

***O SONHO DOS CÍNICOS:
O FENÔMENO DOS SONHOS NO
CINISMO ANTIGO (A PARTIR DAS
VIDAS DE DIÓGENES LAÉRCIO)****

***DREAM OF CYNICS:
THE PHENOMENON OF DREAMS IN
ANCIENT CYNICISM (BASED ON
THE DIOGENES LAERTIUS' LIVES)***

Olimar Flores-Júnior

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

ofloresj@letras.ufmg.br

Faculdade de Letras da UFMG

RESUMO *Partindo do livro VI das Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres de Diógenes Laércio e mobilizando outras fontes do corpus cínico, o presente estudo pretende comentar brevemente o modo pelo qual os filósofos cínicos (em particular Diógenes de Sínope) trataram, ainda que de forma episódica e não sistemática, do fenômeno do sonho e de suas apropriações, notadamente*

* Artigo submetido em: 10/08/2024. Aprovado em: 17/06/2025. Uma versão preliminar deste estudo foi apresentada oralmente no IV Seminário do Grupo Retórica e Argumentação da UFMG, 'Sonhos, ficções e (ir)racionalidades', ocorrido no Complexo Cultural do Santuário do Caraça (Santa Bárbara, MG) entre os dias 15 e 19 de fevereiro de 2024. Agradeço aos organizadores desse evento, as Profas. Helcira Lima e Maria Cecília de M. N. Coelho e o Prof. Walter Menon, pelo convite. Agradeço também aos Profs. Teodoro Rennó Assunção e Étienne Helmer pela releitura generosa destas páginas, em fases diferentes de sua elaboração, e por suas preciosas sugestões. Agradeço ainda aos dois pareceristas anônimos da *Kriterion*, pelas indicações e sugestões que me foram igualmente de extrema utilidade. Agradeço enfim a Tatiana Alvarenga Chanoca, a quem devo o presente texto gramaticalmente menos imperfeito. Os erros e as falhas que aqui persistem, em todos os níveis, são naturalmente de minha inteira responsabilidade.

em relação com um dos princípios fundamentais atribuído à doutrina, a saber, o 'uso das representações' (χρήσις φαντασιῶν: cf. Epiteto III 24, 67-69).

Palavras-chave: *Cinismo. Diógenes de Sinope. Sonho. Interpretação dos sonhos. Uso das representações.*

ABSTRACT *Starting from Book VI of Diogenes Laertius' Lives of eminent philosophers and mobilizing other sources of the Cynic corpus, this study aims to comment on the way in which the Cynic philosophers (especially Diogenes of Sinope) dealt with the phenomenon of dreaming and its appropriations, notably in relation to one of the fundamental principles attributed to this doctrine, namely the 'use of representations' (χρήσις φαντασιῶν: cf. Epictetus III 24, 67-69).*

Keywords: *Cynicism. Diogenes of Sinope. Dream. Dream interpretation. Use of representations.*

Em que pese o notável crescimento da atenção dada ao cinismo antigo nas últimas décadas, em particular a partir dos anos 70 do século passado¹, não existe, ao meu conhecimento, até a presente data, nenhum estudo sistemático sobre o modo pelo qual os filósofos dessa tradição apreenderam o fenômeno do sonho e o que ele pôde inspirar aos homens. O tema é sem dúvida marginal no conjunto da literatura antiga, mas nem por isso destituído de interesse: ele não apenas coloca em evidência uma forma particular de compreensão de um tipo de intercorrência natural da vida humana (mas aparentemente não exclusiva a ela) – compreensão esta gestada no âmbito de um movimento filosófico específico –, como ainda, de uma perspectiva sociológica, recupera a crítica de certas práticas tradicionais destinadas a controlar e a orientar a ação deliberada do homem no mundo. O presente artigo pretende fornecer alguns elementos de análise que permitam, ao menos em parte e ao modo de uma breve introdução, preencher essa lacuna. Trata-se, em linhas gerais, de

1 A título de exemplo: Paquet 1988 [1975]; Niehues-Pröbsting 1979; Sloterdijk 1983; Foucault 2009 [1984]; Goulet-Cazé 1986; Billerbeck 1991 e Goulet-Cazé; Goulet 1993, este último reunindo as comunicações apresentadas por ocasião do primeiro colóquio dedicado exclusivamente ao cinismo antigo, realizado em Paris entre 22 e 25 de julho de 1991. Mencione-se enfim o trabalho monumental de Gabriele Giannantoni, que entre 1983 e 1985 editou os fragmentos dos filósofos da tradição socrática, entre os quais os cínicos ocupam um espaço importante; essa edição ganhou uma versão ampliada em Giannantoni 1990 (SSR, na abreviação usual), obra de referência incontornável para os estudos atuais sobre o movimento cínico da Antiguidade.

tentar compreender, segundo os métodos próprios da história da filosofia, a reflexão episódica e não dogmática atribuída aos filósofos cínicos no contexto de uma literatura dispersa e fragmentária, de caráter marcadamente anedótico-biográfico, em torno da apropriação e da instrumentalização de um componente intrínseco e involuntário (ou inconsciente) do psiquismo humano no domínio da ética e da moral prática, bem como em torno das formas, mais ou menos institucionalizadas, sob as quais essa instrumentalização se instalou no seio de uma cultura dada – no caso, a da sociedade grega entre o final do período clássico e os primeiros séculos do Império Romano.

O percurso aqui proposto será por vezes digressivo, já que, conforme a associação inevitável entre história da filosofia antiga e filologia – tanto mais inevitável no caso de um *corpus* literário (em sentido lato) disperso, heteróclito e fragmentado como é o *corpus* cínico –, a interpretação da *ideia* contida no material disponível não poderá ignorar o processo complexo e acidentado da sua constituição. A abordagem e a análise da literatura de interesse serão, no que se segue, atravessadas por alguma reflexão de caráter hipotético a respeito da transmissão de certos textos e de sua autenticidade presumida, tal como sedimentada nas fontes antigas. Nesse sentido, tomando como ponto de partida um estudo preliminar e progressivo – progressivo porque avança do mais geral para o mais específico – da terminologia que designa o ‘sonho’ em grego antigo em diferentes contextos, o que se busca ao fim é menos o estudo de uma ‘teoria’ original sobre o sonho enquanto fenômeno biológico ‘interior’ ao homem (fenômeno que a rigor não parece ter interessado aos cínicos) e mais a compreensão daquilo que poderíamos chamar de *onirocrítica cínica*, que surge como reação corretiva ao uso tradicional dos sonhos como instrumento de justificação moral.

A terminologia do ‘sonho’

Há basicamente três termos atestados em grego antigo que exprimem a noção de ‘sonho’: ἐνύπνιον, ὄναρ e ὄνειρος². O primeiro deles, uma hipótese de ἐν ὕπνῳ, ‘no sono’, designa de um modo geral ‘aquilo que aparece *em sonho*’, sem especificar a natureza própria ou a ‘substância’ dessa aparição, oscilando recorrentemente entre uma conotação adverbial extensiva (*durante o sonho* ou,

2 Um quarto termo, ὄψις, proveniente de uma outra raiz indo-europeia, indica frequentemente a matéria do sonho, mas não se limita a ela, significando antes, de modo mais abrangente, uma ‘visão’, que pode se dar em sonho ou em estado de vigília. Cf. Fernandez Garrido e Vinagre Lobo 2003. Veja-se ainda Casevitz 1982 e, por óbvio, Chantraine 1999 e Beekes, 2010.

se quisermos aceitar o barbarismo, ‘sonhadamente’) e um simples substantivo da categoria dos inanimados. Os outros dois derivam muito provavelmente de uma mesma raiz indo-europeia não identificada: paralelamente ao neutro defectivo ὄναρ, usado apenas no nominativo e no acusativo singulares e frequentemente também em função adverbial, formou-se o animado masculino ὄνειρος, com declinação completa (e heteróclita) em jônico-ático, e, partindo deste, um novo neutro, ὄνειρον, em relação de sinonímia com o também neutro ἐνύπνιον. Do ponto de vista semântico, e ainda de uma perspectiva muito geral, já que o exame detido dos textos demonstra uma flutuação de usos que escapa a uma tipificação mais restritiva, ὄναρ é o sonho enviado pelos deuses, normalmente funesto, de mau agouro ou simplesmente enganador; de modo mais preciso – é o caso, por exemplo, de ocorrências em Homero e Platão –, em oposição a ὕπαρ, termo indeclinável que exprime a ‘realidade’³, ὄναρ é um sonho enganador porque vão e sem concretude. O último desses três termos, ὄνειρος, marca enfim a evolução etimológica de um vocábulo inanimado para outro animado, exprimindo na origem uma *personificação* – *Oneiros* é o mensageiro de Zeus, mais do que a mensagem propriamente dita – que permitiria considerar o sonho “com a mesma força de realidade que o espetáculo da própria realidade”⁴.

