar uma compreensão global do universo e professá-la para ter como base um certo modo de vida específico quanto aos valores. Como bem afirma Pierre Hadot a respeito dessa íntima relação entre *cosmos* e ética:

[...] uma escola filosófica corresponde, nesse caso e antes de tudo, a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige, do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e, finalmente, a um desejo de ser e viver de certa maneira.¹¹

Nessa perspectiva percebemos que o cinismo realiza plenamente aquilo que era o comum a todas as escolas filosóficas da antiguidade, sem dúvida, afastando-se da compreensão hegeliana de filosofia, interessada em uma “história das ideias” fundada sobre o movimento do *lógos*, sobre elaborações teóricas dos vários intérpretes que criticaram o cinismo, e não no modo como esses homens viviam e pensavam seu viver.

Long salienta que, quando se procura estudar a ética grega, os intérpretes geralmente se preocupam apenas com a formalidade dos conceitos morais, não levando em conta as chamadas biografias. Para ele, esse método não pode ser adotado ao se abordar os filósofos relacionados à tradição socrática, dado que vida e pensamento estão neles estreitamente relacionados.¹² Diz o intérprete:

¹¹ HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. p. 18.

¹² LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In GOULET-CAZÉ; BRANHAM, *op. cit.*, p. 54.

A ética grega propõe-se a ensinar como ser feliz e como viver para ser feliz.

A pressuposição é de que o filósofo está tão interessado na felicidade quanto seus ouvintes, e de que as razões que ele pode lhes oferecer para viver de uma determinada maneira são razões que ele próprio acha suficientemente convincentes para agir com base nelas.¹³

É essa a opinião também de Olimar Flores Júnior, que baseando-se em Pierre Hadot, afirma:

[...] o pensamento grego, já a partir dos pré-socráticos, está perpassando pela ideia de que a opção por um certo modelo filosófico reflete e, em última instância, determina um certo modo de vida, uma certa visão do universo. A própria filosofia seria assim menos um conjunto de sistemas do que um exercício espiritual.¹⁴

Juntamente com Long e outros autores, afirmamos ser possível atingir um núcleo autêntico de reflexão filosófica cínica, ainda que cheguemos a ela por meio de material de caráter anedótico-bibliográfico, e não a partir de textos da própria escola, uma vez que as obras dos cínicos, que devem ter sido numerosas, perderam-se os poucos fragmentos recolhidos, muitos são de autores hostis ao cinismo, o que dificulta o pesquisador.

Devemos destacar, também, aqueles aspectos do cinismo que se diferenciam das outras escolas filosóficas da Antiguidade, pois esses pensadores não ministravam aulas num lugar determinado e não tinham uma instituição liderada por um filósofo, que seria sucedida por um outro filósofo.¹⁵ O fundamental em suas reflexões é que são de ordem prática, “[...] na qual o discurs-

¹³ Ibid. *op. cit.*, p. 54.

¹⁴ FLORES JÚNIOR, O. *Canes sine coda: filósofos e falsários*. 1999. 213 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, IFMG, Belo Horizonte, 1999. p.76, nota 22.

¹⁵ Porém, como bem nota Pierre Hadot, “[...] se pode reconhecer entre os diferentes cínicos uma relação de mestre e discípulo”. HADOT, *op. cit.*, p. 163.

so lógico era reduzido ao mínimo [...]”¹⁶, e o que realmente importava era o aspecto mimético: “[...] a imitação em ação de figuras exemplares”.¹⁷ Por isso, segundo Marie Odile Goulét-Cazé e Bracht Branham, o cinismo é mais compreendido

[...] como um movimento filosófico e mesmo cultural que, embora altamente diversificado, permaneceu fiel ao exemplo de Diógenes - ao seu modo de vida e dos seus princípios filosóficos da forma como foram interpretados ao longo dos séculos.¹⁸

Assumir essa perspectiva permite compreender melhor a continuidade histórica do movimento que chegou até o século IV a. C., e foi um dos mais influentes ramos da tradição socrática, bem como atravessou o período medievo e moderno.

O que queremos salientar é que na filosofia cínica o filósofo se vê como modelo de vida para seus contemporâneos, por isso, o pensamento filosófico e a ação estão profundamente relacionados; o que levou diversos intérpretes a negligenciarem o primeiro aspecto. Mas como afirma de forma categórica Long, “[...] Seria equivocado interpretar Diógenes como qualquer outra coisa que não um filósofo, uma tradição [reconhecidamente] grega.”¹⁹

1.1. Os pensadores cínicos

Diógenes Laércio dedicou o Livro VI de sua obra *Vidas e doutrinas dos Filósofos ilustres* à filosofia cínica, recolhendo notícias de Antístenes, de Dióge-

¹⁶ Ibid., p. 163.

¹⁷ GOULET-CAZÉ. BRANHAM, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸ Ibid., *op. cit.* p.12.

¹⁹ Ibid., *op. cit.*, p. 15.

nes - as quais são mais numerosas do que todas as demais notícias de outros cínicos recolhidas por ele, juntas – de Crates, assim como Mômimos, Onesícritos, Metrócles, Hiparquia - a mais famosa filósofa da Antiguidade – Mênipos e Menêdemos. Não representamos aqui cada uma dessas figuras, mas apenas Antístenes, Diógenes e Crates, e à medida que trouxermos alguns aspectos da vida desses cínicos, esperamos demonstrar porque eles foram considerados os mais importantes pensadores do cinismo.

1.2. Antístenes

Durante toda a Antiguidade, Antístenes (ca. 445 a.C.) foi considerado o fundador do cinismo. Filho de um ateniense também chamado Antístenes e de uma mulher trácia, ele primeiro estudou retórica com o grande retórico Górgias e esteve intensamente envolvido nos diversos debates sobre retórica, que como sabemos, marcam a educação cívica grega nos séculos IV e V a.C.²⁰ Foi discípulo de Sócrates, sendo um dos poucos amigos, segundo Platão²¹, a estar presente nos últimos momentos de sua vida. Segundo Gual, dele herdou

[...] alguns de seus traços fundamentais de sua ética ascética: o antepor a tudo mais o cuidado da alma, o menosprezo dos bens da fortuna, o afã pelo diálogo, a crítica aos políticos e demagogos.²²

Estes ensinamentos proporcionam, quer transmitidos pessoalmente, pela tradição

²⁰ GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 281.

²¹ No diálogo. Cf. PLATÃO. *Fédon*. Seleção, introdução e tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 38.

²² GUAL, C. G. *La secta del perro*. 2. Ed. Madrid: Alianza, 2005. p. 19.

oral por seus escritos à prática de Diógenes alguma base na teoria. Diógenes Laércio diz que Antístenes proporcionou o modelo para o “autodomínio” de Crates e para a “impertubabilidade” (*apathéia*) de Diógenes, os quais ele aprendera imitando Sócrates, inaugurando assim o modo de vida cínico.

Segundo Diógenes Laércio, Antístenes era “[...] ateniense, porém dizia-se que não seria de puro sangue ático”²³, e tendo aprendido com Sócrates a ser resistente e impassível, afirmava o valor da fadiga e da ausência de glória considerando-se um atleta. Ele dizia “[...] preferir ficar louco a sentir prazer”²⁴; e que a política deveria estar reservada aos homens bons. Da virtude afirmava que podia ser ensinada; devia ser expressa por meio de ações, dispensando o excesso de palavras e conhecimento; aqueles que a aprendiam tornavam-se nobres e felizes, pois ela é suficiente para alcançar a felicidade, “uma vez que a felicidade não exige nada além da força de um Sócrates”²⁵. Dizia, ainda que a virtude era uma arma sempre disponível, que era o “[...] único bem da alma, e somente ela salva as vidas humanas e a cidade”²⁶.

Segundo Snell a virtude *areté*,

[...] é a capacidade ou habilidade que se espera de um homem ‘bom’, ‘capaz’ de um *agathós*. Estas palavras desde Homero até Platão e ainda mais além, designam o valor socialmente reconhecido do homem e sua ação.²⁷

²³ D. L. VI, 1.

²⁴ D. L. VI, 3.

²⁵ D. L. VI, 11.

²⁶ D. L. VI, 14.

²⁷ SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 216.

Segundo Antístenes, o sábio seguia as suas leis e não as da *pólis* e é nesse ponto que Léonce Paquet comenta que aqui encontramos a oposição entre *phýsis* e *nómos* que predominou nos debates dos séculos V e IV a.C., e que será a justificativa dos cínicos para viverem à margem da sociedade.²⁸

No *Banquete*, de Xenofonte, Antístenes figura como uma espécie de revolucionário pelo elogio que faz da pobreza e por afirmar que a riqueza não é essencial à felicidade. Ele dizia conhecer muitos homens que só se preocupavam em aumentar suas propriedades e que não sabiam viver com o que dispunham, e também tiranos que cometeram crimes para obter riqueza. Em relação a eles, dizia Antístenes: “[...] em minha opinião, se parecem com quem, tendo muito de comer e comendo muito, não se se saciam jamais”.²⁹

Para ele, é nas almas dos homens que se encontrava a riqueza – “[...] a felicidade não está em ter grandes posses e sim em perder o desejo delas”.³⁰ Antístenes também teria afirmado, segundo diversos recolhimentos: “[...] existe uma pluralidade de deuses segundo as leis [dos homens], na realidade, existe somente um”.³¹

Michael Rostovtzeff nos lembra que os ensinamentos de Antístenes também “[...] baseavam-se na convicção de que [...] todos os homens são irmãos e não há diferença entre escravo e o liberto. Só é livre quem é senhor de si mesmo”.³²

²⁸ PAQUET, L. *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*. Ottawa: université d’Ottawa, 1975. P. 38.

²⁹ XENOFONTE. *Banquete*, IV, 37 (tradução nossa). In: *Recuerdos de Sócrates, Banquete , Apologia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

³⁰ GUTHRIE, *op. cit.*, p. 283.

³¹ PAQUET, *op. cit.*, p. 44.

³² ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. Tradução Edmond Jorge. 3. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. p. 242.

Os estudiosos modernos dividem-se em relação ao papel de Antístenes na filosofia cínica. Para alguns, há uma homogeneidade na “escola cínica”, constituída a partir das colaborações de Antístenes, Diógenes e Crates, e nenhum deles deve ter seu papel destacado. Para outros, as ideias de Antístenes foram assumidas por Diógenes, o cínico, que as teria levado ao extremo, e assim teria sido fundada a “escola”. E há ainda outros, para os quais Antístenes não teria qualquer relação com o cinismo, pois Diógenes é que é apontado como o fundador da “escola cínica”, tanto no aspecto da teoria quanto da prática. Para esses mesmos autores, a antiga notícia que afirma ser Antístenes o fundador do cinismo é, muito provavelmente, uma invenção biográfica que não teria sustentação histórica. Isso seria fruto de uma reflexão tardia, quando os estóicos, buscando garantir a relação entre Zenão e Sócrates, o fizeram por meio da linha de sucessão: Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates – Zenão. Long, por exemplo, argumenta que é na *Retórica* de Aristóteles que encontramos a mais antiga referência aos cínicos, ela parece estar relacionada diretamente a Diógenes de Sínope; pois, diz ele, Aristóteles “[...] fala diversas vezes de Antístenes e ‘antistenianos’, mas nunca os conecta a Diógenes ou aos cínicos”.³³

Na esteira dos antigos recolhimentos, cremos que Antístenes é o fundador da filosofia cínica e é provável que seus escritos e sua compreensão dos ensinamentos de Sócrates, enfatizando a virtude como caminho da *eudaimonía* e a sua busca como a única norma realmente válida para o exercício da cidadania

³³ LONG, *op. cit.*, p.43.

na *pólis*, tenham sido as maiores influências para o caminho filosófico de Diógenes, seu discípulo.

1.3. Diógenes, o cínico

As informações sobre a vida de Diógenes são basicamente as que outro Diógenes nos legou. São notícias recolhidas pelo doxógrafo e historiador de filosofia Diógenes Laércio, em seu livro *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.³⁴ O livro do doxógrafo Diógenes Laércio recolhe, além de vários ditos, uma série de dados biográficos do filósofo Diógenes, o cínico. É por meio dessas notícias recolhidas que podemos atingir o núcleo dessa filosofia, já que dessa literatura emergem conceitos característicos que justificam o modo de viver cínico, noções que expressam uma escolha de vida: a ascese, a *ataraxia* (ausência de perturbação), a *autarkeia* (auto-suficiência), o esforço, a adaptação às circunstâncias, a impassibilidade, a simplicidade e o impudor.

Segundo Diógenes Laércio, o filósofo Diógenes nasceu em Sinope, provavelmente entre os anos 412/403, e por isso é conhecido como sendo Diógenes de Sinope. Seu pai, Icésio, foi banqueiro que guardava o dinheiro do Estado e, segundo alguns, responsável por adulterar a moeda. Para outros, o próprio Diógenes seria responsável pela adulteração e por conta disso foi forçado a deixar a terra natal juntamente com seu pai.³⁵ Esse fato parece ser uma metáfora da vida de Diógenes. “Desfigurar a moeda” é a missão, advinda da consulta ao oráculo, de Diógenes na medida em que faz da recusa as convenções

³⁴ D. L.

³⁵ D. L. VI, 20.

sociais e políticas, para dar espaço à vida cínica autêntica, o seu grande projeto filosófico, como aprofundaremos mais adiante.

No exílio, em Atenas, encontra-se com Antístenes, seu futuro mestre. O encontro não foi muito amistoso. Laércio narra o acontecido dizendo que quando Diógenes se aproximou de Antístenes esse o repeliu com seu bastão, ao que Diógenes de Sinope “lhe oferece a cabeça dizendo: ‘golpeie, pois não acharás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de conseguir que me diga alguma coisa, como me parece que é teu dever’. Desde essa ocasião passou a ser seu ouvinte”.³⁶

Desde a chegada a Atenas, Diógenes passou a levar uma vida modesta. Mais do que modesta, pobre. Talvez até bem mais do que pobre, afinal nada possuía além de um manto dobrado sobre o corpo, um bastão para se apoiar, quando enfermo, uma sacola, e se alimentava do que recebia, feito um mendigo. Algumas informações dão conta, inclusive, que ele teria sido vendido como escravo. E casa? Segundo nos informa Diógenes Laércio, em certa ocasião Diógenes de Sinope teria escrito uma carta a alguém pedindo para que lhe arranjasse uma pequena casa, mas em face da demora na resposta, ele passou a morar num barril.³⁷ Um manto, um bastão, uma sacola e um barril. Era tudo o que tinha. Segundo informações de Diógenes Laércio ele teria encontrado o sentido para as suas dificuldades ao ver um rato correr de um lado para outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não que-

³⁶ D. L. VI, 21.

