

Casas, património, civilização

Nomos versus physis no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto
(coords.)

NÓMOS E PHÝSIS NA TRADIÇÃO CÍNICA

Nómos and phýsis in Cynic Tradition

OLIMAR FLORES-JÚNIOR

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

ofloresj@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8878-1275>

RESUMO – Os estudos modernos, de um modo geral, ainda aparentemente apegados à suposta oposição do par *nómos-phýsis* (ou, mais circunstancialmente, civilização-natureza) como um dos pilares ordenadores do pensamento ocidental, costumam reconhecer no cinismo antigo um movimento que, nesse arranjo pré-determinado dos seres e da própria ação humana, escolheu seu lado: o pensamento de Diógenes de Sínope, com o qual o movimento cínico chega a se confundir, se resumiria na proposição de uma vida *katà phýsin*, que reveste, conforme o caso, as feições do primitivismo e do animalismo (de que o próprio nome da “escola” já seria um indício). O cinismo antigo constituiria assim, conforme a expressão forjada por Marcel Detienne, uma corrente “anti-prometeica”, fundada na recusa do fogo civilizador. O que se pretende aqui, de modo muito sucinto, é contestar ou, ao menos, relativizar essa ideia, tomando-se por base justamente um exame do modo pelo qual, segundo as fontes antigas, os filósofos cínicos se apropriaram do mito de Prometeu.

PALAVRAS-CHAVE – Cinismo antigo, Diógenes de Sínope, Prometeu, *nómos*, *phýsis*.

ABSTRACT – Modern studies, generally still attached to the supposed opposition between *nómos* and *phýsis* (or civilization-nature) as one of the main pillars of Western thought, see ancient Cynicism as a movement which, in this pre-determined arrangement of beings and human action, has chosen its side: Diogenes of Sinopé’s thought could be assumed as the proposition of a *katà phýsin* life, which takes the features both of primitivism and of animalism (as seemingly witness the name of the “school”). Ancient Cynicism would thus constitute, in the expression of Marcel Detienne, an “anti-Promethean” current, grounded on the refusal of the civilizing fire. This paper aims, very succinctly, to argue against or at least to put this interpretation in perspective, based precisely on the examination of the way in which, according to ancient sources, the cynic philosophers appropriated the myth of Prometheus.

KEYWORDS – Ancient Cynicism, Diogenes of Sinopé, Prometheus, *nómos*, *phýsis*.

Num breve artigo publicado recentemente, em que busca atualizar a célebre “tese onze” de Marx – segundo a qual “os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de formas diferentes; trata-se porém de transformá-lo” –, o Prof. Boaventura de Sousa Santos chama a atenção para a instrumentalização

política a que se prestou a dicotomia natureza-sociedade¹. Sedimentada sobretudo a partir do século XVI, com Descartes, ela supõe, em consonância com o propalado dualismo corpo-alma, uma diferença *substancial* – tratar-se-ia de duas *entidades* distintas – entre a esfera do propriamente humano e a natureza da qual o homem pretende se excluir. Posta nesses termos, de uma diferenciação radical, tal dicotomia estaria assentada sobre um flagrante paradoxo: com efeito, fere o senso comum imaginar a existência de qualquer ação humana que se possa realizar sem o concurso de algum princípio natural, estando já a própria faculdade de imaginar condicionada pela atividade neuronal do cérebro, explica o Prof. Sousa Santos. Não obstante – e isto provaria o equívoco de Marx ao diagnosticar a inocuidade política do trabalho dos filósofos –, a distinção entre sociedade e natureza, capturada pelo capitalismo nascente, serviu para legitimar, junto ao ocidente civilizado, não apenas a exploração dos recursos naturais do planeta como também, por extensão, a dominação de outros povos, ditos “primitivos”, cuja não humanidade parecia atestada justamente por sua inamovível comunhão com um “estado de natureza”.

Por outro lado, se a divisão dos seres e fenômenos do mundo, entre “naturais” e “artificiais”, cujo marco divisor é a intervenção humana, ganha força de expressão no discurso cientificista da modernidade, suas raízes ocidentais estão plantadas no mundo antigo, mais precisamente em solo grego. É desnecessário insistir que o imenso edifício que se ergue daí transcendeu em muito – e há muito – o debate filosófico, para ganhar, além das ciências *naturais* propriamente ditas, o domínio da antropologia, da economia, da política e das ciências sociais em geral, como bem demonstra a reflexão do Prof. Sousa Santos. Nesse contexto, o famoso fragmento 123 DK de Heráclito, cuja fonte é Temístio, ganha ares de premonição: *phýsis dè krýptesthai phileî*, “a natureza ama se esconder”².

De forma mais abrangente, nós poderíamos dizer que o debate em torno da noção de natureza se faz frequentemente à luz do binômio natureza-sociedade ou, para remontarmos às mesmas origens gregas, do binômio *phýsis-nómos*, indicando tratar-se sempre, no fundo, de um problema classificatório. Mas o fato é que, ao menos desde Antifonte, a função taxonômica da natureza, posta em correlação com a esfera da lei e da técnica, sem ainda excluir o homem, como se fará mais tarde, impôs a ele um horizonte ético ideal, através da prevalência aparentemente necessária – e seletiva, de modo a evitar que o “natural” simplesmente refluísse para o selvagem – do *katà phýsin* sobre o *katà nómon*, ao mesmo tempo em que, de permeio, avalizando um certo relativismo moral, redesenhou

¹ Sousa Santos 2018. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/A-nova-tese-onze-/4/39082>>.

² Cf. Hadot 2004; id. 1998: 77-92.

as relações humanas ao tornar móvel o ponto de corte entre identidade e alteridade³. Vê-se então que a história da filosofia, já nos seus primórdios, mostrando a íntima razão entre epistemologia de um lado, e ética e política de outro, parece confortar o Prof. Sousa Santos em seu desejo de atualizar Marx: a descrição que os filósofos dão do mundo realmente *transforma* o mundo, muito embora esse processo de transformação possa se dar fora de qualquer intencionalidade precisa anunciada de antemão. Enfim, se a “tese onze” não é explícita no que tange às consequências do saber teórico, ela não deixa dúvida quanto a seu caráter exortativo, que milita em favor de um pensamento engajado e de seu necessário cálculo político.

