

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROBERTO TORVISO NETO

**O COSMOPOLITISMO HELENÍSTICO: ORIGENS E
INTERPRETAÇÕES POSSÍVEIS.**

Niterói – RJ

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
COORDENAÇÃO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROBERTO TORVISO NETO

**O COSMOPOLITISMO HELENÍSTICO: ORIGENS E INTERPRETAÇÕES
POSSÍVEIS**

Dissertação apresentada à Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro

NITERÓI – RJ

2018

AGRADECIMENTOS

Aqui listo alguns, mas não todos, os agradecimentos aos envolvidos neste processo de graduação em Filosofia.

À Universidade Federal Fluminense pela oportunidade de formação continuada, permitindo que eu desenvolvesse esta pesquisa. Há praticamente seis anos têm sido minha segunda casa e é difícil não brotar raízes. Agora que estou de partida sinto um vazio, diante da mesma incerteza de um grego condenado ao exílio, e arrependido porque havia ainda muita, mas muita oportunidade para aproveitar. Muito obrigado por me acolher e me tornar uma pessoa melhor do que aquela que entrou no campus Gragoatá em abril de 2013.

Aos professores do Departamento de Filosofia, em especial Alexandre Costa e Marcus Reis Pinheiro, pela grande colaboração nesta jornada que se iniciou na graduação com comentários, críticas e lições que me tornaram, mais do que um pesquisador, um ser humano melhor.

Ao professor Alexandre Moraes do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense pela colaboração com a parte histórica desta pesquisa sempre de boa vontade, seja pelas discussões sobre a cidadania grega, seja pelos debates sobre teorias de etnicidade e identidade no mundo antigo.

Ao professor Sérgio Antônio Câmara, docente vinculado ao Centro Universitário La Salle do Rio de Janeiro, por orientar-me no laboratório de iniciação científica na área de História das Ideias Políticas, plantando a primeira semente do que veio a se tornar esta pesquisa de mestrado.

Aos colegas Marcus Vinicius, Jociléa, Ottávio, Thiago, Valdeir, Frederico, Jéssica, Giovana, Jonathan, Bias, Sandro, Zander, Felipe e Marllon que desde o tempo de calouro têm sido a feliz união da razão com o coração. A jornada que para mim se iniciou em abril de 2013 não teria o menor sentido sem vocês e também, quem sabe, não teria eu chegado aonde estou agora.

Aos amigos Caique Costa e Heitor Mello, com todo o respeito, por aturarem minhas crises de histeria neste último ano e por me fazerem rir especialmente quando não havia a

menor graça. Meus cumprimentos também a Henrique e Bernardo Viestel, amigos que me acompanham desde o berço.

Aos colegas de equipe pedagógica do Fórum Cultural, “família” numerosa demais para listar nome a nome, por toda a compreensão, incentivo e torcida. Gratidão especial a Consuelo Sucharov e Silvana Mansur Assad por todo o apoio. Quanto aos demais, destaco os seguintes: Altair Guimarães, Amanda Braga, Anita Parreiras, Bruno Metzinger, Clara Leles, Flávia Lisboa, Gabriel Cheregatti, Gabriel Mattos, Gilberto Soares, Gustavo Lagoeiro, Juliana Latini, Layana Souza, Leonardo Alen, Luciana Carpes, Marcela Leite, Maria Clara Maiolino, Mona Vilaro, Nathália Moraes e Silvério Ortiz.

Aos alunos do Fórum Cultural e da Aldeia Curumim que me motivam a ser melhor, sempre que possível, por e para eles. Obrigado por nosso convívio diário e por me mostrarem que a educação é o único bem que não se perde quando repassado aos outros.

Por último, mas provavelmente o mais importante, ao professor Luis Felipe Bellintani Ribeiro, orientador sempre solícito, por todo apoio e incentivo, pela ajuda com a língua grega e por ter aturados minhas crises de ansiedade ao longe deste último semestre. Palavras precisarão se esforçar muito para expressar minimamente o quanto te admiro e o quanto lhe sou grato por absolutamente tudo, especialmente por ter me recebido em 2016 de braços abertos com um coração gigante.

A Argos, o Cão.

*Companheiro de seis anos que, tal qual o
homônimo cão de Odisseu, acreditou em mim
quando eu mesmo já não acreditava mais.*

RESUMO

Por muito tempo costumou-se entender o cosmopolitismo declarado por Diógenes o Cínico (412-323 a.C.) como negação da pólis. No entanto, a relação do cínico para com a vida cidadina é ambígua, pois, uma vez que Diógenes critica a pólis, suas instituições artificiais e as convenções sociais de seus cidadãos, é intrigante que haja uma insistência do filósofo cínico em permanecer no meio urbano que soa tão abominável para sua postura filosófica. Então a pergunta que surge é: qual seria relação existente e/ou ideal entre cínicos e *póleis*? O presente trabalho tem como objetivo primeiro apresentar a o cinismo – também conhecido como a filosofia dos “cães” – para então discutir brevemente a questão acerca do cosmopolitismo de Diógenes de Sinope.

Palavras-chave: Diógenes, cinismo, cosmopolitismo, Sêneca, Musônio Rufo.

ABSTRACT

For a long time the historians have been understanding the cosmopolitanism claimed by Diogenes the Cynic (412-323 B.C.) in a negative way as a rejection of the polis. However, the Cynic relation to citizenship is dubious since Diogenes criticize the polis, mainly its artificial institutions and social conventions, it is intriguing his persistent remain in some urban center like Corinth or Athens, such repulsive places to his “dog” live. One may ask what would it be the relationship factual and/or ideal between cynic philosophers and the *póleis*? This work aims towards presenting the Cynicism – also known as the philosophy of “dogs” – and then discuss about the cosmopolitan thought of Diogenes of Sinope together with its repercussions.

Keywords: Diogenes of Sinope, cynicism, cosmopolitanism, citizenship, identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 – CINISMO: A FILOSOFIA DOS CÃES	
1.1 Origens	15
1.1.1 Protocinismo?	16
1.1.2 Antístenes de Atenas.....	22
1.2 Diógenes de Sinope	31
2 – O COSMOPOLITISMO DE DIÓGENES	
2.1 O que é cosmopolitismo?	40
2.2 O cosmopolitismo cínico	44
2.2 Pan-helenismo e autoctonia.....	51
2.3 Sêneca e Musônio Rufo	58
3 – O HELENISMO PARA ERIC VOEGELIN	
3.1 O helenismo.....	70
3.2 O cinismo.....	72

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIBLIOGRAFIA

ANEXO

- 1 – Caio Mousônio Rufo. Diatribe IX. Tradução para o português.

INTRODUÇÃO

A filosofia é, nas palavras de Giovanni Reale¹, um fenômeno essencialmente grego. Esta afirmação sustenta a ideia de que às margens do mar Mediterrâneo não havia sociedade humana onde os fatores que germinaram a investigação filosófica tornassem possível seu surgimento que não a chamada Hélade. Por este termo entendemos não simplesmente “a Grécia” como nos habitam a associar, mas povos de diversas cidades-estados e suas respectivas colônias espalhadas desde a Jônia (na atual Turquia) até a Sicília e o sul da Península Itálica que compartilhavam um idioma e traços culturais comuns entre si. Dentre suas muitas áreas de pesquisa, a política é a que interessa neste trabalho.

Na antiguidade havia um caráter identitário atribuído a seu local de origem, representando uma forma de vínculo não somente espacial com sua cidade como também cívico e comunitário para com seus concidadãos. As cidades-estados ou *póleis* (singular: *pólis*) eram vistas como microcosmos, pequenos universos organizados em contraste com o caos externo composto não apenas pela natureza da terra indômita, mas também pelo Outro, isto é, pelas outras comunidades alheias a esta comunidade microcós mica. Sendo o estudo da política voltado tanto para a formação e constituição da *pólis* quanto para as diversas atividades concernentes à *práxis* política, além da vital importância da vida em comunidade, a política torna-se objeto de estudo necessário na Antiguidade Clássica.

No momento de crise da democracia e do mundo grego e transição para o mundo helenístico, três teóricos se posicionaram a respeito da política e do governo. Dois deles – Platão e Aristóteles – tomavam a vida em sociedade como algo necessário e podem ser considerados parcialmente conservadores por manterem-se na lógica da política circunscrita aos centros urbanos.² Aristóteles chega a definir o ser humano como um animal político, dependente de sua comunidade. Por outro lado, Diógenes de Sinope, popularmente conhecido como “o Cão”, inaugura o termo do cosmopolitismo, concepção “revolucionária”³ do mundo inteiro como uma única cidade (cujos desdobramentos veremos na segunda parte desta

¹Ver REALE, G. *História da Filosofia Ocidental*, v. 1, p. 3. (Capítulo I: “A gênese da filosofia entre os gregos”)

²A observação sobre a lógica da política circunscrita aos centros urbanos não significa dizer que é possível uma política fora das cidades. Aponta-se somente que, para ambos os filósofos, a reflexão política se encerra a comunidades e centros urbanos específicos (as *póleis* gregas), não sendo de sua alçada pensar sobre nada além de suas fronteiras.

³Como veremos posteriormente, embora o emprego mais antigo do termo seja atribuído a Diógenes, o ideal cosmopolita foi renunciado por Hípias, Antístenes e, segundo alguns estudiosos, até mesmo por Sócrates. Mais do que isso: pode-se até mesmo indagar se não teria havido um proto-cinismo representado por sábios como Anacársis, o cita.

dissertação) difundida não só pelo cinismo que foi abraçada por outras escolas filosóficas do período helenístico.

De todo modo, a importância de Diógenes para a história da filosofia foi bastante significativa na Antiguidade Clássica, marginalizando-se no medievo. Na modernidade, não apenas a figura de Diógenes foi depreciada como o próprio movimento cínico, a exemplo de Hegel, quem disse que o cinismo não era filosofia por conta da ausência de um rigor teórico e investigação acerca das coisas. Foi no século XX, com pesquisadores como Dudley, que o movimento cínico retornou ao debate, a exemplo da obra *A History of Cynicism* (1937) que se tornou a análise revisionista do cinismo. Dentre outros pesquisadores da linha revisionista podemos mencionar A. A. Long, Marie-Odile, Luis Navia e Goulet-Cazé John Moles. E por falar em Moles, ele investigou o cosmopolitismo dos cínicos num capítulo da obra *Os Cínicos* de Goulet-Cazé e Bracht, bibliografia importante para esta pesquisa. É o cosmopolitismo de Diógenes nosso objeto de investigação também neste trabalho que se pretende continuar em programas de pós-graduação. Esta pesquisa possui uma problemática atual e de suma relevância em nossos dias, como veremos a seguir.

Neste início de século temos acompanhado com frequência a cobertura da mídia sobre fenômenos geopolíticos que de algum representam tensões interétnicas, seja como causa ou consequência. Por exemplo: no dia 11 de setembro de 2001, fundamentalistas da Al Qaeda sequestraram aviões e os chocaram contra o World Trade Center, ceifando milhares de vidas neste atentado. O atentado suicida foi tomado pelo presidente George W. Bush como ato de guerra e o Afeganistão foi invadido e ocupado por tropas estadunidenses. Em 2014, a região da Crimeia, onde a maioria da população é de origem russa, declarou-se independente da Ucrânia e por meio de um referendo optou por ser incorporado à Federação Russa. Poucos dias depois, motivados pela Crimeia, irrompe a guerra civil na Ucrânia em outras regiões do país, a exemplo de Donetsk e Lugansk, novamente promovida por rebeldes locais de origem russa. Mais recentemente, milhares de refugiados das mais diversas partes do Oriente Médio e do norte da África arriscam suas vidas na busca por melhores condições na Comunidade Europeia. Tal fluxo migratório tem fomentado a ascensão de ideias xenófobas e racistas por parte de políticos ligados à extrema-direita nos principais países do continente europeu e atentados de responsabilidade assumidamente do grupo jihadista conhecido por Estado Islâmico (ou ISIS). O que os europeus ignoram é que por séculos o fluxo migratório era de

partida para outros continentes como colonizadores ou, com toda a arrogância pressuposta pelo termo, civilizadores.

O que todos os eventos mencionados têm em comum é o ponto-chave do problema que motivou este trabalho: o território. Seja o fechamento de fronteiras (ou sua transposição forçada), sua abertura às “nações-amigas”, as lutas de emancipação política ou até mesmo o conflito motivado pelo afeto por um determinado território (como é o caso do conflito entre palestinos e israelenses), aparece em evidência a questão da territorialidade e, mais ainda, de território somado a um aspecto de identidade étnico-cultural, dois dos principais elementos constituintes de um estado-nação tal como fora conceituado. Percebe-se ao longo da história um comportamento dicotômico de intensificação ou afrouxamento das fronteiras. O ideal cosmopolita, tal como apresentaremos com mais detalhes no segundo capítulo, surge como alternativa a este mundo de linhas imaginárias tão contraditórias com a proposta de um mundo globalizado.

Nossa fonte principal de análise é a doxografia *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* do romano Diógenes Laércio, de quem pouco se sabe além da autoria de tal obra, ainda que haja possibilidade de ser uma coletânea formada a partir de textos de terceiros. Bibliografia essencial no estudo da filosofia na Antiguidade, sua importância é maior no que se propõe a ser uma obra sobre tratados e teorias, mas fundamentalmente diversos relatos sobre os filósofos e a vida cotidiana dos mesmos. Diante desta fonte, tal como qualquer outra, colocamo-nos diante de um problema documental estudado a fundo pelo historiador francês Jacques Le Goff, quem disse que todo documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso, isto é, o documento é verdadeiro enquanto produção material inserida em determinado contexto espacial e temporal e falso também enquanto produção de um sujeito histórico e, deste modo, submetido a uma subjetividade e à parcialidade consciente ou não do mesmo sujeito histórico, bem como de outros posteriores a si. Nas palavras do historiador:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um

documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo.⁴

Além disso, contaremos com o suporte teórico das reflexões, das análises e dos comentários tanto de pesquisadores da História da Filosofia, bem como da própria temática da Filosofia Política. Dentre estes citamos Eric Brown, Pauline Kleingeld, Pierre Hadot, Giovanni Reale, John Moles, Susan Prince, Luis Navia e Diogo Zanella. E como não podemos abordar uma fonte datada e produzida dentro de um contexto histórico específico, nos valeremos também de textos de historiadores sobre o período que nos interessa, qual seja, a Antiguidade Clássica. Autores como Pierre Lévêque, Claude Mossé e Moses I. Finley serão nosso suporte teórico quanto aos aspectos históricos ao longo de nossa investigação.

Este trabalho de conclusão de curso foi redigido em duas partes. Na primeira, apresentamos de forma breve e objetiva a filosofia cínica desde a problemática quanto à sua fundação por conta da “lenda de Antístenes” até uma exposição sobre Diógenes de Sinope, o filósofo que cá nos interessa, visto que sua filosofia e sua biografia são, até o momento, indissociáveis em qualquer pesquisa sobre o cinismo. Em seguida, nos dedicaremos a tratar do conceito de cosmopolitismo, mostrando aspectos de sua evolução ao longo da história, para então investigar se o cosmopolitismo cínico surge de modo a responder a um período de crise não somente política como também identitária resultante do declínio das cidades-estados enquanto sistema político-administrativo.

⁴LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996, p. 547-548.

1–CINISMO: A FILOSOFIA DOS CÃES

Dentre as escolas filosóficas da antiguidade, a escola dos cínicos é a que mais nos espanta, no sentido grego da palavra (“*thaúma*”), cujo atributo misto de estranheza e encanto aplica-se adequadamente a este peculiar grupo. É de se estranhar testemunharmos alguém realizando suas necessidades fisiológicas em plena praça. Porém, seria no mínimo curioso flagrarmos um sujeito vagando com uma lanterna acesa em pleno dia procurando “um homem” ou agarrando-se a frias estátuas de mármore em meio ao rigoroso inverno, até mesmo afrontando autoridades, seja ela intelectual como os sofistas, Platão e outros socráticos, seja ela política como Felipe da Macedônia ou Alexandre Magno. Embora aparentem mera imprudência ou insanidade, estas atitudes possuíam um duplo caráter: o primeiro seria seu aspecto intencional, que também é o que orienta a práxis filosófica dos cínicos, enquanto o segundo seria de ordem final e poderia ser entendido, tal pretendemos esclarecer ao longo deste trabalho monográfico, como um fim pedagógico.

Se fosse preciso apontar o cerne da filosofia cínica, dir-se-ia com alguma segurança que reside na oposição entre as leis naturais e as convenções sociais, aqui *phýsis* e *nómos*, respectivamente. No cinismo há uma valorização quase ufanista de uma vida conforme a ordem da natureza e, por consequência, implicando em uma crítica severa contra as normas sociais e instituições, características fundamentais da vida em sociedade a qual Diógenes e os outros “cães” tanto contestavam por considerá-la artificial. Tal oposição *nómos* x *phýsis* pode ser identificada, por exemplo, quando Goulet-Cazé afirma que a “rejeição deliberada da vergonha, a base da moralidade grega tradicional, autorizava-os [os cínicos] a adotar modos de vida que escandalizavam a sociedades, mas que eles viam como ‘naturais’”⁵.

É ponto comum que Sócrates representou um marco na filosofia da Antiguidade por ter trazido à reflexão filosófica as questões pertinentes ao homem e sua conduta e, se o ateniense inaugurou a filosofia com finalidade ética e moral, não seria diferente que as escolas que se denominavam socráticas – por terem sido fundadas por ex-discípulos de Sócrates – mantivessem o foco de suas doutrinas direcionado à busca pela vida plena (*eudaimonia*). Uma vez que gradativamente o cenário político, social e cultural do mundo mediterrâneo tal como era conhecido à época passava por uma reviravolta provocada principalmente por Alexandre,

⁵ GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 15.

o Grande e os generais que os sucederam, os chamados *diádokhoi*⁶, a crise das cidades-Estado provoca alienação popular quanto à participação na vida pública e esta falta de potência faria com que os filósofos da época defendessem a vida plena não mais no exterior, mas dentro de si. Além disso, os discípulos de Sócrates julgavam seus concidadãos injustos por condenarem seu mestre e a pergunta que orientou a formação das escolas filosóficas foi a questão sobre como ser feliz apesar do mundo externo ser injusto. A felicidade pressupunha a justiça e por isso temos, por exemplo, Platão destinando os cargos públicos aos sábios justamente por sua crença de que aquele que conhece a justiça e contagiaria a tal ponto que seria impossível não praticá-la. A filosofia então se interioriza e individualiza, mostrando-se nítido o surgimento da noção de indivíduo no contexto helenístico, o que comentaremos no capítulo seguinte.

O estado de plenitude era alcançado por meio de exercícios dos mais diversos tipos; não necessariamente físicos, mas principalmente espirituais com a finalidade de desenvolver a imperturbabilidade da alma ou *ataraxia*, que nada mais é do que atingir tal estado de apatia que os acontecimentos ao redor não afligiriam ao filósofo. Como declara Long: “as escolas helenísticas reconheceram que o cinismo foi um movimento ético que renunciou e prefigurou algumas de suas próprias preocupações centrais”⁷. Desta afirmação de Long, tomando o cinismo circunscrito em Diógenes e encarando os cínicos posteriores como emuladores do primeiro Cão⁸, extraímos duas informações: o cinismo talvez deva ser considerado não inserido no contexto helenístico, mas no contexto socrático; segundo, as grandes escolas helenísticas – o estoicismo e o epicurismo – foram influenciados fortemente pelos latidos de Diógenes.

Após o hiato⁹ entre Meleagro de Gadara (c. 290-220 a.C.) e Demétrio de Corinto – filósofo cínico que, embora coríntio, viveu na Roma imperial sob os reinados de Calígula, Nero e Vespasiano – o cinismo ressurgiu num período outro daquele de Diógenes e Crates que, embora tenham conhecido a monarquia enquanto regime político, não haviam sofrido repressões tão severas quanto as executadas pelo Império. Do momento no qual o Estado

⁶ No original grego “os sucessores”. Termo empregado para se referir aos líderes que assumiram o poder nos territórios do império helenístico, fragmentado após a morte de Alexandre, o Grande em 323 a.C..

⁷ LONG, A.A. “A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística”. In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

⁸ Esta compreensão do cinismo como relativo exclusivamente a Diógenes, sendo os demais cínicos meros imitadores, é uma das principais análises do movimento cínico. Do mesmo modo que há aqueles que incluem Antístenes enquanto outros o excluem da lista, por exemplo.

⁹ A compreensão deste intervalo como suposto declínio do cinismo se dá provavelmente por carência de fontes históricas que preencham tal lacuna temporal. John L. Moles, por exemplo, defende a ideia de que o cinismo esteve ativo durante este período. Para mais, ver nota 34 da Introdução à obra de Goulet-Cazé e Bracht, p. 23.

romano perseguia aristocratas simpáticos aos ideais republicanos e pensadores que representaram a “oposição filosófica”, tal como Miriam Griffin apresenta¹⁰ em um capítulo dedicado à recepção do cinismo no Império Romano, há registros de cínicos banidos ou condenados a penas mais severas. Outro autor que investiga a recepção do cinismo à época imperial é M. Billerbeck, quem escreveu um capítulo no livro *Os cínicos* sobre os ecos do cinismo presentes em Epicteto, Dion Crisóstomo e Juliano, por exemplo.

Com relação a tal recepção imperial da filosofia cínica, a autora comenta que o contexto cultural do mundo greco-romano era distinto daquele em que alguém como Diógenes era tido como sábio, embora inconveniente, ao invés de simplório perturbador da paz, não importando quem seja. Assim, a elite romana mantinha uma postura dividida para com os intelectuais – apoiando-os ou censurando-os – e mais ainda com os cínicos, cujo modo de vida e “fala mordaz”¹¹ contrariavam o cerne do *ethos* romano, o chamado *Mos Maiorum*, que não é nada menos que os “costumes dos maiores” (entendidos como os “mais velhos”, ou seja, os romanos ancestrais), código não escrito do qual a sociedade romana derivou todas as suas normas, legislações e principalmente sua conduta moral.

Passado o conturbado período imperial, as filosofias helenísticas são gradativamente marginalizadas à medida que a patrística absorve de modo bastante seletivo raciocínios, teorias e conceitos filosóficos que fossem convenientes para consolidar o cristianismo e a filosofia cristã que predominou na Idade Média ocidental¹². Nesta subjugação da fé sobre a razão, na qual esta última torna-se mero instrumento para legitimar a primeira, as ideias estoicas e neoplatônicas foram as mais interessantes para os padres da Igreja Católica: a primeira pela defesa de noções como aceitação diante de um mundo regido por uma consciência universal que tudo orienta, enquanto a segunda pela concepção de duas instâncias, uma imanente e outra transcendente, análogas ao plano dos homens e ao plano divino, respectivamente. É possível questionar se não há um quê de cinismo na Ordem

¹⁰ GRIFFIN, M. “Cinismo e romanos: atração e repulsa” In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

¹¹ Uma tradução possível para a *parrhesia* (παρρησία) presente no modo de vida cínico. De modo geral, pode ser entendida como franqueza, sinceridade e até mesmo como liberdade de expressão. Considerando a acidez e a afronta presentes nas falas dos filósofos cínicos, optamos por “fala mordaz”, que também leva em conta o símbolo máximo de tal movimento filosófico, que é justamente o cachorro que “abana o rabo para quem oferece alguma coisa, rosna aos que lhe recusam e morde os patifes” (DL, VI, 60). Dedicaremos o sub-item 1.2.2, entre outras coisas, à apresentação da *parrhesia* enquanto atitude filosófica dos cínicos.

¹² Ao contrário do medievo oriental, uma vez que os bizantinos, embora cristãos, viam-se como herdeiros da tradição greco-romana e conservaram da forma que fora possível as mais diversas obras. O contato dos medievais com o *Corpus Aristotelicum*, por exemplo, deu-se por meio dos bizantinos e árabes.

Franciscana, cujos desapego material e desprendimento de locais podem ser identificados em ambos os casos, mas não convém aprofundarmos aqui esta discussão.

Ao longo deste capítulo será feita uma introdução resumida sobre escola cínica. Primeiro quanto ao seu surgimento, quem foi o primeiro “Cão” e outros detalhes relevantes, ainda que de maior caráter historiográfico, para uma apresentação adequada do cinismo. Em segundo lugar, apresentaremos o representante principal desta escola filosófica, o irreverente Diógenes de Sinope, quem cujas idiossincrasias faremos questão de mencionar, em especial seus ditos e feitos memoráveis. Por fim, explicaremos conceitos e exercícios empregados pelos cínicos com o intuito de atingir a felicidade que, para eles, estava relacionada à liberdade mais até do que à justiça.

1.1 Origens

Pode-se questionar diversos pontos sobre Diógenes, seja seu exílio, se deveria ser considerado filósofo ou não¹³ ou se não é “herói” forjado para um “mito de fundação” a fim de ligar o estoicismo a Sócrates. Todavia, é inegável que as fontes históricas e a tradição acadêmica o reconheçam como cínico por excelência ou o “Cão” que se deve mimetizar. Mas foi ele o *primeiro* Cão, *um* Cão ou *O* Cão? O problema levantado parece de menor importância, mas talvez o ponto mais questionado pelos acadêmicos revisionistas da história da filosofia seja a origem do cinismo.

A visão tradicional que, pautada no registro de Diógenes Laércio, afirma ter sido Antístenes de Atenas o fundador do cinismo é contestada por muitos desde o século XIX. Dudley, por exemplo, rejeitou qualquer ligação do cinismo a Antístenes no seu *A History of Cynicism* (1937) colocando-o, no máximo, como precursor do cinismo ao invés de fundador propriamente dito. Por outro lado, Vladislav Suvak, organizador do livro *Anthisthenica Cynica Socratica* (2014) dedicado a refletir o Antístenes pelo escopo cínico e socrático – deixando de lado a faceta sofista –, incluiu um capítulo que defende tanto a tese do filósofo como discípulo

¹³ Muitos pesquisadores, influenciados por determinadas visões sobre o que é a filosofia, o filosofar, o filósofo ou seu papel na sociedade, negam piamente o status do cinismo como filosofia e de Diógenes de Sinope como filósofo. Seus ataques avançam principalmente em dois frentes: 1) o cinismo não possui nenhum arcabouço teórico de interpretação metafísica, fenomenológica ou epistemológica do mundo que fundamente suas práticas; 2) a preocupação exclusiva com ética por meio da emulação de certo modo de vida não admite espaço para a autocrítica, a revisão de suas práticas e o intercâmbio de ideias, o que estes pesquisadores contrários julgam ser o ponto basilar da filosofia. Não entraremos nesta discussão no presente texto, uma vez que nos afastaria do objetivo desta pesquisa.

exemplar de Sócrates, aquele que melhor segue os preceitos socráticos, como também a influência direta ou não de Antístenes no cinismo.¹⁴

A seguir nos dedicaremos a comentar esta questão: primeiro sobre os chamados “proto-cínicos”, aqueles cujos discursos já evidenciavam o estranhamento cultural próprio de Diógenes; segundo, investigando a associação de tradicional que filia Diógenes a Antístenes baseada nas Vidas de Diógenes Laércio.

1.1.1 Proto-cinismo

Embora tenha sido desmerecido durante alguns séculos por conta de certo preconceito de filósofos como Hegel, atribui-se hoje ao cinismo um papel de vanguarda em seu tempo pelo fato de radicalizar o socratismo e assim prenunciar a filosofia helenística. De certo modo, a genealogia que alguns acusam ter sido forjada pelos estoicos para se vincularem a Sócrates por intermédio dos cínicos – visto que Crates fora aluno de Diógenes teria sido mestre de Zenão de Cítio –, verídica ou não, vem a concordar com a afirmação anterior. Porém, devemos nos perguntar se os aspectos centrais do movimento cínico são inéditos ou se aparecem em personalidades anteriores na antiguidade. Vejamos um registro do imperador Juliano sobre este ponto:

O mais nobre dos cínicos, por seu lado, diz que o grande Hércules [...] deixou para a humanidade o maior exemplo do seu modo de vida. Mas eu, embora deseje falar reverentemente dos deuses e daqueles que alcançaram status divino, acredito que, antes de Hércules, houve outros, não só entre os gregos, mas entre os bárbaros também, que praticaram esta filosofia.¹⁵

As palavras de Juliano serviram de epígrafe para o texto de James Romm, quem contribuiu para a coletânea de Goulet-Cazé e Branham com um capítulo intitulado “Cinocéfalos e bons selvagens: cinismo antes dos cínicos?” tratando justamente da questão sobre a possibilidade dos aspectos principais dos cínicos, em especial a *parrhesia* e a oposição entre costumes e leis naturais, estarem presentes antes de mesmo de Diógenes, Antístenes ou até mesmo Sócrates. O autor evoca o passo além dado por Sayre em relação à opinião expressa de Juliano quando Sayre sugeriu que “é provável que o primeiro homem que

¹⁴ Para maiores detalhes ver: SÚVAK, Vladislav. “Antisthenes between Diogenes and Socrates”. In: _____. (ed.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praga: Oikoymenh, 2014.