É para esse último, particularmente em suas ocorrências nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, que eu voltarei – mas não de modo exclusivo – minha atenção, já que, como esperado, é essa obra que pretendo tomar como ponto de partida para o estudo do modo pelo qual os cínicos lidaram com o fenômeno do sonho. A escolha se justifica porque o que interessa aqui é o sonho cuja densidade ontológica parece ser suficiente para constituir uma ‘realidade paralela’ cujos vasos comunicantes com a ordem do mundo desperto proporcionariam ao homem uma janela aberta para o seu porvir mais ou menos imediato, esboçando assim um horizonte para sua ação moral. Trata-se, de certa forma, de reconhecer o suposto potencial gnosiológico dos sonhos, o que permitiria instrumentalizá-lo no domínio da ética, a partir *da e na* experiência. A pertinência de tal critério confirma-se ainda, até certo ponto – já que qualquer aproximação entre textos que envolva uma obra compósita e de datação incerta, como é o caso do tratado laerciano, está sujeita aos riscos do anacronismo e do paralelismo forçado –, nas ὄνειροκριτικά de Artemidoro

3 Casevitz 1982, p. 71, n. 27 anota: “Le génitif ὕραπος indiqué dans l’*Etymologicum Magnum* n’est pas autrement attesté”.

4 Casevitz 1982, p. 73. Para uma visão de conjunto sobre o fenômeno dos sonhos na Antiguidade greco-romana, veja-se Dodds 1977 [1951] e Gil 2002.

de Daldís, única obra dedicada à interpretação dos sonhos que a Antiguidade nos legou completa⁵: a distinção fundamental que aí é feita opõe o ἐνύπνιον, sonho sem valor preditivo, ao ὄνειρος, sonho preditivo consistindo numa forma de presságio que se abre à interpretação segundo uma determinada técnica⁶; mas o próprio Artemidoro esclarece que essa distinção é operacional apenas em contexto científico ou especializado (τεχνικῶς), mas não na língua comum (κοινῶς)⁷. Seja como for, o termo que, segundo Artemidoro, designa o objeto de que se devem prioritariamente ocupar os especialistas dos sonhos, entre os quais ele próprio se inclui, é ὄνειρος (note-se todavia que a palavra para esse especialista ou ‘profissional’, ὄνειροκρίτης, aparece já em Teofrasto⁸); é precisamente com o emprego deste mesmo termo, ὄνειρος (ou ὄνειρον), e apenas com ele, que, segundo Diógenes Laércio, os filósofos cínicos se exprimiram sobre o fenômeno dos sonhos e, de modo particular, sobre a sua interpretação⁹.

O vocabulário do ‘sonho’ em Diógenes Laércio e na da tradição peripatética

O levantamento estatístico do vocabulário do sonho – isto é, as palavras que designam o fenômeno do sonho (e não aquelas que são ditas ou ouvidas *em sonho*) – em Diógenes Laércio (que aliás não menciona jamais Artemidoro de Daldís¹⁰) revela um quadro curioso, que vale um rápido excursus. Há, no conjunto dos dez livros que compõem as *Vidas*, um total de apenas 13 ocorrências dos três termos para ‘sonho’ até aqui referidos, incluindo na conta seus compostos e derivados. Essa baixa frequência de imediato surpreende,

5 Ver Ferreira 2014.

6 Cf. Artemidoro I, 1 Pack.

7 Cf. Artemidoro IV pr., 60-73 Pack.

8 Cf. Teofrasto, *Caracteres* 16.

9 Aproximação entre as *Vidas* de Diógenes Laércio e as *Oneirokritiká* de Artemidoro reacende a discussão em torno da formação filosófica de Artemidoro, tema que obviamente não cabe tratar aqui. Eu apenas sinalizaria que alguns autores modernos reconheceram em Artemidoro um certo grau de envolvimento com a filosofia, a influência precisa de um filósofo ou o alinhamento com alguma escola: Antífote, Platão, e principalmente o estoicismo (cf. *DPhA*, t. I, s.v. ‘Artémidore de Daldís’ A 429, p. 605-614 [J.-M. Flamand]; ver em especial as p. 611-613 – é aliás sintomático que um dicionário moderno de filósofos antigos dedique um verbete a Artemidoro). Mas o fato é que, à exceção da notícia da *Suda*, em nenhuma outra fonte antiga Artemidoro é dado como filósofo, e em sua obra ele jamais reivindica uma confissão escolar qualquer ou mesmo a prática da filosofia; ele insiste, ao contrário, em sua própria experiência pessoal como base de sua ciência; cf. Artemidoro II 70, 141-142 Pack: “Mas é a experiência que eu sempre convoco como testemunha e regra dos meus discursos” (ἀλλ’ αἰεὶ τὴν πείραν μάρτυρα καὶ κανόνα τῶν ἐμῶν λόγων ἐπιβῶμαι). Salvo indicação contrária, todas as traduções deste estudo são de minha responsabilidade.

10 O único ‘Artemidoro’ referido por Diógenes Laércio é um certo ‘Artemidoro, o dialético’, mencionado uma única vez na *Vida* de Protágoras (IX 53) e do qual nós não sabemos absolutamente nada, já que nada há sobre ele em outras fontes.

sobretudo se comparada com os dados obtidos a partir do *corpus* filosófico preservado em transmissão direta. Só na obra de Platão, por exemplo, são 66 ocorrências dos mesmos termos, o que paralelamente sugere o interesse de Sócrates (e de seu círculo) pela temática do sonho ou, simplesmente, pelo fenômeno ou experiência do sonho (mas, curiosamente, na obra socrática de Xenofonte, há apenas 2 ocorrências, uma de ὄναρ e outra de ἐνύπνιον, ambas no *Banquete* [IV 33; IV 48])¹¹. De pronto, duas razões podem ser evocadas para explicar esse aparente descenso: a primeira, uma perda progressiva do interesse filosófico pelos sonhos; a segunda, mais provável, até porque não anula a primeira, podendo ao contrário estar associada a ela, seria um processo de assimilação da leitura dos sonhos a outras práticas divinatórias, tratadas frequentemente (mas não sempre) como credence popular sem base racional ou mera superstição, alimentada por embusteiros sem escrúpulos que disso tiravam algum proveito, e dos quais o próprio Artemidoro se esforça por se distinguir¹².