Feito esse rápido preâmbulo que com tintas muito grossas reafirma a aparente tensão entre natureza e sociedade como o princípio que, de certo modo, firma o terreno próprio da reflexão e da ação políticas, eu chego ao objeto preciso que deve me ocupar aqui, isto é, o esforço de trazer para a acidentada história da *ideia de natureza* – uma *invenção*, segundo alguns⁴ – uma tradição filosófica da Antiguidade que, malgrado o apelo personalista de seus adeptos – ou talvez em razão dele –, tem sido frequentemente negligenciada neste e em outros temas, ficando no mais das vezes a cumprir o papel de um excursus literário meramente ilustrativo e sem maiores consequências para a história da filosofia. De forma mais explícita, trata-se de retomar o problema do par *nómos-phýsis* no movimento cínico – o que seria também uma forma privilegiada de reabilitar a dimensão filosófica dessa tradição literária – e essa retomada tem, me parece,

³ Antifonte, *P. Oxyx*. 1364, 1797, 3647, fr. A col. II-III, fr. B col. I (ed. por Decleva-Caizzi e Bastianini, *CPF*, I. 1: 176-222) “[...] nós as conhecemos e as veneramos, mas elas [as leis?] daqueles que moram longe, nós não as conhecemos e não as veneramos. Por isso, de fato, tornamo-nos bárbaros uns em relação aos outros ao passo que, de qualquer modo, por natureza, todos em tudo, da mesma maneira, encontramos-nos naturalmente feitos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É lícito constatar que as coisas que fazem parte do que é por natureza são necessárias em todos os homens e acessíveis, com a ajuda das mesmas faculdades, a todos, e que em tudo isso nenhum dentre nós se encontra marcado nem como bárbaro, nem como grego. Respiramos, com efeito, no ar, todos, através da boca e das narinas; e rimos ao nos regozijarmos pelo espírito ou choramos ao sentir a dor; e, pelo ouvido, acolhemos os sons, e pela luz do sol, vemos com a vista; e com as mãos trabalhamos, e com os pés caminhamos (...). A justiça é então não transgredir as prescrições da cidade da qual encontramos-nos cidadãos. Dito isso, um homem utilizaria a justiça para o seu maior benefício, se, na presença de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza; pois as prescrições das leis são superimpostas, mas as da natureza são necessárias; e as das leis são o resultado de um acordo, não se produzem naturalmente, mas as da natureza se produzem naturalmente, não são o resultado de um acordo” (tradução de A. L. de Oliveira e L. C. Leão a partir da tradução francesa de B. Cassin, in Cassin, Loraux e Peschanski 1993: 101-102). A mesma prevalência da natureza sobre o “artificial” aparece já em Píndaro, que destaca o valor daquele que é sábio por natureza (φύσις) frente aos que não fazem mais do que aprender alguma coisa (cf. *Olímpica* 2. 86-88).

⁴ Cf. Lloyd 1991: 417-434. Veja-se também a análise detalhada de Macé 2012: 47-84.

um duplo interesse. Primeiro, um interesse que se manifesta de uma perspectiva “sincrônica” e que consiste precisamente em mostrar a originalidade do pensamento cínico no seu momento histórico, frente a outras correntes de pensamento de que ele foi contemporâneo, como é o caso do platonismo num primeiro momento e do estoicismo e epicurismo um pouco mais tarde. Depois, um interesse que decorre de uma perspectiva “diacrônica”, a partir da qual se pode vislumbrar o modo pelo qual a clivagem moderna entre natureza e sociedade determinou a forma de interpretação do cinismo, fletindo os textos, em alguns casos até o limite do equívoco gramatical, de forma a obter deles um sentido que, ainda que não lhes seja completamente estranho, não é necessariamente o único, nem o que melhor quadra com o conjunto das fontes em sua abrangência. O fato é que os estudos modernos, de um modo geral, apegados a uma suposta oposição intrínseca ao par *nómos-phýsis* (ou, mais circunstancialmente, civilização-natureza), que funciona como um dos pilares ordenadores do pensamento ocidental de matriz europeia, costumam reconhecer no cinismo antigo um movimento que, nesse arranjo pré-determinado dos seres e da própria ação humana – entre uma categoria do “natural” e uma categoria do “artificial” –, escolheu seu lado: o pensamento de Diógenes de Sínope, com o qual o movimento cínico se confunde, poderia ser resumido como a proposição de uma vida *katá phýsin*, que reveste, conforme o caso, as feições do primitivismo e do animalismo, sendo que este último teria já no próprio nome da “escola” a confirmação de seu pressuposto filosófico. O cinismo antigo expressaria, em todas as suas manifestações, um reiterado “desejo de natureza” e constituiria, segundo a expressão forjada por Marcel Detienne, uma corrente “anti-prometeica”, por supostamente recomendar, de modo sistemático, a recusa e o abandono do fogo civilizatório que, segundo o mito, foi dado ao homem pelo Titã rebelado⁵.

A rigor, o que fica desse viés interpretativo é o entendimento de que o movimento cínico não só atribui à *phýsis* a prerrogativa de um fundamento moral, como, ao mesmo tempo, diagnosticou na civilização, vale dizer, no *nómos*, a origem de todos os males da humanidade. O remédio cínico teria consistido então em propor, num esforço da inteligência, o retorno à bonança idealizada de uma Idade de Ouro de que o homem já perdera a memória. Tal interpretação, ainda que involuntariamente, acabou por dar razão a Hegel, na medida em que fez do cinismo um ancestral rudimentar da doutrina estoica, projetando retroativamente sobre ele, de forma difusa, aquilo que encontramos explicitamente em Zenão (e em seus principais sucessores, Cleanto, Crisipo, Posidônio e Hecató): “(...) Zenão, em seu tratado *Sobre a natureza do homem*, foi o primeiro a dizer que o fim (*télos*) é viver de acordo com a natureza, o que é viver segundo a virtude,

⁵ Cf. Detienne 1998: 133-160.