¹⁵ JULIANO. *Oratio*. apud ROMM, James. “Cinocéfalos e bons selvagens: cinismo antes dos cínicos?”. In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

“moldou um martelo de pedra tenha sido alvo de zombarias de cínicos que afirmavam que as pedras brutas eram melhores”.¹⁶

É verdade que por motivos diversos não seja possível investir numa empreitada genealógica até os homens primitivos para verificar esta hipótese e Romm reconhece este impedimento. Todavia, ele delimita sua argumentação em fontes acessíveis aos gregos e que chegaram a nossos dias: a literatura etnográfica do século V a.C., mais precisamente as *Histórias* de Heródoto, a *Arimaspia* de Aristeas de Proconeso (séc. VI a.C.), a *Carta IX* de Anacarsis e a *Indica* de Ctésias de Cnido (séc. V a.C.). Nos casos examinados – os etíopes, os arimaspos, os citas e os cinocéfalos respectivamente – há o contraste cultural entre povos tidos pelos gregos como bárbaros e incivilizados, mas um dos lados serve de intermediário para um contraste indireto com a cultura helênica por compartilharem um costume comum – os produtos manufaturados, a estética, a navegação e a vida litorânea respectivamente. Romm explica-se do seguinte modo:

Não nos deve surpreender encontrar uma conexão estreita entre o discurso cínico e a etnografia grega antiga. O cinismo é, entre outras coisas, uma forma de estranhamento cultural voluntário, em que o indivíduo passa a ver os costumes e valores de sua sociedade como de natureza arbitrária e desdenha sua observância. [...] Mas a alienação cultural que um cínico precisava trabalhar duro para alcançar – mostrando-se absurdo ou ofensivo e proclamando sonoramente para todos à sua volta sua situação de não-pertencimento – também ocorre na natureza, por assim dizer, quando pessoas com diferentes costumes (*nomoi*) se encontram pela primeira vez. Nesse momento epifânico de contato, os costumes de ambos os grupos revelam-se necessariamente construtos artificiais, talvez até mesmo bizarros ou sem sentido.¹⁷

Contudo, ele ressalva que não será qualquer passagem de encontro-choque entre culturas distintas, como no caso do trato diferente dado por gregos e indianos a seus mortos, os primeiros pela cremação e os últimos pelo consumo da carne sem vida. Na sua seleção privilegiou casos em que a cultura oposta não apenas seja enaltecida como deprecie e até mesmo desdenhe dos costumes gregos representados por intermédio de outros povos “bárbaros em menor grau”.

O primeiro caso analisado é o episódio narrado por Heródoto¹⁸ dos emissários ictiófagos (“comedores de peixe”) enviados pelos persas à corte do rei etíope com presentes

¹⁶ SA YRE, Farrand. The Greek Cynic. apud ROMM, James. “Cinocéfalos e bons selvagens: cinismo antes dos cínicos?”. In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 137.

¹⁷ ROMM, James. Op. cit. p. 138.

¹⁸ HERÓDOTO, *Histórias*. Tália. 3.17-24.

como prova da opulência do Império Aquemênida. Foram-lhes ofertados mantos tingidos, braceletes de ouro, mirra, vinho; produtos muito apreciados também pelos gregos, então os ictiófagos serviam como representantes da civilização diante de etíopes incultos. O rei etíope depreciou os mantos e a mirra como tão enganosos quanto os persas, sobre os braceletes dourados apenas observou que possuíam grillhões mais resistentes, enquanto o vinho foi a única oferta elogiada pelo rei etíope, quem supões ser esta bebida a origem da longevidade dos persas porquanto eles comeriam esterco por causa das técnicas de cultivo. Antes de mandar os ictiófagos retornarem portando símbolos de desafio etíope, Heródoto conta em 3.22 que:

Em seguida, o rei etíope apanhou o manto púrpura e perguntou o que era e como aquilo era feito, quando os ictiófagos lhe disseram a verdade acerca da púrpura e da maneira de tingir ela, ele lhes disse que os homens eram falazes e seus mantos eram falazes. Em seguida indagou a respeito do colar de argolas de ouro e dos braceletes; os ictiófagos lhe explicaram que se tratava de adornos e o rei sorriu, mas, como se se tratasse de grillhões, disse: “Temos grillhões mais fortes do que estes”. Em terceiro lugar, ele indagou a respeito da mirra, e quando lhe explicaram a elaboração e o uso dela o rei deu a mesma resposta que dera a propósito do manto. Mas, quando chegou o vinho e indagou a respeito de sua elaboração, essa bebida o deixou extasiado; ele ainda perguntou qual era o alimento do rei dos persas e qual era a idade mais avançada a que chegavam os persas. Os mensageiros lhe disseram que o rei comia pão, explicando-lhe como se cultivava o trigo, e que a idade mais avançada a que um homem poderia aspirar era oitenta anos. Então o rei etíope disse que a brevidade de suas vidas não era de admirar, porquanto comiam esterco. Eles nunca poderiam chegar sequer àquela idade se não tomassem tal bebida, falando aos ictiófagos sobre o vinho, pois quanto a isso os etíopes se consideravam superiores aos persas.¹⁹

Para Romm, estão sob ataque nesta passagem os fundamentos mais básicos da tecnologia industrial e da cultura material, pois “é o artifício por trás de produtos como tecido tingido e incenso refinado, [...], que o rei etíope considera tão detestável, da mesma maneira, é o uso de ouro para fins cosméticos e não práticos que lhe parece ridículo”. Os produtos valorizados por uma sociedade sofisticada, diz ele, perdem o valor quando visto por povos que não ligam para artifícios bastando-se com aquilo que a natureza lhes provém. No entanto, ressalta a admiração pelo vinho, traço característico das representações gregas desde Homero sobre os bárbaros e incivilizados, a exemplo dos ciclopes e centauros.²⁰ Para Romm, é nessa fala do rei etíope que Heródoto passa do relativismo cultural para uma crítica direta aos costumes locais, prenunciando a fala mordaz de Diógenes desdenhando de uma autoridade poderosa como Alexandre Magno. “O poder que obtém alguém de fora olhando para dentro o

¹⁹ HERÓDOTO. *Histórias*. 3.22. apud ROMM, James. Op. cit. p. 141. Tradução de Mario da Gama Kury (UnB, 1988). (Nota do tradutor).

²⁰ ROMM, James. Op. Cit. p. 141-142.

torna invencível, pelo menos em seu campo”, diz ele, “o general conquistador é facilmente superado pelo cínico desdenhoso”, completa.²¹

O segundo caso é contado por Aristeas de Proconeso, autor da *Arimaspia*, escrita no século VI a.C.. O poema etnográfico perdido fala a respeito dos issedonos, um dos povos que o acolheram durante sua viagem para o extremo norte do mundo conhecido, e dos outros três povos que os mesmos disseram habitar as terras mais ao norte: os grifos guardiões de minas de ouro, os arimaspos de um olho só que tentavam com frequência surrupiar o ouro dos grifos e, no extremo norte, os famosos hiperbóreos, raça mítica de gigantes que viviam no supostamente ensolarado extremo norte, além do Vento Norte Boréas, onde Apolo passava os meses de inverno. Destes, o que interessou Romm (e, pelo título do poema, o próprio Aristeas) foi o caso dos arimaspos descritos pelos anfitriões issedonos. Romm afirma que Heródoto só menciona os arimaspos uma vez em 3.116 a contragosto e, recorrendo à passagem citada, entendemos o motivo:

Consta existir ouro em abundância no norte da Europa, mas não saberei dizer como se pode encontrá-lo. Afirma-se, entretanto, que os Arimaspos, que possuem um só olho, subtraem esse ouro aos grifos; mas não posso admitir que existam homens que nascem com um só olho, sendo em tudo o mais semelhantes aos outros homens. De qualquer maneira, parece que os extremos da terra encerram o que há de mais belo e mais raro no mundo.²²

Romm aponta também a diferença central daquela e de outras regiões extremas do mundo como um mundo governado por padrões darwinianos em que a luta pela sobrevivência e a competição entre populações pelos recursos naturais são soberanas e radicalmente distantes da realidade sofisticada de civilizações cuja dinâmica gira em torno da agricultura e da técnica. No entanto, há dúvidas quanto à validade do registro de Aristeas pelo fato de já no tempo de Heródoto se tratar de um poeta muito antigo, situado pelo historiador de Halicarnasso como tendo vivido duzentos anos antes, enquanto o *Suidas* situaria Aristeas no início do século VI a.C.²³. Dos raros fragmentos do poema que sobreviveram até nossos dias, dois são citados por Romm:

Disseram que eles [os arimaspos] eram homens que viviam mais para cima, dividindo com eles a fronteira setentrional, e que eram muitos, e muito nobres guerreiros, ricos em cavalos, com muitos rebanhos de ovelhas, muitos de gado.

²¹ ROMM, James. Op. Cit. p. 143.

²² HERÓDOTO. *Histórias*. 3. 116.

²³ ROMM, James. Op. Cit. p. 144. Ver nota 15 para comentário sobre o problema cronológico de Aristeas.

Cada um tinha um só olho localizado em sua testa elegante, são cobertos de pelos, os mais ásperos de toda a humanidade.²⁴

E isso também parece, à nossa mente, uma coisa muito espantosa: homens residem na água, no mar, longe da terra. Pobres sujeitos são esses, pois enfrentam terríveis aflições: eles têm seus olhos nas estrelas, sua vida e alma no mar. De fato, poder-se-ia pensar, eles levantam suas mãos para os deuses e pronunciam muitas orações, enquanto seus órgãos internos são violentamente lançados para cima.²⁵

O autor destaca dois aspectos culturais no primeiro trecho e um no segundo, sendo neste último que evidenciará uma crítica a um costume essencial da cultura helênica. Ele afirma que a descrição feita sobre os arimaspos como “nobres guerreiros, ricos em cavalos, com muitos rebanhos de ovelhas e muitos de gado” se encaixaria perfeitamente na apresentação de alguma comunidade helênica citada num poema homérico, em especial os senhores de Pilos, a quem Homero atribuiu os mesmos adjetivos *polyrrhenas* e *polyboutas*²⁶. Por outro lado, aponta que o rosto monoftalmo, traço de feiúra e monstruosidade para os gregos (a exemplo do ciclope Polifemo retratado na *Odisseia*), fora descrito pelos issedonos como elegante, representando um choque cultural estético para com a cultura grega.

Na segunda passagem citada o ataque direto é desferido contra um dos pilares centrais dos povos gregos: a navegação. Os issedonos, como um povo habitante do interior, espantam-se com a vida no litoral repleta de “terríveis aflições”. Aprofundando a crítica, podemos nos recordar de que a navegação se vale da astronomia que, como o próprio nome diz, não passa de convenção. “Jamais tendo encontrado essa atividade anteriormente, os issedonos imaginam, ingenuamente, que os homens que utilizam navios de fato moram na água e que a instabilidade de tal vida causa-lhes um desconforto quase constante”, diz Romm²⁷. Ele inclusive comenta que a navegação é o traço de evolução social que na literatura filosófica helenística e romana marca o final da era de ouro e o início da decadência humana. Romm sintetiza sua análise desta última passagem do seguinte modo: “a vida virtuosa dos primitivos que ainda são inocentes quanto à navegação é contrastada com a de povos avançados que buscam lucros gananciosamente no mar”²⁸.

Pegando carona na crítica à navegação e à ganância dos gregos, Romm traz o sábio cita Anacarsis que teria vivido na mesma época que Aristeas. Numa primeira passagem,

²⁴ ROMM, James. Loc. Cit.

²⁵ ROMM, James. Op. Cit. p. 145.

²⁶ HOMERO. *Ilíada*. IX, 154,296. apud ROMM, James. Op. Cit. p. 145.

²⁷ ROMM, James. Op. Cit. p. 145.

²⁸ ROMM, James. Op. Cit. p. 146.

transmitida em segunda mão por Diógenes Laércio, o cita associa o mar à morte, relação comum na antiguidade clássica. De resto, fica evidente a mesma desconfiança e suspeita dos issedonos quanto à navegação e ao mar. Conta-nos assim Diógenes Laércio:

Depois de ficar sabendo que a espessura de um navio era de apenas quatro dedos de largura, ele disse que aqueles que navegavam estavam a apenas essa distância da morte. [...] Ao lhe ser perguntado que tipo de navio era o mais seguro, ele respondeu, “Aqueles que estão puxados sobre a praia”. [...] Quando lhe perguntaram quais eram mais numerosos, os vivos ou os mortos, ele respondeu: “Em que grupo você considera os que estão navegando no mar?”.²⁹

Numa outra passagem, desta vez da Carta IX de Anacarsis, duvidosa, assim como as outras, por terem sido escritas num período posterior por autores helenísticos, Romm ressalta dois casos que o cita se mostra avesso à navegação. Primeiro, um incidente em que piratas acidentalmente afundam o próprio navio por conta de excesso de pilhagem; segundo, a lenda urbana da época sobre Anacarsis, motivado pela desconfiança quanto às embarcações, ter inventado a âncora. Além disso, em Heródoto, conta-se que Anacarsis desdenhou do intelectualismo grego ao desprezá-los todos, independente da *pólis* que fosse, salvo os lacedemônios, povo que não se importava com elaborações teóricas sofisticadas.³⁰

Por fim, os cinocéfalos não seriam estranhos aos ouvidos de Diógenes ou Antístenes por conta dos relatos de Ctésias de Cnido, autor de dois poemas, *Indica* e *Persica*, respectivamente sobre suas viagens à Índia e à Pérsia. Na *Indica*, sua jornada mais distante geograficamente de sua terra natal, ele menciona os *hemikynes* (“semi-cães”) ou *kynokephaloi* (“cabeças de cão”). Romm comenta que David White, autor de *Myths of the Dog-Man*, sugeriu recentemente que esses indivíduos podem ter inspirado o modo de vida cínico e a descrição feita por Ctésias pode dar uma luz do porquê:

Nas montanhas vivem homens que têm a cabeça de um cão; eles vestem peles de animais selvagens como roupas e não falam nenhum idioma, mas latem como cães, e desta maneira entendem a fala uns dos outros. Têm dentes maiores que os de um cão e unhas como as de um cão, porém maiores e mais arredondadas. [...] Compreendem a fala dos indianos, mas não conseguem responder a eles; em vez disso, latem e fazem sinais com as mãos e os dedos, como fazem os mudos.³¹

Todos eles, homens e mulheres, têm uma cauda acima dos quadris, como a de um cão, exceto que maior e mais macia. Eles têm relações íntimas com suas mulheres de quatro, como cães, e consideram qualquer outra forma de relação íntima vergonhosa.

²⁹ D.L. *Vidas*. I, 103-104. apud ROMM, James. Op. Cit. p. 147.

³⁰ ROMM, James. Op. Cit. p. 147. Para uma investigação mais específica sobre a relação entre Anacarsis e os cínicos, ver o capítulo “O sotaque cita: Anacarsis e os cínicos”, de R. P. Martin, na mesma coletânea.

³¹ CTÉSIAS. *Indica*. XX, XXII-XXIII. apud ROMM, James. Op. Cit. p. 149.

São justos [*dikaioi*] e a mais longeva de todas as raças humanas, pois chegam a 160 anos, às vezes a 200 anos de idade.³²

Como indicado por Romm em seu comentário sobre estas passagens, embora seja possível questionar se os cinocéfalos seriam realmente este tipo de elo perdido que a descrição de Ctésias nos leva a imaginar com aparência feral, estão ausentes elementos básicos da civilização como a fala e o pudor, ao mesmo tempo em que aparecem alguns elementos comuns ao modo de vida cínico, o exibicionismo de suas relações sexuais (em sua forma conceitual chamado *anaídeia*, “despudor”) e formas rudimentares de comunicação. Apesar disso, não se pode ignorar a falta de desprezo de Ctésias pelos cinocéfalos que, pelo contrário, são enaltecidos como os mais justos (*dikaioi*), adjetivo referente à excelência moral da mesma forma que outro termo de nobreza *aristoi* (“os bons”).

Em linhas gerais, foi este o comentário de James Romm sobre o que ele chamou de protocinismo na literatura etnográfica grega dos séculos VI e V a.C.. Passaremos ao comentário sobre Antístenes de Atenas, a quem a tradição que remonta a Diógenes Laércio credits o título de primeiro Cão e fundador do cinismo de fato.

1.1.2 Antístenes de Atenas (445-365 a.C.)

Com a morte de Sócrates em decorrência de sua condenação à morte por envenenamento com a cicuta em 399 a.C., houve a dispersão de seus discípulos, quem adaptaram as ideias e os questionamentos do filósofo para fundar suas próprias escolas filosóficas. Foi assim com Platão ao fundar a Academia, por exemplo, onde dedicou-se aos estudos de metafísica e política majoritariamente, sendo estes os assuntos de maior relevância para o platonismo, além de manter viva a memória de Sócrates ao representá-lo como personagem central de praticamente todos os diálogos escritos pelo ateniense. Além deste, Fédon fundou em sua terra natal Elis uma escola filosófica que acabou transferida por seu discípulo Menidemo para Eretria, tornando-se conhecida como a escola eliana-eretrina cuja defesa da unidade do Bem e negação de múltiplas virtudes aproximava-a da escola megárica fundada por Euclides. Outro socrático a se destacar foi Aristipo, fundador dos cirenaicos, cuja filosofia essencialmente hedonista veio mais tarde a servir de inspiração para Epicuro de Samos na formulação de sua doutrina da busca pela moderação dos prazeres.

³² CTÉSIAS. *Indica*. XX, XXII-XXIII. apud ROMM, James. Op. Cit. p. 150.

É Antístenes o socrático que cá nos interessa, pois foi o primeiro filósofo cínico de acordo com Diógenes Laércio, quem inicia o livro VI – dedicado aos cínicos – de sua célebre obra doxográfica *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* com ditos célebres sobre a vida e a obra deste filósofo. Reproduzindo a fala inaugural de Guthrie que tão precisamente definiu Antístenes, “[Ele] é um desses interessantes divisores de águas que nos faz lembrar quanta coisa aconteceu num curto espaço de tempo entre a vida de Sócrates e a morte de Platão”³³. Atrevemo-nos a estender este intervalo – caso a relação entre Antístenes e Diógenes seja pertinente, mesmo que em nível de influência indireta – ao período helenístico, visto que o estoicismo e o epicurismo seriam concebidos a partir do impacto da experiência histórica do movimento cínico, como pretendemos defender. No que diz respeito às críticas modernas, Guthrie expõe alguns juízos sobre Antístenes feitos no século XX divididos em dois grupos conforme o trecho:

O veredicto de [Karl] Popper, de que ele [Antístenes] foi o único sucessor digno de Sócrates, o último da “Grande Geração”, foi prenunciado por Grote: “Antístenes e seu pupilo Diógenes foram próximos de Sócrates mais até do que fora Platão ou qualquer outro filósofo do círculo socrático”. Por outro lado, Schmid considerou que “apesar de seu entusiasmo por Sócrates nos últimos anos de vida do filósofo, sua própria filosofia seguiu a trilha de um pensamento livre indisciplinado contra tudo o que Platão defendia com ênfase”, enquanto para Campbell, baseado em Xenofonte e Aristóteles, “ele parece ter sido o traseiro da escola socrática, uma mistura de Ajax e Tersites... Ele seguiu mais a forma do que o espírito da doutrina socrática”.³⁴

Contudo, Guthrie enfatiza que as duas proposições indubitavelmente verdadeiras sobre Antístenes são a de Popper sobre a dificuldade de estudá-lo pela carência de fontes primárias e a de Field quando diz que o que se tem do filósofo mais são hipóteses do que fatos concretos. O autor justifica estas duas afirmações declarando que o que se sabe a respeito da vida, dos ditos e dos feitos de Antístenes é pautado em fontes muito posteriores ao seu próprio tempo e, por isso, estaria contaminado por influências e interferências históricas. Tomemos como exemplo Diógenes Laércio, autor datado por volta do século III d.C., quem ao mesmo tempo é afetado pela genealogia muito conveniente já citada que filia o estoicismo de Zenão a Sócrates por intermédio dos cínicos e de Antístenes e a própria repercussão social e histórica dos “latidos” de Diógenes o Cínico. Apesar disso, ainda que não se possa comprovar esta filiação socrática dos estoicos, a comparação com outras fontes – como o *Banquete* de

³³ GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. v. III: *the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 305.

³⁴ GUTHRIE, 1977, p. 305. Textos consultados pelo autor constam na bibliografia da obra citada.

Xenofonte, o *Fédon* de Platão e a *Retórica* de Aristóteles – permite aproximá-lo tanto de Sócrates e como dos sofistas.

Segundo Diógenes Laércio, Antístenes era filho de um ateniense e de uma escrava da Trácia e esta mãe estrangeira o privaria tanto do título quanto do direito de cidadão ateniense, distinção social por excelência na pólis ateniense na qual os estrangeiros livres (chamados metecos ou μέτοικος) que lá residiam só detinham um prestígio social mínimo, superior apenas aos escravos e às mulheres. Sua ascendência meio-bárbara pode ter relação com o cinismo, uma vez que desde Homero – na *Ilíada*, os troianos, enquanto na *Odisseia* os exemplos são diversos, como Circe, os lestrigões, os lotófagos e o ciclope Polifemo – o caráter identitário dos gregos em oposição aos estrangeiros passa pela relação de encontro-choque entre civilização *versus* selvageria e barbárie. Este ideal de civilização, no qual estão inseridas noções como instituições, vida em sociedade, língua (grega), costumes e valores, é entendido como o *nómos* que o cinismo se dispõe prontamente a afrontar.

Antístenes lecionava no chamado ginásio Cinosargo, pouco ao sul do centro urbano da antiga Atenas, do lado de fora dos muros da pólis, o que não parece mera coincidência dado o significado por trás deste local e sua relação com a tradição grega e eventualmente cínica. O nome é composto pela junção de duas palavras gregas: “*kynos*”, que significa “cachorro” e é o mesmo radical do qual deriva o termo cinismo, e “*argos*”, que pode ser traduzido como “branco” ou “ágil”. Assim, o nome Cinosargo faz alusão a um cachorro branco e/ou ágil que, segundo reza a lenda, roubou a oferenda que Dídimos, um ateniense, oferecia aos deuses e foi interpretado como um sinal de que deveria erguer um templo destinado a Hércules no local e, ao que parece, Heródoto corrobora esta lenda ao relatar em suas *Histórias*³⁵ que havia um santuário a Hércules onde o ginásio Cinosargo se localizava³⁶. O curioso é que Hércules, o herói cínico de acordo com Diógenes e Antístenes (ao menos pelo que consta nos registros de Diógenes Laércio), tem relação com as dicotomias civilização-barbárie e *nómos-phýsis* sendo, nas palavras de Maria de Fátima Silva, “símbolo pan-helênico” que “de vencedor brutal e violento, evoluiu para o protetor dos fracos e símbolo de um processo civilizacional, que ajudou a construir”³⁷. Além disso, Diógenes Laércio conta que Antístenes “demonstrou que a fadiga é um bem com os exemplos de Hércules e de Ciro, tirando de um deles o modelo dos

³⁵ HERÓDOTO. *Histórias*. VI, 116.

³⁶ Pausânias afirma terem sido construídos também no Cinosargo santuários em honra a Alcmena, Hebe e Iolau; mãe, esposa e sobrinho de Hércules, respectivamente.

³⁷ SILVA, Maria de Fátima. “Da barbárie à civilização: Hércules, o super-homem da Antiguidade”. In: *Hvmanitas*. v. LXV. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 9.

helenos e do outro o dos bárbaros”.³⁸ Suspendendo a divagação sobre este trecho suficientemente enigmático, fica clara a associação de Hércules ao cinismo, quer seja ela fundada em aspectos materialistas por causa do Cinosargo, quer seja ela voltada para um âmbito mais teórico.

Outra informação necessária sobre o Cinosargo é que o ginásio destinava-se aos *nóthoi*, literalmente os bastardos ou ilegítimos, termo que se refere a qualquer um que não possuía cidadania ateniense por sua origem. Deste modo, o Cinosargo era voltado para os filhos de escravas, prostitutas, estrangeiras ou até de cidadãos atenienses se estes não fossem casados. Isso é bastante sugestivo se levarmos em conta a origem mestiça de Antístenes – segundo os costumes atenienses –, embora ele rebatesse as ofensas, como expressa Diógenes Laércio no começo do livro VI: “Antístenes, filho de Antístenes, era ateniense, porém dizia-se que não seria de puro sangue ático. A quem o ridicularizava por isso por isso ele respondeu: ‘A mãe dos deuses também é da Frígia’”.³⁹ Vale lembrar que, também segundo Diógenes Laércio, na ocasião da vitória dos atenienses na batalha de Tânagra em 426 a.C., Sócrates teria dito a Antístenes que “se ambos seus genitores fossem atenienses ele não teria se distinguido tanto nos combates”; e se os hoplitas atenienses eram necessariamente cidadãos armados, pode-se supor que, à época da batalha de Tânagra, Antístenes já gozaria de cidadania. Um argumento favorável à cidadania de Antístenes é a fala de Fédon na introdução do diálogo platônico homônimo, como apontou Field⁴⁰. Ao citar os concidadãos (*Fédon*, 59b) e os estrangeiros (*Fédon*, 59c) presentes na morte de Sócrates, Fédon inclui Antístenes não entre os estrangeiros, como esperaríamos partindo da categoria de filho de mãe estrangeira, mas entre os concidadãos. A justificativa para isso pode ser as reformas de Péricles que ampliaram a cidadania no século V a.C., embora não possamos concluir.

Ainda que a influência socrática tenha maior peso, não se deve negar o passado sofístico de Antístenes quem, segundo conta Diógenes Laércio tão logo introduz a doxografia a respeito do mesmo, fora aluno do sofista Górgias antes de se tornar discípulo de Sócrates. O movimento sofístico desempenhou um papel importante dentro das cidades-estados gregas não apenas por sua influência no meio político e seu papel enquanto formador de opinião como também por terem sido responsáveis tanto por contribuir na formulação das

³⁸ D.L., VI, 2.

³⁹ D.L., VI, 1.

⁴⁰ FIELD, C. G. “Plato and his contemporaries”. apud GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. v. III: The Sophists. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 306.

convenções sociais – sejam elas normas jurídicas ou definições acerca do que quer que fosse – quanto também por criticá-las. O próprio Sócrates se servia de um recurso dos sofistas (a ironia) em seu próprio método que, numa primeira etapa, tinha como finalidade refutar interlocutor a tal ponto que este eventualmente caia em contradição sobre opiniões que tinha para si como verdades definitivas; apesar de que, no momento de o interlocutor se reconhece tão ignorante quanto Sócrates, a segunda etapa não é negativa, mas positiva porque objetiva arranjar uma nova definição para o objeto analisado com a qual ambas as partes concordem por meio de um diálogo. Se há um quê de sofística dentre as diversas camadas da composição fundamental do cinismo e qual seria, como se daria e onde estaria esta influência na prática cínica é uma investigação possível de ser feita.

Um assunto comum tanto aos sofistas como a Sócrates que também interessou Antístenes foi a comunicação, a relação entre os nomes e aquilo a que se referem, a definição de cada ente e os modos de enunciar. Deste modo, o filósofo desenvolveu uma teoria da linguagem que foi investigada por dois pesquisadores brasileiros. Um deles é Carlos de Almeida Lemos, autor da tese *Antístenes de Atenas ou sobre o prazer da linguagem*, na qual Lemos parte da doutrina antistênica de investigação dos nomes para estabelecer e defender a enunciação própria como condição necessária para o prazer da linguagem ⁴¹. O outro é Aldo Dinucci, autor do artigo “Lógica e teoria da linguagem em Antístenes”, publicado no periódico *O que nos faz pensar*, texto no qual se detém às concepções de Antístenes sobre a linguagem, possíveis relações com Protágoras e Heráclito (por meio do Crátilo) e as consequências linguísticas e lógicas desta investigação acerca da linguagem ⁴². No determos, no entanto, ao segundo autor, visto que dois dos temas abordados de modo mais objetivo por Dinucci são evidentemente os nomes e a definição.

Quanto aos nomes, Dinucci remete ao *Crátilo*, o mesmo diálogo mencionado anteriormente neste artigo. Ele aponta que a tese defendida pelo personagem Crátilo – qual seja, que “o nome é essencialmente unido à coisa; assim, ‘aquele que conhece os nomes conhece também as coisas” – seria, nas interpretações de Guthrie e Gillespie, a teoria da linguagem de Antístenes colocada na boca de um heraclítico ⁴³. Uma proposição, em sua teoria, seria também diferente daquela concepção tradicional na filosofia legada por Aristóteles para quem o sujeito lógico seria um nome ou termo ou conceito ao qual é atribuído

⁴¹ LEMOS, p. viii. (Resumo).

⁴² DINUCCI, p. 107.

⁴³ Idem, p. 108.

algo por meio da predicação. Em Antístenes, o sujeito lógico é aquilo de que se fala, enquanto a predicação seria dar nome às coisas. Dinucci nos apresenta também a diferença, exposta por Gillespie, que Antístenes estabelece de modo a insinuar uma crença da realidade em duas instâncias: uma que se dá um nível das coisas por si mesmas e outra realidade no universo dos discursos e das palavras, conforme o exposto ⁴⁴:

Prágma (coisa) e *ousía* (a natureza da coisa), que se refeririam ao sujeito lógico que no caso é aquilo de que se fala.

Ónoma (nome) e *lógos* (uma fórmula de nomes), que se refeririam à linguagem que expressa o pensamento sobre as coisas.