³⁷ D. L. VI, 23.

rendo nada do que se considerava desejável.³⁸ Se o rato assim faz, porque não se pode imitá-lo? Numa ocasião Diógenes viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o copo que tirara da sua sacola dizendo: “Um menino me deu uma lição de simplicidade”.³⁹ Poucas coisas são necessárias para viver, pelo menos uma vida cínica que faz louvor à natureza contra as convenções sociais. É claro que essa vida ascética não teria nenhum sentido filosófico se não fosse acompanhada de uma razão, o que parece que Diógenes de fato tinha. Ele dizia constantemente que na vida necessitamos da razão ou então de uma corda para nos enforcarmos.

A vida errante e mendicante de Diógenes faz dele um filósofo provocador, mas igualmente provocadores são os ditos que dele temos notícias através, sobretudo, de Diógenes Laércio. O que nos resta são os ditos, pois a obra supostamente escrita por Diógenes, perdeu-se completamente. Alguns desses ditos ilustram bem a personalidade ativa, engenhosa e até vaidosa desse filósofo, marca registrada dos cínicos. Quando, por exemplo, foi capturado para ser vendido como escravo e lhe perguntaram o que sabia fazer, Diógenes teria respondido: “Comandar os homens”, e deu ordens ao leiloeiro para chamá-lo, caso alguém quisesse comprar um senhor.⁴⁰

Numa certa ocasião Diógenes recusou o convite para jantar e a justificativa foi de que a última vez que estivera naquela casa o anfitrião não lhe agradecera. Um dia Diógenes estava tomando banho de sol e Alexandre, o Grande, chegou,

³⁸ D. L. VI, 22.

³⁹ D. L. VI, 37.

⁴⁰ D. L. VI, 73.

pôs-se à sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu: “Deixe-me o meu sol”.⁴¹ Quando o arauto proclamou em Olímpia: “Diôxipos venceu os homens”, Diógenes o interrompeu para dizer: “Estes vencem os escravos, e eu venço os homens”.⁴² Perguntado por que as pessoas dão esmolas aos mendigos, mas não dão aos filósofos, Diógenes respondeu: “Por que pensam que podem tornar-se um dia aleijados ou cegos, porém filósofos nunca”.⁴³ Certa ocasião Alexandre, o grande, o encontrou e exclamou: ‘Sou Alexandre, o grande rei’ ao que Diógenes respondeu: ‘Sou Diógenes, o cão’.⁴⁴ Aqui encontramos uma declaração em que o próprio Diógenes se denomina como “cão”, denominação pela qual ele era conhecido em tempos antigos e que deu origem ao nome de seu estilo de vida, “Cinismo” (a partir de *kýon* e de seu genitivo, *kýnikos*). Em Aristóteles [Arte retórica 1411a24], encontramos a confirmação mais antiga do título de Diógenes, que é mencionado simplesmente como *ho kýon* (“o cão”).

Há uma série de ditos irônicos, sarcásticos, com sacadas pitorescas e presença de espírito prático que faz de Diógenes um filósofo sagaz e ao mesmo tempo desconcertante, instigador e, às vezes, arrogante. Por exemplo: durante uma recepção oferecida por Platão a um grupo de amigos, Diógenes pisa nos seus tapetes e diz: “Estou pisando na vanglória de Platão”.⁴⁵ Quando alguém lhe diz que era para repousar, pois estava velho, Diógenes responde: “Como? Se estivesse correndo num estádio eu deveria diminuir o ritmo ao me aproximar da

⁴¹ D. L. VI, 38.

⁴² D. L. VI, 43.

⁴³ D. L. VI, 56.

⁴⁴ D. L. VI, 60.

⁴⁵ D. L. VI, 26.

chegada? Ao contrário, deveria aumentar a velocidade”.⁴⁶ A um eunuco de mau caráter que escrevera na porta da sua casa ‘Não entre aqui nenhum mal’, Diógenes comentou: “E por onde entra o dono da casa?”.⁴⁷ Vendo ratos subirem à sua mesa, o filósofo disse: “Vede! Até Diógenes sustenta parasitas”.⁴⁸ Platão definira o homem como um animal bípede, sem asas e recebeu aplausos por essa definição. Diógenes, que ironizava constantemente Platão, depenou um galo e o levou ao local das aulas, exclamando: “Eis o homem de Platão!”.⁴⁹ Esta anedota revela a aversão tradicional que os cínicos tributavam à definição. Antístenes já havia rejeitado o valor de qualquer definição que envolvesse predicação e havia falado de definição “ostensiva”, ou seja, da que “aponta” para um objeto, como o único tipo válido de definição. Ao estender um galo depenado e exibi-lo ao auditório de Platão, Diógenes pretendeu “apontar” o caráter inadequado da predicação.

A alguém que lhe perguntou a que horas deveria almoçar a resposta de Diógenes foi: “Se fores rico, quando quiseres, se fores pobre, quando puderes”.⁵⁰ Quando numa ocasião Diógenes viu um serviçal sendo arrastado pelos guardiões do templo, porque roubara uma taça pertencente ao tesouro sagrado, disse: “Os grandes ladrões arrastam o pequeno ladrão”.⁵¹ Quando viu um jovem que atirava pedras numa cruz Diógenes exclamou: “Muito bem! Atingirás o alvo”⁵², querendo dizer com isso que se ele continuasse a apedrejar a cruz ele mesmo se-

⁴⁶ D. L. VI, 34.

⁴⁷ D. L. VI, 39.

⁴⁸ D. L. VI, 40.

⁴⁹ D. L. VI, 40.

⁵⁰ D. L. VI, 40.

⁵¹ D. L. VI, 45.

⁵² D. L. VI, 45.

ria crucificado.

Outro relato diz que Diógenes pediu esmola a uma estátua e a um transeunte que viu o feito e lhe perguntou a razão, respondeu: “Para habituar-me pedir em vão”. E compelido pela pobreza a pedir uma esmola a alguém, acrescentou: “Se já deste a outro, dá-me também, se não, comece por mim”.⁵³ Vendo uma mulher pendurada numa oliveira Diógenes exclamou: “Seria ótimo se todas as árvores produzissem frutas como essa”.⁵⁴ Perguntaram-lhe o que havia feito para ser chamado de cão, e a resposta foi: “Balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e mordo os patifes”.⁵⁵ A alguém que lhe perguntou se a morte era um mal, Diógenes respondeu: “Como poderia ser um mal se quando está presente não a percebemos?”⁵⁶

Como afirma Branham, esses ditos, e muitos outros a ele atribuídos, mostram uma coisa em comum, qual seja, a filosofia para Diógenes é uma filosofia prática, como resposta do pensamento diante das eventualidades da vida cotidiana.⁵⁷ Aliás, é essa mesmo a concepção que Diógenes tem quanto à finalidade da filosofia: “No mínimo, estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte”.⁵⁸ Diógenes faz da filosofia uma arma retórica com uma boa dose de ironia, sarcasmo e agressividade além do comportamento despudorado, que ainda veremos, o que faz dele um filósofo fora dos moldes. Pe-

⁵³ D. L. VI, 49.

⁵⁴ D. L. VI, 52.

⁵⁵ D. L. VI, 60.

⁵⁶ D. L. VI, 68.

⁵⁷ BRANHAM, *op. cit.* p.103.

⁵⁸ D. L. VI, 60.

la forma de vida e pelo seu estilo agressivo, Platão, quando perguntado sobre que espécie de homem era Diógenes, sentenciou: “Um Sócrates enlouquecido”.⁵⁹ Não dá para dizer que um morresse de amores pelo outro. Apesar de tudo, era amado pelos atenienses. Tanto era assim, que segundo Diógenes Laércio, “quando um rapaz lhe quebrou o tonel os atenienses sorriram o rapaz e deram outro tonel a Diógenes”.⁶⁰

Diógenes morre provavelmente em 323 a.C. e, segundo Diógenes Laércio, as circunstâncias da sua morte são controvertidas. Várias são as versões. “Uma diz que após haver comido um polvo cru ele contraiu o cólera e morreu. Segundo outra versão, esse filósofo morreu voluntariamente, prendendo a respiração. Circulava ainda outra versão, segundo a qual Diógenes, enquanto dividia um polvo entre os cães, foi mordido no tendão do pé por um dos cães e morreu”.⁶¹

O mais curioso que passou para a história como uma possibilidade, é que Diógenes teria morrido no mesmo dia da morte de Alexandre, o grande. O mesmo Alexandre que quando perguntado sobre quem ele gostaria de ser se não fosse Alexandre, o grande conquistador, respondeu que gostaria de ter nascido Diógenes.⁶²

1.4. Crates

Segundo Anthony A. Long, Diógenes não teve alunos no sentido de pessoas que ele tenha treinado para serem seus seguidores oficiais. Porém, seja por conta-

⁵⁹ D. L. VI, 54.

⁶⁰ D. L. VI, 43.

⁶¹ D. L. VI, 76.

⁶² D. L. VI, 32.

to pessoal, por boca a boca ou por escrito, ele logrou estabelecer o seu próprio estilo de vida como uma prática ética que outros poderiam imitar. Aqueles que o fizeram, como Crates de Tebas, foram, em consequência, chamados de cínicos.⁶³

Segundo Diógenes Laércio, “Crates, [que viveu aproximadamente entre os anos 368-288 a.C.], filho de Ascondas, nasceu em Tebas, e se inclui entre os discípulos ilustres do cão”.⁶⁴ Sendo rico e de família célebre, vendeu seus bens e distribuiu entre seus concidadãos o dinheiro que arrecadara. Era bom conselheiro, vestia-se com simplicidade e se alimentava frugalmente.

Crates dizia que a filosofia o havia ensinado a não se preocupar com nada – pois ele de nada necessitava – e a “[...] considerar os generais simples condutores de asnos”.⁶⁵

Dizia ainda que a riqueza era vaidade e que não havia homem perfeito. Ele era talvez o mais doce dos cínicos, sendo sempre muito bem acolhido por todos. Carlos Garcia Gual afirma que, com Crates “[...] o cinismo toma um rosto amável e sereno. Nele as arestas cortantes perdem algo de sua dureza, e de sua figura emana um ar de felicidade”.⁶⁶ Como sabemos, ele uniu-se com Hiparquia num “[...] casamento cínico (*kynogamia*), baseado apenas no consentimento mútuo”⁶⁷ – chocando a sociedade grega – e com ela vivia, dormia tinha relações sexuais em lugares públicos, sem qualquer pudor e sem dar importância ao que os cidadãos deles diziam. Ofereceu sua filha para um casamento experimental de

⁶³ LONG, *op. cit.*, p.43.

⁶⁴ D. L. VI, 85.

⁶⁵ D. L. VI, 92.

⁶⁶ GUAL, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁷ GOULET-CAZÉ; BRANHAM, *op. cit.*, p. 20.

um mês e iniciado seu filho no sexo levando-o a um bordel.⁶⁸ Em Atenas, ele foi mestre de Zenão de Cítio, o fundador do estoicismo, a quem ensinou o despreendimento das coisas e o domínio dos prazeres.⁶⁹

Crates se exercitava na impassibilidade, insultando “[...] constantemente as prostitutas, acostumando-se a suportar-lhes os impropérios”⁷⁰, e afirmava que sua pátria era a obscuridade e a pobreza, ou ainda: “[...] 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 minha cidade e minha casa”.⁷¹

Tornou público o seu cinismo escrevendo versos satíricos. Os versos que chegaram até nós, em diversos metros diferentes, incluem paródias de poesia arcaica. A abertura de seu poema mais famoso inicia parodiando a descrição homérica de Creta (*Od.* 19. 172-73):

Há uma cidade Pera [jogo de palavra para a carteira de mendigo] no meio da neblina [jogo com a palavra temática cínica *typhos*, que significa o caráter ilusório dos valores convencionais] cor de vinho, bela e fértil, inteiramente esquelada, onde não há nada, para onde nenhum tolo navega, nenhum parasita ou devasso que se delicie com o traseiro de uma prostituta; mas que tem tomilho e alho, figos e pães, que não são causa para seus habitantes guerrearem entre si, nem pegam eles em armas por lucro ou por fama.⁷²

Crates aparece como um cínico que permaneceu fiel aos princípios éticos de Diógenes. Ao disseminar esses princípios em versos satíricos e atraentes, ele provavelmente fez mais do que qualquer outro para tornar o cinismo conhecido

⁶⁸ D. L. VI, 93.

⁶⁹ LONG, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁰ D. L. VI, 90.

⁷¹ D. L. VI, 98.

⁷² LONG, *op. cit.*, p. 55.

por um público mais amplo que o de outros filósofos.

Ora, a partir dessas notícias recolhidas por Diógenes Laércio podemos perceber que a vida e filosofia de Crates estavam em perfeita harmonia com a filosofia cínica: a vida fundamentada nas necessidades naturais, simplicidade de vida, liberdade e “despudor” frente às convenções sociais, a percepção e adoção de uma nova cidadania, entre outros aspectos. Como já sublinhamos a noção de filosofia grega antiga, que é uma filosofia vivencial e os cínicos se enquadram nesse tipo de filosofia, no qual buscam viver segundo os princípios de sua escola e tivemos informações da vida dos principais filósofos que Diógenes Laércio nos legou, agora procuraremos então abordar a noção de felicidade e seus pressupostos.