pois a esta a natureza nos conduz⁶. O problema é que, vista desse ângulo, a ideia de um cinismo orientado por uma vida *katà phýsin* opera a partir do silêncio das fontes: de um lado – assim demonstram os textos preservados –, os cínicos jamais se expressaram de viva voz sobre o *télos* de sua filosofia, o que aliás constitui um dos aspectos pelos quais o movimento era descreditado⁷; de outro, não há nesse *corpus* nada que possa explicar com alguma clareza o que os cínicos entendiam por *phýsis*, menos ainda o que eles entendiam por “vida *katà phýsin*”. E aqui tangenciamos uma dificuldade bem conhecida: a quase total ausência de textos autênticos dos filósofos cínicos, ficando a documentação disponível reduzida a uma doxografia heteróclita e a um vasto repertório daquilo que, não sem alguma imprecisão conceitual, costumamos chamar de anedotas⁸. Nesse caso, a própria natureza dos textos impõe o método necessário à sua abordagem, e este método exige por sua vez uma advertência particularmente bem-vinda no caso do conceito de *phýsis* no âmbito da tradição cínica, e que pode ser resumida numa única frase: a dicção e o vocabulário das fontes não são necessariamente os mesmos daqueles de que os próprios cínicos teriam eventualmente se servido. O risco evidente a que fica exposta a exegese moderna – um risco análogo ao que corre, por exemplo, a leitura dos pré-socráticos – é a superposição da agenda filosófica dos testemunhos sobre aquela do objeto testemunhado.

Consciente desta dificuldade, eu gostaria de sinalizar de modo muito breve e esquemático alguns aspectos do vasto e extremamente diversificado repertório de textos que – outra vez, não sem algum relaxamento terminológico – nós poderíamos considerar como o *corpus* cínico. Nele interessa ressaltar certos detalhes propriamente literários (os quais, de certa forma, nunca deixam de operar também no registro de uma “simbologia filosófica”) que, permeando a composição de um conjunto de *bíoi* – no sentido plutarqueano do termo –, dentre os quais o *bíos* de Diógenes naturalmente ganha destaque, permitem esboçar o perfil daquilo que se poderia chamar um *cinismo possível*.

E aqui eu chego a um primeiro bloco de reflexões, algo especulativas, apresentadas ainda de forma necessariamente breve e esquemática, que toma por objeto a expressão quase proverbial “falsificação da moeda” ou, em grego, *parakháraxis toú nomísmatos*⁹. Trata-se na verdade de uma expressão que faz

⁶ D. L. 7. 87: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. Cf. também Cícero, *De finibus* 4. 14; Lactâncio, *Institutiones divines* 3. 7, 3. 8; Filon de Alexandria, *Quod omnis probus liber* 2. 470; e, com uma variação importante, Estobeu, *Eclogae* 2. 75. Sobre o assunto, veja-se Romeyer Dherbey 2005: 49-64.

⁷ Cf. Goulet-Cazé 1993 [2017]: 284 [395]-287 [398].

⁸ Tratei desse problema em Flores-Júnior 2015: 17-48.

⁹ Tratei brevemente deste tema em Flores-Júnior 2000: 21-32, embora algumas das considerações aí apresentadas me pareçam hoje, com o recuo do tempo e sob a luz de outras reflexões, carecer de alguma revisão. É interessante observar, apenas a título de curiosidade, que esta

referência a um episódio bem conhecido da biografia de Diógenes, para o qual parece ter havido uma grande variedade de versões¹⁰. O núcleo comum dessas narrativas conta que Diógenes, filho do banqueiro Hicésias, chega a Atenas, exilado de sua Sínope natal, por ter aí se envolvido na falsificação da moeda local¹¹. Jogando obviamente com a etimologia do termo *nómisma* que significa ao mesmo tempo “moeda”, em sentido concreto, e, em sentido abstrato, “convenção” ou “lei”, como resultado objetivo do *nómos*, a contrafação atribuída a Diógenes converteu-se, por obra de uma metáfora oportuna, na bandeira mesma do cinismo¹²: entre os cínicos, a falsificação da moeda é a senha para a subversão da ordem estabelecida.

É importante assinalar contudo que o tentador aproveitamento do entreccho dessa história na discussão sobre o problema da lei e da natureza no cinismo antigo (como fez por exemplo Ernest Weber num artigo muito influente publicado no final do século XIX¹³) requer alguma prudência. Em primeiro lugar, deduzir dela uma forma qualquer de naturalismo seria extrapolar a letra do texto: de fato, nada indica que uma vida *katà phýsin*, independentemente do sentido que emprestarmos a essa expressão, seja a consequência necessária de uma metafórica “falsificação da moeda”. No polo oposto, extrair dessa falsificação uma recusa absoluta do *nómos* seria ainda menos justificável, tendo em vista que o vocabulário utilizado aponta claramente para outra direção. Mesmo se ficarmos no registro da tradução, é forçoso constatar que uma falsificação nada tem a ver com supressão, recusa ou abandono, consistindo ao contrário em simular a aparência de uma realidade qualquer, se esforçando por reproduzir com a máxima fidelidade os seus menores detalhes, ao mesmo tempo em que se escondem os processos da simulação: num certo sentido, toda falsificação presta uma homenagem ao original que ela copia. Mas, a bem da verdade, é provável que o verbo *parakharáttein* não tenha nesse contexto o sentido de “falsificar”, ideia que assim mesmo se mantém na maioria das traduções em língua moderna, talvez pelo desejo de se realçar o caráter paradoxal e subversivo do pensamento cínico, na medida em que se introduz o falso como valor filosófico. A rigor, o verbo *parakharáttein* não parece implicar necessariamente a ideia de falsificação *stricto sensu* (esta se deixaria exprimir por outros verbos, como *kibdeleúein*, *parapoieîn* e sobretudo *parakóptein*), designando em princípio a simples ação

expressão é aludida em autores cristãos em referência ao demônio, como é o caso de João Cassiano (séc. IV-V): cf. J. Cassiano, *collationes* 1. 20, 2. 9 (=P. G. XLIX [1874]: 510-518, 536-537). É provável que tal alusão tenha suas origens na má reputação de que gozava o cinismo junto aos Padres da Igreja, como provam por exemplo algumas passagens de Teófilo de Antioquia (séc. II).

¹⁰ Cf. D. L. 6. 20-21.