Deste modo, haveria apenas dois tipos de proposições aceitáveis para Antístenes: as proposições denominativas (Ex: “Este é Sócrates”) e as proposições complexas que, conforme Dinucci explica, “o complexo ‘Sócrates – branco’, isto é, o sujeito e o predicado da proposição tal como é analisada por Aristóteles, é aplicado como um predicado para o objeto real”. Tal complexo, diz ele, “é um *lógos*, ou seja, um nome composto por muitas palavras”. Estes dois tipos de proposição já são suficientes para refutar a crítica de Pierre Aubenque faz de Antístenes ao alegar que o este socrático só considerava possível dizer tautologias, isto é, $A = A$, ou, numa explicação moderna, sentenças analíticas, ou seja, proposições nas quais a propriedade atribuída ao sujeito não acrescenta nada de novo, visto que está implícita na própria definição do termo empregado como sujeito da proposição ⁴⁵. Além disso, Antístenes vem sendo vinculado aos sofistas referidos por Platão como “partidário do julgamento idêntico”; isso quer dizer que rejeitam a possibilidade daquilo que chamam de juízo sintético, isto é, uma sentença na qual predicado não é pressuposto no sujeito, acrescentando informação. Por exemplo, negam proposições como “o homem é bom”, alegando que certas seriam apenas proposições do tipo “homem é homem” ou “bom é bom”. Dinucci esquematiza da seguinte forma:

Proposição denominativa — Esta coisa (*prágma*) é nome da coisa (*ónoma*). Ex: “Este é Sócrates”

Proposição complexa — A natureza (*ousía*) desta coisa é fórmula (*lógos*). Ex: “Sócrates é homem-músico”⁴⁶

No que concerne à falsidade e contradição, é necessário entender a diferença estabelecida por Antístenes entre *allodoxía* e *pseúdesthai* para que compreendamos as falas

⁴⁴ GILLESPIE. *The Logics of Antisthenes*, apud DINUCCI, p. 108-109.

⁴⁵ DINUCCI, p. 109.

⁴⁶ Idem.

do mesmo quanto à impossibilidade tanto de dizer o falso quanto contradizer. O primeiro termo significa “aplicar um nome ao objeto errado”, o que ocorre, por exemplo, no *Teeteto*, onde *alldoxía* é entendida como “tomar uma coisa por outra”. Por outro lado, *pseúdesthai*, o falsear, efetivamente dizer o falso, não seria possível na concepção de Antístenes. Seria impossível dizer o falso porque, conforme exposto por Dinucci recorrendo ao comentário do neoplatônico Proclo de Constantinopla ao diálogo *Crátilo*: “Todo *lógos* é verdadeiro, pois aquele que fala, fala algo, aquele que diz algo diz algo que é [(existe)], e aquele que diz algo que é diz a verdade”. Se, na mentalidade grega, ser e existir são o mesmo e levando em conta que, na lógica de Parmênides, o não ser é tão não ser que sequer poderia ser dito e sequer pensado, seria impossível, com efeito, dizer falsidades. Mas é possível dizer coisas que não se refletem no real ou lhe são inéditas, certo? Afinal, quem negaria a existência da mentira? Para Antístenes, não é o caso de dizer o falso, apenas um “equivoco”, atribuindo um discurso a uma coisa (*prágma*) que não existe no plano do real, ou seja, como no *Teeteto*, toma-se uma coisa por outra, confunde-se.

Por fim, chegamos à definição na teoria da linguagem antistênica. Dinucci sintetiza bem ao dizer que, para Antístenes, objetos simples não podem ser definidos e objetos complexos podem ser definidos ou receber um *lógos*, cá entendido como um conjunto de nomes composto pelos nomes que definem o objeto. Além disso, Antístenes não distingue sujeito e objeto empírico: eles são um e o mesmo e, portanto, cada ser é único. O autor se faz claro recorrendo a Gillespie:

“[...] pois se a definição é uma proposição, se a proposição significa que o sujeito e o predicado são nomes da mesma coisa, se a fórmula que define é meramente um predicado composto; e se todas as coisas são particulares, segue-se que a fórmula da definição é, como qualquer outro nome, o nome de coisas particulares”.⁴⁷

Gillespie, tal como interpreta Dinucci, entende que Antístenes considera apenas seres particulares, ou seja, cada ente é único e tem um homem próprio. O filósofo também jamais aceitaria a tese defendida por Platão sobre unidade da multiplicidade (ideia) e multiplicidade da unidade (forma) por este mesmo motivo. Há inclusive uma anedota relatada por Simplicio envolvendo ambos Antístenes e Platão na qual o primeiro teria dito ao segundo que vê um cavalo, mas não a tal cavalidade, a que o acadêmico retruca: “Sim, pois você tem o olho pelo qual um cavalo é visto, mas você não adquiriu ainda o olho para ver a cavalidade”⁴⁸. Ainda que haja controvérsia quanto à relação mestre-discípulo entre Antístenes e Diógenes, é difícil

⁴⁷ GILLESPIE. *The Logic of Anthistenes* apud DINUCCI, p. 112-113.

⁴⁸ GUTHRIE. *History of Greek Philosophy*, v III, p. 214. apud DINUCCI, p. 113.

não associar a anedota anterior àquela relatada na doxografia laerciana *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* na qual Diógenes diz ser capaz de ver a mesa e a taça, mas não as tais mesidade e tacidade referidas por Platão, tendo uma resposta com a mesma estrutura (e intenção) que a da outra anedota ⁴⁹.

Seja como for, a definição em Antístenes é exemplificada pelo fragmento de Pseudo-Alexandre:

[...] consideremos o nome 'homem'; podemos defini-lo como animal mortal racional, obtendo um *lógos*, ou fórmula longa, composto de *ónomata*, que se referem aos elementos que compõem o homem enquanto *prágma*.

A definição na filosofia da linguagem antistênica é, portanto, segundo apresenta Gillespie, “nada mais que a enumeração das partes de uma coisa composta, os objetos passíveis de serem definidos são agregados” ou, como conceituou Guthrie, “a teoria [de Antístenes] assume que um todo complexo não é mais que suas partes postas juntas num certo modo”⁵⁰. Por exemplo: predicados atribuídos comumente por Aristóteles ao termo homem são “mortal” e “racional”, então, Antístenes diria que “homem é homem-mortal-racional”. É disso que se trata a enunciação própria (*oikêios lógos*): enumerar os elementos simples das coisas. Considerando estas interpretações da definição em Antístenes, Dinucci contrasta-a com a definição conceituada por Platão que se pressupunha una e determinada:

Ora, é evidente que a doutrina de Antístenes se opõe radicalmente às doutrinas de Platão e Aristóteles. Para estes, as coisas possuem uma essência determinada e una. Para Antístenes, as coisas são tão somente uma combinação de elementos simples, uma definição nada mais é que uma enumeração dos nomes destes elementos simples que são indefiníveis. Desta forma, uma definição, no sentido aristotélico do termo, é, para Antístenes, impossível. Assim, podemos compreender a anedota citada acima; Antístenes diz não ver a 'cavalidade' porque não aceita de modo algum a possibilidade de uma essência una para os objetos reais. Estas formas ou essências não corresponderiam a nada na realidade. ⁵¹

Lemos resume de forma sucinta a relação entre lógica e ética na filosofia antistênica:

Partindo da tradição sofística de preocupação com a linguagem, Antístenes de Atenas elabora um corpus de doutrina que tem por base a investigação dos nomes (*epískepsis ton onomáton*) para chegar à enunciação própria (*oikêios lógos*) [...] Tal investigação tem por finalidade precisar os termos da moral, em última análise, fundamento de sua filosofia. Moral da ação, dito com mais rigor, do esforço [⁵²]

⁴⁹ D.L., VI, 53.

⁵⁰ DINNUCI, p. 113.

⁵¹ Idem, p. 114.

⁵² Diógenes Laércio conta que “de Sócrates ele [Antístenes] aprendeu a resistência e a impassibilidade, dando início à filosofia cínica”. O que Mário da Gama Kury traduz como resistência é por vezes traduzido por esforço

(*pónos*), ela não separa o exercício (*áskesis*) do corpo do da alma, enquanto esta se exercita através de discurso. Somente o conhecimento da enunciação própria permite a “retórica heroica”, aquela que unifica a diversidade dos discursos.⁵³

Percebemos a partir do trecho supracitado que o bem dizer⁵⁴ e a definição adequada dos termos referentes à moral são para Antístenes, tanto quanto para Sócrates, era pré-requisito ou ao menos uma etapa necessária no processo ascético que, em última instância, tinha em vista a imperturbabilidade. Seria possível também notar um eco do eleatismo na chamada “retórica heroica”, “aquela que unifica a diversidade dos discursos”, de modo semelhante ao qual Platão se apropria no diálogo *Parmênides*⁵⁵ para discutir a questão acerca do Um e do múltiplo. Essa retórica heroica parece ser nada mais do que a prática de Sócrates que, como no *Banquete*, se apropria dos diversos hinos proferidos ao Amor (*Eros*) e discursa uma fala que não é a de Fedro, nem a de Pausânias, tampouco a Erixímaco, também não é de Aristófanes, menos ainda de Agatão, mas é também um pouco de cada discurso proferido antes. Ele une os múltiplos discursos sobre/para o Amor fazendo deles a sua própria fala; deixa de ser a fala do outro (*allòn lógos*) para tornar-se sua enunciação própria (*oikeîos lógos*).

Todavia, conforme Goulet-Cazé disserta sobre a questão em torno do primeiro cínico – tal como apontado anteriormente –, este pioneirismo sofre críticas alegando que a menção a Antístenes por Diógenes Laércio seja uma tendência estoica para legitimar-se⁵⁶ enquanto derivação do socratismo porque, além da disparidade de aproximadamente três séculos entre a vida de Antístenes e a sua fonte tardia, o estoicismo é uma ou outra geração posterior à de Antístenes e Diógenes e mais moderada que o radicalismo dos cínicos, sendo possível considerá-lo um cinismo revisado após uma primeira experiência social. Em todo caso, o cínico que ficou tradicionalmente marcado como símbolo deste movimento filosófico foi Diógenes de Sinope, figura irreverente da transição entre o mundo grego clássico e o mundo helenístico que apresentaremos a seguir.

no mesmo sentido. Dizia-se que o cinismo dependia da força ou do esforço de Sócrates e, com esta afirmação, queriam dizer que deveriam manter-se intransigentes, tal como Sócrates, em sua postura filosófica mesmo que isso significasse em última instância a morte.

⁵³ LEMOS, C. A. *Antístenes ou Sobre o prazer da linguagem*. Tese (Doutorado). 2007. Resumo.

⁵⁴ Cá diferencio a expressão “bem dizer” do “bem falar” dos sofistas que, descompromissados com a verdade das coisas e principalmente com a moral, costumavam empregar seus discursos e tratados visando mero convencimento, finalidade pela qual eram pagos.

⁵⁵ PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias. Editora PUC-Rio, 2003.

⁵⁶ Por meio da sucessão: Sócrates – Antístenes de Atenas – Diógenes de Sinope – Crates de Tebas – Zenão de Cítio.

1.2 – DIÓGENES, O “CÃO”.

“[Diógenes é] um Sócrates demente”

Platão⁵⁷

A fala de Platão – pensador que, por sinal, tinha uma relação dúbia com o “Cão”, oscilando entre respeito e desdém – traz um elemento peculiar para nossa discussão ao comparar o Cínico à figura de Sócrates. Por mais que o contexto da anedota de Diógenes Laércio que traz este dito deixe claro um tom pejorativo, é interessante nos aventurarmos por esta senda, pois, de fato, há pontos de contato passíveis de serem estabelecidos entre Sócrates e Diógenes de Sinope; para além de ambos terem sido condenados por seus respectivos concidadãos, sem dúvida. Veremos mais adiante quais pontos são estes, visto que uma apresentação de Diógenes, seja do homem ou da lenda, seguindo a lógica de Finley⁵⁸, passa necessariamente pelas anedotas sobre sua irreverência cotidiana e também pelo seu banimento de Sinope devido a um esquema de falsificação de moedas que, veremos no subcapítulo seguinte, pode ser uma metáfora para o exercício filosófico de um cínico por excelência.

A principal fonte histórica sobre Diógenes é o livro VI das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de autoria do biógrafo Diógenes Laércio que, embora tardio, pode ter estado em contato com obras, informações e fontes alternativas que não chegaram a nossos dias. Podemos deduzi-lo, por exemplo, pela enumeração que Diógenes Laércio faz de obras cuja autoria fora atribuída ao filósofo cínico e que entra em conflito com um dos aspectos que mais o aproximariam metodologicamente de Sócrates: a ausência de escrita diante da primazia do campo da ação enquanto postura filosófica⁵⁹. No entanto, como Goulet-Cazé e Bracht contam, “Diógenes e seus sucessores insistiam na importância de atos ao invés de palavras”, mas considerando a produção literária dos cínicos enumerada por Diógenes Laércio os autores entendem a orientação cínica como “bem viver antes de bem falar”⁶⁰, o que explica o sarcasmo por vezes cruel das falas de Diógenes tal como Diógenes Laércio relatou.

⁵⁷D.L. VI, 53.

⁵⁸ FINLEY, Moses I. *Aspectos da antiguidade*. Lisboa: Editora 70, 1990.

⁵⁹ Voltaremos a este ponto no subitem seguinte (2.3).

⁶⁰ GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 36.

Uma vez que a identidade pessoal estava submetida a um vínculo de pertencimento comunitário, sabemos que Diógenes nasceu e viveu em Sinope com seu pai Icésio que era um banqueiro. Não é viável falar de Diógenes sem falar de seu pai porque foi por causa de um processo de falsificação de moedas que a vida de Diógenes tomou um rumo completamente outro, embora não se saiba ao certo se foi o pai ou se foi ele mesmo o falsário, pois Diógenes Laércio relata hipóteses das mais diversas extraídas das fontes às quais ele teve acesso em seu tempo. Transcrita a seguir está a passagem do Livro VI de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* a qual apresentamos com a finalidade de corroborar a problemática em torno de ambas as questões acerca da falsificação da moeda e do seu exílio de sua cidade natal:

Diclés revela que ele viveu no exílio porque seu pai, a quem fora confiado o dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente. Entretanto, Ebulides, em seu livro sobre Diógenes, afirma que o próprio Diógenes agiu dessa maneira e foi forçado a deixar a terra natal com seu pai. Diógenes, aliás, em sua obra *Pôrdalos*, confessa a adulteração da moeda. Dizem alguns autores que, tendo sido nomeado superintendente, deixou-se persuadir pelos operários, e foi a Delfos ou ao oráculo Délio na pátria de Apolo perguntar se deveria fazer aquilo a que desejavam induzi-lo. O deus deu-lhe permissão para alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda. Descoberto, segundo alguns autores foi exilado, e segundo outros deixou a cidade espontaneamente. Outros autores contam ainda que o pai lhe confiou a cunhagem de moeda e que ele a adulterou; o pai foi preso e morreu. O próprio Diógenes fugiu e foi a Delfos perguntar não se devia falsificar a moeda, e sim o que devia fazer para tornar-se mais famoso, e então recebeu a resposta supracitada.⁶¹

Percebemos então, com base no texto, três tipos possíveis de situações: 1) Icésio falsificou; 2) Diógenes é o responsável confesso; 3) Diógenes adulterou a moeda por conta de um oráculo mal interpretado pelo mesmo. Está última é interessante repararmos porque, de fato, a expressão “desfigurar a moeda” (*paraxaratein to nómisma*) possui um sentido metafórico na interpretação de Branham, quem escreveu um capítulo dedicado exclusivamente à desfiguração da moeda no livro que organizou junto com Goulet-Cazé, pois a palavra “moeda” em grego (*nómisma*) tem o mesmo radical do termo referente aos valores e costumes sociais (*nómos*). Deste modo, desfigurar a moeda não tinha um objetivo econômico, mas social, cultural e político, caso se trate de uma metáfora cujo sentido era o de “desfigurar a moeda corrente” a fim de “retirar de circulação a moeda corrompida do pensamento convencional”⁶². Segundo o mesmo, dando voz a Sayre⁶³, haveria evidências arqueológicas

⁶¹ D.L., VI, 20-21.

⁶²BRANHAM, R. Bracht. “Desfigurar a moeda: A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo.” In: GOULET-CAZÉ; BRANHAM. (org.s). *Os cínicos: o movimento cínico da Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 105. (Nota 30)

de moedas adulteradas de Sinope datadas de 350 a 340 a.C. sendo que algumas – posteriores a 362 a .C. – contém o nome Hiquésios. Independente de qual das hipóteses expressa a verdade (o que, receio, nós jamais saberemos), esta falsificação de moedas foi o motivo pelo qual Diógenes foi exilado, migrando para Atenas, onde teria conhecido Antístenes, embora haja problemas de caráter histórico quanto à viabilidade de tal encontro.

Havendo o encontro entre ambos, segundo a tradição conta, pode-se dizer que se tratou de um encontro-choque entre duas pessoas demasiadamente teimosas. Como conta Diógenes Laércio, Antístenes era conhecido por ser rude com quem tentasse se aproximar, especialmente quando os enxotava a golpes de bastão. Diógenes só conseguiu convencê-lo por fadiga, pois quando esta prestes a receber uma cajadada este ofereceu a cabeça como alvo, logo declarando: “Golpeia, pois não acharás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de conseguir que me digas alguma coisa, como me parece que é o teu dever” e desde então passou a ser discípulo do tradicional fundador do movimento cínico⁶⁴. Pelo que indica a biografia relatada por Diógenes Laércio, os dois tornaram-se muito próximos e é dito que “Antístenes morreu de doença precisamente quando Diógenes entrou em sua casa perguntando-lhe: ‘Necessitas de um amigo?’”⁶⁵.

Falando em amigos, voltemos a Platão. Diógenes Laércio relata algumas vezes anedotas sobre Diógenes que fazem menção também ao fundador da Academia, sendo difícil definir o tipo de relação que havia entre estes dois filósofos. Tais passagens de *Vidas* podem ser entendidas com representação do embate entre a divergência filosófica que se mostrava em Atenas. De um lado, a realidade transcendente, imutável, eterna e ideal de Platão; do outro, a realidade concreta, materialista e a filosofia enquanto modo de vida de Diógenes. O cínico acusava o socrático de ser um tagarela⁶⁶ demasiado teórico, faltando-lhe o que era fundamental na concepção cínica: a partida da teoria para o campo prático. Analisemos, pois, duas destas passagens:

Platão definira o homem como um animal bípede, sem asas, e recebeu aplausos; Diógenes deitou um galo e o levou ao local das aulas, exclamando: “Eis o homem de Platão”. Em consequência desse incidente acrescentou-se à definição: “tendo unhas chatas”.⁶⁷

⁶³ Sobre o problema da falsificação de moedas em Sinope, ver SAYRE, F. “Diogenes of Sinope”, p. 72 apud NA VIA, L. E. *Diógenes, o cínico*, 2009.

⁶⁴ D.L., VI, 21.

⁶⁵ D.L., VI, 18. Comentaremos mais adiante o papel da amizade no cinismo quando apresentarmos os conceitos gerais com os quais lida esta escola.

⁶⁶ D.L., VI, 26. “Diógenes também censurava Platão por ser excessivamente falante.”

⁶⁷ D.L.; VI, 40.

Este trecho contraria em certa medida a equivocada interpretação do cinismo enquanto avesso à retórica, aversão essa que ignora o passado sofista de Antístenes e a “fala mordaz” dos cínicos. Ora, se o homem é um animal bípede sem asas, qualquer outro objeto que atenda a estes quesitos seria um homem, sendo o exemplo de Diógenes uma galinha depenada. Quer pela antilogia (o discurso contraditório), quer pelo recurso ao *argumentum ad absurdum*, a lógica se faz presente no cinismo, ainda que a ênfase desta escola filosófica seja quanto a assuntos ligados à física (o estudo da natureza) e a ética (a investigação quanto ao modo de proceder).

Ouvindo uma preleção de Platão sobre as ideias, na qual o filósofo se referia a nomes como “mesidade” e “tacidade”, Diógenes ponderou: “A mesa e taça eu vejo, Platão, porém tua mesidade e tacidade não posso ver de forma alguma”. “Isso é lógico”, respondeu Platão, “pois tens olhos para ver a taça e a mesa, mas não tens mente [68] para perceber a mesidade e a tacidade”.⁶⁹

Neste relato em particular reside o essencial do embate entre o platonismo e o cinismo ou, melhor dizendo, entre o idealismo platônico e o materialismo cínico. Diógenes critica Platão por tomar como verdadeiro o abstrato, o artificial, o conceitual que não é mais do que outra convenção, além de defender a concretude da realidade sensível, a única para ele, dado à valoração da *phýsis*. Em contrapartida, Platão acusa Diógenes de não ser capaz de perceber mais do que aquilo que equivocadamente os sentidos lhe fornecem, isto é, as propriedades essenciais dos objetos que residem além do físico, da realidade sensível. O fato de ter sido empregado *nous* ao invés de *psyché* certamente deve ser levado em conta, uma vez que o termo empregado refere-se não à alma, mas a parte racional e imortal da mesma, aquela que deve conter os impulsos das outras partes: a irascível e a concupiscente. Somente por intermédio do intelecto (*nous*) seria possível contemplar as verdades do chamado mundo inteligível e Platão afirma que Diógenes não possui capacidade intelectual para isso.

Embora tenha sido legado a Antístenes a inauguração do jeito cínico de ser, Diógenes é o cínico por excelência, o primeiro “cão” que nos vem à mente quando pensamos no cinismo. Tanto o é que o estudo da filosofia cínica pressupõe e se confunde com o estudo de sua biografia composta anedotas e ditos memoráveis. Afinal, como um sujeito do período helenístico – isto é, após a morte de Diógenes – não manteria viva na cultura popular a figura

⁶⁸ No original, “nous” e não “psyché”.

⁶⁹ D.L., VI, 53.

do homem que esnobou da admiração do grandioso Alexandre Magno? A típica irreverência de Diógenes, bem como sua fala mordaz, pode ser percebida nas seguintes anedotas:

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!”.⁷⁰

A anedota acima é uma das mais conhecidas sobre o cínico. Ao contrário do que aparenta numa análise superficial, sua importância vai além do simples deboche e daquilo que entendemos hoje como desacato a autoridade. Ao ficar de pé diante de Diógenes fazendo-lhe sombra, Alexandre Magno privava o cínico de um bem natural que apenas o sol poderia lhe proporcionar. O pedido de Diógenes foi simples: o que ele queria, no momento, era a luz e o calor do sol, bens que Alexandre, por mais poderoso que fosse entre os homens, não poderia fornecer e, com isso, Diógenes disse nas entrelinhas, ao seu modo, que Alexandre não tinha autoridade para dar a outrem coisa alguma. O bem que o Cão desejava apenas a natureza poderia providenciar.

Certa vez Diógenes, presente à chegada de uma carta enviada por Alexandre a Antípatro em Atenas por intermédio de um certo Átlis, disse: “Um infeliz descendente de um infeliz, por intermédio de um infeliz a um infeliz”.⁷¹

Esta outra anedota indica a depreciação de Diógenes não somente para com Alexandre Magno (356 – 323 a.C.) e seu pai, Felipe II da Macedônia (382 - 336 a.C.), como também para com Antípatro (cerca de 397 - 319 a.C.) e o mensageiro Átlis. Isso é compreensível se observarmos que trata-se da depreciação dos mesmos por estarem inseridos numa hierarquia artificial e arbitrária de poder. Antípatro foi general macedônio de Felipe II e Alexandre Magno e tornou regente da Grécia ao ser incumbido de tal função por Pérdicas após a morte de Alexandre na Babilônia⁷². Alguns boatos que circularam nos primeiros cinco anos após a morte de Alexandre Magno diziam que o ele havia sido envenenado por Iolas, filho de Antípatro e copeiro real, enquanto outros diziam que o próprio Antípatro foi o responsável pelo regicídio, sendo influenciado – para surpresa de muitos – por Aristóteles. O mensageiro Átlis, quem parece não ter nada a ver com isso, era alvo da crítica de Diógenes porque se submetia a uma autoridade artificial. Naquela situação de porta-voz do rei, estar “apenas cumprindo ordens” não somente significava convivência, mas também falta de liberdade, elemento essencial para a felicidade na concepção dos cínicos.

⁷⁰ D.L., VI, 38.

⁷¹ D.L., VI, 44.

⁷² O domínio sobre o território grego foi mais conhecido sob Antígono Gônadas, neto de Antípatro.

A certa pessoa que considerava Calístenes feliz porque desfruta do esplendor do séquito de Alexandre, o Grande, ele [Diógenes] ponderou: “Calístenes é sem dúvida infeliz, pois almoça e janta quando Alexandre tem vontade”.⁷³

Calístenes é tido como infeliz por Diógenes da mesma forma que o mensageiro Átlios, isso porque se submete às vontades do rei, “pois almoça e janta quando Alexandre tem vontade”. Ele morrerá de fome caso Alexandre assim deseje e se fartará do tanto quanto puder comer e até mais sob a mesma condição. A crítica que percebemos implícita é de que a felicidade não deve depender a vontade alheia. O cinismo estima e muito a liberdade e autonomia (e, por que não, a autarquia).

Quando os atenienses conferiam por lei o título de Dionísio a Alexandre, o Grande, Diógenes propôs: “Fazei de mim Serápis!”.⁷⁴

Por sua vez, a anedota acima revela mais que um deboche diante da divinização de Alexandre presente na proposta de torná-lo Serápis. Isso porque Serápis é uma divindade egípcia originada pelo sincretismo de Osíris e Ápis, o touro sagrado que era tido como a manifestação física de Ptah e tratado como um deus desde o início do regime faraônico; daí compreendemos seu nome⁷⁵. Ele é, portanto, uma referência ao estrangeiro na fala de Diógenes. Inclusive, havia um templo dedicado a este deus em Sinope onde, como sugerido por Navia, Diógenes pode ter conhecido outras divindades, religiões e cultos orientais ou de origem egípcia.⁷⁶ Ainda que seja improvável o contato de Diógenes com a cultura egípcia, há na lenda de Ápis um detalhe que teria sido uma grande sacada do cínico em sua fala. Heródoto relata⁷⁷ que o rei persa Câmbises esfaqueou o touro Ápis tão logo subjugou o Egito e foi acometido pela insanidade até o fim dos seus dias por conta deste sacrilégio. Por sua vez, Plutarco fornece outra versão – ou ao menos um complemento ao relato de Heródoto – contando que quando o corpo inerte do touro abatido fora lançado para fora do templo nenhum carniceiro ousou se aproximar do cadáver para se alimentar, exceto os cães, que perderam seu lugar na religião egípcia e se tornaram seres “impuros”⁷⁸. Sendo uma feliz

⁷³ D.L., VI, 45.

⁷⁴ D.L., VI, 62.

⁷⁵ A aglutinação dos nomes Osíris (egípcio: *Ws[e/i]r*) e Ápis fica Userápis, que tornou-se Serápis.

⁷⁶ NAVIA, L. E. *Diógenes, o cínico*, 2009, p. 30. Em nota na mesma página (nota 35), Navia apresenta Serápis e faz dois apontamentos sobre o mesmo: os relatos contraditórios quanto à origem de seu culto – uns alegam ter sido no Egito enquanto outros apontam ter sido em Sinope – e a proximidade de honrarias entre Serápis e Dioniso na crença local.

⁷⁷ HERÓDOTO, *Histórias*, III, XXIX.

⁷⁸ PINCH, Geraldine. *The Handbook of Egyptian Mythology*, 2002, p. 106.

coincidência ou não, o fardo dos cães na cultura egípcia por afrontar a religião, elemento conjuntivo de toda a sociedade egípcia, soa análogo à afronta cínica aos valores fundamentais e artificiais da sociedade helênica. Para um cínico, carne é carne; daí os relatos sobre Diógenes não ser contrário ao canibalismo tendo, até mesmo, segundo dizem, defendido tal prática em uma das tragédias escritas por ele.

No caso a seguir, identificamos a apatia característica não somente do cinismo como das filosofias helenísticas de modo geral, especialmente o estoicismo no qual o cinismo se derivou:

Em certa ocasião Alexandre, o Grande, ficou à sua frente e perguntou-lhe: “Não me temes?”. Sua resposta foi: “Quem és tu? Um bem ou um mal?”. Alexandre respondeu: “Um bem”. Então Diógenes concluiu: “E quem teme um bem?”.⁷⁹

Diógenes só temeria Alexandre se fosse um mal, pois não se teme um bem: ele é, pelo contrário, desejado. Não se esperaria que Alexandre, por mais franco que este fosse, se anunciasse como um mal, tampouco seria possível estimar a reação do cínico caso o macedônio se anunciasse deste modo. Para os filósofos do período helenístico tudo o que abalasse o estado de ataraxia perturbando a “paz de espírito” do sujeito – como os prazeres não naturais e não necessários dos epicuristas e a recusa dos acontecimentos presente no estoicismo – era um mal e, portanto, era motivo de temor ou, ao menos, indesejável.

Seja como for, quer por lenda⁸⁰ ou por veracidade histórica, foi esnobando a autoridade personificada por Alexandre Magno que o filósofo conseguiu o respeito e a admiração do conquistador. A passagem a seguir das *Vidas* de Diógenes Laércio ilustram isso:

Conta-se que Alexandre, o Grande, disse que se não tivesse nascido Alexandre, gostaria de ter nascido Diógenes.⁸¹

Tradicionalmente esta anedota comumente conhecida sobre Diógenes revela a admiração de Alexandre para com o cínico. Contudo, mantendo gosto pelas palavras e pela *enunção própria*, questiono se não há uma brincadeira com os nomes. Alexandros (original grego de Alexandre) é composto pelos termos *alécsō*, que possui uma conotação de “ajuda”,

⁷⁹ D.L., VI, 68.

⁸⁰ “Assim, se no contexto da história da filosofia falamos em uma ‘lenda de Diógenes’, nos referimos apenas, com o empréstimo do termo, à dificuldade de se extrair de uma vasta literatura – mas essencialmente fragmentária doxográfica e anedótica – um perfil nítido e coerente do filósofo e do homem que foi Diógenes, dificuldade essa que, a exemplo do que ocorre com outras personagens históricas, tais como Jesus ou Sócrates, contrasta com a importância que lhe concede a tradição literária e filosófica da Antiguidade.” (Cf. FLORES-JÚNIOR, p. 177)

⁸¹ D.L., VI, 32.