2. A FELICIDADE NOS CÍNICOS

Nosso tema é demonstrar o que é a felicidade para os cínicos. A partir dos elementos extraídos de Diógenes Laércio e intérpretes, dentre eles Long nos aponta que, podemos reconhecer que os cínicos defenderam as seguintes proposições:

A felicidade é viver de acordo com a natureza; a felicidade é algo disponível para qualquer pessoa disposta a se dedicar a um treinamento físico e mental suficiente; a essência da felicidade é o autodomínio, que se manifesta na capacidade de viver feliz mesmo nas circunstâncias mais seriamente adversas; autodomínio é equivalente a, ou envolve, um caráter virtuoso; a pessoa feliz, assim entendida, é a única pessoa verdadeiramente sábia, nobre e livre; as coisas convencionalmente julgadas necessárias para a felicidade, como riqueza, fama e poder político, não tem nenhum valor na natureza; os principais impedimentos à felicidade são falsos juízos de valor, juntamente com as perturbações mentais e o caráter vicioso que derivam desses falsos juízos.⁷²

Para os cínicos, o homem encontra-se muito distante do caminho da felicidade e da virtude. A vida civilizada impõe valores – como riqueza, poder, a boa fama, ser bem nascido e o homem acaba por realizar esforços grandes e inúteis procurando alcançá-los. Em um dos fragmentos de Diógenes vemos que “[...] ele ridicularizava as preces dos homens, observando que os mesmos não pedem os verdadeiros bens, e sim o que lhes parece bom”.⁷³ Entendemos aqui o “parecer bom” como o ataque cínico à artificialidade e a falsidade dos códigos oficiais da vida civilizada, ou seja, a imunidade do cínico à *doxa* ou opinião pública.⁷⁴ E os “verdadeiros bens” são o reconhecimento de tudo que a natureza,

⁷² LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULET-CAZÉ, M. O.; BRANHAM, R. B. *op. cit.* p. 41.

⁷³ D.L. VI, 42.

⁷⁴ Cf. BRANHAM. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. *op. cit.*, p. 115.

por seu equilíbrio de forças e regularidade, coloca, tanto para os animais, quanto para o homem possuidor do *lógos*, tudo o que ele necessita para viver, entretanto o homem com suas instituições sufocantes, encontra-se distante da *phýsis* e de sua “providência” e por isso não afirma mais a vida, mas suas instituições estéreis e suas construções intelectuais.

Na visão de Guthrie o *nómos* que normalmente pode contrapor-se à *phýsis*, na sua origem, é “[...] alguma coisa que [é] *nemetai*, é dividido, distribuído, dispensado”⁷⁵, ou seja, pressupõe uma pessoa ou algo que realize essa distribuição. Na Grécia arcaica os deuses são uma realidade efetiva e são os agentes do *nómos* (lei) e o fundamento da ordem do mundo; como tal é lido o próprio *cosmos*, logo, a natureza. Jean-Pierre Vernant segue a mesma direção, afirmando que “[...] *nómos* teve primeiramente um sentido religioso e moral bastante vizinho de *kósmos*: ordem, arranjo, justa repartição”.⁷⁶ As forças naturais e divinas apresentam-se em correspondência no período arcaico, e o sentido de uma natureza apartada das figuras divinas que a regem não emerge nesses tempos. Não só a *phýsis* impregna-se do divino; também a estrutura sócio-política assinala, no poder e na excelência do rei (*basileus*), sua ascendência divina; ele é o núcleo emanador do divino para o humano. Suas ações e dizeres formam o ético-político da fratria, uma vez que o sagrado presentifica-se nele. O rei é a figura integradora do *génos*, uma espécie de paradigma concreto por meio

⁷⁵ GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 57.

⁷⁶ VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: ensaios de psicologia histórica*. Tradução Haiaganuch Sarian. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 464, nota 51.

do qual a sagrada ordenação cósmica é expressa e se doa a todos. A sacralidade da natureza e a excelência real (*areté*), sua potência de ser, de dizer, de agir, são recorrentes para a mentalidade grega arcaica. Desse modo, ser virtuoso é cumprir a determinação da natureza, e cumpri-la é seguir as divinas *Moírai*, é respeitar *Thémis* e toda a gênese dos deuses guardiães dos limites. Dentro do *génos*, cada homem pode saber de seu próprio ser com extensão do cosmo sagrado.⁷⁷ Essa é a lei. O que se deve cumprir como determinação indelével está aderido ao modo de constituição de cada ser, isto é, a sua natureza. Assim, ser e agir cumprem-se na destinação. *Thémis*, deusa zeladora da ordem e distribuição efetuada pelas *Moírai*, garante, no que concerne aos humanos, a correção do traçado da vida. Elas são temidas, acreditadas, respeitadas, sem a necessidade de leis escritas.⁷⁸

Essa ordenação em que os limites são observados é impeditiva da *hýbris*, da desmedida, do excesso, do descomedimento, o que permite compreender que, por meio do sagrado, *phýsis* e *nómos* se encontravam imbricados na Grécia arcaica. Porém, esses significados originários sofrerão uma modificação parcial, um certo redimensionamento, à medida em que as *póleis* se estruturam (séc. VII-VI a. C.), o que interessa muito para a leitura dos cínicos. Segundo Jean-Pierre Vernant, esse é um momento *sui generis*, pois um novo tempo e um novo espaço cívicos emergem com uma prática que rompe com a formação do mundo mítico, no entanto seus valores só muito lentamente vão sendo transformados nas novas *póleis*.⁷⁹

⁷⁷ GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico: o duplo discurso do registro da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 27.

⁷⁸ GAZOLLA, *op cit.*, p. 26.

⁷⁹ VERNANT, J.P. *Mythe e société em Grèce ancienne*. Paris: François Maspero, 1952. p. 56.

Se voltarmos ao século VII a.C., quando das primeiras migrações e imigrações que vieram a formar as *póleis*, as poesias jônicas-eólicas dão testemunho dessa nova leitura da *phýsis* e do *nómos*, pois enquanto o homem grego estrutura seus primeiros passos na esfera cívica – como cidadão da *pólis*, cumpridor das normas da cidade, começam a emergir os primeiros traços de uma interioridade, algo importante para compreender o pensamento dos cínicos quanto ao possível alheamento da vida política, e abre, afirma Werner Jaeger, “um novo mundo de experiências à poesia, que avidamente lhe explora as profundezas”.⁸⁰ Às normas que norteiam a vida na *pólis* se contrapõem a inquietude de sentimentos do homem grego, de modo que, quase em oposição às leis claras e normas gerais colocadas na cidade, emerge uma interioridade como sinal de uma certa ruptura com a “consciência” arcaica.⁸¹ Porém é conveniente lembrarmos de que, ao falarmos de uma interioridade, não estamos abordando aqui a individualidade tal como a compreendemos nos dias de hoje – o indivíduo moderno, autônomo, consciente de si mesmo, tendo sua ação guiada por suas próprias leis interiores, possuidor de um “livre- arbítrio”, e por isso, responsável pelos seus atos. A mentalidade grega concebia o “eu” como pleno e existencialmente integrado com a natureza, com o mundo e com a sociedade. Aqui não falamos de emersão do indivíduo, que é consciente de si e se percebe separado de outros indivíduos também conscientes de si mesmos. Como bem afirma Rachel Gazolla,

⁸⁰ JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.p. 149.

⁸¹ SNELL, *op. cit.*, p. 83.

[...] somente a filosofia helenístico-romana, herdeira das reflexões éticas de Platão e Aristóteles, poderá elaborar de modo mais estruturado tal pensamento sobre a interioridade e a pessoa (porém, não ainda sobre o indivíduo responsável) e sobre a possibilidade de deliberação interna, assim mesmo dentro de certos limites.⁸²

Apesar de alguns intérpretes não concordarem com essa afirmação, também Bruno Snell vê que assim aconteceu, dizendo que a poesia lírica

[...] distingue-se da epopeia porque sabe glorificar o presente como digno objeto poético. As façanhas do passado já não se celebram por si mesmas, mas enquanto servem para exaltar o presente, a alegria arcaica em tudo o que é variegado, vivo e presente.⁸³

Bruno Snell argumenta que a poesia lírica afirma a percepção de que os homens são diferentes, se alegram com coisas variadas e mudam com o passar do tempo; ela fala de um amor infeliz e já apresenta uma noção de alma mais abstrata.⁸⁴ Em relação ao amor, observa que “[...] para o poeta, o amor é em si mesmo uma ação dos deuses, mas a experiência da interrupção tranquila corrente da vivência apresenta-lhe como algo de pessoal, como desfalecimento, como uma agonia de morte”.⁸⁵ Se assim for, essa interioridade nascente que Snell chama de indivíduo, esta deve ser também legada ao cinismo, como veremos.

Poderíamos tomar inúmeros exemplos dessas poesias nascentes, sejam os versos vindos de Lesbos, pertencentes a Safo ou Alceo, ou os poemas da Jônia,

⁸² GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo, Loyola, 2001. p. 67.

⁸³ SNELL, *op. cit.* p. 83.

⁸⁴ Como bem nota Bruno Snell, “[...] esta alma pessoal não é ainda o princípio e a fonte dos sentimentos gerais e englobantes, mas apenas das reações que o choque com um obstáculo produz em tais sentimentos”. *Ibid.*, p. 111.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 92.

com Semónides ou Mimnermo, mas a título de exemplo, apresentamos alguns versos de Arquíloco:

Algum Saio se ufana agora com o meu escudo, arma excelente, que deixei ficar,
bem contra a vontade, num matagal.
Mas salvei a vida. Que me importa aquele escudo?
Deixá-lo! Hei de comprar outro que não seja pior.⁸⁶

Esse versos espelham a nova percepção que está surgindo, pois Arquíloco fala de seus próprios sentimentos, a percepção de que sua vida é mais valiosa do que regressar da guerra portando o escudo, sinal da honra espartana. Ora, esse aspecto da poesia lírica, a saber, de contraposição aos valores reconhecidos – e que estará fortemente presente na filosofia cínica – denota um certo rompimento com o pensamento arcaico, dado que não se podia encontrá-lo em Homero ou Hesíodo. O homem grego começa a se dar conta de suas vivências interiores sem o fundamento das fratrias para as ações.

Já nas tragédias, surgidas ao final do século VI a.C., recolhe-se essa mesma percepção de ambiguidade do homem grego da pólis, que tem sua vida marcada pelas instituições cívicas, mas que ainda guarda vivamente seus valores arcaicos. Afirma Jean-Pierre Vernant: “[...] a tragédia [...] toma como objeto o homem que em si próprio, vive esse debate, que é coagido a fazer uma escolha definitiva, a orientar sua ação num universo de valores ambíguos onde jamais algo é estável e unívoco”.⁸⁷; esses valores, por sua vez, são intensamente questionados, conforme

⁸⁶ Ibid., p. 89.

⁸⁷ VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 3.

afirma Jean-Pierre Vernant com extrema clareza:

[...] o momento da tragédia é, pois, aquele em que se abre, no coração da experiência social, uma distância bastante grande para que, entre o pensamento jurídico e social de um lado e as tradições míticas e heroicas de outro, as oposições se delineiem claramente; bastante curta, entretanto, para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e para que o confronto não deixe de efetuar-se.⁸⁸

Podemos lembrar o exemplo de Antígona – a terceira parte da Trilogia Tebana, de Sófocles -, e o debate entre dois *nómoi* que ela expressa, duas compreensões de valor totalmente distintas sobre o que se deve seguir: leis antigas ou novas? Quando Creonte, chefe de Tebas, indaga Antígona – que estava impedida de prestar honras fúnebres a seu irmão Polínice por causa de um édito do mesmo Creonte – a respeito de seu desprezo para com as leis, ela diz:

“É que essas não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens, e eu entendi que seus éditos não tinham tal poder que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos não escritos mas imutáveis dos deuses. Porque esses não de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queria eu ser castigada perante os deuses, por ter temido a decisão de um homem”.⁸⁹

Em quais leis, afinal, devem basear-se os cidadãos para nortear as suas ações? Assim, enquanto a “cidade faz teatro” podemos perceber os questionamentos e conflitos vivenciados pelo homem grego, expressão de que o par *phýsis-nómos* já não goza da mesma unidade sagrada na qual era visto na Grécia arcaica.

⁸⁸ Ibid., p. 4.

⁸⁹ SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UnB, 1997. 9 v. p. 450 e seguintes.

É ainda no século VI a.C., a reflexão dos primeiros sábios ganha força no questionamento da relação homem-cidade-cosmo e, já no século V a.C., com os sofistas, o poder da palavra toma corpo, abrindo espaço para a força da persuasão, uma boa exposição dos argumentos. A isonomia democrática – o regime da mesma lei para os iguais, levado até a menor parcela da *pólis*, o *démos* – fora estabelecida de forma estratégica quanto aos detalhes, quer na composição revolucionária de um novo traçado geopolítico da península, quer em sua finalidade de extinguir o poder aristocrático e oligárquico, intenções sinalizadas na inauguração de um novo calendário, o civil, ao lado do religioso. Jean Pierre Vernant nota essa proximidade das transformações políticas com a filosofia nascente ao comentar um fragmento de Anaximandro:

[...] Sob a lei da isonomia, o mundo social toma a forma de um cosmo circular e centrado, em que cada cidadão, porque é semelhante a todos os outros, terá de percorrer o conjunto do circuito, ocupando e cedendo, sucessivamente, segundo a ordem do tempo, todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico [...]⁹⁰

A lembrança de Anaximandro, pré-socrático de Clazômenos, parece acertada. Com efeito, o filósofo diz em seu fragmento:

“[...] Princípio dos seres...ele disse ser ilimitado (*ápeiron*)... pois de que a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns pelos outros pela justiça, segundo a ordenação do tempo...” (cf. Simplicio, *Física*, 24, 13).⁹¹

⁹⁰ VERNANT, J.P. *Origens do pensamento grego*. Tradução Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1987. p. 95.

⁹¹ OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril, 1973 (Os Pensadores). p. 22.