¹¹ Veja-se a respeito Gardner 1893: 437-439.

¹² Cf., por exemplo, Juliano, *Or.* 7. 211b, 9. 188a.

¹³ Weber 1887: 77-268.

de *sobre-imprimir*, isto é, a ação de sobrepor em uma superfície qualquer uma marca – um sulco ou fenda, por exemplo – ou um caractere sobre outro caractere já existente¹⁴. No caso de moedas, seria a ação que permitiria separar as verdadeiras, lastreadas pelo governo instituído, daquelas que por algum motivo não deviam circular. Assim, o gesto de Diógenes teria sido não uma contração, mas um serviço prestado à cidade, ficando o seu exílio explicado pela intercorrência de outros fatores¹⁵. Seja como for, independente da maneira como o episódio que a circunscreve possa ser historicamente restituído, iluminando ora um Diógenes falsário ora um Diógenes injustamente punido, a “falsificação da moeda” em sua apropriação metafórica pelo conjunto do movimento cínico, iniciada provavelmente pelo próprio Diógenes, que a menciona em sua obra (perdida) *Pôrdalos*¹⁶, não pode ser evocada como prova de uma cruzada contra a civilização. Não se trata de abolir todo e qualquer *nómos* visando à restauração improvável de um estado de natureza pretérito, nem tampouco de substituir um certo tipo de *nómos* por outro que se julgue melhor: falsificar a moeda, a partir do gesto fundador de Diógenes, consiste precisamente em marcar com uma outra efígie a face do *nómos* existente. Em última análise, como bem viu Foucault, o gesto cínico, num misto original de ruptura e permanência, acena com a possibilidade de uma vida outra e de um mundo outro *nesta* vida e *neste* mundo¹⁷.

Para um segundo bloco de considerações, tomemos como ponto de partida a sugestão contida na afirmação de Marcel Detienne, segundo a qual o cinismo seria inteiramente atravessado por uma corrente *anti-prometeica*, uma afirmação que recebeu, de formas distintas e com diversas nuances, a adesão de boa parte dos comentaristas que lhe sucederam¹⁸. Mesmo deixando de lado as ima-

¹⁴ Para uma opinião diferente, vejam-se Bywater, *apud* Milne 1940: 10-12 e Donzelli 1958 (notadamente 103-105).

¹⁵ Para outras hipóteses em torno desse episódio, nem sempre convergentes, consultem-se Seltman 1938, Sayre 1938 (notadamente 71-74) e Höistad 1948 (notadamente 10-12). Para um *status quastionis*, veja-se Giannantoni 1990, vol. 4: 423-433.

¹⁶ Cf. D. L. 6. 20.

¹⁷ Cf. Foucault 2009.

¹⁸ Vejamos a letra mesma do texto de Detienne 1998: 153-154: “(...) le Cynisme est une forme de pensée qui s’attaque à l’ensemble de la société. Sur le plan théorique et dans leur pratique quotidienne, les Cyniques développent une véritable mise en question non plus seulement de la Cité, mais de la Société et de la Civilisation. Leur protestation est une critique généralisée de l’état civilisé (...). Négativement, c’est le dénigrement de la vie dans la cité et le refus des biens matériels produits par la civilisation. Positivement, c’est un effort pour retrouver la vie simple des premiers hommes qui buvaient l’eau des sources et se nourrissaient des glands qu’ils ramassaient ou des plantes qu’ils récoltaient. Et pour réapprendre à manger des herbes crues, les Cyniques se proposent deux modèles : les peuples sauvages qui ont gardé ce genre de vie inaltéré, et les animaux qui n’ont jamais été contaminés par le feu de Prométhée. En effet, le Cynisme est traversé par tout un courant antiprométhéen, dirigé contre l’invention du feu tech-

gens que tornaram popular a figura do filósofo cínico, como o jarro (*píthos*, *dolium*) que Diógenes elegera como residência¹⁹, um objeto que só com a técnica do fogo se pode fabricar – ou antes partindo delas e de seu valor simbólico –, caberia perguntar qual a relação dos cínicos com o mito de Prometeu, e a melhor maneira de responder a esta questão é interrogar os próprios textos antigos.

Notemos de saída que as referências a esse deus são relativamente raras no *corpus* cínico. Segundo o índice fornecido por Giannantoni, em sua edição das *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Prometeu é mencionado aí apenas quatro vezes, três delas nos chamados discursos diogenianos de Dion Crisóstomo²⁰ e uma em Temístio²¹. A essas, poderíamos acrescentar outras duas passagens que eu deixo de lado porque são inócuas para o que se pretende aqui²².

Ainda que num *corpus* de fragmentos as estatísticas lexicais não sejam decisivas, essa baixa incidência do nome do deus sugere, à primeira vista, que os cínicos não se interessaram especialmente pelo mito de Prometeu. Além disso, o fato de que ele não figure uma única vez no livro 6 de Diógenes Laércio, consagrado às vidas dos cínicos, reforça essa primeira impressão²³. Todavia, o relativo

nique et civilisateur (...). Le retour à la sauvagerie passe par la critique de Prométhée, non plus le sacrificateur responsable de la séparation des dieux et des hommes, mais le titan civilisateur de l'anthropologie culturelle, le médiateur coupable d'avoir tiré l'humanité de l'état sauvage en lui faisant la cadeau empoisonné du feu”.

¹⁹ Cf. D. L. 6. 23, 43, 60, 103; Sêneca, *Carta à Lucílio* 2. 14 (SSR V B 159); Jerônimo, *Contra Justiniano* 2. 14 (SSR V B 175); Máximo de Tiro, *Dissertações* 32. 9 (SSR V B 298); Pseudo-Diógenes, *Carta 16, a Apolixis* (SSR V B 546); Juvenal, *Sátira* 14. 308-312 (SSR V B 42); Luciano, *Como se deve escrever a história* 3 (SSR V B 52); id., *Leilão de filósofos* 9 (SSR V B 80). Observe-se que não há qualquer menção ao *píthos* de Diógenes em Dion Crisóstomo, que afirma no entanto que o cínico, sem ter uma casa própria, fazia da cidade (*pólis*) inteira a sua casa: cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 4, Diógenes ou Da realza* 12-13. Para as fontes iconográficas, vejam-se Höricht 1986 e Clay 1993.