“apoio”, “defesa” ou “proteção”; e *anér*, que significa “homem”, sendo então o nome Alexandre etimologicamente entendido como “protetor/defensor de homens/povos”. Enquanto isso, Diógenes é composto por *díos*, traduzido por “deus” ou “divino”, e *génos*, do qual derivará o termo gênese (“nascimento”), sendo, portanto, entendido como “gerado por Zeus” ou “aquele de origem divina”. Deste modo, o rei da Macedônia pode ter dito a fala memorável no sentido de que se seu nascimento não tivesse determinado sua condição de protetor dos povos (visto o império multiétnico que ajudou a construir), aquele responsável por levar a civilização à barbárie, preferiria ser de origem divina e não necessariamente tão sábio quanto Diógenes.

De todo modo, a importância de Diógenes para a história da filosofia foi bastante importante na Antiguidade Clássica, marginalizando-se no medievo. Na modernidade não apenas a figura de Diógenes foi depreciada como o próprio movimento cínico, a exemplo de Hegel, para quem o cinismo não era filosofia por conta da ausência de um rigor teórico e investigação acerca das coisas. Foi no século XX com pesquisadores como Donald R. Dudley que o movimento cínico retornou ao debate, a exemplo da obra *A History of Cynicism* (1937), na qual Dudley traça um histórico do cinismo de Diógenes em diante até os cínicos do século VI, valendo-se inclusive de um capítulo exclusivamente dedicado a negar fervorosamente o posto de Antístenes como primeiro cínico e cujo título é bastante incisivo: “*Antisthenes. No direct connection with cynics. His ethics.*” Para tanto, o autor contrasta os modos de vida de Antístenes e Diógenes para fundamentar seu ponto de vista. Ora, Antístenes fora aluno de Górgias e notadamente teve particular interesse pela lógica mesmo após a influência de Sócrates. Há na *Lógica* de Aristóteles uma menção direta a Antístenes e seus seguidores que – detalhe de suma relevância na análise de Dudley – foram chamados “*antistheneioi*” e não “*kynikoi*”. Além disso, Antístenes possuía alguns bens como uma casa mobiliada e acompanhava Sócrates nos banquetes realizados pelos aristocratas atenienses, modo de vida mais afim daquele seguido por Sócrates do que daquele pelo qual Diógenes ficou tão famoso. Pode ser, então, que o contato com Antístenes tenha sido direto e pessoal,

Neste capítulo, então, vimos que o Diógenes é o modelo ideal de cínico cuja vida e “doutrina” se misturam ao ponto de constituir um mito próprio; este mesmo: a lenda do excêntrico sujeito que vaga, nu pela cidade portando um lampião em plena manhã de sol, alegando procurar um homem. E como toda lenda possui um fundo de verdade, vimos também que o ato de “desfigurar a moeda” é uma metáfora que, ao que tudo indica, possui um fundo histórico. Passemos agora, portanto, ao nosso assunto de interesse: o cosmopolitismo.

2 – O COSMOPOLITISMO CÍNICO

O cosmopolitismo é um conceito importante para o século XXI e um de seus grandes desafios, especialmente por conta do processo de globalização que se falava nos anos 1980, mas que nos anos 1990 foi efetivado após o fim da União Soviética e o conflito ideológico conhecido como Guerra Fria. Os países-membros da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (CECA), por exemplo, não assinaram o Tratado de Maastricht a 7 de fevereiro de 1992 que, dentre outras mudanças, atribuiu aos cidadãos dos países-membros a cidadania europeia, garantindo livre circulação de pessoas entre estes países (ou ao menos a facilitou) a toa. Faz parte do *zeitgeist* (o “espírito da época”) do pós-Guerra Fria a proposta de integração e cooperação global após os terríveis acontecimentos que abalaram o século passado.

Todavia, o cosmopolitismo não é algo novo na teoria e tampouco na prática, por mais que esta última instância seja passível dos mais diversos questionamentos e críticas. Como veremos neste capítulo, este ideal remonta à Antiguidade greco-romana e se mantém com maior ou menor repercussão ao longo da história. À época, o senso de pertencimento a grupos como a família e a cidade era fundamental por uma questão de sobrevivência. Aristóteles mesmo vê a comunidade como um bem, pois a fundação da cidade é uma ação humana e é ao bem que todas as ações humanas visam (*Política*, 1252a). As ameaças eram constantes e os recursos menos fáceis de serem obtidos pelo indivíduo solitário ou por um grupo pequeno. Então, com o tempo, os núcleos familiares foram se assentando próximos a fontes de água e áreas cultiváveis, percebendo ser vantajoso um convívio pacífico, pois um . O outro era com frequência tido como o inimigo, aquele que compete pelos mesmos recursos que

As campanhas de Alexandre o Grande tiveram um grande impacto no mundo mediterrâneo e no Oriente Próximo e os motivos são muitos. O pensamento político da época é radicalmente transformado, ainda mais se atentarmos para a repercussão da expansão macedônica sobre o mundo grego. A experiência da realeza macedônica, somada ao sistema administrativo presente no império persa, acaba por expandir o estado para além da experiência das cidades-estados gregas, o que, de acordo com Reale (2003), torna as teorias políticas de Platão e Aristóteles insuficientes para pensar a política do mundo helenístico. O aspecto que melhor exemplifica a conclusão de Reale é o afastamento das pessoas comuns – os cidadãos que, no mundo helenístico, tornam-se súditos – das decisões do estado, sendo válido lembrar que o império helenístico de Alexandre se fragmenta em monarquias dinásticas iniciadas por seus antigos generais.

A proposta deste capítulo é pensar a transformação dos ideais políticos durante o processo de transição do mundo grego para o mundo helenístico com foco na noção de pertencimento versus o ideal cosmopolita da época.

2.1 – O QUE É COSMOPOLITISMO?

“Quando perguntado sobre a cidade que pertencia, Sócrates teria dito ‘Ao mundo’, pois ele pensava ser um habitante e cidadão do mundo inteiro”.

Musônio Rufo⁸²

Com a citação acima Eric Brown inicia o artigo intitulado “*Socrates, the Cosmopolitan*”. Nesta produção textual ele diz que a fala do estoico romano Musônio Rufo é uma dentre várias de intelectuais do período helenístico e do período imperial que se viam como herdeiros da filosofia de Sócrates e tão cosmopolitas quanto seu ídolo. Já mencionamos anteriormente o desejo por parte dos estoicos de traçarem para si uma genealogia que os relacione ao ateniense. Além disso, o debate quanto a um cosmopolitismo socrático demanda uma apresentação objetiva de tal conceito para que compreendamos o que significa declarar-se cosmopolita, como é o caso de Diógenes, antes de podermos investigar a anedota sobre a declaração cínica de Diógenes enquanto “cidadão do mundo”⁸³.

O cosmopolitismo vem do grego “*kosmopolites*” (*kosmos* “mundo” + *polites* “aquele da *pólis*”/“cidadão”), sendo traduzido ou ao menos compreendido como “cidadão do mundo”. Assim sendo, o cosmopolita é aquele que se vê parte de algo maior. O vínculo com a sua pátria ou *pólis*, aquele que possuía caráter identitário, se expande para além dos muros e do território compartilhado por uma determinada comunidade ou grupo social. O mundo inteiro, o universo é visto como a grande *pólis* a qual todos pertencem ou deveriam pertencer. Conforme o verbete na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “O nebuloso ponto comum a todos os pontos de vista cosmopolitas é a ideia de que todos os seres humanos, independente de tendências políticas, pertencem a uma única comunidade e que esta comunidade deve ser cultivada”⁸⁴.

⁸² Ver BROWN, 2000, p. 74.

⁸³ D.L., VI, 63.

⁸⁴ BROWN, E.; KLEINGLED, P. “Cosmopolitanism”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2002. (tradução nossa).

A Enciclopédia também diz que a noção de cosmópolis difere muito dentre as várias ideologias, cá entendidas como fundamento teórico para as mais variadas posturas com relação à política. De acordo com o próprio texto: “algumas [destas concepções cosmopolitas] focam em instituições políticas, outras em normas morais ou relações, e outras focadas em mercados comuns ou formas de expressão cultural”⁸⁵. Adiciona-se a esta apresentação inicial que “o interesse filosófico no cosmopolitismo reside em sua afronta aos vínculos [pré-estabelecidos] comumente aceitos entre concidadãos, o Estado local e afins”. Nesta introdução ao conceito percebemos que compreende tanto o pertencimento ao mundo característico das escolas helenísticas – sendo inaugurado por Diógenes – quanto a instituição de Mercado Comum da qual derivou o projeto da União Europeia, entre outros exemplos.

Como dito com certa regularidade neste trabalho, o cosmopolitismo enquanto termo tem seu registro mais antigo quando Diógenes Laércio relata que seu homônimo cínico teria proferido este termo pela primeira vez. E sendo o estoicismo e o epicurismo em certa medida derivados do movimento cínico – o primeiro pela busca de uma vida feliz por meio do exercício da virtude enquanto o segundo por sua moderação dos prazeres e de ambos a objetivação do controle de si (*autarkéia*) – parece-nos plausível que este ideal do mundo como cidade universal seja algo característico das novas filosofias surgidas durante o período helenístico enquanto alternativa à crise da política pautada nas cidades-estados. Trataremos melhor sobre esta questão no subcapítulo seguinte.

Ainda que Diógenes tenha sido supostamente o primeiro a empregar o termo, o ideal é anterior a ele, havendo alguns entre os gregos que já criticavam o tradicional aspecto identitário pautado no pertencimento a um local de origem. Exemplo disso é o sofista Hípias tal como é apresentado no diálogo *Protágoras* no qual uma fala demasiado peculiar (337c-d) chama-nos atenção:

Então depois de Pródico ter falado assim, muitos – muitos mesmo – dos presentes o apoiaram. A seguir a Pródico falou o sábio Hípias:

– Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza; porque o semelhante é, por natureza igual ao semelhante; ao passo que a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza.⁸⁶

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

Quanto a Sócrates, pensador ao qual o estoico Musônio Rufo se refere, discute-se ainda se e até que ponto seu filosofar pode ser definido como cosmopolita. Eric Brown defende que Sócrates deve ser considerado como um cosmopolita moderado porque, apesar de reconhecer certas obrigações para com os atenienses e deste modo exercitar a política “tradicional”, este dever para com os atenienses é tão somente uma parte de seu dever maior para com a humanidade de modo geral. Nas palavras do pesquisador:

Recordemos que Sócrates não rejeita por inteiro a política “ordinária”, uma vez que ele atende ao chamado de Atenas por três ou quatro vezes [87]. Além disso, as Leis do *Críton* nos rememoram que a carreira de Sócrates na política “extraordinária” foi dedicada por completo a Atenas. Tais fatos sugerem que cosmopolitismo de Sócrates é fortemente enraizado em sua cidadania ateniense e que sua obrigação em prestar serviço extraordinário aos seres humanos está condicionada pelo menos a suas obrigações para com seus concidadãos.⁸⁸

A questão que Brown indaga na quarta parte de seu artigo é: por que então Sócrates concentra em Atenas o esforço de sua política “extraordinária” quando ele admite que suas obrigações são para com a humanidade e também ele não reconhece nenhuma obrigação especial para com os atenienses? Esta quarta parte é chamada brilhantemente “*Thinking globally, acting locally*”, dando uma pista quanto ao palpite do autor. Para ele, a dialética como purificação das almas possui também uma finalidade política, pois aquele que conhece o Bem é necessariamente o mais adequado para bem administrar a cidade e se a dialética é um exame pessoal, é razoável deduzirmos que a reformulação da política deve partir do singular e gradativamente expandir-se até que a humanidade por inteiro alcance o estado perfeito de vida. No momento em que a pólis examina a si mesma e perceber suas falhas, chegando à crise aporética, ela poderá então purificar-se modificando aquilo que deve ser redefinido do mesmo modo que os interlocutores de Sócrates se deram conta de que suas falsas opiniões deveriam ser repensadas.

De todo modo, a discussão sobre Sócrates ter sido ou não cosmopolita é pormenorizada, uma vez que é majoritariamente aceito que suas ideias influenciaram bastante a formação das escolas helenísticas que tinham como ponto comum um espírito cosmopolita em suas doutrinas (se é que podemos falar de doutrina no cinismo e no pirronismo). Com Diógenes, o Cínico, teremos a expressão clara do conceito de cosmopolitismo com o emprego

⁸⁷ As três vezes que o convocaram para guerrear mais a sua convocação por parte de Meleto para comparecer perante o júri devido a um processo (ou uma “queixa”, como ele próprio considerou).

⁸⁸ BROWN, Eric. “Socrates the Cosmopolitan”. In: *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives*. v. 1. 2000, p. 81. (tradução nossa)

do próprio termo (*kosmopolites eimi* – “Sou um cidadão do mundo” (D.L., VI, 63). Esta fala é interpretada como cosmopolitismo negativo no sentido de que Diógenes nega a pólis. A pergunta que se faz é se haveria algo de positivo nesta afirmação. No verbete “cosmopolitismo” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* os autores Eric Brown e Pauline Kleingeld sugerem que o que se pode ver de positivo no cosmopolitismo de Diógenes é justamente a insistência que o mundo inteiro deveria seguir o modo de vida cínico, mas retomaremos esta discussão no próximo item.

O ideal cosmopolita esteve apagado na Idade Média, sendo substituído pela noção de cristandade, embora possa ser entendido como cosmopolitismo também se considerarmos o cosmos segundo parâmetros dos mitólogos (a exemplo de Mircea Eliade), isto é, enquanto “mundo organizado” oposto ao conceito de caos, o espaço da identidade contraposta ao Outro e todas as implicações deste termo. Seja como for, o cosmopolitismo retorna na modernidade e ressurgiu com vigor no Iluminismo, nos permitindo mencionar Erasmo de Rotterdam e o prussiano Immanuel Kant, ambos inspirados pelo cosmopolitismo da Antiguidade Tardia ao defenderem a causa de uma paz mundial.

Já no século XX, os escritos políticos de Kant, especialmente o que trata sobre aquilo que chamou de preceitos fundamentais para a paz perpétua entre os Estados soaram tentadores aos países assolados pela Primeira Guerra Mundial, conflito que se esperava durar poucas semanas e prolongou-se por quatro anos provocando um grau até então inédito de devastação material, econômica e espiritual. Walter Benjamin relatou que os ex-combatentes retornaram “mais pobres em experiência comunicável”, tamanho fora o horror que testemunharam ⁸⁹. A proposta de um órgão mundial de mediação de conflitos através da diplomacia até a última instância foi fortemente influenciada pelo ideal kantiano e surgiu em 1919 com o nome de Liga (ou Sociedade) das Nações. Não sendo necessário lembrar o seu fracasso devido às resoluções problemáticas durante o período entre guerras (1919-1939) e à própria Segunda Guerra Mundial (ou Guerra Mundial: 2º Round), a Liga das Nações foi reformulada e substituída pela Organização das Nações Unidas, que existe até o presente momento.

Não seria pertinente entrarmos na discussão quanto a tal organização ter sido uma extensão política dos Estados Unidos da América por motivos de desviar-nos do assunto

⁸⁹ _____. “Experiência e pobreza”. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de S.P. Rouanet. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 114-9.

principal deste trabalho. Trataremos do ideal cosmopolita por dois recortes históricos: o primeiro será o que preferimos chamar de cosmopolitismo antigo ou cínico-estoico, isto é, aquele prenunciado por Diógenes e melhor trabalhado retoricamente pelos estoicos Sêneca e Musônio Rufo; já o outro o chamado cosmopolitismo jurídico ou kantiano.

2.2 – O COSMOPOLITISMO NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Se investigarmos com algum rigor, a crise da democracia ateniense decorre ao longo do século IV a.C., embora seja possível remontar ao conflito entre Atenas e Esparta na Guerra do Peloponeso, caso seja de nosso interesse buscar um ponto claro na história da polis ateniense o desgaste de seu ideal político. As duas revoluções oligárquicas (a primeira, em 411, na qual teremos o regime dos Quatrocentos, instituído por Prínicos, e a outra, alguns anos depois, da qual tomou parte Crítias), às quais Mossé faz menção ao analisar a crise da pólis ateniense entre o fim da Guerra do Peloponeso e a expansão de Filipe da Macedônia, nos mostram que mesmo entre os atenienses o regime democrático não era do agrado de todos, havendo a presença daqueles a quem Mossé se refere como "inimigos da democracia". Aproveitando-se do momento de crise durante o conflito contra Esparta, esse grupo de pessoas contrárias aos ideais democráticos por duas vezes mobiliza um golpe de estado e toma o poder, embora não se mantenham por muito tempo. Tais golpes de estado mostram o estado frágil das instituições democráticas em Atenas por volta do século V a.C..

Considerada já naquela época como um centro intelectual, a polis atraiu e reuniu muitos pensadores de renome até os dias de hoje e, como era de se esperar, houve aqueles que encararam a política como um problema. Os dois principais filósofos atenienses que se dispuseram a se debruçar sobre esta questão, Platão e seu discípulo Aristóteles, se opõem com relação a suas ideias, embora a preocupação em pensar o papel do homem para com sua pólis se faça presente nas reflexões de ambos.

Platão é notadamente avesso à democracia, o que não significa que ele seja favorável a tiranias. Ele é um homem que pensa criticamente sobre o tempo em que vive e sua análise da política feita até então em Atenas não é de caráter golpista (ao menos não é o que nos apresentam os seus diálogos), limitando-se a apontar para os perigos que a democracia

enquanto regime político representava, a exemplo da figura do demagogo⁹⁰. O filósofo apresenta sua crítica de maneira dispersa em muitos de seus diálogos, mas é na *República* que sua argumentação é mais bem elaborada. Pensando a melhor forma de governo, ele critica o mesmo poder político para qualquer cidadão indistintamente. Para ele, não há sentido considerar o voto de alguém instruído como tendo o mesmo "peso" que o voto de um ateniense qualquer e será isso a dar origem à figura dos guardiões d'a República platônica: reis-filósofos que, pelo fato de serem conhecedores do bem e da verdade, seriam, portanto, os melhores e mais justos governantes.

Talvez o ponto mais rico do livro de Mossé seja a seleção de textos de época que não somente fundamenta a reflexão desenvolvida acerca das instituições gregas ao longo de três capítulos como auxilia a outros historiadores em suas respectivas pesquisas, legando-nos uma obra altruísta, qualidade rara no meio acadêmico. Sob o subtítulo "o poder dos Nomoi", Mossé nos traz um trecho curiosíssimo do diálogo *Crítion* que, além de nos dar uma ideia de como o próprio grego via sua relação para com a pólis, também nos permite refletir sobre a oposição entre pertencimento helênico versus cosmopolitismo helenístico. Ao ser perguntado por Crítion sobre o motivo pelo qual não quer fugir, mesmo depois de sua condenação, Sócrates responde-lhe dando a palavra às Leis, que dizem:

[Quanto ao cidadão de bem] nós, as Leis, não o impedimos, se não lhe agradarmos, de partir de Atenas e ir para onde quiser, levando consigo o que lhe pertence. Nenhuma de nós, as Leis, impede quem quer que o deseje de partir para uma colônia, se não estiver satisfeito conosco, nem com a cidade; de ir se estabelecer como meteco para o estrangeiro; de partir para onde quiser levando seus bens.

Mas se algum de vós cá ficar, sob a nossa forma de fazer justiça e de administrar a cidade, então nós dizemos que este se obriga a obedecer-nos e a fazer o que lhe ordenamos, e se ele não o faz é triplamente culpado, porque não se submete a nós que o fizemos nascer, a nós que o criamos e, porque se tendo obrigado a nos obedecer, ele não obedece à suas obrigações e não procura esclarecer-nos se agimos mal, enquanto não reclamamos duramente o que desejamos, mas que deixamos o direito de escolher entre discussão e obediência, isso a que ele se recusa.

Ó Sócrates, nós temos grandes provas de que tu nos escolheste, a nós e à cidade. Não terias cá ficado mais do que os outros atenienses se não nos tivesses escolhido deliberadamente, quanto tu [...] evitastes afastar-te da cidade, como se fosse aleijado, cego ou inválido. [...] Com efeito, como se pode escolher uma cidade sem aceitar também as suas Leis? Deixa-nos persuadir-te Sócrates, e não sejas ridículo deixando a cidade.⁹¹

⁹⁰Do grego *demos* (povo) + *agogós* (levar junto, conduzir): Lit. "aquele que conduz o povo". Denominação atribuída aos políticos que manipulavam grandes grupos de cidadãos para seu benefício político, seja a aprovação de lei, seja o apoio a uma acusação.

⁹¹ PLATÃO, *Crítion*, 51d-52b; 52e-53a. apud MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa: Editora 70, 1985, p. 186-187.

Ao longo do trecho de *Crítion* que Mossé nos apresenta em seus textos selecionados, notam-se duas noções importantes, havendo uma relação consecutiva entre elas: a escolha e a obediência. Não se obedece às leis da cidade para escolhê-la, uma vez que implica uma imposição que não é o que a fala das Leis (*Nomoi*) nos mostra, mas ao escolher uma cidade, "sob sua forma de fazer justiça e de administrar a cidade", este se obriga a obedecer às leis daquela comunidade. Nesta explicação através de um hipotético discurso das Leis para Sócrates o filósofo não somente justifica a aceitação de sua sentença pelo vínculo afetivo de pertencimento à pólis ateniense e, por consequência, a obediência às leis que tal vínculo implica; ele também passa a visão de uma espécie de contrato social muito anterior aos que se convencionou chamar "filósofos contratualistas" porque, para ele, escolher uma cidade é assinar um termo de compromisso aceitando as leis locais, concordando com estas e lhes prestando total submissão. Retornaremos a esta querela quando apresentarmos o exemplo cínico de Diógenes.

Por outro lado, Aristóteles acreditava em dois meios para alcançar a *eudaimonia* (isto é, o bem viver): a ética, que depende unicamente do indivíduo, e a política, que se baseia na relação do homem com a sua comunidade. Sua filosofia dá importância tamanha às relações públicas e sociais do ser humano a ponto de atribuí-lo a condição de *Zoon Politikon* (isto é, a condição de "animal político"); além de dizer que "um homem sem polis é mais ou menos que um homem", pois, para o filósofo de Estagira, o homem que não pertence a uma pólis só poderia ser um deus auto-suficiente (e, desse modo, sendo independente de outrem) ou uma besta idiota, uma vez que, para ele, a relação de dependência coletiva torna a interação político-social entre os homens uma interação necessária. Vale lembrar que Aristóteles acreditava que a sociedade era anterior ao homem, consequência lógica de um de seus ditos: "O todo deve, necessariamente, ser posto antes das partes". Outro ponto a frisar também é que na política aristotélica a participação popular direta nas decisões administrativas da pólis é um elemento imprescindível, sendo um dos pontos a levar a filosofia aristotélica ao declínio no mundo helenístico.

Como mencionado anteriormente, a expansão de Alexandre, o Grande e a fusão com o Oriente Próximo finalizam a organização em cidades-estados substituindo-a pelo sonho da monarquia universal⁹² por meio da união entre os diversos povos do mar mediterrâneo, principalmente através de casamentos estratégicos entre os generais macedônicos e princesas

⁹²Cf. LÉVÊQUE, 1987.

orientais, em especial no Egito e na Pérsia. Somando a isso o afastamento da população dos assuntos políticos, o desmoronamento das diferenças racistas entre gregos e bárbaros - que foram acolhidos numa política de assimilação e equiparação aos gregos por Alexandre – e a descoberta de si enquanto indivíduo⁹³ teremos como consequência a aporia maior do pensamento grego até então, já que, com isso, as teorias de Platão e Aristóteles tornam-se insuficientes, não de modo geral, mas em particular na filosofia política.

Com relação à questão dos bárbaros na antiguidade clássica, Zanella faz uma observação interessante quando discorre sobre o conceito de polis:

Por fim, as observações de Platão sobre os bárbaros na *República* (469b-471c), e aquelas de Aristóteles (384-322 a.C.) na *Política* (1281b; 1285a) constituem outra prova bastante evidente de quão pouco interesse houve para com o cosmopolitismo na Grécia clássica, pois a identidade das repúblicas se configurava, por vezes, graças ao contraste com os bárbaros.⁹⁴

De fato o autor foi muito feliz em sua colocação, pois é com base nessa oposição entre civilização (grega) e barbárie que os gregos sustentam um ideal de superioridade tal como se percebe em Heródoto quando ele justifica a vitória dos atenienses sobre os persas nas Guerras Medo-Pérsicas alegando que seus deuses era maiores que o deus-rei Xerxes e, portanto, foram os gregos os vitoriosos, isso porque eles são melhores que os persas. No mundo helenístico, esta diferença se apaga, pois, como apresenta Lévêque:

Imagina-se o poderoso fermento de unificação social elas [as confrarias] representam: ao mundo clássico, onde a oposição entre Grego e Bárbaro ou entre cidadão e escravo é absoluta, onde a mulher é razoavelmente desprezada, sucede um mundo novo onde os antagonismos se apagam.⁹⁵

É importante também frisar o aspecto do afastamento das pessoas comuns das decisões políticas. Sobre essa mudança radical na práxis política, ao menos pelo lado ocidental, Reale faz uma observação interessante:

De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. [...] O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce o homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão.⁹⁶

⁹³Cf. REALE, 2003, p. 250-252.

⁹⁴ZANELLA, 2014, p. 171.

⁹⁵LÉVÊQUE, 1987, p. 159.

⁹⁶REALE, 2003, p. 250.

Ao afastar o antigo cidadão da ágora, isto é, do espaço das discussões e das decisões referentes à gestão da cidade, a práxis política do mundo helenístico rompe com a tradição grega; o que é mais intrigante pelo fato de Alexandre ter sido aluno de Aristóteles durante toda sua vida. O dia-a-dia nos estados ocorre sem a participação ativa do homem livre e, ao não dar-lhe uma ocupação secundária do estado, como funcionário ou soldado, é de se esperar o surgimento de um homem alheio à política. Contudo, não parece adequado entender uma pessoa alheia à política como uma pessoa não politizada. Epicuro, por exemplo, recomendava a seus discípulos que se mantivessem distantes o máximo possível da política, mas, ao dizê-lo, não o diz sem fundamento. Nas palavras de Souza e Pereira Melo, para Epicuro, outro filósofo do período, "a verdadeira *eudaimonia* não estava nas atividades exteriores e nas vãs opiniões da sociedade grega, mas particularmente na própria interioridade do ser humano consigo mesmo e com o seu próximo.", sendo por essa visão da felicidade plena do homem que o "filósofo da alegria" (como alguns o chamam) sugeria a seus amigos que se distanciassem dos jugos políticos⁹⁷.

Em outra passagem, Reale conclui a insuficiência teórica com relação ao pensamento político da filosofia grega, especificamente as teorias de Platão e Aristóteles, a seguir:

Encontravam-se assim destruídos aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica, que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua República, e Aristóteles, na sua Política, não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da pólis não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito. Como consequência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo imprevisivelmente em dissonância com os tempos e colocando-se em perspectiva superada.⁹⁸

Tal obsolescência do pensamento político àquela época faz com que as escolas filosóficas helenísticas, sendo algumas fundadas por ex-alunos de Sócrates e Platão, se proponham a encarar não mais uma relação do homem para com a cidade e seus concidadãos, mas sim uma relação do indivíduo com o cosmos. Sobre a consciência de si enquanto ser autônomo, isto é, a descoberta do indivíduo foi tão revolucionária que, nas palavras de Reale (2003): "... na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos exageros do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção.". Duas das escolas helenísticas, o cinismo⁹⁹, cujo patrono é Antístenes, um ex-

⁹⁷Cf. SOUZA, PEREIRA MELO, 2011.

⁹⁸REALE, 2003, p. 250,

⁹⁹: Recomenda-se conferir a nota de rodapé ¹ do artigo de Zanella no qual trata da corrupção do termo "cinismo" e, por consequência, "cínico" existente não somente no português, como também no italiano, no inglês e no

aluno de Sócrates, e o estoicismo, fundado por Zenão, possuem representantes que, de algum modo, promoveram posturas alternativas à inércia da cidadania em crise.

Talvez a figura exemplar desse novo momento da filosofia seja a do excêntrico Diógenes o "Cão", uma personalidade tão intrigante que o historiador Moses Finley dedicou um capítulo de *Aspectos da antiguidade* a ele, embora lembre com frequência que muito do que se fala e se conhece deste cínico trata-se de lendas e senso comum¹⁰⁰. Diógenes vivia nu, morava num barril e fazia suas necessidades fisiológicas onde, como e quando bem entendia sem se deixar levar pela opinião pública. Chamavam-no "cão" (em grego, "*kyon*"), pois, como o próprio esclarecia, "balanço a cauda alegremente para quem me dá alguma coisa, ladro para os que recusam e morde os patifes"¹⁰¹.

Natural de Sinope, Diógenes o Cínico acabou expulso de sua cidade natal por conta do envolvimento de seu pai num esquema de falsificação de moedas, o que pode não passar de mera lenda a fim de justificar a transitividade intermitente deste filósofo entre as cidades de Atenas e Corinto, migração esta, dizem, relacionada à mudança das estações. Apesar do terreno instável que nos impede de melhor nos aproximarmos de Diógenes, o que nos interessa nessa história é a famosa consequência do exílio deste filósofo. É dito que, ao ser expulso de Sinope, um concidadão lhe perguntou sobre sua pátria, ao que Diógenes respondeu "sou um cidadão do mundo"¹⁰². Deste modo, o filósofo cunha um neologismo, visto que é a primeira vez que o termo cosmopolita (*kosmopolítes*) aparece na História que conhecemos, isto é, a História significada através dos documentos e fontes aos quais temos contato.