Como bem observa Jean-Pierre Vernant, esses versos de Anaximandro estão estreitamente relacionados aos ideais de isonomia de Clístenes, e são eles que o inspiram a estabelecer um novo espaço e tempo cívicos: “os habitantes da Ática são geograficamente distribuídos em dez tribos. O Conselho dos Quatrocentos sobe para quinhentos membros, cinquenta por tribo, de forma que ao longo desses dez períodos do ano, cada uma por sua vez, todas as tribos façam parte da comissão permanente do Conselho”.⁹²

Isso significa que o mundo social é agora pensado de modo particular, simétrico, homogêneo, onde todas as posições são ocupadas e cedidas continuamente, segundo a ordem do tempo, em estreita proximidade com os versos de Anaximandro. Nesse contexto, podemos dizer que as leis agora escritas e norteadoras das ações comuns dos *polítes*, não mais buscadas nas divindades mas nas necessidades oriundas da convivência, deixam de ter a garantia e legitimidade absoluta da divina *Thémis*; bem ao contrário, são forçosamente feitas e desfeitas pelos homens, com menos sabedoria que o desejável. Como nos diz Rachel Gazzola:

Somente a *phýsis* permanecerá compreendida como perfeita, regrada, paradigmática, guardando uma permanência que nenhuma lei humana alcança, por mais que o legislador procure uma paradigma para fazê-la. Deve, sim expressar a correção da divina Justiça em suas fórmulas perfeitas, nas *díkai*, ou inspirar-se na ordem das estações, dos equinócios, solstícios, marés, fases de crescimento. Sem ter certeza de conseguir tal correção.⁹³

⁹² VERNANT, *op.cit.*, 1987, p. 114.

⁹³ GAZZOLA, *op. cit.*, p. 33.

Essas coisas preocupam os filósofos gregos; tal é a boa medida procurada pelos primeiros legisladores. Permeada por uma nova leitura da *phýsis* e *nómos* com toda dificuldade e ambiguidade que comporta.

Já no século V a.C., observa-se um divórcio entre *phýsis* e *nómos*. Afirma Guthrie: “[...] a história primitiva dos termos *nómos* e *phýsis* é interessante, mas foi contada mais de uma vez. Chegamos agora ao ponto em que uma nova geração divorciou *nómos* e *phýsis*”.⁹⁴ Pois neste século essas reflexões se tornarão antitéticas e se excluirão: se algo tem como fundamento a *phýsis*, não pode ser fundado por *nómos*, ou o contrário.

O *nómos* é compreendido ou como os costumes e usos de uma determinada sociedade – baseados em seu entendimento acerca do que é o certo e o errado, ou seja, em valores morais -, ou como lei escrita, afirmada e sancionada pela cidade – que, não podemos esquecer, está bem alicerçada no *éthos* da comunidade e o expressa através de leis positivas. Já em relação à *phýsis*, a reflexão sobre o seu sentido se inicia com os pré-socráticos, como vimos acima.

Guthrie, em sua obra *Os sofistas*, distingue no movimento sofístico três modos possíveis de refletir sobre as relações entre *phýsis* e *nómos*: uns eram “defensores da *phýsis*”, outros “defensores do *nómos*” e outros eram “realistas”. Guthrie nomina “realistas” aqueles que evitaram estabelecer juízo de valor, se posicionando partindo apenas da “realidade” dos fatos, qual seja, parece que os mais fortes sempre acabam por conseguir impor a sua força sobre os mais fracos,

⁹⁴ GUTHRIE, *op. cit.*, p. 58.

fazendo com que a lei e a justiça sejam compreendidas como tudo aquilo que os favorece pessoalmente, de acordo com seus interesses.⁹⁵ Aqui, interessa-nos especialmente os primeiros, pois para eles, o *nómos* limita o que está relacionado às operações da *phýsis*, numa ingerência do primeiro sobre a segunda. No diálogo *Górgias*, de Platão, Cálicles compreende o *nómos* como “[...] uma limitação artificial, uma convenção dos fracos organizados, para manietarem os seus senhores naturais, os mais fortes, e submetê-los à sua vontade”.⁹⁶ Ora, essa é uma crítica enérgica ao conceito de isonomia concebido pela democracia. Para Cálicles, a lei que opera na natureza é a “lei do mais forte”, e somente através de uma artificialidade jurídica é que se pode conceber uma ideia de igualdade, conceito que não tem qualquer fundamento na *phýsis*. Como bem observa Werner Jaeger a respeito desse tema, a reflexão sobre o Estado e o direito passou a basear-se na “[...] desigualdade fundamental dos homens”.⁹⁷

Convém salientar que é costume fazer uma aproximação indevida entre os sofistas e a filosofia de Diógenes, pois o par *phýsis-nómos* é pensado diferentemente nas duas reflexões, e as conseqüências de uma e outra são bem outras. Como bem nota Long, “[...] 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”⁹⁸, dado que os cínicos buscam somente aquilo que é prescrito pela natureza, ou seja, ali-

⁹⁵ GUTHRIE, *op. cit.* p. 61.

⁹⁶ JAEGER, *op. cit.* p. 378.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁹⁸ LONG. *op. cit.* p. 45.

mento, sexo, abrigo. Levando a uma diminuição radical das próprias necessidades. E continua Long: “[...] 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”.⁹⁹

Já no diálogo Hípias, de Platão, esse possível sofista também dirige sua crítica ao *nómos*, mas numa perspectiva bem diferente da anterior. Ele pensa que o conceito de igualdade posto pela democracia – um “[...] ideal [...] válido para os cidadãos livres e iguais, em direitos e estirpe, de um mesmo Estado”¹⁰⁰ – é muito restrito. Para Hípias, todos somos iguais por natureza e, portanto, os ideais de igualdade devem ser alargados.

Assim, ao indagarem se a igualdade entre os cidadãos tinha seu fundamento na *phýsis* ou no *nómos*, a reflexão sofística acaba trazendo à tona as contradições e ambiguidades presentes na noção de semelhante, sobre a qual se baseava os ideais de isonomia da *pólis*. Esses ideais já se encontravam normatizados, mas ao mesmo tempo a prática demonstrava a dificuldade de realizá-los concretamente, no dia-a-dia dos cidadãos. Portanto, o que os sofistas buscam é refletir sobre os fundamentos para o bem agir na cidade, dado que as leis da *pólis* já não gozam da legitimidade divina da Grécia arcaica. Se somente na *phýsis* se encontra a permanência, a constância, a estabilidade, o modo de ser que desejamos, ela se torna então um modelo. Como garantir esse mesma estabilidade para o *nómos*?

⁹⁹ LONG, *op. cit.* p. 46.

¹⁰⁰ JAEGER, *op. cit.* p. 380.

E qual será seu alicerce? Essa é a reflexão amplamente tematizada pelos sofistas. Desse modo, eles questionam se na cidade não deveria haver igualdade política, social, de riquezas e até mesmo discutem sobre a instituição da escravidão.

Lembrando também, que para se movimentar na *pólis*, o cidadão deve ser capaz do bem pensar e do bem dizer, sem o que ele não participa bem das discussões sobre que fora estabelecida pela isonomia – o *lógos* exerce um papel transformador na vida dos homens, na *pólis* como nos fala Jean Pierre Vernant:

[...] uma extraordinária valorização da palavra em relação a todos os outros instrumentos de poder. Ela transforma-se no instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre os outros.¹⁰¹

O distanciamento que vimos observando entre *phýsis* e *nómos* também está presente na reflexão platônica, no século IV a.C., como nos fala Rachel Gazolla:

[...] há, nos diálogos, uma valorização da natureza em contraposição às leis que os homens criam na cidade histórica. Na República (526 c), Platão fala dos melhores por natureza (*hói aristoi tas physeis*), e nas Leis ele é explícito na diferenciação da lei em união com a natureza – por isso mais nobre e forte porque originária – e de uma lei não vinculada a essa instância (838 a,b).¹⁰²

Com isso, o que encontramos no século IV a.C. é que os cínicos têm à mão o homem grego vivendo a ambiguidade trazida por muitas transformações, procurando mover-se na *pólis* a partir de seus direitos e deveres e buscando princípios basilares do seu agir, pois percebe que as leis da cidade não estão as-

¹⁰¹ VERNANT, *op. cit.*, 1987, p. 55.

¹⁰² GAZOLLA, *op. cit.*, 1999, p. 36.

sentadas na estabilidade da *phýsis*, bem ao contrário, elas mudam conforme as circunstâncias. Há muito que elas já não desfrutam da legitimidade divina – “[...] quando se alui a crença nos deuses [...] não existe mais esta autoridade universal para o *nómos*”¹⁰³ -; não há mais, como nos tempos arcaicos, o *basileus* do qual emana as regras do bem viver. Ao *nómos* parece estar reservado apenas a transitoriedade que caracteriza a historicidade.

Esse quadro é testemunhado pela condição em que se encontra a Cidade: sobrecarregada de leis e dando mostras de sua fragilidade. É preciso ter presente que, desde o século V a.C., a democracia grega continuou aumentando a sua legislação, e “[...] que [ela] tudo procurava ordenar por leis, mas [...] incorria em constantes contradições, ao ver-se forçada a mudar leis vigentes ou suprimi-las em benefícios de outras novas”¹⁰⁴.

Questionando a unidade lei-natureza, os séculos V e VI a.C., carregam, também nos dizeres dos poetas trágicos, a denúncia da ambiguidade vivenciada pelos homens quanto às leis ditas humanas e divinas. Os homens podem criar e seguir belas e boas leis; mas, sem a legitimidade da natureza a ampará-los, tendem a aceitar um relativismo eventualmente estéril ao legislar, o que acarreta a rotatividade das leis e dos valores, e isso nem sempre é o que se procura. Ou, ao contrário, se legislar é transcender o humano integrando-se numa instância perfeita que, às portas da mentalidade mítica, se acredita poder atingir, tem-se um absolutismo do legislador, paralisante, que também não é o que se procura; para

¹⁰³ GUTRHIE, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁴ JAEGER, *op. cit.*, p. 382.

os cidadãos “[...] a natureza é modelar, mas não pode garantir a felicidade (*eudaimonía*).”¹⁰⁵

Sendo herdeiros cientes desse desenvolvimento intelectual é que os cínicos apontarão o “viver de acordo com a natureza” como único caminho para o homem grego ser feliz, percorrendo uma via à margem da sociedade de seu tempo. Trata-se de saber então o que pensam eles por “natureza”, qual a noção que temos sobre a *phýsis* e *nómos* que revertem para suas ações, que demonstraremos mais adiante.

Diógenes propõe um método preventivo que possui o intuito de fortificar-se contra infortúnios imprevistos e que pode ser realizado por qualquer pessoa que queira assumir uma via ascética, segundo as normas da escola. No caso dos cínicos, sem qualquer escola constituída com um currículo, um lugar de reunião habitual e um sucessor reconhecido qualquer homem poderia atentar ao que ensinam e modificar-se.¹⁰⁶ Esse método consiste em assumir um caminho difícil, exigente, de esforço, pois é um caminho de *áskesis* (aprofundaremos mais adiante)– treino, exercício: o cínico se exercita no despojamento diário, na vida de frugalidade, preocupado em satisfazer apenas as suas necessidades naturais, consideradas as únicas fundamentais. Ao enfrentar os sofrimentos e penas que uma via tão dura pode gerar, ele tem como fim adquirir o autodomínio, a sabedoria, a nobreza, a virtude, garantindo a felicidade mesmo diante das circunstâncias mais adversas, como era lida a história na época, ou seja, é uma

¹⁰⁵ GAZOLLA, op cit., 1999, p. 36.

¹⁰⁶ Segundo Long, Diógenes, não foi do tipo de filósofo que fundou uma escola com um currículo, um local de reunião habitual e um sucessor reconhecido, pois ter feito tais coisas seria uma derrota para seu intento radical de “desfigurar a moeda”, mas como um filósofo numa tradição grega que caminhava e falava. Cf. LONG. p. 42.

ascese corporal voltada para a excelência ética.

Podemos extrair isso da referência dos cínicos feita em Diógenes Laércio: “A virtude é suficiente para a felicidade, uma vez que a virtude não precisa de nada além do vigor de Sócrates”.¹⁰⁷

Segundo Long¹⁰⁸, a citação acima constitui a descrição de *eudaimonismo* que teve forte apelo na filosofia helenística, que por sua vez tinha como projeto fazer a felicidade depender essencialmente do caráter moral e das crenças do agente e, assim, minimizar ou reduzir a sua dependência de contingências externas. Se o crédito primário por essa concepção pertence a Sócrates, no desafio de Glauco ao Sócrates de Platão para que ele provasse que um homem justo, mesmo que constantemente caluniado como criminoso e sujeito a toda privação e toda tortura possíveis, será mais feliz que o injusto.¹⁰⁹ 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.

A palavra *eudaimonía* tem sua origem na Grécia Arcaica: o homem feliz é aquele que “[...] encontra-se num estado de plenitude, sem uma existência coactada por limites estreitos; expõe-se ao brilho de magnificência e do bem-estar – é *eudaimon*, isto é, tem a seu lado uma divindade favorável que tudo lhe faz redundar em bem”.¹¹⁰ E aprofundaremos mais adiante o *eudaimonismo* cínico.

¹⁰⁷ D.L. VI, 11.

¹⁰⁸ LONG, *op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁹ PLATÃO. *A República*. 361 a. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. p. 98.

¹¹⁰ SNELL, *op. cit.*, p. 216.

A discussão entre felicidade e treinamento, também podemos ver na seguinte passagem:

Ele [Diógenes] dizia que o treinamento (*áskesis*) é de dois tipos, um da alma e outro do corpo. Este último refere-se à aquisição, por exercício contínuo (*gymnasia*), de representações [*phantasiai*] que proporcionam fácil acesso à virtude (*areté*). Um tipo de exercício é incompleto sem o outro, uma vez que boa condição e força não estão menos incluídas nas coisas apropriadas à alma do que naquelas apropriadas ao corpo. Ele costumava oferecer provas de que a virtude era facilmente adquirida a partir do exercício. Assim, no caso de artes manuais e outros trabalhos artesanais, observamos que artesãos obtêm uma destreza extraordinária por meio da prática; similarmente, observamos o quanto flautistas e atletas aperfeiçoam-se em seus respectivos campos pelo esforço contínuo. Percebemos que, se eles tivessem transferido o seu exercício também para a alma, não teriam se esforçado sem proveito e improdutivamente.

Ele dizia que nada na vida pode chegar o que deve ser sem exercício e que isto está em grau de abarcar tudo. É preciso então escolher, em vez de esforços inúteis, as pessoas deveriam escolher o que é segundo a natureza para poderem viver felizes, quando, na verdade, são infelizes como resultado de insensatez. De fato, o próprio desprezo do prazer é totalmente prazeroso depois que se torna habitual. Assim como os acostumados a viver prazerosamente acham desagradável passar para a situação oposta, aqueles cujo exercício foi o inverso encontram mais prazer no desprezo aos prazeres em si.¹¹¹

No fragmento podemos perceber que a ideia de que corpo e alma estão mutuamente relacionados e afetam a boa ou má condição de um e da outra é um pensamento que tem ampla base socrática.