²⁰ Cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 25, 29 (SSR V B 583); *Discurso 8, Diógenes ou Da virtude* 33 (SSR V B 584).

²¹ Cf. Temístio, Περὶ ἀρετῆς p. 43 Mach (= *Antisthenis fragmenta* 27 Caizzi [cf. Gildemeister; Bücheler 1872]; SSR V A 96). Não tratarei aqui deste texto que, preservado apenas em uma versão siríaca e colocando uma série de dificuldades, tanto filológicas quanto filosóficas, não me parece comprometer a hipótese que busco sustentar (na verdade, ele a confirmaria). Veja-se a respeito Conterno 2014 (notadamente 69-94).

²² Cf. Plutarco, *Aquane an ignis sit utilior* 2. 956b 2 (SSR V B 93 [mas Giannantoni exclui a parte da passagem em que Prometeu é nomeado]); Juliano, *Discurso 9, Contra os cínicos ignorantes* 3.182c-d.

²³ De fato, esta situação não distingue o cinismo (ou o distingue positivamente) frente ao pouco interesse que o mito de Prometeu parece ter despertado em outros contextos filosóficos, apesar de suas evidentes implicações antropológicas: o nome de Prometeu, assim como o de seu irmão Epimeteu (conforme a tradição hesiódica) não figura em Diógenes Laércio e, entre os filósofos socráticos, exceção feita a Platão (que, fora o diálogo *Protágoras*, menciona Prometeu apenas quatro vezes: uma no *Político*, uma no *Filebo*, uma no *Górgias* e uma na *Carta II*) e a Xenofonte (com duas ocorrências, sendo que uma faz na verdade referência às “Prometeias”,

desinteresse dos cínicos pelo titã torna-se particularmente eloquente se a sua situação é comparada com a de Hércules, que desempenha um papel importante no mito de Prometeu e que era o herói e o santo dos cínicos, ou o verdadeiro fundador do cinismo, como chega a afirmar o Imperador Juliano²⁴. Ao contrário de Prometeu, Hércules é mencionado inúmeras vezes na literatura cínica, mais precisamente 39 vezes, das quais 8 no livro 6 de Diógenes Laércio. Seu nome figura aliás no título de três obras de Antístenes²⁵ e naquele de uma tragédia atribuída a Diógenes de Sínope segundo um dos catálogos referidos por Diógenes Laércio²⁶.

Em todo caso, em relação a Prometeu, o fato de que três das quatro ocorrências mais significativas do seu nome na literatura cínica apareçam em Dio Crisóstomo, que pratica, convém dizer, uma espécie de “cinismo de ocasião”²⁷, sugere que a sua assimilação se faz principalmente pelo viés propriamente literário e retórico. Vejamos rapidamente essas três ocorrências, começando por aquela que parece dar razão a Detienne e confirmar a ideia de uma cruzada cínica contra a civilização:

εις δὲ τὰς πόλεις συνελθόντας, ὅπως ὑπὸ τῶν ἔξωθεν μὴ ἀδικῶνται, τούναντίον αὐτοὺς ἀδικεῖν καὶ τὰ δεινότατα πάντα ἐργάζεσθαι, ὡς περ ἐπὶ τούτῳ ξυνεληλυθότας. διὰ ταῦτα δὲ δοκεῖν αὐτῷ καὶ τὸν μῦθον λέγειν ὡς τὸν Προμηθεῖα κολάζει ὁ Ζεὺς διὰ τὴν εὕρεσιν καὶ μετάδοσιν τοῦ πυρός, ὡς ἀρχὴν τοῦτο καὶ ἀφορμὴν τοῖς ἀνθρώποις μαλακίας καὶ τρυφῆς.

Os homens se reuniram nas cidades para não sofrerem injustiças vindas de fora e, exatamente ao contrário, eles praticam contra eles mesmos as piores atrocidades, como se tivessem se reunido com esse objetivo. Por isso, ele [scil. Diógenes] achava que o mito dizia que Zeus talvez tivesse castigado Prometeu em razão da descoberta e do dom do fogo, como sendo para os homens o princípio e a origem da moleza e da fragilidade²⁸.

O que temos aqui é algo como o resumo de uma hipótese interpretativa do mito de Prometeu, que aliás faz eco à versão dada por Protágoras em Platão,

festas celebradas em honra a Prometeu), parece que os cínicos foram os únicos a se interessarem por ele, ainda que de modo muito discreto.

²⁴ Cf. Juliano, *Discurso 9, Contra os cínicos ignorantes* 8.187b-c (SSR V B 8) que, citando o cínico Enomau de Gadara, afirma que o cinismo não é nem “antistenismo” nem “diogenismo”, mas que foi Hércules quem primeiro ensinou esse gênero de vida.

²⁵ Cf. D. L. 6.16-18.

²⁶ Cf. D. L. 6. 80.

²⁷ As orações diogenianas de Dion foram muito provavelmente escritas em seu tempo de exílio. As vicissitudes por que passava acabaram o aproximando do pensamento de Diógenes, que ele exalta num mecanismo de autodefesa, convertendo o cínico em seu porta-voz. Veja-se sobre o assunto Brancacci 1977: 141-171.

²⁸ Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 25.