Nesse contexto, o caso de Aristóteles e da tradição peripatética é particularmente interessante, inclusive porque, após algumas considerações, ele nos leva de volta aos cínicos. Notemos de saída que não há em todo o *corpus* aristotélico uma única ocorrência de ὄναρ; da família de ὄνειρος, são 25, que se dividem basicamente em dois grupos de compostos: de um lado, o substantivo εὐθυονειρία (εὐθυόνειρος, na forma adjetiva), significando algo como ‘sonho verídico’; de outro, o verbo ὀνειρώττω e o verbal correspondente ὀνειρωγμός, que indica a emissão de fluido corporal durante o sono, isto é, a chamada ‘poluição noturna’; quanto a ἐνύπνιον, são 57 ocorrências ao todo. Esse último termo é o único cujo emprego é atribuído aos filósofos do círculo aristotélico por Diógenes Laércio. Na verdade, há apenas 4 ocorrências do étimo ἐνύπνιον em todo o conjunto das *Vidas*, sendo três delas justamente no livro V, dedicado ao Estagirita e a seus seguidores mais próximos¹³. Esses dados, em princípio puramente quantitativos, parecem confirmar a perspectiva ‘mais científica’ da abordagem de Aristóteles, que trata os sonhos como um fenômeno natural, do corpo ou da alma, sem portanto excluir de todo o seu valor premonitório. O que surpreende nessa ‘contabilidade’ de ocorrências é a sugestão que ela traz para o campo próprio da filologia e da história dos textos: dessas três ocorrências de ἐνύπνιον no livro V, duas figuram nos títulos que compõem, uma, o catálogo das obras de Teofrasto (*Sobre o sono e os sonhos*, em um livro [*Περὶ ὕπνου καὶ ἐνυπνίων*, α’]: D.L. V 45), e a outra, o catálogo das obras de Estráton de Lâmpsaco (*Sobre os sonhos* [*Περὶ ἐνυπνίων*], título elencado entre dois outros

11 Sobre o sono e o sonho em Platão, veja-se LévyStone 2018.

12 Cf. Artemidoro I pr., p. 1 Pack.

13 A outra ocorrência aparece no catálogo das obras de Aristipo (D. L. II 84).

que são próximos também pelo tema que anunciam: um *Sobre o sono* [*Περί ὕπνου*] e um *Sobre a visão* [em sonho?] [*Περί ὄψεως*]: D. L. V 59).

É notável (e surpreendente) que o termo não apareça em nenhum dos títulos arrolados no catálogo laerciano das obras do próprio Aristóteles; do mesmo modo, também estão ausentes desse catálogo os outros títulos que compõem os *Parva Naturalia*, o que seria um argumento legítimo, mas obviamente não conclusivo, para se negar a paternidade aristotélica a essa coleção de tratados breves sobre a natureza, entre os quais se incluem as três obras que tratam mais ou menos diretamente do fenômeno do sonho: *De somno et vigillia*, *De insomniis* e *De divinatione per somnum*¹⁴. Resta portanto uma única passagem de Diógenes Laércio em que o termo ἐνύπνιον é expressamente empregado por Aristóteles. Trata-se de um brevíssimo apotegma: [T1] “A quem lhe perguntou o que é a esperança, ele [*scil.* Aristóteles] respondeu: ‘um sonho de quem está acordado’” (ἐρωτηθεὶς τί ἐστὶν ἐλπίς, ‘ἐγρηγορότος’, εἶπεν, ‘ἐνύπνιον’) (D. L. V 18). Essa resposta ecoa, ainda que de longe, os poemas hesiódicos, notadamente os *Trabalhos e dias*, e o *Prometeu acorrentado* de Ésquilo¹⁵, que no entanto não abordam propriamente os sonhos, mas a esperança vaga infusa nos homens. Na frase atribuída a Aristóteles, a assimilação entre *elpis*, *esperança* ou *expectação*, e sonho (ἐνύπνιον) é feita sob o signo de uma fadiga negativa e inoperante que torna sem efeito, mesmo para um homem desperto, qualquer possibilidade de certeza sobre o resultado concreto de suas ações, embora possa ser a causa de muitos males íntimos bem reais¹⁶. Ocorre que a mensagem dessa frase parece se opor ao que podemos extrair das obras mesmas de Aristóteles – da *Retórica* e da *Ética a Nicômaco*, por exemplo –, em que a ideia de esperança é usualmente associada a uma visão otimista do futuro, segundo a qual a possibilidade constante do revés no curso de uma vida não anula – ao contrário, confirma – a realidade de uma *eudaimonia* potencial: em Aristóteles, o que prevalece é o espírito do *dum spiro spero*, ou seja, do ‘enquanto há vida, há esperança’¹⁷.

Como então explicar a atribuição desse apotegma a Aristóteles, em aparente contradição com a sua obra? A resposta a essa pergunta passa necessariamente pela complexidade da constituição da literatura gnomológica grega, cujos

14 Cf. Palmieri 2015. Veja-se ainda Moraux 1951.

15 Cf. *Hesíodo, Trabalhos e dias* 90-105; 498-499; Ésquilo, *Prometeu acorrentado* 242-262; 536-543.

16 Esta frase de Aristóteles pode, por outro lado – e talvez com maior propriedade, apesar da diferença de vocabulário –, ser aproximada da descrição pindárica do homem em sua identidade profunda (Píndaro, *Pítica* VIII 95-96): “Efêmeros: o que alguém é? O que não é? A sombra de um sonho, / o homem [...]” (τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἀνθρώπου).

17 Cf. Aristóteles, *Retórica* II 5, 1370a 27-30; et *id.*, *Ética a Nicômaco* 1100a 3-4.

gêneros de base são o apotegma e a *chreia*, e de que as *Vidas* de Diógenes Laércio são apenas uma das manifestações. O fato é que muitas das sentenças ou máximas que esse biógrafo-historiador atribui a Aristóteles são atribuídas por outras fontes, de forma idêntica ou aproximada, a outros personagens (filósofos, oradores, poetas, políticos, gerais)¹⁸. Com o apotegma em questão não é diferente: atribuído a Aristóteles apenas por Diógenes Laércio e por Arsênio, que claramente depende de Diógenes Laércio, ele é atribuído a Píndaro por Estobeu (IV 47, 12), a Anacreonte pelo *Gnomologium Vaticanum* (cod. Vat. Gr. 743, n° 375), e a Platão por Eliano (*Varia Historia* XIII 29), além de outras atribuições diferentes¹⁹. Dentre todas, cumpre destacar que uma outra passagem do *Gnomologium Vaticanum* atribui um dito semelhante ao cínico Antístenes²⁰: [T2a] “O mesmo Antístenes afirmou que as pessoas sem educação são sonhos despertos” (ὁ αὐτὸς [scil. Antisthenes] εἶπε τοὺς ἀπαιδευτοὺς ἐνύπνια ἐγρηγορότα) (*Gnomologium Vaticanum* 743, n° 3 [= SSR V A 164])²¹. Não nos escapará o detalhe de que aqui não se trata (apesar da correção proposta por Sternbach²²) de *pessoas* que estão despertadas; são os próprios sonhos que surgem não como intercorrência corriqueira do sono, mas como um fenômeno do estado de vigília. Por outro lado, cabe lembrar que a *paideia* ideal dos cínicos, a partir da qual eles podiam julgar quem fosse um ἀπαίδευτος, não pode ser assimilada à formação sistemática da ἐγκύκλιος παιδεία ou das ἐγκύκλια μαθήματα, isto é, as *disciplinas curriculares* da formação tradicional²³. No caso dos cínicos, a educação para a virtude depende de uma ascese rigorosa que todavia não se restringe a ‘exercícios espirituais’ (de que fala, por exemplo, Pierre Hadot), mas que prevê, combinado em igual medida com o exercício da alma, um treinamento corporal exigente, comparável, até certo ponto, com

18 Veja-se a respeito Searby 1998.

19 Cf. Searby 1998, p. 100; p. 169-170.

20 A inclusão de Antístenes entre os filósofos cínicos resta problemática, mas obviamente não será discutida aqui; em todo caso, para Diógenes Laércio ele é o fundador do cinismo: cf. D. L. I 15; 19; VI 2; 13; 15.