No entanto, segundo Long¹¹², a ênfase em resistência corporal é distintamente cínica. Ela obviamente combina com a noção de que se será mais feliz quanto menos se for dependente de circunstâncias externas. O cínico realiza

¹¹¹ D. L. VI, 70-71.

¹¹² LONG. *op. cit.*, p. 49.

seu treinamento vivendo de maneira totalmente indiferente à sua alimentação, seu lugar de dormir, ao modo de realizar seus desejos sexuais, etc. Outra frase que aponta para o mesmo sentido é que o cinismo é “um atalho para virtude”¹¹³ porque, se se conseguir viver de fato a vida cínica – se se conseguir dominar as paixões, restringir as necessidades e interesses unicamente ao que a natureza racional exige, não tratar nenhuma contingência como capaz de perturbar a força da mente -, ter-se-á adquirido, ou chegado perto de adquirir, um caráter virtuoso sendo capaz de viver nas circunstâncias mais adversas, sem deixar-se perturbar por elas. O praticante do cinismo não vê as provações como más, pois já se habituou a julgar todas a partir da natureza e não segundo os valores da sociedade, pois essa última é que julga a pobreza, por exemplo, como algo ruim. Dessa forma, o cínico estará apto “[...] a não reagir segundo os valores da sociedade civilizada”¹¹⁴ e sua felicidade, então já não depende do mundo exterior, pois ele experimenta a *autarkeia* (auto-suficiente). Os maiores obstáculos à felicidade humana são os “[...] falsos juízos de valor, juntamente com as perturbações mentais e o caráter vicioso que derivam desses juízos falsos”¹¹⁵.

Antístenes apontava Hércules, o herói cumpridor dos “doze trabalhos”, o matador de monstros, como exemplo de excelência, pois enfrentou continuamente e as venceu. Segundo Carlos Garcia Gual¹¹⁶, Hércules era o herói

¹¹³ D.L. VI, 70.

¹¹⁴ GOULET-CAZÉ, M.O. *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris: J. Vrin, 1986. p. 57 (tradução nossa).

¹¹⁵ LONG, *op. cit.*, p.41.

¹¹⁶ GUAL, *op. cit.*, p. 37.

patrono do ginásio de Cinosarges¹¹⁷ onde, segundo notícias, ensinava Antístenes.

Ali estava sua estátua; o musculoso campeão da luta adotava um gesto nobre e sofrido, como o atleta que sabe que depois do triunfo lhe aguardam novos combates: que o prêmio é efêmero e o treinamento penoso e cotidiano. Por isso, ele se tornou um excelente exemplo daqueles que lutam para adquirir força física e de alma. Na esteira dessa compreensão, para a filosofia cínica, o cínico é aquele que está à altura da moralidade do herói, pois também ele enfrenta as batalhas do dia-a-dia, treinando o seu corpo e sua mente na simplicidade e frugalidade, rejeitando todos os valores que não estão fundamentados na natureza, para sair vencedor sobre todas as contingências que a fortuna lhe impuser. E isso terá sido feito sem passar anos estudando lógica, física e ética.

Como vimos há cinco condições que tangem o conceito de felicidade cínica que queremos explorar, a saber: o viver segundo a natureza, a crítica às convenções (desfiguração da moeda), o treinamento, o *eudaimonismo* e a ética cínica.

¹¹⁷ O Cinosarges era reservado para os filhos de uniões ilegítimas. O próprio significado exato do nome “Cinosarges” está longe de ser claro: seria “cão branco” ou “carne de cão”. Poderia ter sido fabricada posteriormente, por analogia com a Stoa ou a Academia, que receberam seus nomes segundo os locais em Atenas onde seus fundadores ensinavam. A segunda etimologia é bem mais plausível: ela remonta a uma piada que comparava Diógenes (ou Antístenes) a um cão, presumivelmente porque seu modo de vida assemelhava-se ao de um cão, “despudoradamente indiferentes” às normas sociais mais estabelecidas.

2.1. A noção de *phýsis* cínica

Dispomos de poucos fragmentos para abordar o pensamento cínico, todavia, podemos afirmar com segurança que eles apontam a vida “segundo a natureza” como o único caminho para a felicidade. É justamente para compreendermos melhor esse modo de viver cínico que investigaremos a noção de *phýsis* por eles afirmada e, posteriormente, veremos como ela se relaciona com o viver “semelhante ao cão”.

Antístenes, Diógenes e os demais cínicos realmente não se preocuparam em teorizar sobre a *phýsis* - ao contrário de filosofia estóica, que desenvolverá suas compreensões do *cosmos* a partir desse conceito. Se por um lado não dispomos de uma definição cínica de *phýsis*, por outro lado uma certa noção de *phýsis* emerge das palavras e ações dos cínicos que foram recolhidas. Além disso, também temos clareza a respeito dos modelos que os cínicos, seguidores da natureza, tomaram para si, e é por meio desses que iniciaremos nossa investigação. Vejamos.

Para Diógenes, os animais são o melhor exemplo da auto-suficiência que é “[...] a condição apropriada de cada animal”¹¹⁸, ou seja, a condição de uma vida segundo a natureza. Conta-nos o doxógrafo, Diógenes Laércio:

[...] certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para 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.¹¹⁹

Essa afirmação deixa transparecer algumas noções cínicas e nos mostra o que

¹¹⁸LONG, *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁹D. L. VI, 22.

eles buscavam ao adotar o modo de vida que os caracterizava. É preciso ter cuidado de não fazer uma leitura ingênua dessa e de outras notícias nas quais vemos um cínico tomando um animal como referência para a vida humana: não convém pensar que Diógenes está apontando para um retorno à animalidade, para o mundo dos instintos, dado que Diógenes Laércio nos oferece outra notícia que é fundamental para bem compreendermos a questão: “Diógenes dizia constantemente que na vida necessitamos da razão (discurso) ou então de uma corda para enforcar-se”.¹²⁰ Que possui o significado de que se não temos clareza de mente suficiente (*lógos*) para viver bem, necessitamos de um laço para nos enforcar, ou, pelo menos, de um freio para ajudar a controlar nossos impulsos. Assim, se para Diógenes, o cínico, o *lógos* é o que caracteriza o homem, a sua natureza e especificidade, se ele é o fundamento das suas ações, se sem o *lógos* a vida humana não se justifica, a afirmação de que os cínicos buscam a animalidade não se sustenta. No mesmo sentido temos a frase de Antístenes: “A prudência (*phronesis*) é o mais seguros dos escudos.” Essa noção é usada também por Aristóteles¹²¹ e significa que possuímos uma disposição para fazer boas escolhas podendo ser melhorada e fortalecida pela prática, constituindo a parte racional da alma. O que Diógenes o cínico quer ressaltar é que os animais se mantiveram “fiéis” ao modo de ser que a natureza ordena, enquanto o homem distanciou-se sempre mais dessa ordenação, passando a pautar sua vida pelo *nómos*, com suas “convenções irracionais”. A ordenação da *phýsis* garante ao animal a vida bruta, com seu jogo de forças e tensões, a vida nela mesma, a vida tal como ela é; o animal está “lançado” na

¹²⁰ D. L. VI, 24.

¹²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 6. Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

vida, e nela ele se mantém realizando as suas necessidades naturais, dado que a natureza, por seu equilíbrio de forças e regularidade, coloca à sua disposição tudo de que ele necessita pra viver; o homem, porém, já não consegue fazer contato com essa força vital, encontra-se distante dessa “providência” que é a *phýsis*, e por isso já não afirma mais a vida e sim as suas próprias instituições sufocantes e suas construções intelectuais. A partir dessa reflexão podemos compreender os elogios que Nietzsche, no século XIX, dirige aos cínicos, dado que por intermédio de sua filosofia, afirmar a vida frente às instituições de seu tempo. Eis o que lemos em *Ecce homo*: “[...] o cinismo é o que há de mais elevado sobre a terra”.¹²²

Segundo Long, Diógenes se vê liberado das inibições e práticas sociais burguesas. Por serem meramente convencionais, meras questões de prática local, estas não derivam da natureza humana, como fica evidente na grande variedade de costumes de diferentes povos.¹²³ Ele aceitava o apelido “Cão” (*kion*) como símbolo de seu despudor (*anaideia*). A qualidade oposta, *aidos*, estava consagrada na tradição como uma marca necessária da vida civilizada, ou seja, o comportamento socialmente aceitável de homens e mulheres em matéria de vestuário, de modo de comer, de conversar, de fazer amor, e assim por diante. Equipado com uma túnica grosseira, uma sacola e um bastão, o cínico adota um estilo de vida que simboliza a sua independência dos valores não-morais que escravizam a maioria das pessoas.¹²⁴

É pertinente nesse momento lembrarmo-nos da seguinte afirmação:

¹²² NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 56.

¹²³ D.L. VI, 73.

¹²⁴ LONG, *op. cit.*, p. 46.

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!’¹²⁵

Essa notícia pitoresca é uma imagem do que afirmamos: Diógenes está ali, simplesmente recebendo a luz do sol, que é marcado pela regularidade da lei da *phýsis* – essa *phýsis* que é provedora para todos os animais, inclusive o homem.

A chegada de Alexandre, a melhor figura para representar a instituição monárquica naquele momento histórico, permite manifestar a incapacidade de as instituições proverem para o homem aquilo que lhe é necessário. É a valorização do “mundo natural” e de toda a riqueza que a natureza dá aos homens (aqui, primeiramente o sol, mas também o timo, o alho, os figos, a água), permitindo-lhes usufruir em qualquer lugar, daquilo que ela oferece. Por outro lado, é ainda depreciação das instituições estéreis.

Para a filosofia cínica, a natureza é a instância ordenadora da vida, portanto, é impossível encontrar a *eudaimonía* afastando-se dela. A natureza é compreendida como provedora, comedida, ordenada, portadora da regularidade e boa medida, não admitindo desequilíbrio ou desarmonia. Não reconhecer o que foi estabelecido por ela é entrar em *hýbris*, é comprometer a própria vida. A boa medida, a medida justa, o justo equilíbrio, a proporção, o *én meson* que as leis da *pólis* almejam expressar, sempre foi objeto de reflexão por parte dos filósofos, e os cínicos também não deixaram de fazê-lo, ainda que por meio de ações e ditos, e não por meio de conceitos.

¹²⁵D. L. VI, 38.

É a partir dessa perspectiva que podemos compreender a censura que Diógenes dirige a um jovem efeminado, dizendo-lhe: “Não te envergonhas por pretenderes ser pior para ti mesmo que a natureza? Ela te faz homem e queres ser mulher à força”.¹²⁶ Para a filosofia cínica, a escolha em vista do melhor está no seguimento da *phýsis* e não no seu constrangimento, está em observar os seus limites – garantidores do bem agir – e não em transgredi-los, superá-los ou ignorá-los. Essa compreensão é que leva Diógenes a afirmar de forma categórica: “[...] o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz”.¹²⁷

Parece, a nós, que a notícia sobre a ocasião em que Diógenes se masturbava “[...] em plena praça do mercado e dizia: seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse”¹²⁸, não quer significar que Diógenes teria como meta superar as limitações dadas pela *phýsis*, mas sim, chamar a atenção dos cidadãos exatamente para os limites que ela impõe a todos os homens, evidenciando-os, e também expor a “inocência” da *phýsis*. Quem sabe os cidadãos, vendo o gesto de Diógenes, pudessem se dar conta da insensatez na qual estavam imersos, às voltas com normas instáveis.

Os cidadãos não são capazes de perceber como suas leis e costumes, inúmeras vezes, contrariam a *phýsis* e vão contra a *eudaimonía*. Vemos que Diógenes se revoltava com os “[...] sacrifícios [oferecidos] aos deuses pela saúde, por que durante os próprios sacrifícios as pessoas se banquetavam em detrimento da saúde”.¹²⁹ O desequilíbrio nas atitudes humanas, ignorando os limites da *phýsis*, era um *non sense* a ser denunciado, e os cínicos tomaram para si essa tarefa.

¹²⁶D. L. VI, 85.

¹²⁷D. L. VI, 71.

¹²⁸D. L. VI, 46.

¹²⁹D. L. VI, 2

Alguns intérpretes tendem a compreender a natureza cínica como primitiva, um estado anterior ao surgimento da civilização, anterior às inúmeras convenções sociais. Tomemos como exemplo a seguinte afirmação de Marie Odile Goutlet-Cazé: “a natureza cínica abrange, no que concerne ao mundo exterior, uma natureza primitiva que não conhece o fogo trazido aos homens por Prometeu”.¹³⁰

Pensamos, porém, que essa interpretação não está de acordo com os fragmentos de que dispomos. Será que os cínicos simplesmente negavam a realidade das cidades em que viviam? E será que eles desconheciam a impossibilidade de se retornar a um momento anterior da civilização, ou mesmo aos valores da Grécia arcaica? Será que o caminho por eles apontado é de fuga da *pólis* ou escapismo? Não. Os textos não são tão simples no que se refere à compreensão de *phýsis*, como vimos.

A natureza, para os cínicos, não é “primitiva” ou “instintiva” mas sim harmônica, regular, fundamento estável do bem viver e ordenada em vista do melhor. Talvez a crítica de Diógenes aos matemáticos, por “[...] perscrutarem o sol e a lua, mas ignorarem a realidade sob seus próprios olhos”¹³¹, estivesse relacionada justamente ao fato de que, se eles percebessem a regularidade da *phýsis*, talvez indagassem sobre a inconstância do *nómos* que caracteriza a vida na *pólis*, e se assim o fizessem, começariam a ter algum conhecimento da realidade. Assumir a vida cínica é expressar o reconhecimento da ordenação da natureza, tomando-a como suficiente para o bem agir na cidade e procurando fazer com que os cidadãos percebam que a busca da permanência e da estabilidade da *pólis* somente se findará quando a *phýsis* for assumi-

¹³⁰ GOULET-CAZÉ, M.O. *Les Kynica du stoïcisme*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003. p. 77 (tradução nossa).