evocando a narrativa da fundação da arte política entre os homens²⁹. Mas convém notar que na interpretação de Diógenes (segundo Dion) a situação apresentada não corresponde inteiramente – ou não corresponde literalmente – à conclusão tirada: qual seria exatamente a relação entre o fato de que os homens praticam a injustiça entre si no interior da cidade e o dom do fogo? Trata-se evidentemente de uma interpretação alegórica do mito, o que, como se sabe, não é um procedimento estranho à tradição cínica³⁰. Segundo essa interpretação, Diógenes introduz uma dimensão moral na coextensividade entre técnica e política, atacando não a vida civilizada e seus componentes, que têm sem dúvida uma relação direta com o fogo técnico, mas deplorando a contradição no comportamento dos homens (cf. o advérbio *tounántion*): o erro não está em viver nas cidades, mas agir no sentido contrário daquilo que se pretende. Nesse sentido, convém assinalar que esta primeira referência a Prometeu vem na sequência quase imediata de uma outra observação de Diógenes, que vai no mesmo sentido: ele observa que os homens são demasiadamente agarrados à vida, mas por causa de sua própria intemperança eles estão sempre doentes e nem sempre atingem a velhice, e tornam inútil o esforço dos médicos e dos adivinhos³¹. Nesta passagem, a exemplo do que ocorre com a cidade, é impossível inferir qualquer julgamento de valor a respeito da medicina ou da adivinhação, ainda que se saiba que Diógenes admirava a primeira e desprezava a segunda³². Neste contexto, o fogo parece constituir uma metáfora da insensatez dos homens, que Diógenes apresenta hipoteticamente para interpretar o castigo de Zeus (cf. o uso do verbo *δοκεῖν* e do optativo *κολάζοι*). Não é portanto o fogo em si – isto é: a civilização – que é a causa dos males dos homens: o fogo, enquanto algo exterior ao homem, não pode ser objetivamente a causa eficiente de sua moleza ou da sua fragilidade, nem, por consequência, de seu infortúnio. Segundo uma diatribe de Teles (*apud* Estobeu), Diógenes dizia ouvir a voz do vício que se acusava a si

²⁹ Cf. Platão, *Protágoras* 320c-322d.

³⁰ Já Antístenes interpretava alegoricamente os poemas homéricos. Sobre o assunto, veja-se Pépin 1993: 1-13.

³¹ Cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 23-24. Ideia análoga aparece em D. L. 6. 28: “Ele [*scil.* Diógenes] se exasperava contra as pessoas que faziam sacrifícios aos deuses em nome de sua saúde e, durante o sacrifício, comiam em detrimento dessa mesma saúde”. Na ausência de outra indicação, todas as traduções aqui apresentadas são de minha responsabilidade.

³² Cf. D. L. 6. 24: “Ele dizia também que quando ele via na vida pilotos, médicos, e filósofos, ele achava que o homem era o mais inteligente dos seres vivos, mas quando, por outro lado, ele via intérpretes de sonhos, adivinhos e todos aqueles que lhes prestam ouvidos, ou ainda pessoas inchadas de orgulho por causa de suas riquezas, ele não achava nada de mais vão do que o homem. E ele não se cansava de repetir que se alguém quer estar equipado para a vida, convém ter a razão ou uma corda”.

mesmo: “ninguém, além de mim, é a causa do que soffro”³³. Em suma, o valor do fogo e de todas as técnicas às quais ele deu existência não é decidido *a priori*, mas depende do uso que dele se faz na vida prática.

Compreende-se melhor a perspectiva da crítica diogeniana ao papel de Prometeu como fator de “explicação” da condição humana com a segunda ocorrência do nome do titã no mesmo discurso de Dion:

διώκοντας οὖν τὸ ἡδὺ ἐξ ἅπαντος αἰεὶ ζῆν ἀηδέστερον καὶ ἐπιπονώτερον, καὶ δοκοῦντας προμηθεῖσθαι σφῶν αὐτῶν κάκιστα ἀπόλλυσθαι διὰ τὴν πολλὴν ἐπιμέλειάν τε καὶ προμήθειαν. καὶ οὕτως δὴ τὸν Προμηθεῖα δικαίως λέγεσθαι δεδεμένον ἐν πέτρᾳ κείρεσθαι τὸ ἦπαρ ὑπὸ τοῦ ἀετοῦ.

Perseguindo o prazer por todos os meios, os homens vivem sempre da maneira mais desagradável e penosa. Eles pensam que espertamente se antecipam aos males e acabam sucumbindo por causa do excesso de cuidado e providência. Desse modo também, Prometeu, preso no rochedo, tem seu fígado devorado pela águia³⁴.

Aqui, sem qualquer menção ao dom do fogo – que a passagem anterior mostra como uma coisa boa ou, no limite, como uma coisa “neutra”, na medida em que depende inteiramente do uso que dela se faz –, Dio/Diógenes sublinha uma outra faceta da estupidez humana: através de um engenhoso jogo de palavras – note-se a sequência de verbo, substantivo e nome próprio, *prometheísthai*, *prométheian*, *Promethéa* – o cínico toma o mito em seu contrapé ao transformar a suposta virtude da providência que o deus encarna no símbolo de uma *pré-ocupação* excessiva que inutilmente consome o homem e que o fragiliza pelo procedimento mesmo pelo qual ele julga se fortalecer. Tomados por um círculo vicioso que o flagelo continuado de Prometeu simboliza, os homens se perdem ao se deixar guiar não pelo prazer e pela dor em si, mas pela *expectativa do prazer* e pela *expectativa da dor*. Inteiramente dominados pela luxúria e pelo refinamento, convertidos artificialmente em necessidade, e incapazes, em razão de sua própria fraqueza moral, de fazer face ao lote de sofrimentos que a natureza lhes impõe, os homens se entregam, de uma parte, ao esforço vão de satisfazer desejos que eles mesmos não cessam de renovar e, de outra, ao temor insensato de ameaças que eles só podem intuir vagamente. Aos *pónoi* inevitáveis – os *pónoi* úteis³⁵ – que lhes vêm de sua própria natureza, nos quais eles deveriam se exer-

³³ Teles, fr. 2 8.10 Fuentes González. Cf. também Plutarco, *Sobre a tranquilidade da alma* 477a. Vejam-se a propósito as considerações de Fuentes González 1998: 194-195.

³⁴ Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 29.

³⁵ Cf. D. L. 6. 71. Sobre esta importante passagem a respeito do pensamento cínico, consulte-se Goulet-Cazé 1986 (notadamente 195-230).

citar, os homens juntam outros inumeráveis *rónoi* – os *rónoi* inúteis – que se tornam ainda mais difíceis de superar porque vêm da intemperança. Presos por suas próprias atitudes num turbilhão de necessidades inventadas e medos que confusamente lhes assaltam, os homens se expõem a um suplício comparável ao do Titã preso à rocha.