Como bem apresenta Zanella, na Grécia clássica, "ser cidadão (*polítes*) significava pertencer a uma cidade (*pólis*), com todas as vantagens e obrigações daquela que formam essa associação". Sobre a resposta de Diógenes, ele comenta que "uma vez que Diógenes não respondeu à pergunta com a resposta esperada e de forma positiva, a saber, de Sinope, sua cidade natal, ele recusava seu dever para com os cidadãos de Sinope assim como o seu direito de ser ajudado por eles". O autor ressalta que, apesar disso, a resposta do cínico não declara

francês. Tal como exposto pelo autor, a ambiguidade existente na palavra "cinismo" só é distinguível na língua alemã: *Kynismus* e *Zynismus*. (Cf. ZANELLA, 2014, p. 166)

¹⁰⁰ Como lembra constantemente Finley, a dificuldade no estudo não somente sobre Diógenes o Cínico como sobre as escolas helenísticas se deve pelo fato de não ter chegado até nós nenhum registro escrito dos filósofos deste período. O que sabemos a respeito deles parte, em sua maioria, de doxografias (isto é, compilação de relatos sobre o que era dito a respeito de determinadas pessoas) elaboradas ao longo dos anos, a exemplo de *Vida e obra dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio.

¹⁰¹D.L., VI, 60.

¹⁰²D.L., VI, 63.

um não pertencimento a cidade alguma (*apolítes*), mas "afirma, na verdade, um pertencimento e a submissão em relação ao universo (*cosmos*).¹⁰³¹⁰⁴. Ora, se a escola cínica é aquela cuja proposta consiste em se desvincular de qualquer ordenamento artificial (*nomos*) para levar uma vida de acordo com a natureza (*phýsis*), então não é por mero acaso que haja um desprezo à ideia de filiação a uma cidade ou comunidade, já que no mundo helenístico a relação entre o homem e sua comunidade pela cidadania é substituída pela relação do homem para com o universo.

Voltando à discussão referente ao trecho¹⁰⁵ de *Crítion* anteriormente apresentado, o texto de *As Leis* corrobora a afirmação de Finley quando este comenta o episódio referente à resposta de Diógenes sobre sua procedência, uma vez que o autor alega que não somente as filosofias de Aristóteles e Platão como a própria postura filosófica de Sócrates dependem do centro urbano que Diógenes rejeita e Finley crê¹⁰⁶ ser inédita tal atitude. Porém, Zanella discorda, afirmando que a filosofia cínica (ou, melhor dizendo, a postura filosófica dos cínicos), tal como a de Sócrates, precisa ser praticada num meio urbano, já que se trata de um protesto e crítica ao modo convencional de vida que os gregos viviam. Platão o considerava um Sócrates enlouquecido, pois Diógenes havia levado tanto o cuidado de si quanto a dialética irônica da filosofia socrática a um radicalismo nunca antes visto no mundo antigo, levando a crítica moral àquela sociedade regida por leis e regras de etiqueta, as quais o cínico considerava a mais pura hipocrisia.

Por um lado ou pelo outro, pode-se afirmar que tanto Sócrates quanto Diógenes foram partes significativas do longo processo de transformação da filosofia que, de um primeiro momento no qual o interesse era direcionado às questões da *phýsis*, como fenômenos da natureza e a busca intelectual pela conhecida *arché*, transforma-se, a partir de Sócrates, numa investigação das questões humanas, sejam elas do âmbito individual ou coletivo. Analisando o movimento filosófico enquanto um processo histórico em constante devir tal como qualquer outro e, além disso, considerando a existência de uma tradição filosófica no Mediterrâneo, torna-se possível então compreender que a filosofia torna-se um modo de vida, como corroboram Hadot, Reale e outros historiadores da filosofia; mudança esta que começa com Sócrates e tem seu auge nos filósofos das escolas helenísticas, em especial o cínico Diógenes.

¹⁰³ De origem grega, o termo "*kósmos*" significa, em linhas gerais, a concepção do universo enquanto "mundo organizado", opondo-se à ideia de "*kháos*", o "abismo vazio".

¹⁰⁴ ZANELLA, 2014, p. 168.

¹⁰⁵ PLATÃO, *Crítion*, 51d-52b; 52e-53a.

¹⁰⁶ FINLEY, 1990, p. 107.

Com isso, podemos concluir que o ideal cosmopolita surge, no período helenístico, não apenas como parte do processo de nascimento da filosofia, mas também atende a uma demanda de seu tempo, considerando a insuficiência das teorias políticas existentes até então que acaba por gerar um vazio existencial a ser preenchido pela relação entre homem e cos mo.

2.3 – PAN-HELENISMO E AUTOCTONIA

A abordagem histórica que nos orienta neste texto conduz por caminhos inesperados. Se durante a pesquisa sobre o cinismo ressaltou de forma surpreendente a tese de Romm sobre os relatos etnográficos do século VI a.C. como evocações de discurso proto-cínico, enquanto investigávamos a história do cosmopolitismo na antiguidade e das relações políticas helênicas descobrimos o movimento de outro projeto político mais ou menos afinado: o pan-helenismo. Esta retórica batia de frente com outro ideal presente na sociedade helênica e tradicional entre os gregos, a autoctonia¹⁰⁷. Vale lembrar que as cidades são fundadas primeiramente pela consagração do terreno, a exemplo da construção de igrejas como ato fundacional no Brasil colonial, o que terá seu rito de fundação entre os helenos através de mitos, quer sobre reis lendários semi-divinos, quer pela benção de um deus. Assim sendo, a cidadania na Hélade não estava relacionada simplesmente a uma razão institucional, mas antes a um vínculo afetivo com a terra. Este será um traço distintivo entre as diversas *póleis*, aquele que faz com que espartanos e atenienses se identifiquem como diferentes, ainda que reconhecessem a afinidade religiosa e linguística, quem sabe até mesmo étnica.

O discurso pan-helênico foi evocado principalmente no século IV a.C. já no momento da crise da Hélade após a Guerra do Peloponeso, embora tenhamos registros de tal evocação no século anterior, como é o caso já apresentado da fala de Hípias no *Protágoras* de Platão. Se retornarmos além para a Grécia arcaica pode ser que alguém tenha proferido discurso semelhante. Porém, o contexto que circunscrevemos – os séculos V e IV a.C. – tem sua especificidade por dois motivos: o vasto Império Persa e o reino da Macedônia. Ainda que tenham sido desastrosas as duas campanhas da Pérsia contra os gregos, o Império Aquemênida se manteve firme e foi motivo de temor entre os atenienses no século IV a.C..., afinal de contas, havia um território imperial do Egito até a Índia a ser governado. Ao norte, a corte macedônica consolidava a sociedade palaciana e Felipe II, rei dos macedônios, reformou

¹⁰⁷ Nota etimológica: autoctonia e autóctone derivam ambas do sufixo *auto-* (próprio) somado ao radical *chton* (solo), tendo sentido que “aquele surgido do solo”. Cf: ETYMONLINE. *Online Etymology Dictionary*. Disponível em: https://www.etymonline.com/word/autochthon#etymonline_v_18972. Acesso em: 28/09/2018.

a organização militar existente até então: aperfeiçoou a estratégia da falange hoplítica e adicionou ao exército um grupo de cavalaria composto pelos aristocratas e seus parentes, os chamados Companheiros do Rei. Pôs-se então a expandir para o sul, obtendo êxito por duas razões: primeiro, a Hélade encontrava-se fragilizada após a Guerra do Peloponeso com a póleis provocando-se entre si; segundo, uma astuta administração de conflitos jogando uma colônia ou pólis contra a outra, aproveitando-se da desarmonia entre as cidades gregas. Uma terceira razão aparece numa análise mais criteriosa de uma fonte comentaremos a seguir: os gregos, em especial os atenienses, preocupavam-se tanto com uma nova ofensiva persa que ficaram cegos para a ameaça crescente do despótico Felipe II.

Traremos para esta discussão breves comentários sobre Isócrates e Demóstenes autores que, durante este período, trouxeram à baila o tema da união das póleis. A respeito de Isócrates, recorreremos ao artigo¹⁰⁸ “Isócrates e a busca pela união das póleis no século IV a.C.”, escrito por Luciene Felisbino durante a pesquisa¹⁰⁹ de mestrado que investigou a produção literária e retórica deste sofista para avaliar a visão do mesmo a respeito da etnicidade de Felipe II na Liga de Delos, se seria monarca bárbaro ou *hegemon* grego. Quanto ao orador Demóstenes, contamos com a edição em português das *Três Filipicas* e da *Oração sobre as questões da Quersoneso*, publicada pela Martins Fontes, cuja introdução, tradução e notas são responsabilidade de Isis Borges. B. da Fonseca.

A partir de duas características preliminares, o texto de Felisbino situa geopolítica e historicamente o tema investigado e o autor analisado, o pan-helenismo e Isócrates de Atenas respectivamente. Primeiro, ela destaca a configuração urbana da Hélade marcada pelas *póleis*, cidades-estados apresentadas pela autora como “sistemas de governos autônomos, cada qual com suas próprias leis, e colocando-se sob proteção de seus próprios deuses”¹¹⁰. Enfatiza que, ao contrário de compreensões tradicionais sobre a formação estrutural das póleis como fenômeno do século VIII a.C.¹¹¹, a consolidação institucional das mesmas estava ainda em curso ao longo do século V a.C., o famoso Século de Péricles, coincidindo com a tentativa de unificação territorial da Ática através da hegemonia ateniense, o que não poderia ser atribuído a um agente histórico somente.¹¹² O conceito de cidadania se desenvolveu de forma análoga.

¹⁰⁸ FELISBINO, L. “Isócrates e a busca pela união das póleis no século IV a.C.”. In: *NEArco – Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, ano VIII, nº 2, 2015.

¹⁰⁹ Pesquisa listada nas referências bibliográficas da presente dissertação.

¹¹⁰ MOSSÉ, C. apud FELISBINO, L. “Isócrates e a busca pela união das póleis no século IV a.C.”. In: *NEArco – Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, ano VIII, nº 2, 2015.

¹¹¹ VIDAL-NAQUET, P. apud FELISBINO, 2015.

¹¹² JAMES, P. V. apud FELISBINO, 2015.

Se num primeiro momento o privilégio das decisões comuns era próprio de uma aristocracia guerreira, provavelmente derivada da sociedade palaciana decadente do período homérico, eventualmente os direitos civis, políticos e sociais foram estendidos a uma parcela mais ampla da sociedade grega. Isso não significa que as pólis tenham de formado de maneira homogênea. As pesquisas históricas indicam que houve um desenvolvimento interno e particular para cada uma delas, o que justifica os diferentes regimes políticos vivenciados pelas pólis, suas preferências religiosas em relação à importância de um determinado deus frente a outros, até mesmo a numismática como marco identitário e concepções de cidadania mais ou menos amplas entre si. Tal heterogeneidade nos leva à segunda característica destacada da sociedade helênica: as rivalidades e os conflitos entre as pólis por recursos e territórios de influência, tendo como principal exemplo o antagonismo clássico entre Atenas e Esparta, cada qual representante de um modelo geopolítico distinto, disputando entre si a supremacia sobre a Hélade. Afinal, num mundo polarizado por alianças políticas conhecidas como anficionias, deter o status de hegemona (*hegemonikón*) representaria uma posição de liderança entre os demais membros da confederação e significando recepção de tributos, o que seria muito interessante para qualquer que fosse o caso. A respeito da Guerra do Peloponeso, evento-mor da queda de braço entre estas duas pólis relatado por Tucídides, Felisbino conta o seguinte, em conformidade com Laura Sancho Rocher:

Oposições que parecem ser reforçadas cada vez que estudamos sobre Guerra do Peloponeso – pois se por um lado, esta parece ter iniciado principalmente devido ao descontentamento das *pólis* com as ações atenienses durante seu período de *hegemonia*, com a Liga de Delos; posteriormente parece adquirir um caráter ideológico que opõe democracia-o ligarquia.¹¹³

Nesse contexto erístico da Hélade, opondo de forma categórica Atenas e Esparta, quer pelo regime político, quer pelo ideal de virtude – os primeiros valorizavam a cultura e a racionalidade enquanto os outros preservaram como fora possível o modelo guerreiro com exemplo de homem virtuoso –, a autora declara o problema que move seu estudo. Questionando sobre a coerência de comunidades com diferenças nítidas serem consideradas pertencentes a um agrupamento étnico semelhante denominado “helenos”, o intento de Felisbino é descobrir quais seriam os elementos de coesão possíveis a fazer com que antagonistas tão delimitados como atenienses e espartanos pudessem reconhecer traços afins e os tomar como características de um grupo étnico comum. Em busca de respostas, ela recorre

¹¹³ ROCHER, L. S. apud FELISBINO, 2015.

ao Panegírico de Isócrates (436-338 a.C), um importante retórico ateniense que viveu a passagem do século V para o IV a.C..

Nascido em 436 a.C., Isócrates de Atenas era de origem louvável. Seu pai, um fabricante de flautas, era rico e pode proporcionar uma boa educação ao filho. Por conta da guerra contra Esparta, da qual Atenas saiu derrotada, Isócrates foi financeiramente prejudicado, porém conseguiu recuperar o prestígio e o poder econômico de outrora graças à boa instrução que pudera ter. Fora aluno de Górgias e Sócrates do mesmo modo que Antístenes. Teve lições também com Pródico, Lísias e Terrâmenes e fundou um centro de estudos em Atenas para ele próprio instruir novos discípulos. Sabe-se que, na ocasião de sua mudança para Atenas, Aristóteles teve a escolha de filiar-se à escola de Isócrates ao invés da rival Academia platônica.

Tendo vivido as consequências da Guerra do Peloponeso e os conflitos persistentes dos gregos entre si, Isócrates é um dos autores (que chegaram ao nosso conhecimento) que, considerando tolice essa dissidência interna entre os helenos quando havia um inimigo comum na margem oriental do Mediterrâneo, valeu-se de sua competência retórica para expor seu ponto de vista quanto ao problema real dos persas. Sua perspectiva é de uma dupla decadência da Hélade. Se externamente negligenciavam o poderio persa, internamente era desvantajosa para os gregos a perda da hegemonia de Atenas, a única *pólis* que Isócrates julgava ser digna de liderar a confederação helênica. O argumento dele, então, será em defesa não somente do fim das guerras internas entre os gregos em a fim de redirecioná-los corretamente ao inimigo persa, mas também enfatizar a crucial necessidade da liderança ateniense nesta investida. Partido do conceito de Jean-Pierre Warnier que define identidade como “o conjunto dos repertórios de ação, de língua e de cultura que permitem a uma pessoa reconhecer sua vinculação a certo grupo social e identificar-se com ele”¹¹⁴, Felisbino aponta que o *Panegírico* isocrático nada mais é do que “a recuperação de diversos elementos que vinculariam as demais *póleis* a Atenas, construindo uma identidade comum ao passo que demonstrava a primazia de sua cidade em relação às demais, justificando seu desejo de que esta fosse a líder em uma nova aliança grega”¹¹⁵.

Apresentamos agora os elementos comuns proferidos por Isócrates conforme organizados por Luciene Felisbino. Primeiro, temos a agricultura que, aprendida de Deméter

¹¹⁴ WARNIER, J.-P. apud FELISBINO, 2015, p. 91.

¹¹⁵ FELISBINO, 2005, p. 91.

pelos atenienses, deu início aos Mistérios e foi ensinada aos demais gregos; inclusive é dito por Isócrates que tal passado justifica o pagamento de tributos agrícolas a Atenas por este presente e que as cidades que deixam de fazê-lo ficam advertidos pela pítia a retomar tal costume.¹¹⁶ O segundo elemento a ser indicado é a Paidéia, a educação comum dos infantes gregos. Valorizando a cultura e as Letras, Isócrates contraria o senso comum ao declarar que o caráter identitário que define um grego é sua cultura representada principalmente pela língua, pelos valores (em especial a *areté*) e pelo panteão comum de doze deuses. Ser grego não seria mais uma questão de nascimento, mas de educação. Ao mudar o traço fenotípico para um traço cultural com marca de uma identidade comum, Isócrates está tanto permitindo o reconhecimento de um elemento de coesão entre as pólis como também destacando os valores atenienses como os valores do grego ideal. Isso abre a discussão sobre a Macedônia ser ou não grega, mas não é o momento de nos aventurarmos neste problema. Houve um caso relativamente recente, em 2000, em que um estudante de quinze anos venceu um concurso e seria o porta-bandeira da Grécia numa celebração nacional. Muitas famílias indignaram-se com o resultado porque o estudante era da Albânia e, sendo um estrangeiro, não deveria ser incumbido de tal honraria num feriado grego. O alvoroço foi tamanho que o então presidente Konstantinos Stephanopoulos proferiu um discurso no qual citou a passagem 50 do Panegírico de Isócrates, declarando que “grego é aquele que recebeu educação grega”.¹¹⁷ No texto isocrático o orador proferiu o seguinte:

Τοσοῦτον δ' ἀπολέουπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

E tanto nossa cidade se distanciou dos demais homens em pensamento e em discurso que seus alunos tornaram-se professores do resto do mundo e, com ela, o nome de heleno sugere não mais uma raça (*γένος*), mas um modo de pensar (*διανοίας δοκεῖν*). Portanto, o nome heleno se aplica mais àqueles que compartilham de nossa cultura do que àqueles que compartilham o mesmo sangue.¹¹⁸

Além do elogio ao modo de vida ateniense e apesar de discursar em favor da concórdia helênica, Isócrates não deixa de criticar os lacedemônios, acusando-os responsáveis por desterros, revoltas civis, violações legais, etc. Este ataque foi calculado (ao menos assim esperamos de um orador da estatura de Isócrates), já que o segundo objetivo de seu discurso

¹¹⁶ ISÓCRATES apud FELISBINO, 2015, p. 91-92.

¹¹⁷ “Ἕλληνες εἶναι οἱ μετέχοντες τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας”.

¹¹⁸ ISÓCRATES. *Panegyricus*, 1960. seção 50.

era conseguir que Atenas tivesse a hegemonia da eventual liga pan-helênica. Todavia, o orador reconhecer o valor e os méritos dos espartanos. Lembra, por exemplo, que estes não tardaram em prestar auxílio aos atenienses na ocasião da campanha persa contra a Hélade e também a resistência honorável nas Termópilas, onde eventualmente sucumbiram. A respeito da derrota espartana, Isócrates declara que “não se pode dizer que foram vencidos, pois nenhum deles considerou honroso fugir”.¹¹⁹ Crítica duramente o posicionamento espartano de seu tempo pelo acordo de paz com a Pérsia dizendo que, se antes combatiam tiranias, agora o inimigo era as instituições democráticas e ajudariam a colocar monarcas no poder. Surge então uma dicotomia importante desta analogia grego-bárbaro / ateniense-espartano: “o bárbaro seria também o monarca e/ou tirano em antítese ao sistema constitucional e democrático.”¹²⁰

Recapitulando, a construção discursiva dupla pela união das pólis através de uma *paidéia* comum com a primazia ateniense é o ponto central do Panegírico, diferenciando os gregos e os persas pela oposição de valores. Felisbino destaca que

É necessário tomar cuidado para não exagerar na compreensão destes antagonismos, uma vez que, se por um lado a aproximação com o bárbaro coloca os lacedemônios em uma relação de antítese com os atenienses, por outro, não podemos esquecer que mesmo estes mantiveram relações com os persas em determinados períodos.¹²¹

Há uma frase de Isócrates que resume seu posicionamento pan-helênico: “concordia (*homonoia*)¹²² entre nós, guerra contra os bárbaros”. Esta nada mais é do que a atualização de um costume antigo grego que aparece na República de Platão de que o justo é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos.

Tratemos agora sobre Demóstenes. Igualmente ateniense, ele também seguiu o caminho da oratória para reaver as posses e a propriedade que perdera ainda jovem quando perdeu o pai. Levando jeito para a coisa, Demóstenes se tornou um dos maiores oradores gregos durante o século IV a.C., porém, apesar de reconhecer o inimigo persa como Isócrates, divergia deste e de muitos outros figurões importantes de Atenas ao denunciar por mais quase uma década outro inimigo vindo do norte, um lobo que se passava por cordeiro. O grande adversário de Demóstenes era ninguém menos que o rei Felipe II da Macedônia. Conhecendo bem o modo grego de pensar e de fazer guerra, assim como tomara ciência da fragilidade

¹¹⁹ ISÓCRATES apud FELISBINO, 2015.

¹²⁰ FELISBINO, 2015, p. 94.

¹²¹ FELISBINO, 2015, p. 96.

¹²² Gostaria de ter podido apresentado de forma digna este conceito que foi melhor desenvolvido pelos estoicos.

geopolítica grega durante o século IV a.C, Felipe desenvolvia uma campanha muito bem sucedida ao norte anexando cidades gregas rebeldes e outras simpáticas aos persas, conquistando assim influência e apoiadores entre os gregos. Eventualmente se tornaria hegemona da Anfíctonia de Delfos e disso para a subjugação das *pólis* seria apenas questão de tempo.

A partir de 351 a.C. inicia-se a campanha de Demóstenes contra Felipe e, ao contrário do rei guerreiro macedônio, sua arena não é o campo de batalha, mas a ágora. Não é a espada a sua arma afiada, mas sua língua treinada para comover seus ouvintes. Ele proferiu três discursos a respeito, as chamadas *Filípicas*, versando sobre o que fazer diante da ameaça representada pela Macedônia. Isis da Fonseca, comentadora e tradutora desses textos, aponta um problema relativo à datação dos mesmos. A *Primeira Filípica*, por exemplo, que cá nos concentramos, deve ter sido proferida em 349 a.C. por conta das menções a Olinto, às Termópilas e a Quersoneso, embora não se relacione à Guerra Olintíaca. Neste primeiro discurso, o tom inicial é de sermão. Se os atenienses tivessem se preocupado com a presente questão no passado, não seria necessário que fosse este o tema da reunião. Contudo, não há tempo para lamentar, tampouco há para ações impulsivas, como bem declara:

Julgai só depois de terdes ouvido tudo; não precipiteis vosso julgamento. E se de início parecer que proponho um novo preparativo de guerra, não se julgue que protelo as coisas. Não são os que dizem “rapidamente” e “hoje” os que falam mais a propósito – não poderíamos impedir o que já está feito, mesmo com socorro imediato – mas é aquele que vos mostrar que equipamento deve ser obtido, em que quantidade, e como poderíamos mantê-lo até que sejamos persuadidos a pôr termo às hostilidades, ou vençamos o inimigo, pois assim talvez não mais soframos no futuro.¹²³

Ressaltamos a ênfase de Demóstenes de que o melhor discurso para a guerra não é o impetuoso desejo de atacar sem planejamento, mas aquele que, ciente dos recursos materiais e humanos de que dispõem, sugere um plano de ação atento a quantidades e método. Ele próprio se antecipa e recomenda uma frota de cinquenta trirremes que, após averiguarem a necessidade dos próprios atenienses embarcarem ou um exército mercenário, deveria seguir para Olinto, para as Termópilas, para Quersoneso ou onde quer que o Macedônio se mostrasse mais vulnerável.

A pergunta que fica é se podemos considerá-lo pan-helênico ou pró-autoctonia ou nacionalistas, como os intérpretes tradicionais costumam classificá-lo, a exemplo de

¹²³ DEMÓSTENES, *Primeira Filípica*, p. 10. (14-15).

Voegelin. Se por um lado Demóstenes mobiliza e aconselha os atenienses a impedirem os avanços megalomaniaco de Felipe provavelmente por interesse próprio, por outro, seu discurso admite um papel fundamental das outras pólis para que a resistência contra a Macedônia tenha sucesso, especialmente aquelas situadas na região da Trácia, cujo rei era grande aliado de Demóstenes por fazer oposição real a Felipe.

Feito este breve comentário a respeito de Isócrates e Demóstenes em relação ao pan-helenismo, passaremos agora ao cosmopolitismo presente na filosofia estoica.

2.4 – SÊNECA E MUSÔNIO

Na chamada fase imperial, isto é, quando as filosofias helenísticas são importadas por Roma, os estoicos foram os principais adeptos desta cosmovisão do mundo-Estado. Temos então os casos de Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), quem redigiu cartas versando sobre o cosmopolitismo durante o exílio de oito anos que lhe fora imposto pelo imperador Cláudio, e de Musônio Rufo (25 d.C. – 95 d.C.), autor de diversas diatribes¹²⁴ dentre as quais destaca-se para esta pesquisa a IX intitulada “Que o exílio não é um mal”¹²⁵ (*Ek tou oti ou kakón hé phýge*). Analisaremos então o que cada um destes estoicos tem a dizer sobre o exílio e cosmopolitismo, arriscando a hipótese de que, tal como fora para Diógenes, o exílio pode ser uma condição para o ideal cosmopolita na Antiguidade Clássica.

Começaremos, pois, pela Diatribe IX de Musônio Rufo. O título não poderia ser mais claro: trata-se de um elogio, ou melhor, de uma apologia do exílio a fim de sustentar a tese de que ele não somente não é uma desgraça, mas uma benção, além de apontar a verdadeira causa de infortúnio, qual seja, os vícios. Estes vícios são as atitudes condenadas pelo estoicismo, tais com a resistência à providência da Razão Germinal (*Lógos Spermatikós*), a busca por futilidades como luxo e fama, além de não praticar os exercícios ascéticos próprios de uma pessoa virtuosa. O texto, que inicia pelo relato de um conselho dado por Musônio a

¹²⁴ Diatribe pode ser definida como: 1) dissertação crítica que os antigos filósofos gregos faziam a respeito de alguma obra; 2) crítica acerba e mordaz; 3) escrito ou discurso oral, de caráter violento, dirigido a alguém ou a alguma coisa; 4) altercação, discussão exaltada. Cf. *Dicionário Michaelis On-line*. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=QWzP>> Acesso em: 20/10/2018.

¹²⁵ O texto grego de Musônio foi compilado por Hense e editado em 1905. Outras diatribes relativas à lógica e à teoria do conhecimento foram traduzidas para o português, em especial por Aldo Dinucci. Da Diatribe IX, que cá nos interessa, só encontramos uma versão inglesa traduzida por Cora E. Lutz em 1947. Por altruísmo, a fim de não privar o leitor do contato com a fonte, anexamos uma versão adaptada para o português com o texto original grego de Hense ao final desta dissertação. Pretendemos uma tradução em português feita diretamente do grego a curto prazo.

um exilado que se lamentava de seu desterro, foi dividido em onze seções mais ou menos delineando os argumentos apresentados na diatribe. Destacamos de antemão que, para Musônio, o exílio é um mau *páthos* – é triste, doloroso e uma provação ter que deixar não apenas o lar, mas a vida que levava antes, visto que uma das consequências imediatas do desterro era a perda de direitos políticos –, o que não significa que seja motivo para se queixar e empacar lamuriando.

Na primeira seção, Musônio alega que o exilado não deveria se sentir castigado com o exílio, apresentando duas razões que justificam sua tese e compõem a base teórica dos argumentos evocados ao longo da diatribe. Tais motivos são respectivamente a não privação dos recursos naturais (ou da natureza em si, melhor dizendo) ao exilado, livre a capaz de fruir destes, e o não impedimento de comungar-se com outras pessoas, conforme expresso na seguinte passagem: “Ele [o exílio] não nos priva de modo algum da água, da terra, do ar ou do sol e dos outros astros, nem mesmo da sociedade dos homens, posto que em qualquer lugar, do jeito que for possível, há oportunidade para suas associações”. Ele também diz que ser afastado de uma comunidade não é um mal porque, enquanto filiado a uma pólis (ou *χώρα*, embora o texto empregue *γή*), não seria possível aproveitar o mundo plenamente nem se relacionar com a diversidade humana. Tampouco estaria só, uma vez que o exílio não impede os amigos de se reunirem, já que não tomariam o exílio como motivo para se abandonarem seu amigo desafortunado; os verdadeiros amigos, enfatiza Musônio, porque aqueles que se afastariam do dito amigo por conta do exílio, chamados pelo estoico de falsos (*οὐκ ἀληθινοί φίλοι*), é melhor que fiquem longe mesmo.¹²⁶

Na segunda seção, o estoico indaga: “Diga-me, não é o mundo inteiro pátria comum dos homens tal como alegava Sócrates?”. Quer Sócrates considerasse de fato o mundo inteiro como uma pólis universal ou não, visto que dele nenhum registro autoral chegou até nós, é um detalhe chamativo que nas escolas helenísticas encontremos esta cosmovisão atribuída ao mesmo. De todo modo, Musônio extrai desta pergunta a lição de que um homem não deveria “se considerar verdadeiramente exilado de sua cidade natal se partir do lugar onde nasceu e foi criado, mas apenas banido de uma cidade específica, isto, claro, caso se considere uma pessoa razoável”. Justifica seu argumento da seguinte forma:

Isso porque tal homem não enaltece nem deprecia coisa alguma como causa (*aitía*) da felicidade (*eudaimonía*) – ou da infelicidade (*kakodaimonía*) – e ele faz com que

¹²⁶ MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 1. (Tradução nossa)

tudo dependa dele mesmo considerando-se um cidadão da cidade de Zeus que é formada por homens e deuses. Eurípides dizia o mesmo em harmonia deste modo:

“Enquanto o céu estiver aberto para o voo da águia
A terra será pátria para o homem de valor.”¹²⁷

O trecho acima exemplifica uma das virtudes de um sábio estoico, qual seja, a autossuficiência ou domínio de si (*autarkéia*), entendida neste contexto como a independência de fatores externos para a se levar uma vida feliz, condição esta que depende exclusivamente do indivíduo. Cá retorna de maneira indireta o axioma de que o exilado não é privado dos bens naturais, isto é, tudo que é necessário à manutenção da vida estaria ao alcance dele, incluindo o espaço além-muros da pólis ou as fronteiras culturais do *nómos*. Um filósofo estoico busca a coerência de si mesmo com o cosmos, a harmonia natural com os desígnios da Razão Germinal, haja vista que o sábio é parte simbiótica deste grande organismo. Se o cosmos é coerente em si mesmo e os acontecimentos são parte da ciranda da vida, o exílio ocorreu para um bem e não seria prudente resistir ao ocorrido; e se é parte desta totalidade cósmica, coexistindo nela e com ela, então qualquer lugar para ele seria um lar, daí a citação de Eurípides. A primeira parte da terceira seção conclui o raciocínio desenvolvido na seção anterior conforme exposto:

Portanto, tal qual um homem vivendo em seu próprio país, mas em uma casa diferente donde nascera, seria pensado tolice ou motivo de riso se ele se lamentasse por causa disso. Então, quem quer que considere isso [o exílio] um infortúnio que ele viva noutra cidade ao invés daquela em que veio a nascer seria decerto considerado tolo ou estúpido.¹²⁸

No mais, o resto desta seção aponta um benefício do desterro: a oportunidade de praticar os exercícios ascéticos. Além do fato do exílio não regular a rotina de ninguém, é possível desenvolver as virtudes porque o exílio oferece tempo livre o bastante para exercitá-las. Este tempo livre, diz Musônio, só é possível porque antes era desperdiçado, em linhas gerais, com os compromissos sociais, a exemplo de obrigações políticas e relações comerciais, que muitas vezes deixavam as pessoas vulneráveis àqueles “falsos amigos que são hábeis em flagelá-los e arrastá-los para longe da procura por coisas melhores” mencionados na primeira seção.¹²⁹

Outros benefícios do exílio são apresentados na quarta seção, a saber, o exílio como benção de uma boa fama e como cura. Musônio traz Diógenes como abençoado, pois

¹²⁷ MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 2.