¹³¹ D. L. VI, 28.

da como única instância balizadora da vida. Se a *phýsis* é ordenação, é em vista do melhor, Diógenes não poderia agir e pensar de outra maneira em relação ao tema da morte: ela é algo natural e chegará de qualquer maneira. Por isso, ele não se intimidou ao ser ameaçado por Pérδικas com a pena capital, caso não comparecesse à sua presença.¹³² E mais, segundo notícias diversas, ele teria deixado aos seus seguidores “[...] instruções para que o lançassem insepulto em qualquer lugar, a fim de que todos os animais selvagens pudessem devorá-lo, ou [...] de o lançarem no rio Ilissôs, para que pudesse ser útil a seus irmãos”.¹³³ Essas instruções se harmonizam com aquele outro dito atribuído ao cínico, no qual se diz que “[...] todos os elementos estão contidos em todas as coisas e impregnam todas as coisas.”¹³⁴ Assim, de todas essas notícias emerge a percepção da *phýsis* como uma grande unidade, na qual todos os elementos estão estreitamente ligados por uma ordem natural. A morte do homem é apenas um momento dessa cadeia de relações; a *phýsis* manterá sua regularidade, provendo para os animais seu alimento, mesmo que seja o corpo como cadáver.

Há ainda um importante dito de Antístenes, recolhido por Filodemo, Cícero, Minucius Felix e Lactânncio, em que percebemos essa mesma noção de *phýsis* que estamos delineando. Ele teria dito: “[...] existe uma pluralidade de deuses segundo as leis [dos homens], na realidade, existe somente um”.¹³⁵ Segundo o conhecido intérprete dos cínicos, Léonce Paquet, aqui Antístenes expressa sua noção de *nómos* e *phýsis*: “‘*nómos*’, para Antístenes, equivale a ‘*doxa*’, opinião incerta e instável que é a marca

¹³² D. L. VI, 44.

¹³³ D. L. VI, 79.

¹³⁴ D. L. VI, 73.

¹³⁵ PAQUET, *op. cit.*, p. 44.

do costume estabelecido; ‘*phýsis*’, ao contrário, é a natureza e a verdade ou a realidade imutável”.¹³⁶ Dessa forma, para Antístenes, somente a natureza se caracterizava pela estabilidade, solidez, regularidade, equilíbrio e permanência que os cidadãos da *pólis* almejam para as suas leis (*nómos*), sem jamais alcançá-la.

Se negligenciássemos essa noção de *phýsis* correríamos o risco de nos aproximarmos de maneira indevida do modo de vida cínico, sem atentarmos para o fato de que é justamente essa noção filosófica que o fundamenta. Dado que já o investigamos, procuraremos então abordar a noção de inversão dos valores ou “desfiguração da moeda” vivenciada pelos cínicos, pois como vimos a natureza é o único caminho para se viver uma vida regular e harmoniosa, logo uma vida feliz.

2.2. Desfigurar a moeda: a crítica às convenções

Como já vimos, o quadro mais completo que temos da retórica de um cínico antigo é aquele preservado nas tradições de casos sobre Diógenes. Embora seu valor histórico seja difícil de avaliar, eles nos apresentam um quadro inestimável de Diógenes como os cínicos e tradições doxográficas relacionadas o percebiam. A tradição de casos (*chreiai*) sugere que a invenção mais brilhante de Diógenes não foi um conjunto de doutrinas, muito menos um método, mas ele mesmo – uma demonstração concreta, porém maleável, de um *modus dicendi*, uma maneira de se adaptar verbalmente a circunstâncias (usualmente hostis).

A prática do cinismo veio a significar viver como as circunstâncias haviam ensinado Diógenes a viver: no exílio tanto literária como metaforicamente. Literária,

¹³⁶ Ibid., p. 45, nota 53.

pois ele realmente falsificou a moeda, foi exilado para Atenas, teve de aprender a viver com o mínimo e subverteu o *nómos* (leis) e metaforicamente, pois a falsificação da moeda pode ser visto como uma metáfora do que ele iria subverter em Atenas, as leis que não estão de acordo com a *phýsis*. E, é por isso que Diógenes se sente ultrajado quando é repreendido por ter sido exilado de Sinope por desfigurar a moeda da cidade com um selo cinzelado: “Mas foi assim que eu me tornei um filósofo, ó infeliz!”¹³⁷

A tradição antiga afirma que Diógenes foi forçado ao exílio porque seu pai, Icésio, “teve sob sua responsabilidade dinheiro público e desfigurou a moeda”.¹³⁸ Outra versão contada no mesmo parágrafo de Diógenes Laércio, diz que o pai de Diógenes “confiou-lhe o dinheiro e que ele o adulterou, pelo que seu pai foi preso e morreu, enquanto Diógenes fugiu.”¹³⁹

Segundo Branham,

[...] esse foi um dos atos fundadores do cinismo, uma expressão por meio da ação de uma atitude em relação à cultura convencional (*nómos*) que viria a se tornar fundamental quando o pensamento e a vida de Diógenes evoluíram, ou seja, adaptar-se a qualquer coisa, mesmo a modos de vida considerados abaixo da dignidade de sua espécie.¹⁴⁰

Conforme é representado pela tradição de casos, o objetivo de Diógenes era demonstrar pelo seu próprio exemplo a superioridade da natureza em relação ao costume, e ele passou toda sua vida tentando “desfigurar” os valores falsos da cultura dominante.

Para compreendermos um pouco mais sobre a desfiguração da moeda analisemos

¹³⁷ D. L. VI, 49.

¹³⁸ D. L. VI, 20.

¹³⁹ D. L. VI, 21.

¹⁴⁰ BRANHAM, *op. cit.*, p. 104.

a palavra grega *nómisma*,

[...] cujo radical liga-se a *nómos*, lei, convenção, ou, mais precisamente, aquilo que se estabelece pela concordância ou pelo costume, e ao verbo *nomotétein*, fixar como lei, instituir, expressa tanto a moeda cunhada, no seu aspecto material, quanto tudo aquilo que é considerado que é estabelecido pelo uso, pelo costume, ou seja, a regra.¹⁴¹

Nesse jogo de sentidos que a palavra *nómisma* comporta, que Diógenes Laércio afirma sobre o cínico Diógenes: “[...] de fato, ele adulterou a moeda corrente (*parakharattein to nómisma*) porque atribuía importância menor às prescrições das leis que às da natureza”.¹⁴² Diógenes se opõe aos costumes, normas, valores instituídos e instituições – a marca do *nómos* – rompendo com todos eles, apontando para um novo modo de viver, afirmando tudo o que encontra seu fundamento na *phýsis*.

No próprio lema (“desfiguração da moeda”) já existe, em relação ao material mesmo: a própria moeda como instrumento de trocas comerciais e de acúmulo de riquezas, uma crítica imediata à sociedade de seu tempo. Jean Pierre Vernant nos informa que “[...] a moeda em sentido próprio, moeda cunhada, garantida pelo Estado, é uma invenção grega do século VII a.C.”.¹⁴³ Ele afirma ainda que, sem sombra de dúvida, esse invento facilitou muito a realização das transações comerciais. Porém a partir do século VI a.C. ele passou a favorecer o aumento das desigualdades sociais e políticas, pois ficou mais fácil acumular riquezas, já que as moedas não se deterioram e dispensam gastos de manutenção, o que não ocorria em relação à agricultura e à criação de rebanhos.

Sendo assim, “desfigurar a moeda” torna-se uma crítica dirigida à riqueza, junta-

¹⁴¹ FLORES JÚNIOR, *op. cit.*, p. 163.

¹⁴² D. L. VI. 71.

¹⁴³ VERNANT, *op. cit.*, 1990, p. 466.

mente com tudo o que ele gera de deterioração, de corrupção nas vidas dos homens, já que ela não tem outro fim a não ser ela mesma.

Afirma Vernant:

[...] a essência da riqueza é a desmesura; é a própria imagem da *hýbris* no mundo. [...] Na base da riqueza descobre-se [...] uma natureza viciada, um desejo desvirtuado e perverso, uma *pleonexia*: desejo de possuir mais do que os outros [...] possuir a totalidade. *Plutos* implica realmente para os gregos uma fatalidade, mas não de ordem econômica; é a necessidade inerente a um caráter, a um *éthos*, a lógica de um tipo de comportamento.¹⁴⁴

A sociedade grega assumiu o acúmulo de bens e a realização dos desejos não naturais como valores garantidores da felicidade. Ora, é justamente contra isso que os cínicos se insurgem, denunciando o desvio moral no qual os gregos estão imersos. O único caminho, diante de tal situação é a subversão do *nómos* – este, que pode ser tão bem definido a partir da moeda, já que ela opera “[...] no plano do puro artifício humano”.¹⁴⁵ Os cínicos pregam com toda radicalidade que

[...] a lei da natureza também deve ser a lei do homem e, desse ângulo, por que não falsificar o que condiciona o homem mas não é próprio dele? Além disso, tendo em vista que o *nómisma* é essencialmente um artifício, como condenar a falsificação daquilo que na origem já não é natural?¹⁴⁶

Assim, “desfigurar a moeda” é um modo de afirmar a vida em conformidade com a natureza. Desvelando o *nómos* em sua instabilidade, arbitrariedade e artificialidade, enquanto se afirma a estabilidade do que tem como fundamento a ordenação da *phýsis*.

¹⁴⁴ VERNANT, *op. cit.*, 1987, p. 95.

¹⁴⁵ VERNANT, *op. cit.*, 1990, p. 467.

¹⁴⁶ FLORES JUNIOR, *op. cit.*, 166.

2.3. O treinamento cínico

O cinismo definia-se como “um atalho para a virtude”¹⁴⁷, em oposição à estrada longa que passava por estudo textual laborioso e aquisição de conhecimento teórico. No entanto esse “atalho” era árduo e difícil, porque requeria a aplicação de um método rigoroso: *askésis* (“exercício”, “prática”, “treino”, “disciplina”).

A *askésis* tinha o intuito de ser um método preventivo. A cada dia, o cínico treina a si mesmo fisicamente nas artes da perseverança e da resistência, fortificando-se contra os infortúnios imprevistos.

Segundo Cazé,¹⁴⁸ o conceito de “treinamento”, emprestado do vocabulário do atletismo, dá-se na preparação para uma disputa, e o agonista precisa estar seguro de não perder de vista o sentido de seu esforço. Diógenes treinava-se para lutar contra adversários existenciais como exílio, pobreza, fome e morte. Para ele, esta era a única batalha que valia a pena ser vencida. Embora a existência civilizada representasse essas provações (*ponoi*) como más, o cínico procurava suportá-las precisamente recusando-se a considera-las más. Para adquirir esse estado mental, os cínicos exortavam a si mesmos e aos outros a praticar uma vida de acordo com a natureza (*kata phýsin*). Alguém “treinado” para beber água, dormir no chão, comer e se vestir com simplicidade e suportar o calor ou o frio nas estações saberá como reagir com serenidade quando a fortuna atacar.

A lei da *askésis* cínica era simples: consistia em viver na pobreza e satisfazer apenas as necessidades naturais. Desta forma, o cínico buscava liberdade da agitação emocional (*apatheia*) e independência do mundo exterior.

¹⁴⁷ D. L. VI, 70.

¹⁴⁸ GOULET – CAZÉ. p. 36.

A terapia que ele recomendava era bastante incomum: baseava-se, em primeira instância, em franqueza e liberdade de discurso (*parrhésia*), o que com frequência levava a réplicas e reprimendas devastadoras, e no riso – riso destemido que abalava o interlocutor e o forçava a reagir. Por fim, baseava-se em provocação, particularmente na forma de “despudor”, que Diógenes não usava como um fim em si, mas como um instrumento pedagógico destinado a chocar seus interlocutores e tirá-los de sua atitude complacente e alertava que qualquer sofrimento inútil exigido por costume social, família, negócios ou política não valia a pena:

Ele elogiava aqueles que estavam prestes a se casar mas não o faziam, os que estavam prestes a sair de barco mas não o faziam, os que estavam prestes a entrar na política mas não o faziam, os que estavam prestes a criar filhos mas não o faziam, os que estavam prestes a viver no tribunal mas não o faziam.¹⁴⁹

Aqueles que quisessem trilhar o caminho do cinismo eram provados para ver se o desejo de perseverar na filosofia cínica era suficientemente vigoroso e capaz de desprezar a vergonha. Assim, “[...] a alguém que desejava estudar filosofia com ele, Diógenes deu um atum e ordenou à pessoa que o seguisse com o peixe na mão. Essa pessoa envergonhou-se de levá-lo, lançou-o fora e foi-se embora. Algum tempo depois o filósofo encontrou e disse-lhe rindo: ‘um atum desfez a nossa amizade’”.¹⁵⁰

Os sinais tangíveis de sua “disciplina” (*askésis*) eram os apetrechos que o filósofo carregava consigo: sua sacola contendo tudo o que ele possuía, um bastão e uma túnica grosseira e curta, sua única vestimenta no inverno ou no verão, que ele também usava como cobertor. O cínico, missionário, saía pela estrada para difundir a

¹⁴⁹D. L. VI, 29.

¹⁵⁰D. L. VI, 36.

sua mensagem.

Sendo assim, aqueles que perseverassem alcançariam ao menos em parte um caráter virtuoso, livre das coisas que convencionalmente são julgadas como necessárias para a felicidade, como riqueza, fama, poder político, vergonha e alertando para o caráter vicioso das mesmas, que não possuem nenhum valor na natureza, logo não trazem à felicidade.

2.4. *Eudaimonismo* cínico

Como vimos, para os cínicos, os animais são o melhor exemplo de auto-suficiência, pois os animais se mantiveram “fiéis” ao modo de ser que a natureza ordena, enquanto o homem distanciou-se sempre mais dessa ordenação, passando a pautar sua vida pelo *nómos*, e a vida destes é a que mais se aproxima da vida dos deuses. Não discutiremos aqui se os cínicos acreditam nos deuses, mas demonstraremos em vários de seus fragmentos que Diógenes faz uso dos deuses como um paradigma moral para ilustrar a ideia de auto-suficiência, uma vez que a noção de divindade implica a realização da auto-suficiência e leva o homem a refletir sobre o que ele também poderia alcançar.

Podemos ver isso na seguinte passagem: “ele [Diógenes] dizia que a qualidade dos deuses é não precisar de nada; e daqueles mais semelhantes a eles é precisar de muito pouco.”¹⁵¹ Nessa passagem os deuses servem como uma referência direta à cultura da época para justificar a auto-suficiência dos filósofos em relação as contingências externas.