É precisamente a imagem deste suplício, cuja metáfora é recomposta com uma nova dimensão, que Dion Crisóstomo evoca na última das três referências que ele faz a Prometeu em conexão com o cinismo:

τὸν δὲ Προμηθεΐα, σοφιστὴν τινα, ἔμοι δοκεῖν, καταλαβὼν ὑπὸ δόξης ἀπολλύμενον, νῦν μὲν οἰδοῦντος αὐτῷ καὶ αὔξοντος τοῦ ἥπατος ὁπότε ἐπαινοῖτο, πάλιν δὲ φθίνοντος ὁπότε ψέγοιεν αὐτὸν, ἐλεήσας καὶ φοβήσας [...] ἔπαυσε τοῦ τύφου καὶ φιλονικίας · καὶ οὕτως ᾤχετο ὑγιᾶ ποιήσας.

[Hércules] então, percebendo que Prometeu (que eu penso ser uma espécie de sofista) se acabava sob o peso da opinião, pois seu fígado ora inchava e crescia, quando era elogiado, ora murchava quando era censurado, apiedando-se de sua sorte e temendo [...], livra-o de sua empáfia e ambição. E, tendo-lhe restabelecido a saúde, afasta-se³⁶.

Aqui o dom do fogo ou a invenção das técnicas civilizatórias estão ausentes. Hércules condena Prometeu não por ter lançado as bases da civilização, mas pelo fato de se deixar guiar pela opinião, pela *dóxa*, e de submeter inteiramente a ela a sua felicidade, isto é, de lhe subordinar seus *humores*. A assimilação de Prometeu aos sofistas é, nesse sentido, eloquente. No fundo, volta-se ao mesmo ponto: não é o fogo civilizador que se deplora – fogo de que o próprio Diógenes às vezes (*spánios*) tirava partido, como afirma o mesmo Dion³⁷ –, mas o apego ao que escapa à esfera da deliberação autônoma e consciente do indivíduo e que, portanto, compromete a sua *autárkeia*.

Parece claro então que apenas o binarismo esquemático da perspectiva moderna – *nómos* ou *phýsis*; *nómos versus phýsis* – pode explicar que se veja nesses textos uma cruzada contra a civilização. De quebra, tal perspectiva ignora que o movimento cínico foi em geral refratário aos dogmas e aos valores estanques, que frequentemente impõem modelos automatizados de comportamento. Para prová-lo, eu evocaria um texto que pouco atraiu a atenção dos comentaristas, mas que sugere, mais uma vez com os recursos do mito e com o humor próprio dos cínicos, que Diógenes manifestava um respeito particular diante da

³⁶ Dion Crisóstomo, *Discurso 8, Diógenes ou Da virtude* 33. O texto apresetna uma lacuna depois de φοβήσας que a maioria dos editores assume.

³⁷ Cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 10.

figura de Hércules, ao mesmo tempo em que prova que ele não era radicalmente avesso ao dom de Prometeu e ao conforto que dele pode vir:

Διογένης ὁ φιλόσοφος, εἰς ναὸν Ἡρακλέους ἐσπέρας κατ<α>βάσης εἰσελθὼν, ἔλαβε τὸν Ἡρακλέα ἐκ τριχῶν κατεσκευασμένον καὶ χλευάζων, εἶπεν· “εἶα δὴ, ὦ Ἡρακλες, νῦν σοι ἤδη καιρός, ὡσπερ Εὐρυσθεῖ, ἀτὰρ δ<ὴ καὶ> ἡμῖν ὑπουργῆσαι τὸν τρισκαιδέκατον τοῦτον ἄθλον ἐκτελοῦσα καὶ τὴν ἐμὴν φακῆν ἔψοντα”. καὶ τοῦτο εἰπὼν εἰς τὸ πῦρ αὐτὸν ἐνέθηκεν.

Tendo caído a noite, o filósofo Diógenes entrou no templo de Hércules e agarando pelos cabelos a estátua do próprio Hércules que estava ali, ele falou debochado: “vamos lá, Hércules! É chegada a hora para que tu, como nos tempos de Eristeu, cumpras teu décimo terceiro trabalho esquentando a minha marmita de lentilhas”! Disse e jogou o deus ao fogo³⁸.

A cena descrita – e aqui convém insistir na simbologia filosófica própria da literatura cínica – mostra o filósofo no pleno exercício da “falsificação da moeda”, na medida em que, valendo-se de um pragmatismo original, reforma o uso instituído dos templos em vista de uma necessidade do momento. Mais do que isso, importa observar que Diógenes, o mesmo que, segundo Plutarco, se arriscara à omofagia, ingerindo um polvo cru pelo bem da humanidade³⁹, se dispõe a sacrificar a imagem do patrono inspirador de sua filosofia no fogo da cozinha civilizada, fundada por Prometeu, em nome de um prato quente de lentilhas.

Para concluir, e para não deixar solto demais o preâmbulo dessas reflexões incompletas, eu retomo o ajuste que o Prof. Boaventura de Sousa Santos sugere à injunção de Marx, lembrando a missão necessária de toda filosofia: qual seria a do movimento cínico? Eu acho que, ainda que incompletas, essas reflexões me permitem afirmar duas coisas, mesmo que provisoriamente. Primeiro, que os cínicos insistem, com particular eloquência, em mostrar uma obviedade nem sempre percebida: a insuficiência do *nómos*, enquanto fator de regulação política, frente à diversidade imprevisível da vida e do mundo. Depois, eles parecem sugerir que a natureza, no quadro de uma ordem moral qualquer, não é um dado, mas algo como um terreno de trabalho; pelo que nos indica o Prometeu de Diógenes, a ascese cínica, diferente de outros tipos de ascese, como a militar ou a atlética, por exemplo, não é um exercício de preparação, mas um gesto explo-

³⁸ Χρησιμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν n. 70, editado por H. Erbse (Erbse 1995: 48) [édit], *Theosophorum Graecorum fragmenta*, Stuttgart, Teubner: 48 (= SSR V B 131, que traz todavia o texto editado por Buresch 1889). Baseado em Clemente de Alexandria, *Protrepticus* 2. 24. 4 e em Epifânio de Salamina, *Ancoratus* 103. 8 (mas contra toda a tradição manuscrita), P. F. Beatrice (Beatrice 2001: 35) é o único editor do texto que lê Διαγόρας no lugar de Διογένης.