¹²⁸ Cf. MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 3. (Tradução nossa)

¹²⁹ Idem.

provavelmente teria morrido no anonimato se não fosse o desterro provocado pelo conhecido e já mencionado caso da quebra de moedas falsas. Este incidente iniciou sua transitividade pelo mundo grego, em especial Atenas e Corinto, tornando-o filósofo bem afamado em seu próprio tempo e um exemplo a ser seguido, sendo até mesmo capaz de, segundo Musônio, “ultrapassar os filósofos na busca pela excelência”. Por outro lado, o exílio como cura se daria, de acordo com o estoico, pelo fato de precisarem viver de um modo mais viril e adaptarem-se a uma vida mais simples. Traz o caso do lacedemônio Spartiaticos, quem teria se recuperado de um “pulmão fraco” (talvez fosse asma ou bronquite?) após abandonar a vida desregrada que tinha. Musônio constata que o exílio ajuda na saúde tanto do corpo (*sōma*) quanto da alma (*psyché*).¹³⁰

A quinta seção retoma o discurso de que o exílio não privado alguém das condições essenciais de subsistência, relacionando o sofrimento do desterro à má postura da pessoa banida frente às adversidades da terra indômita. Esta atitude imprudente, que pode ser entendida também como uma falha de caráter, nada mais é do que procrastinar ao invés de ser esforçado com virilidade e insistir na necessidade do luxo material para ser feliz. Musônio crê que nenhuma situação é desfavorável para o homem virtuoso, uma vez que este vive na expectativa de toda e qualquer eventualidade que surgir e, desta forma, aproveita ao máximo o que lhe aparecer. No desterro não há escravos para servi-lo nem homens livres que possam ajudá-lo, sendo necessário que o exilado tome atitudes para sua sobrevivência. Cá retorna a ideia de autossuficiência do sábio estoico exposto na segunda seção. Ele fecha com a seguinte citação: “Do que mais precisariam os mortais além destes dois, o pão de Deméter e um gole do Port’água (*hydrechos*), ambos ao alcance e feitos para nos nutrir?”.¹³¹

O próximo argumento, na sexta seção da diatribe, vai na contramão do senso comum que entende o exílio como sinônimo de penúria e escassez ao afirmar que é possível obter riquezas e bens materiais quando longe de sua terra natal. Musônio traz três exemplos de pessoas notáveis que passaram por essa situação no exílio ou em situação análoga: Odisseu, Temístocles e Dio de Siracusa. Primeiro conta como Odisseu, quando perdido no mundo durante sua jornada de volta ao lar, foi encontrado pela princesa Nausicaa “só, nu e naufragado” e recebido muitíssimo bem pela corte do rei Alcínoo e da rainha Arete no país dos feácios. Em seguida, conta que Temístocles, após ser afastado de Atenas pelo ostracismo, pode ter asilo na Pérsia, nação inimiga dos atenienses, recebendo presentes de três cidades

¹³⁰ Cf. MOUSONIVS RUFVS, *Diatribes*, IX, 4. (Tradução nossa)

¹³¹ Cf. MOUSONIVS RUFVS, *Diatribes*, IX, 5. (Tradução nossa)

persas: Mio, Magnésia e Lâmpsaco. Quanto a Dio de Siracusa, expulso na ocasião do golpe de estado feito pelo tirano Dioniso, Musônio conta que ele foi conseguiu recursos suficientes para reunir mercenários e derrubar o tirano lhe havia deposto. Destes três casos expostos Musônio conclui não haver motivo para associar necessariamente o exílio a uma condição de pobreza material.¹³²

Notadamente estas três personalidades tiveram renome em vida e a fama deles repercute no conhecimento da história grega. A sétima seção pontua que estar longe da pátria não é motivo de infâmia por duas razões: primeiro, é possível que haja julgamentos equivocados e réus condenados injustamente, sugerindo exílios indevidos de homens bons, como é o caso do ateniense Aristides, o Justo e o efésio Hermodoro, nas palavras de Musônio; segundo, há pessoas que ganham boa fama e reputação por causa do exílio, a exemplo de Diógenes e Clearco da Lacedemônia. Com efeito, não haveria sentido em tomar o exílio como um estigma.¹³³

As duas seções seguintes tratam da liberdade em dois aspectos: a liberdade de expressão (*parrhesía*) e a condição de homem livre (*eleuthería*). Antecipando uma réplica de seu interlocutor Musônio traz contra-argumento, citando uma passagem trágica de Eurípides na qual Jocasta pergunta a Policines qual seria o pior mal que aflige o exilado, ao que ele responde ser não poder dizer o que se pensa e Jocasta ressalva que este é o fardo de um escravo. Musônio concorda com Eurípides quanto ao escravo não ser capaz de dizer o que pensa. Entretanto, aponta um equívoco nesta hipótese quanto ao infortúnio do exilado ser a falta de liberdade discursiva. Para ele, não é a condição de exilado que leva alguém a censurar a si mesmo e omitir uma fala que deseja externalizar, mas o faz por medo de represálias, o que aflige aos homens mais quando reunidos em sociedade comum do que no exílio. “O medo é a causa disso, não exílio”, ele insiste. O homem virtuoso, tanto em sua terra natal quanto no exterior, dirá o que pensa porque é indiferente às ameaças vãs ou iminentes.¹³⁴

Diógenes é novamente evocado como recurso didático na nona seção. O estoico lembra seu interlocutor que o Cão foi livre em ditos e feitos mesmo quando foi vendido por piratas a Xeníades, aquele que, quando perguntou a Diógenes no mercado de escravos que talentos possuía, teve como resposta que o filósofo de Sinope era bom em dar ordens, o

¹³² Cf. MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 6. (Tradução nossa)

¹³³ Cf. MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 7. (Tradução nossa)

¹³⁴ Cf. MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 8. (Tradução nossa)

suficiente para convencê-lo a comprá-lo e lhe confiar a educação de seus filhos. Então, há uma reviravolta na metade da nona seção. Abrindo mão de empregar “exemplos de outrora”, Musônio se revela um exilado. De fato o fora e reincidente, pois duas foram as vezes que o condenaram ao exílio. Atenta seu interlocutor para o fato de que ele, Musônio Rufo, não era impedido de se expressar, tampouco fora flagrado lamentando sua condição de banido, fato que justifica com ponto razoável: “Afinal, se fui privado de minha pátria, não fui privado da minha capacidade de resistir ao exílio”. Novamente aparece a autossuficiência como marca distintiva do sábio estoico para Musônio.¹³⁵

As duas últimas seções, a décima e a décima primeira, configuram uma síntese dos argumentos expostos anteriormente. Fica claro que o propósito de Musônio é passar adiante as meditações (*logismois*) que ele próprio aplica no seu cotidiano para suportar o desterro. Que reflexões ou máximas norteadoras são estas? Primeiro, o exílio não priva ninguém dos bens naturais necessários à subsistência; segundo, mesmo que por acaso seja privado destes bens materiais relevantes, ainda lhe restam as coisas verdadeiramente boas, isto é, as virtudes como a coragem (*andréia*), a justiça (*dikaiosyne*), o autocontrole (*sophrosýnē*), o pensamento (*phrônese*) ou qualquer outra que torne a pessoa louvável (*euklé*) e admirável (*apophaínein*). Esta linha de raciocínio leva à terceira e mais importante lição: o sofrimento não é causado pelo exílio, mas pelos vícios da alma. Aquele que tiver em si as virtudes enumeradas será capaz de suportar o desterro; do contrário, “serão os vícios, e não o exílio, que lhe afligirão”.¹³⁶ Por fim, Musônio prega que devemos ser razoáveis para com a condenação ao exílio e aceitá-la, conforme o texto:

nenhuma das duas alternativas possíveis – ter sido banido justa ou injustamente – seria motivo para se lamentar. Se justamente, como poderia reclamar de uma pena adequada? Se injustamente, o mal envolvido não nos pertence, mas recai sobre aqueles que nos baniram; isto é, caso esteja de acordo que cometer uma injustiça (assim como eles) é a coisa mais repulsiva do mundo, enquanto sofrer uma injustiça (como foi o nosso caso) é tanto para os deuses quanto para os homens é uma oportunidade, não para o ódio, mas para a melhoria.¹³⁷

O tema da diatribe IX – a indiferença para com o exílio – aparece também na *consolatio* de Sêneca a sua mãe Hélvia, redigida durante seu exílio promovido pela acusação de adultério junto a Júlia Lívia, sobrinha do imperador Cláudio. Diz-se que o monarca já nutria um desafeto para com o filósofo estoico, o que atribui um caráter político e pessoal à

¹³⁵ Cf. MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 9. (Tradução nossa)

¹³⁶ Cf. MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 10. (Tradução nossa)

¹³⁷ MOUSONIUS RUFUS, *Diatribes*, IX, 11. (Tradução nossa)

condenação. Consola-a pelo fato de, após diversos sofrimentos, ser contemplada com mais um: o exílio de Sêneca. Conforme traduzida a carta: “Faz pouco tempo que recolhestes os ossos de três netos [...]; e vinte dias depois de celebrar o enterro de meu filho, [...], tiveste a notícia de meu exílio. Somente isso te faltava até agora: chorar os vivos”¹³⁸. Dizer que só resta chorar pelos vivos sugere que o exílio seja como motivo de sofrimento tanto para os entes queridos quanto para o exilado. O objetivo da *consolatio* era, como expresso na mesma,

vencer tua dor, não iludi-la. E vencê-la-ei, creio eu, se conseguir demonstrar antes de tudo que não sofre por nenhuma razão a respeito da qual eu poderia ser chamado mísero [...]; depois demonstrarei, passando a ti, que nem tua sorte, que em tudo está ligada à minha, pode ser considerada infeliz. Começarei dizendo que eu não tenho mal algum. Se puder, demonstrar-te-ei como também as coisas que tu pensas que me aniquilam com seu peso não são nem elas intoleráveis.¹³⁹

Não ignoramos os infortúnios do degredo, como Sêneca também não fez. Num mundo onde o coletivo significava segurança e o exílio não a toa era uma punição, ele teria que domar a terra inóspita para sobreviver. No intuito de não parecer que “esteja atenuando sua aridez e tirando o que há de pior” o estoico enumera três infortúnios: pobreza, desonra e desprezo.¹⁴⁰ Ele inclusive diz que “a própria palavra ‘exílio’ chega ao ouvido muito duramente e fere quem a ouve como triste e execrável por essa convicção radicada em todos: assim decidiu o povo”.¹⁴¹ A decisão coletiva indica que um membro da sociedade não mais é querido pela mesma por nada ter a contribuir ou por quebrar regras basilares de convivência. Não se exila, por exemplo, um ladrão de galinhas ou um falsificador de moedas, como foi o caso de Iquéσιο, pai de Diógenes. Trataremos desse assunto mais adiante. De todo modo, há uma medida para aplicação de tal pena. Não podemos esquecer, ainda que se trate de outra sociedade mediterrânea, que Atenas isolava pessoas influentes no meio político por períodos de dez anos pelo ostracismo. Como diferenciá-lo do exílio? Seria um exílio regulamentado e provisório? Enfim, o exílio de Sêneca é uma mensagem clara de que não é bem-vindo, tampouco o querem por lá. Porém, o estoico diz, logo em seguida, que o sábio rejeita em grande parte os decretos do povo, isso porque o critério da maioria “se deixa transportar pela superficialidade e pela opinião corrente”¹⁴², postura semelhante à da crítica platônica ao regime democrático que permitiu que leigos condenassem Sócrates injustamente.

¹³⁸ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, II, 5.

¹³⁹ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, IV, 1-2.

¹⁴⁰ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VI, 1.

¹⁴¹ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, V, 6.

¹⁴² SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VI, 1.

“Viver longe da pátria é intolerável” – declara ele de forma retórica no segundo capítulo da sexta parte da *consolatio*. Ele então empreende refutar esta tese com dois argumentos principais, embora não sejam os únicos. Primeiro, defende o movimento e migração dos homens é natural¹⁴³; segundo, ele apresenta uma visão mais naturalista ao dizer que, independente de onde estiver, a natureza permanece a mesma¹⁴⁴. Sustentando o primeiro argumento, ele aponta inicialmente para Roma, dizendo que “a maior parte dela [a multidão romana] está longe de sua pátria”, quer seja pela ambição, pela magistratura, por uma missão confiada, pelo desejo de estudos, entre outros motivos os mais diversos. Afirma ainda, sobre as outras cidades, visto que Roma se poderia chamar cosmopolita, que “não existe nenhuma [cidade] que não tenha sua população em grande parte estrangeira”.¹⁴⁵ Criticando o exílio como punição e sofrimento ele declara que “não encontraremos lugar algum de exílio onde alguém não more por prazer”¹⁴⁶ e, comparando o movimento dos homens aos dos astros sempre móveis, justifica a migração afirmando que “todas as coisas rodam e passam: vão de um a outro ponto, como ordena a inexorável lei do mundo”.¹⁴⁷ Lembra ainda diversas movimentações de povos do passado, conforme exposto a seguir:

Agora, das estrelas volta-te para as coisas humanas: verás que todos os homens e todos os povos, sem exceção alguma, mudaram suas sedes. Que procuravam as cidades gregas nos países dos bárbaros? E as colônias macedônias não meio dos hindus e dos persas? Na Cítia e em todas as terras daqueles povos ferozes e indômitos, veem-se as cidades gregas fundadas nas costas do Ponto: nem a rigidez do inverno perpétuo, nem a índole dos habitantes, selvagens como seu clima, obstaculizaram os emigrantes. Na Ásia Menor há uma multidão de gregos; Mileto fundou em todo o mundo e deu habitantes a setenta e cinco cidades: todo o lado da Itália banhado pelo mar Jônio tornou-se a Magna Grécia. A Ásia deu origem aos etruscos, os tírios (fenícios) habitam a África, os cartagineses, a Espanha, os gregos introduziram-se na Gália, os gauleses, na Grécia; os Pirineus não impediram a passagem dos germanos; a volúvel raça humana espalhou-se por todos os caminhos do mundo, mesmo se desagradáveis e desconhecidos. [...] Eterno é o mudar do gênero humano; todos os dias alguma coisa muda em sua esfera; põem-se os alicerces de novas cidades, surgem novos nomes de povos, depois que os precedentes se extinguiram ou foram absorvidos por povos mais fortes. Que mais são essas emigrações de povos senão exílios públicos?¹⁴⁸

Sêneca também recorda que Roma é consequência de migrações estrangeiras, tendo sido fundada por Enéias de Tróia cujas peripécias são cantadas no célebre épico de Virgílio intitulado *Eneida*: “o Império Romano reconhece como seu fundador um exilado, fugido pela

¹⁴³ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VI, 2-8; VII, 1-10.

¹⁴⁴ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VIII, 1-6.

¹⁴⁵ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VI, 4.

¹⁴⁶ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VI, 4.

¹⁴⁷ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VI, 8.

¹⁴⁸ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VII, 1-5.

queda de sua cidade, à procura de terras longínquas por medo dos vencedores, trazidos à Itália pelo Fado com poucos companheiros sobreviventes”.¹⁴⁹ Fala também da ilha onde ele próprio se encontrava em exílio e dos diversos povos que lá habitaram ou ainda habitavam. Dentre os vários citados, chama atenção o caso dos iberos, povo que, pela descrição de Sêneca, compartilha traços culturais com outros povos como o uso de chapéus e calçados típicos dos cantábrios e algumas de suas palavras, visto que “devido a suas relações com os gregos e com os ligúrios, [sua língua] modificou-se profundamente”.¹⁵⁰

Além disso, tira de Varrão e Bruto os dois remédios (*phármakoi*) contra a mudança de lugar. Do primeiro, “pensar que, por toda parte onde formos, teremos ao nosso redor a mesma natureza”, enquanto do segundo “pensar que quem parte pode levar consigo suas virtudes”. O estoico contraria quem alegue serem ineficazes estes “remédios” afirmando que “se alguém julga ineficaz para consolar o desterrado um só desses dois remédios, deverá reconhecer que juntos são eficazes”, afinal, “nos seguem por toda parte as duas coisas mais belas: a natureza comum a todos e a virtude individual”.¹⁵¹ Quanto ao segundo argumento para refutar a tese de que “viver longe da pátria é intolerável”, é no remédio de Varrão que Sêneca se baseia para sustentá-lo. Tudo é obra daquele que deu forma ao universo, “seja ele o Deus Senhor de Tudo, seja a incorpórea razão, artífice das maiores obras, seja o divino espírito difundido com igual intensidade em todas as coisas”.¹⁵² Esta cosmovisão de que tudo faz parte de uma totalidade leva Sêneca a concluir que nada no mundo seria estranho ao homem, visto que ambos seriam partes de uma totalidade absoluta, tal como células de um mesmo organismo.

Entre os confins do mundo não há exílio porque nada daquilo que está dentro dos confins do mundo é estranho ao homem. De qualquer parte o olhar levanta-se igualmente para o céu, a mesma distância separa em qualquer parte as coisas divinas das humanas. Por isso, enquanto meus olhares não se afastarem do espetáculo que os farta; enquanto me for permitido olhar o sol e a lua [...]; enquanto estiver com todas essas coisas e me confundir, tanto quanto é permitido ao homem, com as coisas celestes; enquanto tiver sempre alta a alma, inclinada por sua natureza à contempla dos astros a elas semelhantes – que importa que solo eu pise?¹⁵³

¹⁴⁹ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VII, 6.

¹⁵⁰ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VII, 9.

¹⁵¹ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VIII, 1-2.

¹⁵² SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VIII, 4.

¹⁵³ SÊNECA, *Consolação a minha mãe Hélvia*, VIII, 5-6.

3 – A ANÁLISE DE ERIC VOEGELIN SOBRE O HELENISMO

Ao longo do caminho desta pesquisa, num momento de aporia, sentimos falta de aprofundamento nas questões concernentes não à mudança sofrida pela filosofia na passagem para a sociedade palaciana dos reinos helenísticos, mas ao próprio desenvolvimento e impacto desta reviravolta da História ocidental. Não fosse por Alexandre, presença frequente nas anedotas (*chreiai*) do Livro VI de Laércio, é possível que o cinismo tivesse morrido com Diógenes ou Crates, deste último pouco provavelmente passaria. Afinal, a fala mordaz cínica atacava demagogos, retóricos e filósofos que Diógenes considerava charlatões (imagino o choque que seria se soubesse o pedestal sobre o qual a História alocou Platão), mas somente alguém da estatura de Alexandre Magno estava à altura de ser adversário – ou presa, melhor dizendo – do Cão.

Refazendo a trilha percorrida neste projeto, retornamos a seu ponto de partida: a iniciação científica junto ao Laboratório de História das Ideias Políticas sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Câmara, docente do Centro Universitário La Salle do Rio de Janeiro. Descobrimos uma obra extensa de Eric Voegelin intitulada *História das Ideias Políticas*, resultado de longa pesquisa conduzida entre os anos 1939 a 1954. Este gnóstico seguiu por uma seara laboriosa mesmo quando, no início de sua carreira nos anos 1920, almejou desvendar as origens do pensamento político, empreendimento que se desdobrou numa investigação sobre o desenvolvimento histórico das ideias políticas, tomando por “ideias” as formas de autointerpretação da sociedade que ultrapassam o momento histórico no qual são evocadas. “A questão é até que ponto as evocações políticas apresentam a realidade e até que ponto a mascaram”, nos conta Mendo Castro Henriques em sua introdução à edição portuguesa desta obra de Voegelin.¹⁵⁴ Crítico dos extremos positivista e marxista, ambos pelo sentido teleológico progressivo rumo a um suposto fim-da-história, mas do marxismo em especial por considerar a dimensão econômica como fator dominante na dinâmica histórica humana, Voegelin aborda a temática pelo método chamado realismo espiritual que toma o ser humano como participante do devir histórico da realidade na qual está inserido. Sobre a crítica de Voegelin às teorias políticas do tempo dele, Mendo Castro Henriques declara:

A maior parte das histórias da teoria política não ensina que os conceitos resultam da racionalidade da consciência e apenas os expõem enquanto ideias circunstanciais, dependentes do tempo, desprovidos de validade universal e justificados por uma

¹⁵⁴ HENRIQUES, Mendo Castro. “Introdução geral à edição da História das Ideias Políticas em língua portuguesa”. In: VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas*. Tradução de M. C. Henriques. Vol. I: Helenismo, Roma e cristianismo primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012.

pressuposta “marcha da história” que culmina no presente. Quando muito, a generalidade dessas histórias fornece uma perspectiva do desenvolvimento orgânico das ideias políticas, mas não desenvolve os critérios teóricos necessários à análise da ordem e da desordem nas sociedades. Além disso, revelam, geralmente, um perfil antireligioso e anti-humanista.¹⁵⁵

O realismo espiritual de Voegelin compreende a história humana composta por duas dimensões: uma delas é a realidade política, profana e de fundamentos humanos, enquanto a outra, chamada realidade espiritual, transcende à primeira e dá sentido à experiência das sociedades. Esta visão de mundo, bem diferente da compreensão marxista que prioriza o fator econômico e social como fundamento, entende que os seres humanos têm uma necessidade inerente por ordem: não tomada num sentido imperativo e hierárquico de obediência, mas, sim, de desejar um sentido existencial em si e no mundo que o cerca; e nisso as cosmologias foram e ainda são eficientes. Em momentos socialmente mais confiantes, os homens fruem da dimensão histórica e pragmática da realidade política, enquanto nos momentos de crise, isto é, quando a sociedade se torna gradativamente caótica, perdendo aos poucos seu sentido, os homens voltam-se esperançosos (ou desesperados?) para esta realidade espiritual na ânsia pela resignificação e reordenação do mundo.

Dois conceitos são chaves de leitura fundamentais para entendermos a reflexão arqueológica da política feita por Voegelin: são estas a evocação e o chamado *cosmion*. O que o filósofo conceituou evocação como “ideias ordenadoras da existência política, que, graças ao gênio pessoal dos teóricos, à ousadia dos movimentos e ao valor das instituições, se firmaram nos contextos pragmáticos em que emergiram”.¹⁵⁶ Será evocação então da noção, teoria, valor ou sentido que confira ordem à realidade política e à coexistência humana, podendo atualizar a ideia vigente anterior a sua emergência. É também derivada da ação humana voluntária, consciente ou não, podendo ser de âmbito pessoal, institucional ou de massas. Por sua vez, Voegelin chama de *cosmion* a “imagem predominante do mundo político”¹⁵⁷, o *status quo* de evocações que figuram determinada conjuntura política suficientemente estabelecida. As evocações são aquilo que emerge para transformar o *cosmion* atual, sempre novo, mas que, triunfante em seu surgimento ou suprimido neste primeiro momento, contamina a experiência histórica dos homens.

¹⁵⁵ HENRIQUES, M. C. In: VOEGELIN, 2012, p.10.

¹⁵⁶ HENRIQUES, M. C. In: VOEGELIN, 2012, p.17.

¹⁵⁷ HENRIQUES, M. C. In: VOEGELIN, 2012, p.19.

È importante observar que Voegelin compreendia as evocações como uma potência criativa exclusiva das elites, especialmente seu setor intelectual. O realismo espiritual admite que, se tratando a política de um fenômeno real e empírico, qualquer pessoa, quer instruída ou leiga, seria capaz de ter sua própria leitura da mesma. É evidente que, de forma minimamente simpática à ótica marxista, Voegelin reconheça a maquiagem feita por membros da elite no intuito de deliberadamente mascarar a realidade tendo em vista a seus interesses pessoais e até dê alguns nomes, como Lutero, Calvino, a rainha Vitória, Sêneca, Erasmo, Thomas Moore, Epicuro e Cromwell, cada qual com suas próprias intenções. Por exemplo, Lutero deu passos importantes não simplesmente para uma reforma religiosa, mas para um distante nacionalismo ao traduzir a Bíblia para a língua vernácula; já o individualismo possessivo de Locke bem ou mal almejam a garantia institucional da propriedade privada e das liberdades individuais, ao passo que as reflexões (cosmo)políticas de Sêneca foram registradas em cartas redigidas durante seu exílio, como é caso da *Consolação à Mãe Hélvia*, texto que comentaremos mais adiante. No entanto, Voegelin aponta que o senso comum e o realismo corrente são qualidades mínimas para captar a realidade política, isto é, ele admite que não são apenas as personalidades vultosas que são capazes que analisar a realidade política, mas as camadas populares e leigas também. Como nos conta Henriques:

Personalidade de épocas tão diferentes como Políbio, João de Salisbúria, o cardeal e Retz ou Warburton podiam não ter grande vocação filosófica, mas possuíam um sentido apurado do que são as realidades políticas, na medida em que são capazes de reconhecer o centro de gravidade da atividade dos seus contemporâneos e forneceram caracterologias para compreender as respectivas ações. Não se perderam em abstrações. Reconheciam o poder pelo que ele é, mas sofriam de alguma cegueira sobre o que deveria ser.¹⁵⁸

Acontece que, ao longo da investigação para obra, Voegelin se deu conta de que as ideias (inclusive as políticas) não têm história, isto é, elas não mudam ao longo dos séculos de forma evolutiva; ele percebe que o ponto comum entre a dimensão política e a dimensão religiosa, o elemento que participa de ambas as áreas e que, este sim, está sujeito à dinâmica histórica é o fator humano. Partindo de uma concepção do devir histórico como um fenômeno humano, o método de Voegelin é, portanto, de abordagem histórica enquanto não se consegue separar metodologia e material de análise e genealógica quanto à busca pelas origens e pela dinâmica das ideias políticas que ainda hoje nos motivam e inquietam. O homem que pertence a vários reinos – físico, animal, intelectual, moral, espiritual, por exemplo – e condiciona a partir desta estrutura existencial suas relações com a sociedade, com o mundo que o cerca e

¹⁵⁸ HENRIQUES, M. C. In: VOEGELIN, 2012, p.19.

com o sagrado deseja a ordem, isto é, que estas realidades façam sentido, é o objeto de investigação de Voegelin. Para ele, os textos sapienciais do Oriente Próximo e a filosofia grega, particularmente a de Platão e a de Aristóteles, foram capazes de criar “uma teoria da ordem em sociedades cujo horizonte cosmológico ainda não permitia a diferenciação total do *ens realissimum*”¹⁵⁹ e é esta tensão entre uma dimensão transcendente e outra imanente uma pedra basilar das sociedades ocidentais. O cristianismo então haveria de ter um caráter único, uma vez que o realismo espiritual tende a preservar a tensão entre a realidade política e a realidade que a transcende, posto que mudou a história da humanidade pelas duas instâncias, “através da Igreja e do gládio temporal” como preferiu Henriques. Contudo, consoante Schelling e Weber, Voegelin acredita que a desdivinização do cosmos eventualmente leva a movimentos de redivinização do cosmos e da sociedade que culminam na chamada “crise do nosso tempo”.

3.1 – O HELENISMO

Por alguma razão, a *História das Ideias Políticas* não retrocede ao século de Péricles ou momento anterior. Talvez Voegelin não considere a poesia homérica passível interpretação política, nem veja o discurso mítico de legitimação do poder como evocação, embora este detalhe possa significar que, para ele, a realidade política prima pela autonomia em relação à realidade religiosa. Também não investiga as reflexões políticas dos asiáticos ou africanos, muito provavelmente justificado pelo contexto imperialista no qual a pesquisa de Voegelin foi desenvolvida, a menos que sua proposta tenha sido, desde o início, de examinar a história das ideias políticas ocidentais.