¹⁵¹ D.L. VI, 105.

Usando os deuses como benfeitores dos homens: “Diógenes proclamava constantemente que a vida que os deuses deram ao homem, era uma vida fácil, mas ele estragava essa facilidade procurando pães de mel, perfumes e outro luxos semelhantes.”¹⁵² É evidente que os deuses em questão aqui se identificam com a natureza. Outro fragmento em que os deuses são um paradigma para auto-suficiência e o próprio cínico é semelhante aos deuses¹⁵³; amigo dos deuses¹⁵⁴; e, por ser *agathos daimon* (“deus tutelar”):

E Xeníades de fato o comprou, levou-o para Corinto, instituiu-o como preceptor de seus filhos e confiou-lhe a administração do lar. E Diógenes administrou de modo tão eficiente que, por onde passava, Xeníades dizia: ‘um gênio bom entrou na minha casa’.¹⁵⁵

Dentro dessa visão ele é praticamente divino. Dentro da mesma visão está seu nome, “Diógenes” significa “nascido de Zeus”, e de que Diógenes foi aclamado como *ouranios kyon*¹⁵⁶ (um cão semelhante a um deus ou celestial). Essa “amizade” (*philia*) e essa “afinidade” (*homoiotetes*) entre os cínicos e os deuses devem indicar que o cosmos é o lar comum dos deuses e dos sábios. O sábio, por si só tem a capacidade de criar a sua felicidade. Ele deveria contar apenas com a sua vontade para seguir a natureza, a única potência que ele admite ser mais forte do que si mesmo. Segundo Cazé¹⁵⁷, o sábio cínico não reverencia a natureza como se faria com uma divindade. Ele simplesmente a reconhece e aceita, porque não pode fazer de outra forma, e porque, no fim, é mais fácil viver de acordo com a natureza.

¹⁵² D.L. VI, 44.

¹⁵³ Cf. D.L. VI, 51.

¹⁵⁴ Cf. D.L. VI, 37.

¹⁵⁵ D.L. VI, 74.

¹⁵⁶ D.L. VI, 75.

¹⁵⁷ GOULET-CAZÉ. Religião e os primeiros cínicos, In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. *op. cit.*, p. 86.

Aquele que recusa tudo o que possa pôr em risco o seu ideal de distanciamento, aquele que é dono da própria vida, reconhece a natureza e suas restrições, ele constrói, com a ajuda exclusiva de sua própria *iskhys*, ou força de vontade, uma felicidade que nada pode ameaçar o praticante, quaisquer que sejam o lugar ou as circunstâncias.

3. A ÉTICA CÍNICA

Os cínicos adotaram a vida conforme a natureza como único caminho para se alcançar a felicidade, e isto, implicou adotar novas atitudes na *pólis*. Vejamos então alguns aspectos de sua ética que deixou fortes impressões em seus contemporâneos.

Para alguns intérpretes, como Branham, a escolha da liberdade – a recusa em ser dirigido pela sociedade ou por circunstâncias externas e moldada pela lógica, a *anagké*, do corpo - como o valor mais fundamental da vida é justamente o que distingue o cinismo de todas as outras escolas de filosofia do período Antigo. Por isso veremos a liberdade cínica a partir do despudor (*anaideia*), liberdade de fala (*parrhésia*) e a auto-suficiência (*autarkeia*). Para ele, “[...] o cinismo é o único movimento filosófico da antiguidade a fazer da liberdade um valor central, e a liberdade de fala em particular.”¹⁵⁸ Exatamente por reconhecer somente a ordenação da *phýsis* é que o cínico não sente vergonha, estando totalmente imune à opinião pública. Eles consideravam sinal de autenticidade praticar em público atos que o costume social restringia à esfera social, pois compreendiam a vergonha como sinal que as convenções, regras, costumes sociais, não tendo por fundamento a natureza, causam ao homem.

Diógenes que, “[...] servia-se indiferentemente de qualquer lugar para qualquer necessidade”¹⁵⁹ expressa em que consistia a liberdade cínica.

¹⁵⁸ BRANHAM, *op. cit.*, p 119.

¹⁵⁹ D. L. VI, 22.

A vergonha, o pudor (*aidós*) era “[...] ‘o mais íntimo dos grilhões sociais’ e a base da moralidade grega tradicional”.¹⁶⁰ Recordemos que no mito de Prometeu, presente no diálogo *Protágoras*, de Platão, após o fogo já ter sido dado aos homens, Zeus se compadece deles e lhes envia Hermes para repartir entre os mortais *aidós* (vergonha, pudor, respeito, senso moral) e *diké* (senso de justiça), sem os quais não é possível estabelecer a moralidade. Hermes pergunta então como proceder na repartição: se deveria dá-los para alguns, tal como havia sido o conhecimento da medicina, ou para todos. E Zeus lhe responde:

Entre todos [...] para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade.¹⁶¹

Importa dizer ainda como a figura do cão está, no imaginário grego, profundamente relacionada à falta de pudor, à vergonha. Inúmeras são as passagens da *Ilíada* que estabelecem tal relação. Assim “desavergonhado” e “cara de cão” são nomes que Aquiles dirige a Agamenon por ter raptado sua prisioneira.¹⁶² A consulta a qualquer dicionário nos permite concluir que o despudor é o traço que mais marcou a nossa cultura no que se refere à filosofia cínica, dado que a palavra *cínico*, como um adjetivo, é sinônimo de impudico, escandaloso, desavergonhado, inescrupuloso, entre outros.¹⁶³

¹⁶⁰ BRANHAM, *op. cit.*, p. 118.

¹⁶¹ PLATÃO. *Protágoras* 322 d. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedón*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

¹⁶² GUAL, *op. cit.*, p. 90.

¹⁶³ Cf. HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S.; FRANCO, F. M. de M. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

Como nos fala Branham “[...] é precisamente essa disposição a fazer de si próprio um objeto de ridículo, de praticar atos impróprios, vergonhosos ou ridículos, que dá a Diógenes o status de autoridade moral cínica, de alguém obediente a um conjunto de regras: as da ‘natureza’.”¹⁶⁴

O preço que ele paga para ser um doido autorizado é viver como um mendigo; a compensação que ele recebe da sociedade é a *parrhésia*, um tipo peculiar de privilégio conferido, paradoxalmente, apenas pelo costume. A *parrhésia*¹⁶⁵ (“liberdade de fala”), como a *iségoria* (“igualdade de fala”), é, claro, central para a ideologia democrática do período clássico. A *parrhésia* é posterior (final do século V a.C.) e talvez mais forte, descrevendo formas de fala que podem bem ser ofensivas a alguns ouvidos. A reivindicação de Diógenes da *parrhésia* a partir da base da hierarquia social – como um não-cidadão empobrecido – é, portanto, notavelmente paradoxal, uma vez que tais liberdades entre os direitos de um cidadão (num Estado democrático) ou os privilégios de um aristocrata. O status legal da *parrhésia* sob a democracia ateniense é incerto, mas, como um direito do cidadão, ela deve ser protegida pelo costume em alguns contextos (por exemplo, na assembleia ou no tribunal), mas provavelmente não por leis específicas. Como ele não tem nada a perder, pode falar a verdade e, portanto, pode valer a pena ouvi-lo. O status social anômalo do cínico, sua perspectiva privilegiada numa sociedade em que ele se encontra, mas da qual não faz parte, cuja *doxa* ele não precisa levar a sério. Temos vários exemplos disso, Diógenes escarrando, defecando e até se masturbando em público, onde ele pronunciou estas palavras: “Qui-

¹⁶⁴ BRANHAM, *op. cit.* p. 118.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 112, nota 54.

sera eu poder ficar livre da fome esfregando a minha barriga”.¹⁶⁶

Além da liberdade de fala está na perspectiva cínica a simplicidade de vida, na medida em que essa última acaba por garantir a *autarkeia* (auto-suficiência). A liberdade cínica significa independência total a tudo aquilo que é exterior ao homem, sejam regras que a sociedade impõe ou aquelas que alguém, investido de poder, pode ordenar. Vemos essa reflexão na seguinte passagem de Diógenes Laércio:

A certa pessoa que considerava Calístenes feliz porque desfrutava do esplendor do séquito de Alexandre, o Grande, Diógenes ponderou: “Calístenes é sem dúvida infeliz, pois almoça e janta quando Alexandre tem vontade”.¹⁶⁷

Ou ainda em relação a qualquer outro homem, inclusive um escravo, pois “[...] a alguém que se deixava calçar por um servo Diógenes disse: ‘ainda não és feliz se este servo não te abana também o nariz; atingirás a felicidade completa quando tiveres perdido o uso das mãos’”.¹⁶⁸

Na compreensão de Long, a crítica de Diógenes às normas e costumes sociais não significava uma crítica generalizada a todos os princípios morais, mas ao comportamento socialmente aceitos de homens e mulheres em matéria de comer, conversar, de fazer amor, e assim por diante.¹⁶⁹ Diógenes se vê liberado das práticas sociais por serem meramente convencionais, meras questões de prática local, por isso não derivam da natureza humana, como fica evidente na grande variedade de costumes de diferentes povos.¹⁷⁰

¹⁶⁶ D. L. VI, 69.

¹⁶⁷ D. L. VI, 45.

¹⁶⁸ D. L. VI, 44.

¹⁶⁹ LONG, *op. cit.* p., 46.

¹⁷⁰ D. L. VI, 73.

Usando o corpo não só como uma ferramenta para atacar inimigos ou chocar o público, ele [Diógenes] o usa como expressão visível de sua isenção ao controle social, como nos diz Sayre:

O objetivo do cinismo era a felicidade; ele era uma forma de *eudemonismo* e é de interesse como experimento humano tendo esse fim em vista[...] Os cínicos buscavam a felicidade pela liberdade[...] as virtudes cínicas eram as qualidades pelas quais a liberdade era alcançada.¹⁷¹

Podemos com isso afirmar que o escândalo provocado pelos cínicos por meio de suas ações e as constantes reprovações que recebiam dos outros eram para eles a confirmação de que o lema – “desfigurar a moeda” – estava atingindo o fim que se propunha.

Veremos agora, como dentro da ética cínica, por ser ligada ao corpo e à vida, que ela é uma filosofia prática e também como ela se encontra interligada com a política.

3.1. A filosofia prática: uma vida filosófica

Os cínicos compreendiam a filosofia como sendo fundamentalmente prática. Eles afirmam seu modo de pensar por meio de ações persuasivas, demonstrando que seus ensinamentos são realmente praticados. É por isso que Diógenes “[...] comparava a uma cítara, as pessoas que falam coisas excelentes, porém não as praticava, pois a cítara, à semelhança de tais pessoas, nada ouve e nada percebe”¹⁷² Os cínicos não apenas anunciam a vida “segundo a natureza” como único caminho para a virtude; eles

¹⁷¹ BRANHAM, p. 112, nota 53, apud SAYRE, *The Greek Cynics*, 7 – 9.

¹⁷² D.L. VI, 64.

a vivem efetivamente. Como bem afirma Long a respeito de Diógenes: “[...] seu estilo de vida não-convencional tinha uma finalidade filosófica, como seus contemporâneos parecem ter percebido”.¹⁷³

Os cínicos, seguindo os passos de Sócrates, adotaram uma orientação fortemente ética. Recusando-se a seguir a rota da cultura intelectual (embora isso não os impedisse de ser cultos)¹⁷⁴. Eles, portanto, negligenciavam as disciplinas tradicionais, como música, geometria e astronomia, que consideravam inúteis e desnecessárias¹⁷⁵ e em Antístenes: “A *areté* (excelência) é uma questão de atos (*érgon*), não de discursos (*lógon*) ou de aprendizagem (*mathemáton*)”¹⁷⁶. Ou em Crates: “Não se esquive da prática do cinismo, mas evite os discursos, pois a estrada longa para a felicidade é pelos discursos, mas a que segue pela prática diária de atos é pelo caminho curto”.¹⁷⁷ Assim, o longo e penoso caminho de aquisição de conhecimento, de elaboração intelectual, de estudos, é totalmente dispensável quando o que se busca é a virtude, vivendo em consonância com o modo de ser da *phýsis* e sua ordenação. E lembrando que, numa cultura oral, “grandes palavras”, não menos do que “grandes atos”, eram vistas como uma forma de ação, e o cinismo manteve-se como a mais oralmente orientada de todas as tradições filosóficas antigas. Vemos isso na seguinte *chreia*: “Quando Hegesias pediu emprestado um de seus escritos (*syggrammáton*), Diógenes disse, ‘Você é um tolo Hegesias; não escolheria figos pintados no lugar dos reais (*ale-*

¹⁷³ LONG, op cit. p. 51.

¹⁷⁴ Guthrie nos fala de numerosas citações de interpretação de Antístenes sobre Homero com tendência ética e a distinção entre verdade e opinião. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 285. E Diógenes Laércio nos fala de títulos de Diógenes que temos notícias: *A República*, *A arte da Ética*, *Da excelência*, *Do Bem*, entre outros, e ele também escreveu tragédias, assim como Crates. Cf. D.L. VI, 80.

¹⁷⁵ D.L. VI, 73.

¹⁷⁶ D.L. VI, 11.

¹⁷⁷ D. L. VI, 21.

thinas), mas está deixando de lado a disciplina real (*askesin de alethinèn*) em sua ansiedade por uma versão escrita” (*gegramménen*).¹⁷⁸

Sendo assim, é necessário concordar com a afirmação de que o filósofo cínico não é o do homem teórico, “[...] espectador do tempo e da eternidade, capaz apenas ele de se elevar acima do tempo e do acaso”¹⁷⁹, rompendo com Platão e com todos os sistemas filosóficos. Aqui emerge a figura do sábio totalmente oposto. É o filósofo da contingência, da vida no barril (*pithos*)¹⁸⁰, da adaptação aos fatos da existência, da “vida mínima”. Segundo essa visão, como nos fala Branham, “[...] antes de ser uma fuga delas, a filosofia é um diálogo com as contingências que moldam as condições materiais da existência.”¹⁸¹ Circunstâncias casuais, particularmente as infelizes, são a origem do pragmatismo cínico. Assim, quando lhe foi perguntado que bem ele derivou da filosofia, Diógenes pôde responder: “Se nada mais, pelo menos estar preparado (*pireskeyasthai*) para todo tipo de sorte (*tykhé*)”.¹⁸²

Na medida em que a autoridade de um filósofo é o resultado de seu sucesso de incorporar (ou pôr em ação) o que ele ensina, é a ideia que está na base do método observável de Diógenes, que consiste em um processo contínuo de “adaptação” ou “improvisação” conforme as circunstâncias o colocam diante de uma série de problemas diferentes e tal método não produz um conjunto consistente de doutrinas.