21 Comparar com D. L. V 19 [T2b]: “Quando lhe perguntaram em que diferem as pessoas educadas das sem educação, ele [scil. Aristóteles] falou: ‘no quanto diferem os vivos dos mortos’ (ἐρωτηθεὶς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδευτῶν, ὅσω, εἶπεν, ‘οἱ ζῶντες τῶν τεθνεώτων’); com D. L. I 69 [T2c]: “Quando lhe perguntaram em que diferem as pessoas educadas das sem educação, ele [scil. Quílon] falou: ‘nas boas esperanças’” (ἐρωτηθεὶς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδευτῶν, ἔφη, ‘ἐλπίσιν ἀγαθοῖς’); e com *Gnomologium Vaticanum* 743, n° 160 [= F67 Kindstrand] [T2d]: “Bílon dizia que há duas coisas que ensinam a respeito da morte: o tempo antes de nascermos e o sono” (Βίλων ἔλεγε δύο διδασκαλίας θανάτου εἶναι, τὸν τε πρὸ τοῦ γενέσθαι χρόνον καὶ τὸν ὕπνον) (Estobeu IV 52b, 39 atribui o mesmo dito a Anaxágoras ou, conforme o *Florilegium Monacense*, n° 171 Meineke, a Bias).

22 L. Sternbach (*apud* Giannantoní, SSR V B 164, no aparato crítico) propõe substituir ἐγρηγορότα pelo genitivo ἐγρηγορότων, apoiado justamente no apotegma atribuído a Anacreonte no *Gnomologium Vaticanum* 743, n° 375: “as esperanças são sonhos de pessoas acordadas” (αἱ ἐλπίδες ἐγρηγορότων εἰσὶν ἐνύπνια).

23 Cf. D. L. VI 103. Consulte-se a esse respeito I. Hadot 2005 (ver sobretudo as pp. 25-34 e 263-293) e Flores-Júnior 2021, p. 291 e seguintes.

aquele a que se dedicam músicos e atletas²⁴. Assim, essas duas definições, a dos ‘ignorantes’ (ou ‘sem educação’) por Antístenes e a da ‘esperança’ por Aristóteles, permitem entrever, ao menos numa primeira leitura, uma percepção negativa do sonho, o qual, uma vez transposta a fronteira entre o sono e a vigília, não apenas priva o homem de uma percepção substantiva do real, como tira desse homem o poder de agir de modo consistente e efetivo sobre o mundo que o rodeia. O sonho seria então uma versão rebaixada da realidade, diante da qual toda ação deliberada é ou inadequada ou ineficaz²⁵.

Um novo fragmento de Diógenes de Sínope?

Da perspectiva da história da filosofia, a proximidade entre Aristóteles e Antístenes resta problemática, sobretudo se levarmos em conta a sequência do texto. A anedota que se segue à definição da esperança como um mero sonho (no livro V [T1]) diz respeito a um ‘jogo lógico’, colocando frente a frente, num breve diálogo, o mesmo Aristóteles e Diógenes de Sínope, incontestavelmente o principal representante da ‘escola’ cínica e discípulo direto de Antístenes, segundo uma sucessão escolar bem atestada pelas fontes antigas (e só contestada de modo assertivo na modernidade²⁶). Na sequência em questão, o nome de Diógenes é várias vezes mencionado. Outras anedotas (ou apotegmas) que integram essa mesma seção da obra trazem também a marca do estilo cínico, e se aqui são textualmente atribuídas a Aristóteles, em outras fontes uma mensagem de teor idêntico o é, mais uma vez, a Diógenes²⁷. Nesse contexto, e levando-se

24 Cf. D. L. VI 70-71. Veja-se a respeito Goulet-Cazé 1986, em especial as pp. 193-230, e Flores-Júnior 2021, em especial as pp. 261-277.

25 Diógenes de Sínope estabelece um sugestivo e paradoxal diálogo – sugestivo *porque* paradoxal, bem ao gosto dos cínicos – com a definição de Antístenes segundo a qual os ‘sem educação’ são uma espécie de sonho [T2c]: “Quando lhe perguntaram o que a terra carrega de mais pesado, ele [*scil.* Diógenes] disse: ‘uma pessoa sem educação’” (‘Ο <αὐτός> ἐρωτηθεὶς, τί ἡ γῆ βαστάζει βαρύτερον, ἔφη, ‘ἄνθρωπον ἀπαιδευτον’) (Estobeu II 31, 75 = *Excerpta* e *Ms. Flor. Ioann. Damasc.* II 13, 75; Arsenius, p. 208, 12-13; cf. Ps.-Maximus Confessor, *Locī communes* 17, 41/50, p. 417 lhm); e, numa outra versão, ainda mais sugestiva em vista de uma inusitada comparação [T2d]: “Quando lhe perguntaram qual dos dois, o chumbo ou o ouro, pesa mais, ele falou: ‘a falta de educação’” (ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς πότερον βαρύτερον, μόλυβδος ἢ χρυσός, εἶπε: ‘ἀπαιδευσία’) (Cod. Vat. Gr. 633 f. 121^v; cf. SSR V B 377). Ainda que a ignorância (ou a falta de educação), tal como os sonhos, careça de consistência e concretude, ela ainda é aquilo que mais pesa sobre a terra.

26 Cf. a n. 19 *supra*. Veja-se a respeito a obra já clássica de Dudley 1937 (ver principalmente o primeiro capítulo, p. 1-16, intitulado precisamente ‘Antisthenes. No direct connexion with Cynics. His ethics’). Para uma outra abordagem do problema, Fuentes González 2013.

27 Veja-se por exemplo D. L. V 18: “Quando soube que alguém estava falando mal dele, ele [*scil.* Aristóteles] disse: ‘estando eu mesmo ausente, que ele me chicoteie!’” (ἀκούσας ὑπὸ τινος λοιδορεῖσθαι, “ἀπόντα με,” ἔφη, “καὶ μαστιγοῦτω.”). Compare-se com o *Codex Ottobonianus* 192 f. 206^v [= SSR V B 432]: “Quando alguém lhe anunciou [*scil.* a Diógenes]: ‘fulano anda falando coisas terríveis a teu respeito’, ele [*scil.* Diógenes] disse: ‘que ele me dê mesmo uma surra, quando eu não estiver presente!’” (ἀπαγγεῖλατος αὐτῷ [*scil.* *Diogeni*] τινος ὅτι ‘ὁ δεῖνά σε κακῶς λέγει’, ‘καὶ τυππέτω με’, ἔφη ‘μὴ παρόντα’). A mesma anedota é atribuída a Demóstenes e Sócrates. Veja-se a propósito Searby 1998, pp. 174-175, que anota: “The saying is most aptly ascribed to

em conta o complicado processo de composição das *Vidas*, com suas múltiplas inconsistências estruturais que deixam a impressão de uma obra inacabada, que não se beneficiou de nenhuma revisão mais cuidadosa ou mesmo de uma redação final apropriada, a hipótese de que no livro V um dito de Diógenes, revelando incidentalmente a percepção dos sonhos comum aos cínicos, tenha sido equivocadamente atribuído a Aristóteles – um erro que remontaria ao próprio Diógenes Laércio ou a uma de suas fontes – não pode ser descartada. Tal hipótese demandaria contudo um longo trabalho de verificação. Seja como for, a partir do que se pode inferir do tratado laerciano, e para o que se propõe aqui, parece razoável concluir que a reação dos cínicos diante do suposto valor dos sonhos pode ser resumida numa única palavra: desprezo. Trata-se de um desprezo voltado para o sonho (ἐνύπνιον) enquanto efeito, produto ou acidente involuntário (ou inconsciente) de uma necessidade biológica, isto é, o ato de dormir, que, como a alimentação, o homem compartilha com outros animais (mas não há qualquer vestígio na literatura antiga de que os cínicos tenham se interessado pelo sono ou pelo sonho fora da esfera humana). No entanto, esse desprezo assume outra feição, aparentemente mais grave, quando o que está em jogo é dado pelo termo ὄνειρος, isto é, o sonho como forma de predição e como instrumento útil na preparação de ações futuras.