³⁹ Cf. Plutarco, *De esu carniū* 1. 6. 995 d (SSR V B 93).

ratório. Nesse sentido, eu me arriscaria a dizer que, a se conservar a expressão *katà phýsin* como a sùmula do ideal cínico, seria razoável substituir o sentido de conformidade da preposição por outro, gramaticalmente possível, indicando oposição e enfrentamento. Em última análise, a ação do cínico tende a dissolver a polarização entre *nómos* e *phýsis*, mostrando a sua inanição conceitual através de uma forma original de pragmatismo: “a lição do pragmatismo não é utilizar o pensamento para atingir objetivos já dados, seja no mecanismo do corpo, seja no do estado presente da sociedade, mas utilizar a inteligência para liberar e liberalizar a ação”⁴⁰, eis uma afirmação de John Dewey que com certeza não teria desagradado a Diógenes.

A imagem de Diógenes está bem fixada na memória do Ocidente, esse irritante mendigo (para evocar outra vez o desprezo injustificado de Hegel) que perambulava pelas ruas de Atenas e Corinto, que no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve e no verão rolava na areia quente⁴¹; e que tinha o hábito de se masturbar em praça pública, acompanhando o gesto com a bem conhecida reflexão: “oxalá se, apenas esfregando a barriga, a fome também passasse!”. Diógenes dizia que ele imitava os mestres do coro, que dão o tom um tom acima para que os outros encontrem o tom justo⁴². Para o tom que nos convém, talvez Diógenes tenha sido um paradigma na terra⁴³.

⁴⁰ *Apud* Cometti 2010: 316. Cf. Dewey 1993: 1-9.

⁴¹ Cf. D. L. 6. 23.

⁴² Cf. D. L. 6. 35.

⁴³ Cf. Platão, *República* 9. 592 b 1.

REFERÊNCIAS

- Beatrice, P. F. (2001), *Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction*. Leiden: Brill.
- Brancacci, A. (1977), “Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo”, in Giannantoni, G. (ed.), *Scuole socratiche minore e filosofia ellenistica*. Bologna, Il Mulino: 141-171.
- Buresch, K. (1889), *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums. Nebst einem Anhang, das Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend*. Leipzig: Teubner.
- Cassin, B., Loraux, N., Peschanski, C. (1993), *Gregos, bárbaros, estrangeiros. A cidade e seus outros*. Tradução de Oliveira, A. L., Leão, L. C. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Clay, D. (1993), “Picturing Diogenes”, in Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris, P. U. F.: 366-387.
- Cometti, J.-P. (2010), *Qu'est-ce que le pragmatisme?*. Paris: Folio/Gallimard.
- Conterno, M. (2014), *Temistio Orientale. Orazioni temistiane in traditione siriaca e araba*. Brescia: Paideia.
- Detienne, M. (1998), “Ronger la tête de ses parents”, in Detienne, M. (ed.), *Dyonisos mis à mort*. Paris, Gallimard: 133-160 [1ª edição: 1977].
- Dewey, J. (1993), “The Need for a Recovery of Philosophy (1917)”, in Dewey, J. (ed.), *The Political Writings*. Edited with introduction by Morris, D., Shapiro, I. Indianapolis, Hackett: 1-9.
- Donzelli, G. (1958), “Del παραχαράττειν τὸ νόμισμα”, *Sicilorum Gymnasium* 11: 96-107.
- Erbse, H. (1995), *Theosophorum Graecorum fragmenta*. Stuttgart: Teubner.
- Flores-Júnior, O. (2000), “Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda”, *Ágora* 2: 21-32.
- Flores-Júnior, O. (2015), “As artes do discurso e o ‘naturalismo’ cínico: tema e variações de uma anedota filosófica”, *Kléos* 19: 17-48.
- Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fuentes González, P. P. (1998), *Les diatribes de Teles*. Paris: Vrin.
- Gardner, P. (1983), “Diogenes and Delphi”, *Classical Review* 7: 437-339.
- Giannantoni, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Napoli, Bibliopolis, 4 v. [SSR]
- Gildemeister, J., Bücheler, F. (1872), “Themistius Περί ἀρετῆς”, *Rheinisches Museum* 27: 438-462.

- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1993), “Le cynisme est-il une philosophie?”, in Dixsaut, M. (ed.), *Contre Platon*, t. 1: *L'anti-platonisme dévoilé*. Paris, Vrin: 273-313 [republicado em M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique* (2017). Paris, Vrin: 387-419]
- Hadot, P. (1998), “Remarques sur les notions de *phusis* et de nature”, in Hadot, P. (ed.), *Études de philosophie ancienne*. Paris, Les Belles Lettres: 77-92.
- Hadot, P. (2004), *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris: Gallimard.
- Höistad, R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic conception of Man*. Uppsala: C. W. K. Gleerup.
- Hörich, L. A. S. (1986), *Il volto dei filosofi antichi*. Napoli: Bibliopolis.
- Lloyd, G. E. R. (1991), “The invention of nature”, in Lloyd, G. E. R., *Methods and problems in Greek science: selected papers*. Cambridge, Cambridge University Press: 417-434.
- Macé, A. (2012), “La naissance de la nature en Grèce ancienne”, in Harber, S., Macé, A. (eds.), *Anciens et modernes par-delà nature et société*. Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté: 47-84.
- Milne, J. G. (1940), “Παραχάραξις”, *Classical Review* 54: 10-12.
- Pépin, J. (1993), “Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère”, in Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris, P. U. F.: 1-13.
- Romeyer Dherbey, G. (2005), “‘Vivre en accord avec la nature’ ou ‘vivre en accord avec Zénon’?”, *Philosophie Antique* 5: 49-64.
- Sayre, F. (1938), *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynicism*. Baltimore: J. H. Furst.
- Seltman, C. T. (1938), “Diogenes of Sinope, son of the Banker Hikesias”, in Allan, J., Mattingly, H., Robinson, E. S. G. (eds.), *Transactions of the International Numismatic Congress 1936*. London, Royal Numismatic Society: 121.
- Sousa Santos, B. (2018), “A nova tese onze”, *Carta Maior*. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/A-nova-tese-onze-/4/39082>>. Acesso em: 21 fev. 2018.
- Weber, E. (1887), “De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore”, *Leipziger Studien* 10: 77-268.