Além de ser pragmática e improvisadora, uma terceira característica dos cínicos sobressai e na opinião de Branham¹⁸³ é a mais fundamental: o seu humor. Segundo ele,

¹⁷⁸ D.L. 6, 48.

¹⁷⁹ BRANHAM, *op. cit.*, 103.

¹⁸⁰ D.L. VI, 23.

¹⁸¹ BRANHAM, *op. cit.*, 104.

¹⁸² D.L. VI, 63.

¹⁸³ BRANHAM, *op. cit.*, p. 107.

“desfigurar a moeda corrente” faz do chiste, da paródia e da sátira não apenas ferramentas retóricas úteis, mas indispensáveis, constitutivas da ideologia cínica como tal. Como exemplo podemos ver na justificativa para o roubo cínico:

Todas as coisas pertencem aos deuses.

Os sábios são amigos dos deuses.

Amigos têm coisas em comum.

Todas as coisas pertencem aos sábios.¹⁸⁴

Aqui Diógenes não usa tais silogismos como argumentos sérios, porém como exemplos paródicos do tipo de raciocínio que outros filósofos levam a sério e de que ele rotineiramente zomba. Branham nos fala que a piada nos cínicos, destrói a hierarquia e a ordem, não afirmam os valores dominantes, mas o denigrem e desvalorizam. “[...] A mensagem de um rito básico é que os padrões ordenados da vida social são inescapáveis. A mensagem de uma piada é que eles são escapáveis [...] pois uma piada implica que qualquer coisa é possível.”¹⁸⁵ Podemos ver esse anti-ritualismo e ruptura nas seguintes passagens: de Diógenes Laércio VI, 37 (como citado acima), 42, 47, 59-62, 73.¹⁸⁶ Subvertendo o *nómos* e denunciando tudo aquilo que ele porta de arbitrariedades, inutilidades, vícios e erros, assim como o enrijecimento de comportamentos sem e, ao mesmo tempo, a afirmação do cuidado de si mesmo por meio de uma vida pautada na *phýsis* significa viver no meio de uma grande cidade e esmolar para viver¹⁸⁷ e a prática da *parrhésia*.

¹⁸⁴ D.L. VI, 37.

¹⁸⁵ BRANHAM, *op. cit.* p. 109.

¹⁸⁶ Cf. D.L. VI, 37, 42, 47, 59-62, 73.

¹⁸⁷ Esmolar – a rejeição do trabalho, de uma vida considerada produtiva pela sociedade – é requerido pela liberdade para evitar se tornar sujeito às regras e à autoridade da sociedade. BRANHAM. *op. cit.* p.111.

O modo de vida do cínico pode ser visto como uma asserção da natureza, da natureza humana, em face da cultura. Diógenes usa com frequência o seu próprio corpo como um exemplo de natureza e, assim, como um meio de desenvolver o seu “discurso sobre a natureza”. Desse modo, a teoria cínica é meramente a continuação da prática, que é baseada no compromisso com o exercício da liberdade que é a recusa em ser dirigido pela sociedade ou por circunstâncias externas.

3.2. O cosmopolitismo cínico

A *parrhésia* cínica possui uma propriedade que expressa a ligação entre Ética, Política e verdade. Há um forte sentido de crítica às instituições políticas subjacente do *éthos parrhesiástico* cínico. O confronto com Alexandre ilustra uma agonística entre o poder político e o poder da verdade, conforme já citamos no fragmento sobre o sol de Diógenes.¹⁸⁸ E também certa ocasião Alexandre, o grande, o encontrou e exclamou: “Sou alexandre, o grande rei” ao que Diógenes respondeu: “Sou Diógenes, o cão”.¹⁸⁹ A verdade como vida prática, como modo de existência, garante a soberania de Diógenes que pode, assim, anedoticamente, se proclamar o verdadeiro rei sobre a terra. Observa-se a característica desse embate agonístico da *parrhésia* como um enfrentamento entre o ato-poder do dizer a verdade livre do *parrhesiastes* e a figura do poder político que representa o exercício de governo que se arroga o direito de governar os outros exatamente a partir de convenções e bens materiais.

¹⁸⁸ Cf. D.L. VI, 38.

¹⁸⁹ D.L. VI,60.

Os cínicos exercem a sua *parrhésia* como uma atividade provocativa de liberdade em seu estilo de vida filosófico exercendo uma ruptura radical com as estruturas de poder convencionais, resistindo as convenções sociais, além de criticá-las, não reconhecendo a legitimidade de qualquer espécie de governo dos outros, constituindo-se como sujeitos aptos a se autogovernarem.

Quando Diógenes respondia à pergunta “De onde você é? Com as palavras “eu sou ‘um cidadão do cosmos’ (*kosmopolitês*)¹⁹⁰, e quando ele escreveu, “O único bom governo é o do cosmos” (*mónen... orthen politeían ten en kosmoi*)¹⁹¹ e também: “Sem cidade, sem casa, sem pátria. Um mendigo, um vagabundo, vivendo de um dia para o outro.¹⁹² No primeiro momento pode-se entender que ele não tinha nenhuma *pólis* e rejeitava as *póleis* como sendo “contra a natureza” (*para phýsin*). Todavia, cremos que essa opinião não se sustenta, pois os cínicos viviam em cidades e se aproveitavam de suas conveniências, entre elas a oportunidade de esmolar, e também o papel missionário dos cínicos exigia a sua presença na cidade. Como nos afirma Moles¹⁹³ os sentimentos de Diógenes não devem ser interpretados num vácuo, mas em relação a uma tradição geral em que a *pólis* ou a “pátria” (*patris*) ou algum conceito similar é rejeitado, ou reavaliado, em favor de um ideal internacionalista ou cosmopolita.

¹⁹⁰ D.L. VI, 63.

¹⁹¹ D.L. VI, 72.

¹⁹² D.L. VI, 38.

¹⁹³ MOLES, JOHN L. Cosmopolitismo cínico. In: GOULET-CAZÉ, M. O.; BRANHAM, R. B. *op. cit.* p. 124.

Dentro dessa tradição, Seixas¹⁹⁴ afirma existir uma postura política, na atividade da *parrhésia* cínica, que sinaliza um modo de vida alternativo às normas e leis que regulam a vida dos indivíduos, normas que assujeitam de algum modo. Em outras palavras, a *politéia* cínica, o “Estado” cínico, não é nada mais do que um “estado” moral, ou seja, o “estado” cínico de ser um cínico. A crítica ao modo da vida falsa, exigindo a mudança em seu contrário supõe um trabalho contínuo sobre si e uma provocação insistente para que os outros assumam o desafio de deixarem de viver como vivem, isto é, extraviados em sua condução de si e vivendo segundo falsa e hipócritas verdades e convenções. Sendo assim, afirma-se que é possível viver a vida cínica em qualquer lugar da terra, e que “toda a terra” é o lar do cínico: “Pátria para mim não é uma só torre, nem um só teto, mas cada rocha e cada vale da terra inteira emersa, são bons para nós vivermos.”¹⁹⁵

Dentro dessa visão o cínico é o homem do mundo, ligando-se a toda a humanidade, vigiando para que os homens não negligenciem do cuidado de si. A *parrhésia* cínica permite pensar a relação do sujeito com a verdade na condição de uma provocação: a verdade provoca o sujeito justamente no limite de seu ser; o sujeito provoca a verdade na prática visível de sua própria vida. E todos são provocados a assumirem a atitude de constituírem-se como sujeitos soberanos de si, em um estilo de vida a partir de um desprendimento de tudo o quanto possa ser assujeitador.

Sendo assim, devemos atentarmos para o fato de que se estabelece uma conotação ética referente a uma atitude política, afirmando-se a importância do *éthos*

¹⁹⁴ SEIXAS, R. L.C. *A Parrhésia cínica e a verdade como escândalo. Filosofia ciência e vida*, São Paulo, ano VII ed. 92, março/2014. p. 22.

¹⁹⁵ D.L. VI, 98.

parrhesiático cínico como um modo de prática da liberdade que denota o valor político da atitude ética da vida filosófica. Como uma prática de liberdade, ao realizarmos operações sobre nós mesmos para a recusa de um governo por outrem excessivo, normalizador e assujeitador, possibilita-nos o treinamento da *autarkeia* (auto-suficiência), adquirindo assim, um caráter virtuoso capaz de garantir a felicidade em qualquer circunstância da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o trabalho, mesmo dispondo apenas de material hagiográfico e de pouquíssimos fragmentos, esperamos ter demonstrado a autenticidade da reflexão filosófica cínica e esclarecido sobre o seu modo de vida, numa tentativa de diminuir as desconfianças em relação ao estatuto filosófico do cinismo. Sendo herdeira de um longo caminho reflexivo que trata da noção de *nómos* e *phýsis* que se inicia com Homero e Hesíodo, na Grécia Arcaica, passando pela poesia lírica, pelas tragédias, pelo nascimento da própria filosofia e pelo movimento sofístico. Compreendendo a *phýsis* como comedida, ordenada, portadora da regularidade, do equilíbrio e da boa medida, Antístenes, Diógenes, Crates – os maiores expoentes da filosofia cínica – e tantos outros cínicos apontaram a vida em conformidade com a natureza como a única possibilidade para o homem alcançar a felicidade.

Tornar-se um cínico implica assumir uma via ascética, vivendo na simplicidade e na observância de tudo o que tem como fundamento a *phýsis*, e fazer uma crítica radical aos valores, costumes e leis da sociedade – que são feitas e desfeitas continuamente pelos homens na *pólis* – dado que esses tem seu alicerce o *nómos*. Exatamente essa atitude de questionamento a tudo o que tem seu fundamento no *nómos*, resumida no conhecido lema da “desfiguração da moeda”, é que justifica a liberdade dos cínicos frente às normas sociais. Sendo que o amoralismo, que marcou profundamente o sentido do cinismo na história é uma leitura parcial e insuficiente do movimento cínico. Somente quando se compreende a leitura que os cínicos fazem da *phýsis* é que se percebe o grau de exigência ética que está implicado na vida “em

conformidade com a natureza”, distante das interpretações simples e ingênuas daqueles que veem no cinismo apenas ações gratuitas de escândalo ou licenciosidade.

Vivendo efetivamente no “seguimento da natureza”, convidam os seres humanos a viverem desse mesmo modo, dado que a *phýsis* é o fundamento da vida, nada mais natural, para um homem, do que observar os limites que ela estabelece, e assim participar do mesmo equilíbrio e harmonia que há na *phýsis*. Sendo extremamente prática, eles ensinam a filosofar a partir dos desafios e enfrentamentos de nossa existência, quando nos deparamos com nossos desejos, nossos prazeres, nossas necessidades, e também com a morte. E afirmam um caminho filosófico em que é possível rir de si mesmo, rir da própria seriedade e gravidade pesadas com que refletimos sobre o *cosmos*, e mais particularmente, sobre o homem.

Assumir a perspectiva cínica significa a valorização da própria vida e não das construções que fazemos para dar sentido a ela. Os cínicos resgataram o aspecto mais vital de tudo que há, solapando as estruturas, o *nómos* da sociedade. Enquanto criticam os costumes e seus pretensos valores de verdade, sua onipotência e pretensão de justificar a existência, afirmam a vida com toda a sua facticidade e concretude. O que importa, o valor maior, é a vida mesma. Tudo o mais é fruto de construções humanas, limitadas, que jamais esgotam o jogo de forças vitais, por isso é preciso colocar o homem em consonância com o fluxo da vida.

A filosofia cínica nos desafia a viver a autenticidade, a buscarmos aquilo que nos é mais essencial, rompendo com exterioridades e instituições e fazendo-nos caminhar ao encontro da felicidade, a qual só pode ser encontrada numa vida segundo nossa genuína natureza. Esse percurso pouco institucionalizado já não está reservado aos

intelectuais, entretanto se encontra aberto para todo aquele que ama o saber, deseja transformar-se e, quem sabe, enquanto está atento a si mesmo, é capaz de cuidar também do outro, em qualquer lugar, como cidadão do *cosmos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).
- BRÉHIER, E. *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial, 1962. v. 1.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e obras dos filósofos mais ilustres*. Tradução Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1977.
- FINLEY, M. *Os gregos antigos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FLORES JÚNIOR, O. *Canes sine coda: filósofos e falsários*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, IFMG, Belo Horizonte, 1999.
- GAZOLLA, R. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo, Loyola, 2001.
- _____. *O ofício do filósofo estóico: o duplo discurso do registro da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GIORDANI, M.C. *História da Grécia: Antiguidade Clássica*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 1.
- GOULET-CAZÉ, M.O.; BRANHAM, R.B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce*. Paris: J. Vrin, 1986.
- _____. *Les Kynica du stoïcisme*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.
- GUAL, C. G. *La secta del perro*. 2. ed. Madrid: Alianza, 2005.

- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1993.
- HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S.; FRANCO, F. M. de M. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Leciones sobre la historia de la filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. v. 2.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das Letras, 1995.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril, 1973 (Os Pensadores).
- PLATÃO. *Diálogos*. Seleção, introdução e tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1976.
- _____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *Protágoras*. Diálogos: Protágoras, Górgias, Fédon. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PAQUET, L. *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*. Ottawa: université d'Ottawa, 1975.
- ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. Tradução Edmond Jorge. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- SEIXAS, R. L.C. *A Parréhsia cínica e a verdade como escândalo. Filosofia ciência e vida*, São Paulo, ano VII ed. 92, março/2014.

SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: ensaios de psicologia histórica*. Tradução Haiaganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mythe e société em Grèce ancienne*. Paris: François Maspero, 1952.

_____.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Origens do pensamento grego*. Tradução Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1987.

XENOFONTE. Banquete. In: *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apologia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.