Socrates or to Diogenes; the attribution to Socrates receives the most support in the gnomologies" (p. 174). O mesmo autor lembra a opinião de Høistad, que vê nesse tipo de anedota uma reação tipicamente cínica: "As for Diogenes, see Høistad p. 198-199 who writes: 'The anecdote literature shows that this 'abuse' theme is an inseparable component of the Cynic type of behaviour. Typical is the frequent introduction to the anecdotes ὄνειδιζόμενός ποτε... The Cynic's answer to an insult or a downright act of violence merely takes the form of ironical, disarming words, or at best a comical action which casts ridicule on the offender'" (*ibid.*). Para outras duplas atribuições Diógenes-Aristóteles (e a tradição peripatética), vejamos as seguintes passagens (lista sem pretensão à exaustividade em que a duplicidade – não exclusiva, podendo em alguns casos se estender a outros personagens – se dá de modo mais ou menos literal): D. L. VI 51 (SSR V B 198; cf. Estobeu IV 20, 66 e *Gnomologium Vaticanum* 743, nº 332); D. L. VI 61 (SSR V B 209; cf. *Gnomologium Vaticanum* 743, nº 142); Estobeu III 7, 46 e Tertuliano, *Apologeticum* 39, 14 (SSR V B 285; cf. D. L. V 20); Estobeu II 46, 13 (SSR V B 328; cf. D. L. V 18; *Gnomologium Vaticanum* 743, nº 138); D. L. VI 46 e 65 (SSR V B 403; cf. *Gnomologium Vaticanum* 743, nº 144); Estobeu II 33, 10 (SSR V B 416; cf. D. L. V 20; *Gnomologium Vaticanum* 743, nº 137); dentre os fragmentos preservados na tradição árabe, reunidos e traduzidos por Gutas 1993, veja-se o seguinte: 382.3, p. 504. Sobre o problema dessas duplas atribuições, leia-se Overwien 2005 (em particular as pp. 188-189), que observa: "[...] die Diogenessprüche offen baren keineswegs auch immer eine kynische Atmosphäre, sondern vielmehr eine große Bandbreite an Themen und Motiven. Insofern kann in den seltensten Fällen eine eindeutige Entscheidung für oder gegen Diogenes gefällt werden, so daß wir in diesem Fall auch nicht von Spuria, sondern von Dubletten sprechen" (p. 189). Dessa perspectiva deveríamos admitir que, em certos casos, a 'voz' de Diógenes corresponde antes a uma *forma* de enunciação, e não tanto ao conteúdo filosófico enunciado. Por outro lado, a identificação de uma 'atmosfera cínica' dependerá sempre da 'ideia' de cinismo que se extrai das fontes antigas. Sobre as sentenças atribuídas a Diógenes, consulte-se ainda Packmor 1913.

O sonho no livro VI de Diógenes Laércio

A análise das *Vidas* de Diógenes Laércio surpreende mais uma vez: das únicas quatro ocorrências do termo ὄνειρος ao longo dos dez livros que as compõem, três estão no livro VI, o livro dedicado ao cinismo²⁸. Fica de saída a impressão de que os cínicos, mais do que os filósofos de outras confissões, se interessaram pelo sonho como fator premonitório, segundo a terminologia de Artemidoro (que os próprios fragmentos cínicos não mencionam), um interesse que tem um claro viés crítico, como se verá. Das três passagens concernidas, duas se encontram na *vida de Diógenes* e uma na *vida de Métrocles*, discípulo de Crates de Tebas e irmão de Hipárquia, que foi também discípula, além de esposa, do mesmo Crates. São estas as passagens, na ordem do texto:

[T3] D. L. VI 24 (ed. Dorandi):

ἔλεγε δὲ καὶ ὅς ὅταν μὲν ἴδῃ κυβερνήτας ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατροὺς καὶ φιλοσόφους, συνετάτατον τῶν ζώων νομίζειν τὸν ἄνθρωπον· ὅταν δὲ πάλιν **ὄνειροκρίτας** καὶ μάντις καὶ τοὺς προσέχοντας τούτοις ἢ τοὺς ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφουσημένους, οὐδὲν ματαιότερον νομίζειν ἄνθρωπον. συνεχές τε ἔλεγεν εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον.

Ele [*scil.* Diógenes] dizia que, quando via na vida pilotos, médicos e filósofos, considerava o homem o mais inteligente dos seres vivos; mas, ao contrário, quando via **intérpretes de sonhos**, adivinhos e aqueles que lhes dão ouvidos, ou os enfatuados por causa de fama e riqueza, ele considerava que nada havia de mais vão do que o ser humano. E dizia constantemente que para estar equipado para a vida é preciso razão, ou uma corda.

[T4] D. L. VI 43 (ed. Dorandi):

πρὸς δὲ τοὺς περὶ **τὰ ὄνειράτα** ἐπτοημένους ἔλεγεν ὡς ὑπὲρ ὧν μὲν πράττουσιν ὕπαρ, οὐκ ἐπιστρέφονται, ὑπὲρ ὧν δὲ καθεύδοντες φαντασιοῦνται, πολυπραγμονοῦσιν.

Contra os que se deixam abalar por causa dos **sonhos**, ele [*scil.* Diógenes] dizia que essas pessoas não prestam atenção no que fazem acordadas, mas ficam muito preocupadas com o que fantasiam dormindo²⁹.

28 A outra ocorrência se encontra no livro VIII, na *vida de Pitágoras*, mais precisamente numa passagem do *Memorial pitagórico* (Πυθαγορικά ὑπομνήματα) transmitido através das *Sucessões de filósofos* de Alexandre Polliistor: "O ar é completamente cheio de almas, e estas são chamadas de 'demônios' e de 'heróis'. Por esses são enviados aos homens os sonhos, os sinais e as doenças, e não só aos homens, mas também aos rebanhos e aos outros animais domésticos" (εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἐμπλεῶν· καὶ ταύτας δαίμονας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ' ὄνειρους καὶ τὰ σημεῖα νόσους τε, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν) (D. L. VIII 32).

29 No *Cod. Patm.* 263, n° 59 (SSR V B 471B [SSR, v. II, p. 650-651]) uma crítica de mesmo teor é singularizada com a menção de um certo Agésilau de Cós: "Quando Agésilau de Cós lhe narrou um sonho, ele [*scil.* Diógenes] disse: 'examina aquilo que fazes ou dizes em sonho, mas não vês os erros que cometes quando desperto?'" (Ἀγησιλάου δὲ τοῦ Κώου ὄναρ διηγουμένου 'ἂ μὲν', φησὶν [*scil.* Diógenes], 'πράττεις ἢ λαλεῖς ὄναρ σκοπεῖς, ἂ δ' ὕπαρ πταίεις οὐχ ὀρᾷς;'). Note-se a oposição ὄναρ / ὕπαρ mencionada acima.

[T5] D. L. VI 95 (ed. Dorandi):

Οὗτος τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα κατακάων, ὥς φησιν Ἑκάτων ἐν πρώτῳ Χρειῶν, ἐπέλεγε·
τάδ' ἔστ' **ὄνειρων** νερτέρων φαντάσματα,
οἷον λῆρος·

Como afirma Hécaton no livro I de suas *Chreiai*, ele [scil. Métrocles] teria dito enquanto queimava os seus próprios escritos:

Aqui estão fantasmas **de sonhos** subterrâneos,
isto é, futilidades.