A *História* voegelianiana começou sua análise pelo helenismo, ou melhor, pela finalidade didática, pouco antes do *turning point* representado por Alexandre Magno. Para o autor, o período foi de decadência política, espiritual e econômica para os gregos. Voegelin acredita que, em relação à política, boa parte da responsabilidade pela decadência grega deve ser creditada ao movimento sofista e nem Sócrates, nem Platão foram capazes de reverter a situação. Após a Guerra do Peloponeso, as *póleis* se enfraqueceram. Atenas saíra do conflito com os campos arrasados, a população muito diminuída por conta da peste que acometeu os atenienses aparentemente seguros atrás de suas muralhas e submeteu-se aos termos dos

¹⁵⁹ HENRIQUES, M. C. In: VOEGELIN, 2012, p. 20. O Dicionário Oxford de Filosofia define o *ens realissimum* como “A term for God, reflecting the belief that reality, like goodness, comes in degrees, and that there must be a limiting, ultimately real entity”.

< <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095752787>>

espartanos no acordo de paz. Ainda lhe resta algum prestígio pela tradição, mas politicamente Atenas encontrava-se dividida entre um partido “nacionalista” – liderado por Demóstenes, grande opositor de Felipe da Macedônia – e o discurso considerado pan-helênico evocado principalmente por Isócrates, quem por alguma razão permitiu a Felipe considerar a “Hélade inteira a sua pátria”¹⁶⁰ em troca de sua liderança contra o Grande Rei da Pérsia. O fator Macedônia era o centro dos debates em Atenas às vésperas de sua queda fatídica. A respeito desta fase da história helênica, diz Voegelin o seguinte:

O último espasmo em que o *páthos* da pólis expira é obscurecido pela grande evolução do pensamento grego, no período entre Sócrates e Alexandre, a qual não segue a tentativa heroica de Platão de criar uma nova Hélade apenas com as forças de sua alma, mas, em vez disso, continua o processo de desintegração intelectual que tinha se tornado plenamente visível na era dos sofistas.¹⁶¹

Ele também fala de uma emigração intelectual da *pólis*, cujos sinais voltariam ao século VI a.C., mas não fundamenta esta declaração. Todavia, aponta o apolitismo como marca central do período decadente das *póleis* e distingue dois aspectos possíveis deste fenômeno, em especial para o caso grego: o apolitismo de fato e o apolitismo formal. O chamado apolitismo formal diz respeito às pessoas que não têm acesso ao poder ou interesse em governar, ou seja, é em parte voluntário, para os cidadãos, e social e institucionalizado para os habitantes sem direitos, como no caso dos escravos, das mulheres e dos estrangeiros (metecos¹⁶²). Por sua vez, o apolitismo formal refere-se, para Voegelin, ao “*status* formal da não cidadania, seja como cidadão livre, seja como escravo” e, assim entendemos, está diretamente ligado à inserção das *póleis* à sociedade palaciana que afasta os cidadãos da arena política. Será este o fenômeno que levaria ao “reconhecimento do valor da personalidade humana” – o que Reale e Antiseri entendem como a descoberta do indivíduo –, algo muito caro às filosofias helenísticas por causa do afastamento das pessoas comuns das decisões coletivas. Analisando estes dois aspectos do apolitismo e a forma como se relacionam neste contexto de transformação das *póleis*, Voegelin conclui que

Os sentimentos de apolitismo real primeiro penetram e desintegram a pólis com sua atitude espiritual paradisíaca, enquanto o status formal do apolitismo encontra sua expressão espiritual independente num momento em que o primeiro processo surtiu efeito em um grau tal que os grupos formalmente apolíticos podem erguer suas vozes em público.¹⁶³

¹⁶⁰ ISÓCRATES, *Filípica*, 5, 127. Comentaremos mais adiante o pan-helenismo.

¹⁶¹ VOEGELIN, 2012, p. 99.

¹⁶² Curiosidade etimológica: meteco ou *metóikos*, termo empregado para se referir ao estrangeiro, é aglutinação de *meta tòn oíkon*, em grego, “além do lar”.

¹⁶³ VOEGELIN, 2012, p. 105.

Neste contexto, a filosofia também passa por transformações. Voegelin defende que a matriz filosófica, originariamente jônica e que no século V a.C., o famoso “Século de Péricles”, tinha seu eixo no Mediterrâneo, gradualmente foi orientalizada. Não significa que a mentalidade persa ou egípcia tenha se tornado a marca da cultura por excelência, mas, sim, que os filósofos que vieram à península grega nos séculos IV a.C. e desenvolveram filosofias de influência socrática, como os cínicos e cirenaicos, eram provenientes de regiões cujas culturas foram influenciadas por ideias e costumes asiáticos e norte-africanos. É o caso de Antístenes, filósofo já mencionado que supostamente teria fundado ou influenciado o surgimento do cinismo; do próprio Diógenes de Sinope, cidade aos norte da atual Turquia; de Zenão, um fenício do Chipre que fundou o estoicismo; e até mesmo Epicuro, natural de Samos, cidade no litoral da Jônia. Apesar da civilização grega, marcada principalmente pela linguagem, se expandir rumo ao leste para o chamado Oriente Próximo e para o norte da África, no plano das ideias torna-se evidente o entrelaçamento entre a matriz grega socrática e a matriz oriental de origem multiétnica durante o período helenístico da filosofia. Como dito por Voegelin, “a língua grega torna-se a língua comum do Mediterrâneo oriental na forma da *koiné*, mas as ideias expressas nessa *koiné*, ainda que evidenciando um traço de herança grega, são aquelas dos orientais e refletem a origem oriental de seus pensadores”.¹⁶⁴

3.2 – O CINISMO

O filósofo então expõe comentários sobre alguns pensadores deste momento marcado pelo apolitismo e começa por Diógenes, o Cínico. Sua abordagem do movimento cínico é afinada pela famosa obra de Dudley, *A History of Cynicism*, de 1937, publicação recente se levarmos em conta que Voegelin iniciou sua pesquisa para a *História das Ideias Políticas* a partir de 1939. Abrimos mão neste momento de desenvolver críticas possíveis ao texto de Dudley, uma vez que nos desviaríamos da atual linha de raciocínio, mas podemos indicar um ponto de discordância com este pesquisador quanto a associação de Antístenes ao cinismo, por exemplo, o que ele rejeita enfaticamente enquanto consideramos sustentável a leitura de Pablo Gonzalez sobre o assunto. De todo modo, apontamos que Voegelin teve acesso a um texto clássico para o estudo do cinismo antigo e atentou-se para elementos-chave desta corrente filosófica, em especial a autossuficiência (*autarkéia*) e fala crítica à pólis (*parrhesia*), caracterizando o cinismo como um “sistema abrangente de negações” particularmente voltada aos valores tradicionais, a exemplo da religião, dos costumes e das relações sociais. Ele

¹⁶⁴ VOEGELIN, 2012, p. 106.

aponta também que “uma vez que, para os cínicos, a verdadeira liberdade consistia na libertação da alma de seus vícios, as divisões entre cidadãos e escravos, gregos e bárbaros, foram declaradas irrelevantes”.¹⁶⁵ Pelo método do realismo espiritual, há considerações interessantes que reforçam a ideal do cinismo enquanto consequência de uma experiência humana em que a pólis perde seu encanto. Neste estágio, a vida perfeita não é dependente da pólis. Se antes a ordem do *cosmion* era uma relação vertical descendente entre Deus, pólis e homem, Diógenes promove a abolição da cidade como intermediária deste ordenamento em defesa de uma relação direta entre o homem e o divino que, para ele, seria representado pela *phýsis*. Esta afinação entre o humano e o divino se daria por via ascética pautada na conduta exemplar. O cínico é colocado em oposição à concepção aristotélica da cidade como um bem, posto que a mesma é fruto da ação humana e todo ato humano visa ao bem. A ética não seria mais uma formação de cidadãos para um melhor regimento da comunidade político-social como defendia Aristóteles, mas se voltaria para o próprio indivíduo numa ética pessoal, por vezes entendida como egoísta, de buscar a retidão nos próprios atos e não simplesmente no discurso.

Apesar desta descrição sobre o movimento cínico, Voegelin rejeita o cinismo como mobilização afinada à noção de revolução política porque, embora tivesse um discurso crítico hiperbólico contra a pólis tradicional, os cínicos não propunham reformas de maneira formal. Um exemplo do autor é a escravidão que, conforme seu entendimento, não tinha sua abolição promovida pelos cínicos (tendo inclusive sido Diógenes um escravo em determinado momento de sua vida) porque a escravidão era um tema indiferente para um sábio na definição cínica. Outros exemplos são a riqueza ou – por que não chamá-la assim – a propriedade privada, a elite aristocrática cujo poder de influência se sustenta na tradição do mito. Quanto a esta *parrhesía* agressiva contra aos costumes e a pólis sem confrontar de forma incisiva a elite se seus respectivos interesses, é pertinente uma das interpretações possíveis para esta questão que destaca a origem aristocrática de Diógenes, filho de um banqueiro de Sinope, e o prestígio muito provavelmente adquirido por Antístenes em Atenas após estudar com Górgias e Sócrates, frequentando assim os círculos mais influentes, intelectualizados e poderosos da época. Assim mesmo, Voegelin reconhece que pode ser que os cínicos tenham criticado estes aspectos sociais e proposto um projeto de reformulação da pólis como era organizada e instituída no período, de forma homogênea ou não, mas não é algo que as fontes que chegaram aos dias atuais indicam. Nas palavras do autor: “Em vista a

¹⁶⁵ VOEGELIN, 2012, p. 108.

tal indiferença para com as instituições sociais, e na ausência de fontes suficientes, é difícil decidir se Antístenes e Diógenes fomentaram qualquer ideia de uma vida comunitária que iria, por fim, substituir a vida na pólis”.

Para Voegelin, a evocação principal que emana dos fragmentos cínicos de Diógenes é a defesa do cosmopolitismo, isto é, do pertencimento do indivíduo a uma comunidade além das fronteiras político-culturais. Nas palavras do próprio autor: “a única ideia que emerge dos poucos fragmentos de Diógenes é que todo o mundo, o cosmos, é a terra natal do sábio; ele se sente perfeitamente em casa em todos os lugares e em nenhum, independente das condições exteriores; o sábio é um cidadão, não da pólis, mas da cosmópolis”.¹⁶⁶ Ele não desenvolve muito este conceito de cosmópolis para o cínico, tendo contrastado, talvez da maneira demasiadamente superficial, a cosmópolis de Diógenes e a república de Platão, projetos políticos que Voegelin afirma serem “sonhos de grandes almas”¹⁶⁷.

Em sua análise do contexto sócio-histórico da filosofia na virada do século V para o IV a.C.. Voegelin entende que Sócrates havia questionado a pólis e os cidadãos, a primeira por suas instituições e os outros por seus valores e práticas, aspecto fundamental absorvido pelos filósofos do período helenístico e também por socráticos imediatos, como é o caso de Platão. Desgostoso com a democracia que condenara Sócrates injustamente (a seu ver), Platão desenvolve uma teoria política ideal, no diálogo *República*, que muito deriva da metafísica de sua doutrina filosófica, especialmente pela Teoria das Formas e pela analogia da cidade à alma humana que orienta a organização social da cidade conforme a composição tripartite entre as partes concupiscente, irascível e racional da alma. Para ele, somente o sábio teria condições éticas e intelectuais para comandar a cidade seus habitantes. Surgem apenas dois caminhos possíveis: ou os filósofos assumem o comando ou os políticos se aproximam da filosofia, conforme expresso na passagem seguinte:

SÓCRATES – Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Cf. VOEGELIN, 2012, p. 109.

¹⁶⁷ Cf. VOEGELIN, 2012, p. 110.

¹⁶⁸ Cf. PLATÃO. *República*, V, 473d.

Deste modo, Platão refunda a pólis conforme seus termos partindo de concepções de Bem e justiça dentro do seu próprio sistema filosófico. O sábio deveria governar porque é o mais preparado, haja vista que sua razão lhe permitiria agir da forma apropriada em cada situação objetivando a ação justa. Por outro lado, Diógenes é o cachorro vadio que, expulso de sua cidade natal (detalhe biográfico já comentado), declarou-se sem pólis (*apolis*) e cidadão do mundo (*cosmopolites*), levando uma vida nômade entre cidades como Atenas e Corinto. Este é o embate entre uma proposta de transformação da pólis e outra que rompe o vínculo com a pólis para se filiar a uma unidade mais ampla com a finalidade de preencher um vazio existencial, na visão de Voegelin. Em seu texto, ele diz que “um usou os poderes de sua alma para a regeneração do modo de vida ao qual estava ligado por nascimento e tradição; o outro os usava para a evocação de uma ideia de comunidade que poderia dar sentido à vida do indivíduo apolítico”.¹⁶⁹ Voegelin também caracteriza a cosmópolis como um vazio institucional num tempo em que a cidade servia de norte para as pessoas, daí a visão negativa que temos a respeito de cidade-mundo. Seria preciso a pegada asiática dos estoicos e dos apologistas cristãos para dar o trato conceitual necessário para sustentar e tornar mais atraente o conceito de cidadania cósmica ou fraternidade ampla e/ou universal.

¹⁶⁹ Cf. VOEGELIN, 2012, p. 110.

4 – CONCLUSÃO

O projeto de pesquisa sobre o cosmopolitismo cínico, iniciado como iniciação científica no Laboratório de Ideias Políticas da UNILASALLE-RJ e desenvolvido como trabalho de conclusão da graduação em Filosofia pela UFF, manteve muito de seu ponto de partida. Desde 2015 temos buscado o sentido simbólico da evocação de Diógenes de Sinope anunciando-se como cidadão do mundo. Mas a que cidade pertenceria este cidadão do mundo? Que significado teria a declaração de uma cidadania universal? Seria uma simples negação dos valores e costumes socialmente compartilhados e uma rejeição da dinâmica cidadina em defesa de uma sociedade primitivista, como alegaram alguns comentaristas tradicionais? Quais as implicações práticas deste enunciado?

Sendo Diógenes o principal filósofo cínico, vimos necessidade de contextualizá-lo na história da filosofia, evidentemente sem entrar em discussões conceituais profundas a fim de evitar desvios. Foi inevitável falar de Antístenes e a problemática em torno de sua classificação como cínico e de seu encontro com Diógenes, fato histórico que tomamos como uma possibilidade em conformidade com a exposição de Pedro Pablo Fuentes González¹⁷⁰ em sua defesa do encontro entre os dois cínicos. Enfatizamos sua posição como filho de mãe estrangeira, cerceando-lhe acesso à cidadania, além de expormos sua teoria da linguagem de forma bem superficial. Notamos inclusive que há pontos em comum entre o cinismo e a sofística – ou ao menos bases conceituais legadas pelos sofistas aos cínicos – e a filiação de Antístenes ao movimento sofista como ex-aluno de Górgias nos parece pertinente à suspeita de uma relação possível entre estas correntes filosóficas.

Também foi necessário tratar dos chamados proto-cínicos, apresentados por James Romm no capítulo sobre o tema no compêndio *Os Cínicos* organizado por Marie-Odile Goulet-Cazé. Trata-se de um comentário a determinadas passagens e obras (algumas até perdidas) da literatura etnográfica do século VI a.C. que menciona alguns pontos de vista dos bárbaros – mais precisamente, os relatos a respeito dos etíopes, dos issedonos, dos cinocéfalos e dos citas – com finalidade de criticar valores e costumes gregos. Soe anacrônico chamá-los (proto)cínicos ou não, há evidências não somente nos etnógrafos, mas também nos

¹⁷⁰ GONZÁLEZ, Pedro Pablo Fuentes. “En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad”. In: SÚVAK, Vladislav. (ed.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praga: Oikoyomnh, 2014.

poetas e nos sofistas de ideias ou concepções de mundo que antecipam o discurso crítico dos cínicos. Ao final do capítulo 1, apresentamos o próprio Diógenes, destacando o muito comentado episódio da expulsão do mesmo de sua cidade natal por conta da falsificação de moedas, caso que serviu de argumento para Seldman rejeitar a versão tradicional da filiação intelectual presencial de Diógenes a Antístenes. Independente das versões listadas por Diógenes Laércio que ora culpam Diógenes, ora seu pai, ora a interpretação equivocada de um oráculo, Luiz Navia traz uma outra leitura sobre a desfiguração das moedas. Para ele, a Pérsia – vizinha imediata das cidades gregas da Ásia Menor, região onde fica Sinope – passou a circular moedas falsas nesta cidade e em outras próximas a fim de enfraquecê-las economicamente, tornando-as alvos fáceis para os persas. A desfiguração da moeda – uma vez que παραχράσσω¹⁷¹ tem sentido de deixar uma marca evidente de falsidade – teria sido então uma contramedida na tentativa de minar o subterfúgio persa contra a economia de Sinope marcando certas moedas como falsas ou, como alguns comentadores avaliam, quebrando-as para tirá-las de circulação.

O segundo capítulo se concentra na introdução do conceito de cosmopolitismo e no comentário às formas como este conceito e outras ideias políticas mais ou menos próximas, a exemplo do pan-helenismo, apareceram na antiguidade clássica. Nosso comentário inicia pela discussão entre *nómos* e *phýsis* nos sofistas e a fraternidade humanista em Sócrates. Com base nos dados fornecidos e nas informações apresentadas ao longo dos capítulos percebemos uma analogia marcante entre o Sócrates platônico da *República* e o “paradoxo da cidade” de Diógenes. Nota-se no cinismo uma radicalização do socratismo que, ainda em seu tempo, se caracterizou como um movimento de crítica à tradição e às falsas opiniões de seus concidadãos.

Se no livro VII da *República* é atribuído um papel pedagógico à figura do filósofo que, de forma poética, seria entendido como aquele que contempla a realidade para além da caverna é compelido a retornar à mesma para guiar seus companheiros rumo à saída da ilusão da realidade sensível, fica claro que o filósofo esclarecido deve retornar ao meio turvo e sombrio da caverna para romper as amarras que prendem os outros homens. Não soa parecido com uma passagem sobre Diógenes quando este fora censurado por ir a lugares sujos, respondendo que “o sol também passa pelas latrinas sem ser contaminado”?

¹⁷¹ No ático -πρω: falsificar ou, literalmente, “marcar com uma estampa falsa” (Liddell-Scott). Reconhecemos que há uma diferença semântica entre a tradução corrente do termo como produção do falso e a apresentada por Liddell e Scott como atribuir a algo o valor de falso.

Agora, mantendo o molde da Alegoria da Caverna, substituamos a caverna pela cidade contaminada pelo convencional e, ao invés do mundo inteligível, imaginemos fora da caverna (nesta suposição, da cidade) o mundo natural, tal como é (ou seria) sem a presença humana, a terra indômita, o reino das feras tão temido pelos antigos apegados à segurança da civilização. Nesta circunstância, o filósofo, ou melhor, o cão que se declara cosmopolita ao mesmo tempo em que perambula pelos centros urbanos o faria precisamente com a intenção de libertar os cidadãos das garras do *nómos*. Portanto, concordamos com Eric Brown quando afirma no capítulo escrito no *Blackwell Companion To Ancient Philosophy* que “o cosmopolitismo tão explicitamente adotado por Diógenes o Cínico é socrático”¹⁷².

Em seguida, passamos pelo choque entre o “nacionalismo” de Demóstenes e o pan-helenismo de Isócrates às vésperas da queda de Atenas perante Filipe II da Macedônia, novamente por Diógenes e concluindo com os estoicos exilados Sêneca, quem endereçou uma carta para consolar a mãe pela dor causada pelo desterro do filho, e Musônio Rufo, para quem o exílio não é um mal. Uma descoberta muito feliz foi feita durante a adaptação da Diatribe IX para o português porque percebemos um discurso que desconstrói toda uma tradição que entende o exílio como a “morte cívica” do grego antigo. Não é mais o exílio a causa do infortúnio, mas antes os vícios que orientam o modo de vida do exilado que tornam sua vida triste no desterro. Há bibliografia sobre o exílio, sobre a cidade antiga, sobre política grega, etc? Sim, há e foram lidas, inclusive encontram-se listadas nas referências obras que não entram no corpo do texto, mas que, de algum modo, contribuíram nesta abordagem sobre o cosmopolitismo cínico-estoico.. O problema de colocá-las na discussão foi o tempo para organizá-las na estrutura argumentativa da dissertação, o que pode ser feito posteriormente num projeto de doutorado ou apenas um melhor trato futuro do texto submetido à banca do mestrado.

Na terceira parte da dissertação, nosso intuito é sistematizar, em linhas gerais, o método do chamado realismo espiritual por Eric Voegelin em sua pesquisa para redação da obra *História das Ideias Políticas*, bem como a análise feita pelo filósofo sobre o apolitismo helenístico. Ele apresentou considerações muito pertinentes sobre o cinismo, o estoicismo e o impacto alexandrino para o mundo helenístico. Voegelin se insere no contexto acadêmico florescente do século XX, bebendo muito da fonte de Mircea Eliade (mitologia comparada), formula o método do realismo espiritual que, grosso modo, entende as sociedades humanas

¹⁷²BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P.(eds). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell Publishing, 2002.

como dependentes de ordem (entendido como um mundo com um sentido, com um encadeamento lógico) no mundo, conceituado *cosmion*, e que esta ordem é sempre atualizada pelo que chamou de evocações, ideias políticas que irrompem na tentativa de ressignificar a ordem estabelecida. Numa sociedade mais confiante, os homens têm protagonismo neste papel transformador de sua experiência histórica, do contrário, quando o mundo se apresenta caótico, a espiritualidade impera.

Por fim, seguimos cá neste estágio final da pesquisa a hipótese de que o método citado poderá nos dar uma compreensão alternativa do ponto comum dos comentadores do helenismo a respeito do cosmopolitismo cínico-estoico. Citando o próprio Voegelin em sua introdução à *História das Ideias Políticas*: “estabelecer um governo é um ensaio da criação do mundo”. A evocação de ideias políticas, no caso o cosmopolitismo, então, nada mais seria do que, ao contrário do senso comum que entende uma mera rejeição à *pólis*, a refundação da mesma como novos mitos. Tomemos a formação histórica das *póleis*. Jogando para debaixo do tapete a alegoria idiossincrática dos mitos de fundação com um deus ou herói envolvido, o poder de decisão política num primeiro momento era privilégio de uma aristocracia guerreira. Estes soldados eram iguais entre si e diferentes dos demais. Com o tempo, este poder de decisão se ampliou em algumas *póleis*, enquanto outras se mantiveram mais ou menos afins a este modelo aristocrático. O ideal democrático, a coragem como uma característica do homem virtuoso, entre outros elementos culturais são evocações voegelianas que vieram a compor não apenas a política grega, mas a base da cultura ocidental. Estes valores socialmente compartilhados foram as pedras basilares para a cidade antiga da qual o cidadão era dependente de sua comunidade. O que Diógenes faz ao se declarar cosmopolita é propor um novo fundamento teórico para relação entre indivíduos e comunidades/associações humanas buscando um novo sentido de pertencimento infinitamente mais amplo do que os muros da cidade. Em suma, de modo semelhante a Isócrates no *Panegírico*, não se trata de anular as diferenças, mas, sim, de reconhecer traços comuns a todos os seres humanos.

Quanto a desdobramentos possíveis, esta pesquisa me abre duas oportunidades. Primeiro, avançar com esta pesquisa: tendo levantado esta breve história do cosmopolitismo antigo, pretendo me aproximar do resgate desta noção de pertencimento amplo, como cosmopolitismo jurídico de Kant. Segundo, Investigar as bases sofisticas do cinismo, posto que, nesta pesquisa, quanto mais eu lia sobre Diógenes, mais eu via relações com os sofistas e vice-versa.

5 – BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária:

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ISÓCRATES. *To Demonicus, To Nicocles, Nicocles or The Cyprians, Panegyricus, To Philip, and Archidamus*. Tradução de George Norlin. Loeb Classical Library, v. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- DEMÓSTENES. *As Três Filípicas/Orações sobre as questões da Quersoneso*. Introdução, tradução, seção e notas de Ísis Borges B. da Fonseca. SP: Martins Fontes, 2001.
- LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2008.
- MUSONIUS RUFUS. “Diatribes IX.” In: HENSE, Otto. C. *Mousonii Rufi Reliquiae*. Leipzig: BG Teubner Verlag, 1905.
- _____. Tradução inglesa de Cora E. Lutz. Edição bilíngue grego e inglês. New Haven: Yale Classical Studies, 1947.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC, 2003.
- _____. *O Banquete* (Trad. J.C. de Souza), *Fédon*, *Sofista*, *Político* (Trad. J. Paleikat e J.C.Costa), São Paulo: Abril cultural, 1972. Coleção *Os Pensadores*.
- _____. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Mário da Gama Kury. Pará: Universidade Federal do Pará, 1988.
- _____. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002

Bibliografia secundária:

- ANDERSON, Patrick. “Recovering the Cynic Legacy: Divine Friendship in the Cosmopolitan Thought of Diogenes of Sinope”.

- BICCA, Luiz. Ceticismo e cinismo. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 30, p. 153-175, dec. 2011.
- BROWN, Eric. “Socrates the Cosmopolitan”. In: *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives*.v. 1.2000. Disponível em: <<http://agora.stanford.edu/agora/issue1/index.html>>
- _____; KLEINGLED, Pauline. “Cosmopolitanism”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2002.<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/cosmopolitanism/>>
- _____. “The emergence of Natural Law and the Cosmopolis”. In: SALKEVER, Stephen. (org.).*The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BUNNIN, NICHOLAS; TSUI-JAMES, E. P. (eds). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell Publishing, 2002.
- DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DINUCCI, A. “Lógica e teoria da linguagem em Antístenes”. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, nº 13, 1999.
- FELISBINO, Luciene. *Isócrates e a legitimidade do poder de Felipe II da Macedônia no século IV a.C.: basileús bárbaro ou hegemon grego?*. 99 f. Dissertação (Mestrado). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Rio de Janeiro, 2017.
- _____. “Isócrates e a busca pela união das póleis no século IV a.C.”. In: *NEArco – Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, v. 8, nº 2, 2005.
- FINLEY, Moses I. *Aspectos da antiguidade*. Lisboa: Editora 70, 1990.
- _____. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Os gregos antigos*. 2ª Ed. Lisboa: Editora 70, 2005.
- FLORES-JUNIOR, Olimar. “Usos e abusos da Antiguidade Clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição de distúrbios psíquicos”. *Aletria*. v. 13, nº 1, p. 175-191, 2006.
- GOMEZ, Pilar. “Cynicism and Hellenism in the *Letters* of Anacharsis and the *Vita Aesopi*”. In: *Lexis: Poética, Retórica e comunicaciones nella tradizione classica*. Nº 21, p. 319-332, 2003.

GONZÁLEZ, Pedro Pablo Fuentes. “El desafío del cinismo antiguo em la polis (s. IV-III a.C.): uma vida de esfuerzo y de reacuañación de los valores”. In: *Endoxa: séries filosóficas*. v. 38, nº 22-1, p. 29-42, 2006.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht. (orgs.). *Os cínicos – O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GREEN, Peter. *Alexandre, o Grande e o período helenístico*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2014.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HIGGIE, Rebecca. “Kynical dogs and cynical masters: Contemporary satire, politics and truth-telling”. In: *Humor*, v. 27, nº 2, p. 183-201, 2014.

INGRAM, James D. “Populism and Cosmopolitanism”. In: *The Oxford Handbook on Populism*. Oxford University Press, 2017.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LE MOS, C. A. *Antístenes de Atenas ou sobre o prazer da linguagem*. 274 f. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

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

LEUNG, Gilbert. “A Critical History of Cosmopolitanism”. In: *Law, Culture and the Humanities*. v.5, nº 3, 2005, pp. 370-390.

_____. “Towards a radical cosmopolitanism”. In: *New Critical Legal Thinking – Law and the political*. New York: Routledge, 2012.

LUZ, M. “Cynics as allies of skepticism”. In: *Skepticism: Inter-disciplinary Approaches* (proceedings of the Second International Symposium of Philosophy and Inter-Disciplinary Research). Athens, 1990.

MATSDORF, Bruno Karl. “Antístenes e a fundação do cinismo”. In: *Prometeus. Filosofia em Revista*, v. 9, nº19, p. 81-97, 2016.

MORAES, A. S.; SILVA, M. M. A. “Alexandre I, filho de Amintas: a narrativa herodotiana e a etnicidade macedônia nas guerras greco-pérsicas”. *Phoînix*, v. 22, n. 2, p. 29-42, 2016.

MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa: Editora 70, 1985.

NUSSBAUM, Martha. "Kant and Stoic Cosmopolitanism". In: *The Journal of Political Philosophy*, v.5, n. 1, 1997.

PRINCE, Susan. “Socrates, Anthistenes and the Cynics”. In: AHBEL-RAPPE, Sarah; KAMTEKAR, Rachana (ed.). *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dante. *História da Filosofia Ocidental*. Vol. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REIS PINHEIRO, Marcus. “Ascese cínica e a oposição nómos e phýsis”. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 30, p. 239-252, dec. 2011.

ROMM, James. “Cinocéfalos e bons selvagens: cinismo antes dos cínicos?”. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht. (orgs.). *Os cínicos – O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SALKEVER, Stephen. (org.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SILVA, Maria de Fátima. “Da barbárie à civilização: Hércules, o super-homem da Antiguidade”. In: *Hvmanitas*. v. LXV. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

SOARES, Carmen. “Diálogo nas Histórias de Heródoto entre teoria e *práxis* política. Tirania e democracia: contrastes e semelhanças”. In: *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 20, nº 1, p. 25-39, 2014.