O conjunto dessas passagens parece confirmar a visão negativa do sonho que vimos há pouco, mas que aqui, indo além de um vago desprezo, adquire contornos mais nítidos, uma vez que se manifesta através da suspeita reservada àqueles que tomam um simples – e supostamente desimportante – fenômeno natural como um instrumento que permite orientar a ação do homem. Carentes de materialidade, os sonhos são incapazes de fundar um saber útil para a vida (ἐν τῷ βίῳ [T3]), e quem se dedica a interpretá-los como um serviço ao próximo age longe de filósofos, médicos e pilotos, não fazendo mais do que promover o engano junto daqueles que creem no falso poder dos sortilégios. É aliás sintomático que os intérpretes de sonhos e os adivinhos, irmanados no mesmo tipo de charlatanismo, sirvam ao propósito de denunciar o enfatuamento (cf. o particípio πεφουσημένους) a que conduzem a fama e a riqueza, isto é, duas das mais perversas manifestações do *typhos* que os cínicos tanto se empenharam em combater – a *atyphia* é um dos principais ideais cínicos³⁰ – e que impede de distinguir o que é realmente útil do que não é, levando o homem a se consumir na busca de ideais vazios de sentido, dos quais ele ainda se orgulha, tornando-se da perspectiva do cinismo o *mais vão* de todos os seres (cf. o comparativo ματαιότερον; trata-se da vaidade em sentido etimológico, como ‘vanidade’). Dito de outro modo, fama, riqueza e a pretensa mensagem contida nos sonhos que os ‘especialistas’ propõem decifrar parecem fazer parte do mesmo conglomerado de ilusões que seduz o homem com a falsa promessa de uma felicidade presente e futura. Além disso, o esforço despendido na interpretação dos sonhos prova a incoerência dos homens que preterem a ação que toca o mundo sensível em nome de uma divagação imprecisa em torno de fantasmagorias obscuras (φαντάσματα [T5]) que, sem qualquer realidade factual, despertam um medo infundado: a oposição entre os verbos πράττω, ‘agir’ (agir *praticamente*, poderíamos dizer), e φαντασιόω, ‘compor ou formar imagens’, ‘imaginar’, no segundo trecho [T4], é nesse sentido reveladora. Aos

30 Cf. Clemente de Alexandria, *Stromata* II 21, 130, 7; Teodoreto, *Graecorum affectionum curatio* XI 8 [= SSR V A 111]; D. L. VI 85; 86. Teles, *Diatribes* II, p. 14, 2-5 Fuentes González. Ver a respeito Caizzi 1980.

olhos dos cínicos, a atenção excessiva aos sonhos supõe e desvela uma espécie de degredo da razão que é o único instrumento capaz de aparelhar o homem para a vida – não qualquer vida, mas a *vida boa* que só a filosofia lastreada pela razão pode proporcionar, não a *onirocrítica*: [T6] “A quem lhe disse: ‘não tenho jeito pra filosofia’, ele [*sicil.* Diógenes] respondeu: ‘por que então vives, se não cuidas de viver bem?’” (πρὸς τὸν εἰπόντα, ‘ἀνεπιτήδειός εἰμι πρὸς φιλοσοφίαν’, ‘τί οὖν’, ἔφη, ‘ζῆς, εἰ τοῦ καλῶς ζῆν μὴ μέλει σοι;’) (D. L. VI 95). Compreende-se portanto melhor [T3] a sugestão do βρόχος, a *corda* ou o *laço*, como a única saída que resta àqueles que dispensam o uso da razão (λόγος)³¹.

A interpretação dos sonhos como superstição

A crítica da interpretação dos sonhos que encontramos no cinismo integra na verdade um projeto mais vasto, uma verdadeira ‘cruzada’, contra todas as formas de superstição, tanto as da cultura ‘popular’ quanto aquelas que se manifestam nos cultos da religião oficial, que se definem basicamente como uma crença inconsistente no sobrenatural, num mundo que poderíamos dizer ‘parafísico’, redundando – e isto é o mais importante – em atitudes contraditórias e incoerentes: [T7] “Certa vez, quando se iniciava nos Mistérios Órficos e ouvindo o sacerdote dizer que os iniciados participariam de muitos bens no Hades, ele [*scil.* Antístenes] disse: ‘então, por que não morres?’” (Μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἐν ᾧδου ἀγαθῶν μετίσχουσι, ‘τί οὖν’, ἔφη, ‘οὐκ ἀποθνήσκεις;’) (D. L. VI 4)³². No mesmo espírito, [T8] “Diógenes ficava fora de si quando via as pessoas fazerem sacrifícios aos deuses no interesse de uma boa saúde, mas durante o sacrifício comem a ponto de prejudicar a própria saúde” (ἐκίνει δ’ αὐτὸν καὶ τὸ θύειν μὲν τοῖς θεοῖς ὑπὲρ ὑγείας, ἐν αὐτῇ δὲ τῇ θυσίᾳ κατὰ τῆς ὑγείας δειπνεῖν) (D. L. VI 28). A diatribe *Γοητῶν φωρά*, título que poderíamos traduzir por *Os charlatões desmascarados* (ou, ao pé da letra: *O desmascaramento dos charlatões*), do cínico Enômao de Gádara (sec. II d. C.), de que longos fragmentos foram preservados na *Preparação evangélica* de Eusébio da Cesareia, vai no mesmo sentido: ao polemizar contra o determinismo estoico, Enômao ataca também a prática oracular tradicional – de que não escapa nem mesmo o instituto venerável de Delfos –, lembrando ainda a má-fé difusa daqueles que abusam da crença dos gregos, vinda dos tempos mais remotos,

31 A mesma afirmação é atribuída a Antístenes (Plutarco, *Das contradições dos estoicos* 14, 1039 E-F) e a Crates (D. L. VI 86).

32 Cf. também, para Diógenes, D. L. VI 39.

em todo tipo de profecia³³. Na lógica da argumentação cínica, oráculos e sonhos, enquanto estratégias aparentadas de premonição, são duas das formas que revestem a ‘esperança’ prometeica dos homens, seres que por natureza permanecem, enquanto vivem, presos entre duas expectativas (ou *expectações*; ou *esperas*) opostas: de um lado, o medo do sofrimento – ou do desconhecido da morte que, como lembra Sócrates na *Apologia* de Platão, ninguém dentre os vivos sabe ao certo se é um bem ou um mal – e, de outro, o desejo do prazer cujo objeto em muitos casos acredita-se estar inscrito não apenas na cultura, mas desde sempre na própria natureza dos homens³⁴. Da perspectiva do cinismo – e aqui se percebem as raízes antigas do cinismo moderno – o principal inimigo do homem é a *esperança*, que, como vimos acima [T1], não é mais do que um *sonho* (ou às vezes um pesadelo) que se sonha acordado³⁵. É precisamente o que explica uma das cartas da epistolografia cínica pseudoepígrafe:

[T9] Pseudo-Cratès, *Carta XXXV, a Áper* (ed. Müseler)

Κράτης Ἄπερι εὖ πράττειν.

Τὸ μὲν σύντομον καὶ ἁρμοστόν πρὸς πᾶσαν περίστασιν, ὃ τιμώτατε Ἄπερ, ὁ τῶν ἀρχαίων χρησμός μὴ ἔφησε τὰ ἀναγκαῖα μὴ φεύγειν· τὸν γὰρ φεύγοντα τὰ ἄφυκτα ἀνάγκη δυστυχεῖν, καὶ τὸν ὀρεγόμενον τῶν ἀδυνάτων ἀνάγκη αὐτῶν ἀτυχεῖν. ἴσως μὲν οὖν δόξω σοι ἀκαιρότερος εἶναι καὶ σχολαστικώτερος καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἀπολογουμαι· ὅμως δέ, εἰ δοκεῖ, ἐμοῦ μὲν καταγίνωσκε, πρόσχευε δὲ τοῖς ἀρχαίοις. ἐγὼ γὰρ ἀπ’ ἐμαυτοῦ τεκμαίρομαι, ὅτι τότε θλιβόμεθα ἄνθρωποι, ὅταν ἀπερίστατον βίον ζῆν ἐθέλωμεν. [2] τοῦτο δέ ἐστι τῶν ἀμυγάνων· ἀνάγκη μὲν γὰρ ζῆν μετὰ σώματος, ἀνάγκη δὲ καὶ μετ’ ἀνθρώπων, αἱ δὲ πλείται περιστάσεις <γίνονται> ἕκ τε τῆς ἀνοίας τῶν συμβιούντων <καὶ> πάλιν ἕκ τοῦ σώματος. ἐὰν μὲν οὖν ἐπιστήμων τις ἐν τοῦτοις ἀναστρέφεται, οὗτός ἐστιν ἄλυπος καὶ ἀτάραχος, ὁ μακάριος ἀνὴρ· ἐὰν δὲ καὶ ταῦτα ἀγνοῇ, οὐ μίποτε παύσεται αἰωρούμενος κεναῖς ἐλπίσι καὶ ἐπιθυμίαις συνεχόμενος. σὺ οὖν, εἰ μὲν ἀρέσκη τῷ τῶν πολλῶν βίῳ, ἐκείνοις συμβούλοις χρῶ, καὶ γὰρ εἰσι τετριμμένοι μᾶλλον ἐν τοῦτοις· εἰ δέ σε ὁ Σωκράτους καὶ Διογένης ἀρέσκει βίος, τὰ τῶν τραγῳδῶν ἄλλοις παρεῖς σαυτὸν ἐπάνηκε ἐπὶ τὸν ἐκείνων ζῆλον.

Crates a Áper, porta-te bem.

A máxima breve e adaptada a qualquer circunstância, honorável Áper, o oráculo dos antigos talvez não tenha dito: não fugir da necessidade. De fato, aquele que tenta evitar o inevitável é necessariamente infeliz, e aquele que deseja o impossível, inevitavelmente não o poderá obter. Talvez eu vá te parecer muito inoportuno e muito

33 Cf. Eusébio, *Preparação Evangélica* V, 18, 6 – 36, 5; VI 6, 74 – 7, 43; cf. também Dion Crisóstomo, *Discurso X, Diógenes ou Dos domésticos* 23-32 (SSR V B 586). Sobre Enômao, veja-se os estudos de Hammerstaedt 1988; 1990; 1993.

34 Sobre o ‘sonho do prazer’ como ameaça ao homem, ver Dion Crisóstomo, *Discurso VIII, Diógenes ou Da virtude* 22-23 (SSR V B 584); e sobre o sonho como expressão do medo do tirano, *id.*, *Discurso VI, Diógenes ou Da tirania* 37 (SSR V B 583).

35 A visão passavelmente negativa da esperança, que ganha formas particulares no quadro da filosofia helenística, em suas diferentes escolas, e que mais tarde será inteiramente reformada pela tradição cristã, impõe-se quase como um fenômeno ‘trans-histórico’. Lembremo-nos por exemplo do célebre poema de Manoel Bandeira, *Rondô do Capitão* (1940).

professoral, mas eu não me desculparei por isso. Então, se queres, deixa o que digo de lado e vá dar ouvido aos antigos. Pois eu, quanto a mim, é apoiado em minha própria experiência que eu estimo que nós, os homens, vivemos na aflição quando queremos viver um vida que não se submete às circunstâncias. [2] Eis uma coisa impossível! Pois é inevitável viver com um corpo, é inevitável viver entre homens, e a maior parte das circunstâncias [difíceis que devemos enfrentar] nascem da ignorância daqueles que nos cercam, e ainda do corpo. Então, se alguém leva a própria vida ciente dessas coisas, é pessoa sem tristeza e sem perturbação: eis o homem bem-aventurado! Mas se as ignora, nunca cessará de se inquietar, nutrindo esperanças e desejos vãos. Tu então, se a vida da multidão te agrada, fia-te naqueles conselheiros, pois eles são bem rodados nessas coisas! Mas se é o modo de vida de Sócrates e de Diógenes que te agrada, então deixa a outras essas histórias que pertencem ao mundo das tragédias, e faz-te a ti mesmo um emulo desses homens³⁶!

A resposta cínica à ‘maldição da esperança’ – ou, se quisermos, ao ‘engano dos sonhos’ – é inequívoca: o filósofo deve assumir, por meio do esforço da dupla ascese (dupla porque engaja ao mesmo tempo e em igual medida o corpo e a alma³⁷), uma *disponibilidade total* para as circunstâncias presentes, amparada naquilo que poderíamos denominar de ‘ética do mínimo’, que consiste, de modo muito resumido, na identificação consciente e arrazoada dos desejos ao necessário e do necessário ao mínimo, cuja satisfação ideal se daria ainda de forma autônoma e independente, isto é, *autárcica*. Assim, excluídos os artifícios que em tese facultam o controle do futuro – um futuro que, como dizia Diógenes, citando Homero, sempre “repousa sobre o joelho dos deuses”³⁸

36 Para os detalhes filológicos e gramaticais que fundamentam minha leitura deste texto, que diverge da de outros tradutores, veja-se Flores-Júnior 2021, p. 152-153. Não nos terá escapado que, polemizando contra os oráculos, o autor desta carta toma como modelos de virtude e conduta justamente Sócrates e Diógenes, que, ambos, segundo a tradição, não apenas aprovaram e se serviram dos oráculos como fundaram sobre eles sua missão filosófica. No entanto, cumpre lembrar que essas cartas, instrumento do proselitismo e da propaganda cínica tardia, foram escritas quatro ou cinco séculos depois do tempo em que viveram esses dois filósofos. Transformadas em verdadeiros ‘emblemas’ da filosofia dos gregos, suas imagens foram, no curso das diferentes tradições que as preservaram, retoricamente recortadas e manipuladas, de modo a se ajustarem aos mais diversos interesses. O Sócrates apropriado pelo cinismo da época imperial é menos o Sócrates piedoso e atento às convenções religiosas do seu tempo, que encontramos em Platão e, principalmente, em Xenofonte, do que o Sócrates da moral tonificada e do autodomínio (já em Antístenes: cf., por exemplo, D. L. VI 2; 11). Quanto a Diógenes, alguns elementos essenciais da sua biografia parecem já configurar um construto simbólico forjado a partir da imagem do próprio Sócrates, em particular o Sócrates de Platão. A esse respeito M.-O. Goulet-Cazé anota em D. L. VI 20: “Cet épisode de l’oracle a paru suspect. Le parallélisme avec Socrate est peut-être un peu trop manifeste : de même que Socrate dont la mère était sage-femme, pratiquait la maïeutique et était lié aussi avec Delphes par l’oracle qu’obtint Chérèphon, de même Diogène, dont le père était banquier, pratiqua la falsification de la monnaie et reçut lui aussi un avis d’Apollon” (Diogène Laërce 1999, p. 704, n. 5).

37 Ver a n. 23, *supra*.

38 D. L. VI 23; 34. A imponderabilidade e a imprevisibilidade do futuro para o homem são bem lembradas em uma outra carta cínica pseudoepigráfica: [T10] “Para mim a vida é a tal ponto instável que eu não estou certo nem mesmo de chegar ao fim desta carta que te escrevo. Para tal vida, uma sacola é a dispensa que basta, enquanto o que vem dos assim considerados ‘deuses’ é maior do que aquilo que pode o homem. E a única coisa de estável nesta vida é a destruição que se segue ao nascimento. Sabendo disso, eu mesmo sopro para longe as vãs esperanças que vejam em torno do meu minúsculo corpo, e te convido a não ocupares