SOUZA, Osmar Martins de; PEREIRA MELO, José Joaquim. “Reflexões sobre educação e política no pensamento de Epicuro”. In: *X Jornada Nacional do HISTEDBR*, 2011, Vitória da Conquista - Bahia. Jornada HISTEDBR, 2011.

SÚVAK, Vladislav. (ed.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praga: Oikoymenh, 2014.

TRABULSI, José A. Dabdab. "Pensando e 'despensando' a cidade grega". In *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 22, nº 2, p. 33-50, 2016.

VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas*. Tradução de M. C. Henriques. Vol. I: Helenismo, Roma e cristianismo primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012.

ZANELLA, Diego. "A origem do conceito de cosmopolitismo". *Hypnos*, São Paulo, v. 32, nº 1, p. 166-176, 2014.

ANEXO

DIATRIBE IX

ΜΟΥΣΩΝΙΟΥ

ΕΚ ΤΟΥ ΟΤΙ ΟΥ ΚΑΚΟΝ Η ΦΥΓΗ

1. Φυγάδος δέ τινος ὄδυρομένου ὅτι φεύγει, οὕτω πως παρεμυθήσατο αὐτόν. Φυγὴν γάρ, ἔφη, πῶς ἂν τις μὴ ἀνόητος ὢν βαρύνοιτο; ἤτις ὕδατος μὲν καὶ γῆς καὶ ἀέρος, ἔτι δὲ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων οὐκ ἀπείργει ἡμᾶς οὐδαμῶς, ἀλλ' οὐδὲ ἀνθρώπων ὁμιλίας, ἀπανταχοῦ γὰρ καὶ πάντη τούτων μετουσία ἐστίν. εἴ δὲ μέρος τινὸς τῆς γῆς ἀφαιρόμεθα καὶ τινῶν ἀνθρώπων συνουσίας, τί τουτο δεινόν; οὐδὲ γὰρ οἴκοι ὄντες ἀπαση τῆ γῆ ἐχρώμεθα, οὐδὲ ἀνθρώποις ἀπάσι σινημέν. τοῖς μέντοι φίλοις καὶ νυν συνειημεν ἂν, τοῖς γε ἀληθινοῖς καὶ ποιεισθαί τινα λόγον. Οὐ γὰρ ἂν οὗτοι προδοίεν ποτὲ ἡμᾶς οὐδ' ἐγκαταλίποιν. Εἰ δὲ τινες πλαστοὶ καὶ οὐκ ἀλεθινοὶ φίλοι εἰσί, τούτων ἀπηλλάχθαι κρείττον ἢ συνειναι αὐτοῖς.

MUSÔNIO RUFO

Que o exílio não é um mal.

1. Tendo ouvido um exilado lamentar que de seu banimento, Musônio o consolou mais ou menos da seguinte maneira. Porque, dissera, alguém deveria ser oprimido pelo exílio? Ele não nos priva de modo algum da água, da terra, do ar ou do sol e dos outros astros, nem mesmo da sociedade dos homens, posto que em qualquer lugar, do jeito que for possível, há oportunidade para suas associações (*homilías*). E se formos afastados de certa parte da terra e de certa comunidade humana, que mal haveria nisso? Por que, quando estivemos em casa, não apreciamos a terra inteira, nem tivemos contato com todos os homens? Porém agora, no exílio, podemos nos reunir a nossos amigos, quero dizer, dos verdadeiros e dignos de assim serem chamados, pois eles jamais nos trairiam ou abandonariam; mas caso alguém ou alguns provem ser vergonhosos e falsos, o melhor é que nos afastemos do que permanecermos junto a estes.
2. τί δ'; οὐχὶ κοινὴ πατρίς ἀνθρώπων ἀπάντων ὁ κόσμος ἐστίν, ὡσπερ ἡξίου Σωκράτης; ὡστ' οὐδὲ φεύγειν τῆ γε ἀλεθείᾳ τὴν πατρίδα νομιστέον, ἂν ἀπέλθῃς ἐντευθεν ἔνθα ἔφυς τε καὶ ἐτράφης, πόλεως δὲ μόνον εσπερησθαί τινος, ἄλλως τε κὰν

ἀξίους τι σείναι ἐπιεικῆς. ὄγὰρ τοιοῦτος χωρίον μὲν οὐδὲν οὔτε τιμα οὔτ' ἀτιμάξει οὔτως ὡς εὐδαιμονίας –ἢ κακοδαιμονίας– αἴτιον. αὐτὸς δὲ ἐν αἴτῳ τίθεται τὸ παν, καὶ νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως, ἢ Συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν. Σύμφωνα δὲ τούτοις λέγει καὶ Εὐριπίδης ἐν οἷς φησιν

ἅπας μὲν ἀὴρ ἀετῷ πέρασιμος,
ἅπας δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς.

2. Diga, não é o mundo inteiro a pátria comum dos homens tal como alegava Sócrates? Assim sendo, não deves te considerar verdadeiramente exilado de sua cidade natal se partir do lugar onde nasceu e foi criado, mas apenas banido de uma cidade específica, isto, claro, caso se considere uma pessoa razoável. Isso porque tal homem não enaltece nem deprecia coisa alguma como causa (*aitía*) da felicidade (*eudaimonía*) – ou da infelicidade (*kakodaimonía*) – e ele faz com que tudo dependa dele mesmo considerando-se um cidadão da cidade de Zeus que é formada por homens e deuses. Eurípides dizia o mesmo em harmonia deste modo:

“Enquanto o céu estiver aberto para o voo da águia
A terra será pátria para o homem de valor.”

3. ὥσπερ οὖν εἴ τις ἐν τῇ πατριδίῳ ὦν καὶ ἑτέραν οἰκίαν οἰκῶν, οὐκ ἐν ἡ ἐτέχθη, δεινοπαθοίη διὰ τοῦτο καὶ οὐδύροιο, μάταιος ἂν εἴη καὶ καταγέλαστος. οὔτω καὶ ὅστις ἑτέραν πόλιν οἰκῶν οὐκ ἐν ἡ τυγχάνει γεγονώς, συμφορὰν ἡρεῖται, ὁ τοιοῦτος εἰκότως ἂν ἄφρων νομιζοίτο καὶ ἀνόητος. καὶ μὴν πρὸς γε τὴν ἐπιμέλειαν τῆν ἑαυτῶν καὶ πρὸς κτησίν ἀρετῆς πῶς ἂν τὸ φεύγειν ἐνίσταίτο; ὅποτε γε μήτε μαθήσεως μήτε ἀσκήσεως –καὶ– ὦν χρὴ εἴργεται τις διὰ τὴν φυγὴν. πῶς μὲν οὐκ ἂν ἡ φυγὴ καὶ συνεργοίη πρὸς τὸ τοιοῦτον, παρέχουσα γε σχολὴν καὶ ἔξουσιαν τοῦ μαθάνειν τε τὰ καλὰ καὶ πράττειν μᾶλλον ἢ πρότερον, ἅτε μήθ' ὑπὸ πατρίδος τῆς δοκούσης περιελευμένους εἰς ὑπηρεσίας πολιτικὰς μήτε ὑπὸ φίλων τῶν δουλούντων ἢ συγγενῶν ἐνοχλουμένοις, οἳ τινες ἐμποδίσαι δεινοὶ καὶ ἀποσπάσαι τῆς ἐπὶ τὰ κρείττω ὁρμῆς;
3. Portanto, tal qual um homem vivendo em seu próprio país, mas em uma casa diferente donde nascera, seria pensado tolice ou motivo de riso se ele se lamentasse por causa disso. Então, quem quer que considere isso [o exílio] um infortúnio que ele viva noutra cidade ao invés daquela em que veio a nascer seria decerto considerado tolo ou estúpido. Além disso, como o

exílio poderia ser obstáculo para o cultivo das coisas que são próprias de alguém e para obtenção da excelência quando ninguém jamais foi impedido do conhecimento e da prática daquilo que é de fato necessário por causa do exílio? Não poderia até mesmo ser verdade que o exílio contribui para este fim, uma vez que fornece aos homens lazer e uma oportunidade maior de aprender e praticar o bem do que antes, na medida em que não são forçados pelo que parece ser a pátria ao exercício de deveres políticos e não são importunados por seus compatriotas nem por homens que apenas parecem ser amigos, que são hábeis em flagelá-los e arrastá-los para longe da procura por coisas melhores?

4. ἤδη δέ τισι καὶ παντάπασι τὸ φεύγειν συνήνεγκεν, ὥσπερ Διογένηι, ὃς ἔκ μὲν ἰδιωτοῦ φιλόσοφος ἐγένετο φυγῶν, ἀντὶ δὲ τοῦ καθῆσθαι εἰς Σινώπην διέτριψεν ἐν τῇ Ἑλλάδι, ἀσκήσει δὲ τῇ πρὸς ἀρετὴν τῶν φιλοσόφων διήνεγκεν. Ἄλλοις δέ γε κακῶς τὰ σώματα διακειμένοις ὑπὸ μαλακίας καὶ ἔρρωσεν ἢ φυγῇ, βιασθεῖσιν ἀνδικώτερον διαιτασθαι. Καὶ ἴσμην τινὰς χρονίων νοσημάτων ἐν τῷ φεύγειν ἀπολυθέντας, ὥσπερ ἀμέλει Σπαρτιάτικὸς οὗτος ὁ Λακεδαιμόνιος, ὃς ἀπὸ πολλοῦ ἔχων τὸ πλαυρὸν κακῶς τούτον πολλάκις νοσῶν διὰ τὴν τρυφήν, ἐπειδὴ ἐπαύσατο τρυφῶν, ἐπαύσατο λαὶ νοσηλευόμενος. ἄλλους δέ γε τῶν ἀβροδιαίτων ποδάγρας ἀπολυθῆναί φασι, πάνυ δὲ κατατεινουμένους πρότερον ὑπὸ τούτου τοῦ πάθους, οὓς ἢ φυγῇ σκληρότερον διαιτασθαι συνείσασα κατ' αὐτὸ τοῦτο ὑγιεῖς γενέσθαι παρεσκεύασεν. οὕτως ἄρα τῷ δαικείσθαι κρεῖττον αὐτοὺς ἑαυτῶν καὶ ψυχὴν συνεργεῖ μᾶλλον ἢ ἀντιπράττει ἢ φυγῇ.

4. De fato, houve casos em que o exílio foi tamanha benção quanto fora para Diógenes, quem foi transformado pelo exílio de cidadão qualquer a filósofo e, ao invés de sentar ocioso em Sinope, atarefou-se na Grécia e veio a ultrapassar os filósofos na busca da excelência (*areté*). A outros que estavam doentes como resultado da longevidade, o exílio tem sido uma motivo de fortalecimento porque são forçados a viver de um modo mais viril (*andrikóteron*). Sabemos de casos de doentes crônicos curados no exílio como, por exemplo, Spartiacus, o Lacedemônio, quem há muito sofria por conta do pulmão fraco e adoecia com frequência, mas manteve-se sadio ao abandonar a vida de excessos que levava. Sabemos de outros casos de que, embora estivessem completamente de cama em função da doença até então, pessoas cujo exílio levou a adaptarem-se a uma vida mais simples e assim se recuperaram. Assim sendo, parece que tratando-os melhor do que eles mesmos, o exílio mais ajuda do que atrapalha a saúde, tanto a da mente quanto a do espírito.

5. Ἄλλ' οὐδ' ἀπορεῖν των ἀναγκαίων πάντος ὑπάρχει τοῖς φεύγουσιν. ὅσοι μὲν γὰρ ἄρκοι καὶ ἀμῆχανοι καὶ οὐχ οἰοί τε ἀδριξεσθαι, οὗτοι μὲν καν τῇ πατρίδι ὄντες ἀποροῦσιν ὡς τὸ πολὺ καὶ συνετοί, καν ὅποι ποτὲ ἔλθωσιν εὐποροῦσι καὶ γὰρ οὐδὲ δεόμεθα πολλων, ἂν μὴ βουλώμεθα τρυφᾶν.

ἔπει τί δεῖ βροτοῖσι πλήν δυοῖν μόνον,
Δήμητρος ἀκτῆς πώματος θ' ὑδρηχόου,
ἅπερ πάρεστι λαὶ πέφυχ' ἡμᾶς τρέφειν;

5. Além disso, não é verdade que exilados carecem das necessidades básicas da vida. Certamente homens que encontram-se ociosos, sem recursos e incapazes de serem viris estão desejantes e carentes mesmo em sua terra natal, mas homens inteligentes e esforçados sabem se virar bem, não importando onde estiverem. Não sentimos falta de muitas coisas a menos que desejemos viver em luxo:

“Do que mais precisariam os mortais além destes dois
– O pão de Deméter e um gole do Port'água (*hydreichos*) –
Ambos ao alcance e feitos para nos nutrir?”

6. Λέγω δὲ τοὺς γε λόγου ἀχίους ἄνδρας οὐ τῶν ἀναγκαιοτάτων μόνον πρὸς τὸν βίον ῥαδίως ἂν εὐπορεῖν ἔξω τῆς οἰκείας ὄντας, ἀλλὰ καὶ πολλὰ περιποιήσεσθαι χρήματα πολλάκις. ὁ γοῦν Ὀδυσσεὺς παντὸς φύγαδος ὡς ἂν τις εἶποι ἀθλιώτερον διακείμενος καὶ μόνος ὦν καὶ γυμνὸς καὶ ναυαγός, ὅμως ἀφικόμενος εἰς ἀνθρώπους ἀγνώτας τοὺς Φαίσκας ἔδυνήθη χρηματίσασθαι ἀφθόνως. Θεμιστοκλῆς δ' ἔπει ἔφευγεν οἴκοθεν, οὐ παρὰ μὴ φίλους μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ πολεμίους καὶ βαρβάρους ἔλθων τοὺς Πέρσας, τρεῖς ἔλαβε πόλεις δωρον, Μυῦντα καὶ Μαγνησίνα καὶ Λαμψακον, ὥστ' ἀπὸ τούτων βιοῦν. Δίων δὲ ὁ Συρακούσιος, ἀφαιρεθεὶς ὑπὸ Διονυσίου τοῦ τυράννου τὴν οὐσίνα πᾶσαν, ὅτ' ἐξέπιπτε τῆς πατρίδος, οὕτως ἐν τῇ φυγῇ χρημάτων εὐπόρησεν, ὥστε καὶ ξενικὸν θρέψαι στράτευμα, μεθ' οὗ ἦλθεν Σικελίνα καὶ ἠλευθέρωσεν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ τυράννου. τίς ἂν οὖν εὐ φρονῶν εἰς ταῦτ' ἀφορῶν, ἔτι τὴν φυγὴν ἀπορίας αἰτίαν εἶναι πᾶσι τοῖς φεύγουσιν ὑπολαμβάνοι;

6. Digo ainda que os homens de algum valor não somente administram bem (ῥαδίως) as verdadeiras necessidades da vida quando estão no exílio, como também enriquecem dez vezes mais. Do mesmo modo que Odisseu – em pior situação do que qualquer desterrado poderia dizer, uma vez que estava só, nu e naufragado – quando chegou ao país dos estrangeiros

feácios foi capaz de enriquecer imensamente. E quando Temístocles foi banido de Atenas, pedindo asilo a um povo que não apenas era não-amigo, mas inimigo e bárbaro, os persas, ele recebeu presentes de três cidades – Myos, Magnésia e Lâmpsaco – como forma de subsídio. Dio de Siracusa também, tendo os bens confiscados pelo tirano Dioniso, enriqueceu a tal ponto no exílio que reuniu um exército mercenário e livrou a ilha do déspota. Quem diria então, em sã consciência, diante destes casos, ainda considerar o desterro motivo de necessidade e penúria para os exilados?

7. ἀλλ' οὐδὲ κακοδοξεῖν πάντως ἀνάγκη τοὺς φυγόντας διὰ τὴν φυγὴν, γνωρίμου γε πᾶσιν ὄντος, ὅτι καὶ δίκαια πολλὰ δικάζονται κακῶς, καὶ ἐκβάλλονται πολλοὶ τῆς πατρίδος ἀδίκως, καὶ ὅτι ἤδη τινὲς ἄνδρες ἀγαθοὶ ὄντες ἐχρηλάθησαν ὑπὸ τῶν πολιτῶν. ὡς περ Ἀθήνηθεν μὲν Ἀριστείδης ὁ δίκαιος, ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἐρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτος ὅτι ἔφυγεν ἠβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίους ἀπάγξασθαι. ἔνιοι δὲ γε καὶ ἐνδοχότατοι φεύγοντες ἐγένοντο, λαθὰ περ Διογένης ὁ Σινωπεὺς καὶ Κλέαρχος ὁ Λακεδαιμόνιος ὁ μετὰ Κύρον στρατεύσας ἐπ' Ἀρταξέρξη. Καὶ ἄλλους –δ'– ἂν τις ἔχοι βουλόμενος λέγειν πολλούς. καίτοι πῶς ἂν εἴ Τούτου κακοδοχίας αἴτιον ἐν ᾧ τινες ἐνδεχότεροι γεγονάσιν, ἢ πρότερον ἦσαν;

7. Ademais, não é nem um pouco necessário que exilados sejam marcados pela infâmia por causa do seu desterro, posto que é de conhecimento geral que muitos julgamentos são mal julgados e muitas pessoas são injustamente condenadas a abandonar sua pátria e que, no passado, houve casos de bons homens que foram expatriados por seus compatriotas, a exemplo do ateniense Aristides, o Justo e do efésio Hermodoro, por quem cujo desterro Heráclito obrigou os efésios, todo homem adultos, se enforcarem. Na verdade, alguns exilados se tornaram muito famosos, como Diógenes de Sinope ou Clearco Lacedemônio, quem marchou com Ciro contra Artaxerxes, para não dizer outros tantos. Como, eu te pergunto, poderia ser a condição pela qual algumas pessoas se tornaram tão famosas ser motivo para infâmia?

8. Νῆ Δί' ἀλλ' Εὐριπίδης φεσὶν ἐλευθερίας στέρεσθαι τοὺς φυγάδας, ἐπεὶ καὶ παρρησίας. Πεποίηκε γὰρ τὴν μὲν Ἰοκάστην πυνθανομένην Πολυνείκουσ τοῦ υἱέος, τίνα δισχερῆ τῷ φεύγοντι ἔστιν. ὁ δ' ἀποκρίνεται ὅτι

ἔν μὲν μέγιστον, οὐκ ἔχει παρρησίαν,

ἢ δ' αὖ πρὸ αὐτὸν

δούλον τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ.

ἔγὼ δέ φαίην ἂν πρὸς τὸν Εὐριπίδης ὅτι,

ὦ Εὐριπίδη, τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὑπολαμβάνεις, ὡς δούλου ἐστίν, ἃ φρονεῖ μὴ λέγειν, ὅταν γε δέη λέγειν. οὐ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καὶ πρὸς λεκτέον ἃ φρονοῦμεν. ἔκεινο δὲ οὐ μοι δοκεῖς εὖ εἰρηκέναι, τὸ μὴ μετεῖναι τοῖς φεύγουσι παρρησίας, εἴπερ παρρησία σοι δοκεῖ τὸ μὴ σιγᾶν ἃ φρονῶν τυγχάνει τις. οὐ γὰρ οἱ φεύγοντες ὀκνοῦσι λέγειν ἃ φρονοῦσιν, ἀλλ' οἱ δεδιότες μὴ ἐκ τοῦ εἰπεῖν γένηται αὐτοῖς πόνος ἢ θάνατος ἢ χημία ἢ τοιοῦτον ἕτερον. τοῦτο δὲ τὸ δέος μὰ Δία οὐκ ἦ φυγὴ ποιεῖ. Πολλοῖς γὰρ ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῇ πατρίδι ὄντων, μᾶλλον δὲ τοῖς πλείστοις, τὰ δοκοῦτα δεινὰ δεδιέναι. ὁ δὲ ἀδρείος οὐδὲν ἦττον φυγὰς ὢν ἢπερ οἶκοι θαρρεῖ πρὸ ἅπαντα τὰ τοιαῦτα, διὸ καὶ λέγει ἃ φρονεῖ θαρρῶν οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὅταν ἦ μὴ φυγὰς, ὅταν φεύγων τυχη. ταῦτα μὲν πρὸς Εὐριπίδην εἶποι τις ἂν.

8. Porém, tu insistes, Eurípides diz que os exilados perdem sua liberdade pessoal quando são privados da franqueza (*parrhésia*), visto que ele representa Jocasta perguntando a Polinices, seu filho, que infortúnios um exilado precisa suportar.

“A maior de todas: não ter liberdade de expressão”, respondeu ele.

“Nomeias o fardo de um escravo, não poder dizer o que se pensa”, disse ela.

Sobre isto eu diria: “Tens razão, Eurípides, quando diz que é a condição de um escravo não dizer o que se pensa quando desejar, posto que não é sempre, nem em qualquer lugar, nem a qualquer um que devemos dizer o que pensamos”. Mas neste ponto, parece-me, se entendi certo, que exilados não têm liberdade de expressão, se pelo termo entendermos não guardar para si mesmo o que quer que passe pela cabeça de alguém. Não é como exilados que os homens temem dizer o que pensam, mas como homens com medo de declarar a dor ou a morte ou punição ou qualquer outra coisa que o afete. O medo é a causa disso, não o exílio. Muitas pessoas, ainda que não seja a maioria, embora residam seguros em sua terra natal, temem o que para elas parece ser consequência direta do livre dizer. Contudo, o homem valente, no exílio não menos quanto em casa, é inabalável frente a tais temores, posto que ele tem coragem de dizer o que pensa em casa do mesmo modo que no exílio. Tais são as réplicas possíveis a Eurípides.

9. Σὺ δ' εἶπε μοι, ὦ ἑταῖρε, ὅτε Διογένης φεύγων ἦν Ἀθήνησιν, ἢ ὅτε πραθεὶς ὑπὸ τῶν ληστών ηλθεν εἰς Κόρινθον, ἀρα τότε πλείω παρρησίᾳ ἄλλος τις ἐπεδείξατο Διογένους ἢ Ἀθηναῖος ἢ Κορινθῖος; τί δ'; ἐλευθριώτερος ἄλλος τις ἢ Διογένης τῶν τότε ἀνθρώπων ἦν; ὅς καὶ Ξενιάδου τοῦ πριαμένου αὐτὸν ὡς δεσπότης δούλου ἦρχεν. Καὶ τί δεῖ τὰ παλαιὰ λέγειν; ἀλλ' ἐγὼ σοι οὐ δοκῶ εἶναι φυγᾶς; ἄς οὖν ἐστέρημαι παρρησίας; ἄρα ἀφήρημαι τὴν ἐξουσίαν τοῦ ἄφρονῶ λέγειν; ἤδη δέ με εἶδες ἢ σὺ ἕτερος ὑποπτήσσοντά τω ὅτι φεύγω; ἢ χεῖρον ἔχειν τὰ πράγματα νομίζοντα νῦν ἢ πρότερον; ἀλλ' οὐδὲ μὰ Δία λυπούμενον ἢ ἀθυμοῦντα διὰ τὴν φυγὴν φαίης ἂν ἑωρακέσθαι με. Καὶ γὰρ εἰ τὴν πατρίδα τις – ἡμᾶς – ἀφήρηται, τό γε δύνασθαι φέρειν φυγὴν οὐκ ἀφήρηται.
9. Mas diga-me, amigo, quando Diógenes esteve exilado em Atenas ou quando ele foi vendido por piratas e veio a Corinto, alguém, ateniense ou coríntio, ao menos demonstrou maior franqueza (*parrhesía*) do que ele? Novamente, foi algum de seus contemporâneos mais livre do que Diógenes? Por que, então, ele comandou até mesmo Xeníades quem o havia comprado [como escravo]? Mas por que eu deveria empregar exemplos de outrora? Não percebe que sou um exilado? Ora, pois, acaso tenho sido privado da livre expressão (*parrhesía*)? Tenho sido impedido de dizer o que penso? Alguém por acaso já me viu lamentar publicamente a minha condição de exilado ou achando minha sorte pior agora do que antes? Não, aposto que diria que nunca me viu reclamar ou me abater pelo meu afastamento. Afinal, se fui privado de minha pátria, não fui privado da minha capacidade de resistir ao exílio.
10. Ὅτι δὲ λογισμοῖς χρώμαι πρὸς ἑμαυτόν, ὥστε μὴ ἄχθεσθαι τῇ φυγῇ, τούτους καὶ σὲ εἶποιμι ἂν. δοκεῖ μοι ἡ φυγὴ στερίσκειν μὲν ἄνθρωπον οὐ πάντως οὐδ' ὧν οἰπολλοὶς νομίζουσιν ἀγαθῶν, καθάπερ ἄρτι ἐδείκνυον. εἰ δ' οὖν καὶ στερίσκοι ἢ τινὸς ἢ πάντων τούτων, τῶν γε ἀληθῶς ἀγαθῶν οὐ στερίσκει. Οὔτε γὰρ ἀνδρείνα ἢ δικαιοσύνην ὁ φεύγων ἔχειν κωλύεται, Διὸ φεύγει, οὔτε σωφροσύνην ἢ φρόνησιν, οὐδ' αὖ ἀρετὴν ἄλλην ἠντιοῦν, αἰ παροῦσαι τε κοσμεῖν καὶ ὠφελειν πεφύκασιν τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐπαινετὸν ἀποφαίνειν καὶ εὐκλεῆ, ἀποῦσαι τε βλάπτειν καὶ καταισχύνειν κακὸν ἀποφαίνουσαι καὶ ἀκλεῆ. Τούτων δὲ ταύτη ἔχόντων, εἰ μὲν ἀγαθὸς εἰ οὗτος καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχεις, οὐκ ἂν σε βλάπτοι ἡ φυγὴ οὐδ' ἂν ταπεινοῖν, παρόντων γε τῶν ὠφελειν καὶ ἐπαίρειν μάλιστα δυναμένων. εἰ δὲ τυγχάνεις κακὸς ὧν, ἡ κακία σε βλάπτει καὶ οὐκ ἡ φυγὴ. καὶ τὴν γε λύπην ἡ κακία σοι ἐπάγει, οὐκ ἡ φυγὴ. διὸ ταύτης ἀπολυθῆναι δεῖ σε σπεύδειν μᾶλλον ἢ τῆς φυγῆς.

10. As meditações (*logismois*) que emprego para meu próprio benefício de não me incomodar com o exílio eu gostaria de repetir para ti. Parece-me que o exílio não afasta o homem inteiramente, nem mesmo das coisas que o homem ordinário chamaria de um bem, tal como demonstrei. Mas se ele for privado de algumas ou todas elas, a ele ainda restam as coisas que são verdadeiramente boas. Certamente o exilado não é impedido de ter coragem (*andréia*) e justiça (*dikaiosyne*) pelo simples fato de ter sido banido, nem autocontrole, nem conhecimento (*sophrosýne*) (*phrônese*) ou qualquer outra virtude que, quando presente, traz honra e benefício à pessoa o torna louvável (*euklé*) e admirável (*apophaínein*), mas que, quando ausentes, só lhe causa reprovação (*kakon apophaínein*) e infâmia (*aklé*). Assim sendo, se você for um homem bom (*agathón*) e detentor de tais virtudes, o exílio não te será um mal porque estas virtudes são mais do que capazes de te ajudar no desterro. Mas se for uma má pessoa, serão os vícios e não o exílio que lhe afligirão, e o infortúnio que sente no desterro é produto dos vícios, não do exílio. Deve se livrar antes disso do que do exílio.

11. ταῦτα καὶ πρὸς ἑμαυτὸν ἔλεγον ἀεὶ καὶ πρὸς σὲ λέγω νῦν. σὺ δ', ἂν σωφρονῆς, οὐ τὴν φυγὴν δεινὸν ἠγήσῃ εἶναι, ἦν γε Φέρουσιν ἕτεροι εὐτετῶς, τὴν δὲ κακίαν ἧς ενούσης ἄθλιος πᾶς ὅστις ἂν ἔχη αὐτήν. καὶ γὰρ δὴ δυοῖν ἀνάγκη δὴ δικαίως, πῶς ποτε ὀρθὸν προσῆκον ἄχθεσθαι τοῖς δικαίοις; εἰ δ' ἀδίκως, τῶν ἐξελασάντων τούτ' ἂν εἶν κακόν, οὐκ ἡμέτερον. εἴπερ νῆ Δία τὸ μὲν ἀδικεῖν θεομισέστατον ἔστιν, ὅπερ – ἐν– ἐκείνοις συμβέβηκε. Τὸ δ' ἀδικεῖσθαι, ὅπερ συμβέβηκεν ἡμῖν, καὶ παρὰ θεοῖς λαὶ παρ' ἀθρώποις τοῖς ἐπιεικέσιν ἐπικουρίας, ἀλλ' οὐχὶ μίσους ἄξιον εἶναι ὑπείληπται.

11. As coisas que costumava repetir para mim mesmo eu lhe direi agora. Se você for sábio, não considerará o exílio algo a ser temido, visto que outros o suportam facilmente, mas, sim, o vício. Este sim desgraça o homem quando está presente. E nenhuma das duas alternativas possíveis – ter sido banido justa ou injustamente – seria motivo para se lamentar. Se justamente, como poderia reclamar de uma pena adequada? Se injustamente, o mal envolvido não nos pertence, mas recai sobre aqueles que nos baniram; isto é, caso esteja de acordo que cometer uma injustiça (assim como eles) é a coisa mais repulsiva do mundo, enquanto sofrer uma injustiça (como foi o nosso caso) é tanto para os deuses quanto para os homens é uma oportunidade, não para o ódio, mas para a melhoria.