–, resta ao homem o método que o cinismo oferece: [T11] “Interrogado sobre qual proveito lhe adviera da filosofia, ele [*scil.* Diógenes] respondeu: ‘se mais não for, ao menos o fato de estar pronto para tudo o que der e vier’” (ἔρωτηθεις τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, ‘καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι.’) (D. L. VI 63). As duas noções, *τύχη*, *acaso* ou *fortuna*, na resposta de Diógenes, e *περίστασις*, literalmente *aquilo que está posto ao redor*, donde *situação* ou *circunstância*, no começo da carta do Pseudo-Crates, informam conjuntamente o pragmatismo cínico: em primeiro lugar, a atitude do cínico não se confunde com uma simples resignação ou com o conformismo abnegado dos cristãos que enfrentam a adversidade do momento à espera (de novo ela, a esperança...) de dias melhores numa outra existência, e por toda a eternidade; o que o cinismo ensina é antes uma *adaptação ativa às circunstâncias presentes*; em segundo lugar, essa adaptação ativa implica não apenas um trabalho do filósofo sobre si mesmo, mas também um olhar desenganado sobre o mundo, o que de resto seria uma espécie de lugar comum à maioria das filosofias helenísticas. Mas a originalidade do cinismo reside num outro ponto principal: ao contrário da simples denegação de um mundo inadequado, os cínicos assumem a disposição, e os riscos dela decorrentes, de transformar, em benefício próprio e a favor de sua pedagogia, os elementos constitutivos de seu próprio *hic et nunc*; o cinismo conclama enfim, para dizer em sua língua mesma, a *falsificar a moeda* (παραχαράττειν τὸ νόμισμα), uma expressão que, extraída da biografia de Diógenes, converteu-se no lema maior do movimento³⁹. Todavia, é preciso ter em mente que a ideia contida no verbo grego παραχαράττειν não corresponde exatamente ao nosso ‘falsificar’, que se mantém na tradução apenas como uma forma de se preservar o caráter paradoxal (e, num certo sentido, *transgressivo*) da doutrina cínica; de modo mais preciso, no contexto da numismática antiga, ele significaria ‘imprimir uma marca ou um novo caractere sobre o caractere já existente de uma moeda em circulação’, frequentemente com o objetivo de sinalizar nela alguma irregularidade (relativa ao seu lastro político ou à proporção ponderal

teu espírito com o que ultrapassa o humano” (Ἐμοὶ τὸ μὲν ζῆν οὕτως ἐστὶν ἀβέβαιον, ὥς μὴ πιστεύεσθαι παραμένειν ἕως τὴν ἐπιστολὴν σοὶ γράψω. πῆρὰ δὲ ἱκανὸν αὐτοῦ ταμῖον, τὰ δὲ τῶν νομιζομένων θεῶν μείζονα ἢ κατ’ ἀνθρώπους. ἐν δὲ μόνον ἐν αὐτῷ βέβαιον ἢ μετὰ τὴν γένεσιν φθορά. ταῦτα ἐπιστάμενος αὐτός τε τὰς κενὰς ἐλπίδας ἵπταμένος περὶ τὸ σωμάτων ἀποφυσῶ, καὶ σοὶ παραγγέλλω μὴ πλεον ἀνθρώπου προνεῖν) (Pseudo-Diógenes, *Carta XXII, a Agesilau* [ed. Müseler]).

39 Cf. D. L. VI 20-21; Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* I 10, 332c; Luciano, *Vida de Demônax* 5; Juliano, *Discurso VII, Contra Heráclio*, o *Cínico* 4, 208d; 7, 211b; *id.*, *Discurso IX, Contra os cínicos ignorantes* 8, 188 a-b; 12, 192 b-c. Mas nem todas as fontes cínicas mencionam a ‘falsificação da moeda’: não há traço dela nem em Dion Crisóstomo, nem nas cartas cínicas pseudoepígrafas, ainda que nos dois casos o exílio de Diógenes seja evocado. Sobre o assunto vejam-se Goulet-Cazé 1992 e Flores-Júnior 2000.

dos metais utilizados, por exemplo)⁴⁰. Num certo sentido, o cinismo faz da falsificação um vetor de verdade⁴¹, e antecipa, em muitos séculos e de um modo particular, a célebre e polêmica – e já gasta – máxima atribuída a William James, segundo a qual “a verdade é o que funciona (*the truth is what works*)”. Mas no caso dos cínicos – ao menos no dos antigos –, a prática continuada da ascese coloca o método pragmatista ao abrigo do relativismo e do oportunismo vulgares⁴².

O sonho dos cínicos: uma realidade ambígua?

Toda essa digressão parece se afastar do tema que nos ocupa aqui, mas é justamente ela que vai permitir explicar a aparente ambiguidade de Diógenes e dos seus seguidores frente aos fatos da religião tradicional e, de um modo geral, frente ao vasto repertório de crenças dos gregos, no qual naturalmente se inclui o valor preditivo dos sonhos. Essa aparente ambiguidade abre inclusive uma polêmica no interior da própria tradição cínica, como provam os discursos de temática cínica do Imperador Juliano, notadamente o seu *Discurso VII, Contra o cínico Heráclio*, no qual ele acusa a impiedade de alguns ‘maus’ cínicos, que ao desprezarem os oráculos e outros ritos se desviam do que, segundo o próprio Imperador, seria o verdadeiro exemplo de Diógenes, caucionado pelo real fundador da escola, o herói Héracles, ainda segundo Juliano. O fato é que, tendendo mais para a subversão do que para uma forma qualquer de revolução, a crítica dos cínicos opera, por assim dizer, a partir do ‘interior do sistema’: ao invés de se oporem abertamente aos elementos da cultura que lhes parecem suspeitos, os cínicos aderem ironicamente a esses elementos para melhor denunciar a sua inconsistência intrínseca e, principalmente, para expor a estupidez dos homens que dão a eles o seu assentimento ao preço da renúncia da razão: [T12] “Certa feita, ele [*scil.* Diógenes] ouviu de um homem fortemente supersticioso: ‘com um único golpe eu te quebrarei a cara!’”. Ele então devolveu: ‘e eu te farei tremer espirrando do teu lado esquerdo!’” (λέγοντος δὲ αὐτῷ τινος ἰσχυρῶς δεισιδαίμονος, ‘μὴ πλῆγῃ τὴν κεφαλὴν σου διαρρήξω’, ‘ἐγὼ δέ γε’, εἶπε, ‘πταρὼν ἐξ ἀριστερῶν τρέμειν σε ποιήσω’) (D. L.

40 Consulte-se a respeito Giannantoni, *SSR*, v. IV, pp. 423-433, e a bibliografia aí indicada.

41 Sobre o uso da ‘falsificação’ no discurso historiográfico, veja-se Costa, 2018.

42 Sobre a interpretação do cinismo antigo como uma forma antecipada de pragmatismo, veja-se Chapuis; Flores-Júnior 2023 (em particular as pp. 20-27).

VI 48)⁴³. Sobre a relação dos cínicos, em particular Diógenes, com a religião, M.-O. Goulet-Cazé conclui:

Quanto a Diógenes, seria um erro atribuir-lhe o peso do ateísmo que é com certeza uma invenção de seus inimigos. Que os deuses existam ou que eles não existam, não é seu problema e, no limite, a questão não lhe interessa. Em tal terreno, ele professa um agnosticismo bem calibrado. Por outro lado, o que de fato lhe interessa, e muito, é ser feliz [...] ⁴⁴.

Portanto, se Diógenes fala dos deuses, é antes com a intenção de falar a língua de todo mundo e, nesse sentido, sua ‘teologia’ tem no fundo um valor retórico, servindo não apenas à sua própria felicidade, mas ainda ao exercício de sua ‘missão’ como ‘sentinela’ (κατάσκοπος ou ἐπίσκοπος)⁴⁵ da vida de seus concidadãos, como “libertador dos homens e médico das paixões; em suma, um profeta da franqueza e da verdade” (ἐλευθερωτής τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τῶν παθῶν· τὸ δὲ ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης)⁴⁶.

A atitude ‘mitigada’ de Diógenes frente à religião e a outras crenças tradicionais convida a perceber por outro ângulo a sua compreensão (e a dos cínicos em geral) do fenômeno do sonho e de seus eventuais usos. De fato, uma leitura mais atenta e mais ‘caritativa’ das três passagens de Diógenes Laércio citadas anteriormente, em que o termo ὄνειρος é usado no contexto do cinismo, permite nuançar uma visão, em primeira análise, negativa dos sonhos. Vejamos então rapidamente: (a) em D. L. VI 24 [T3], o alvo de Diógenes não são

43 M.-O. Goulet-Cazé (Diógenes Laércio, 1999, p. 723, n. 2) lembra que o ato de espirrar tinha um significado particular no imaginário grego. Assim, em Orígenes, *Contra Celso* IV 94: “Evidentemente nós homens, quando espirramos, espirramos a partir de uma essência divina e premonitória que se manifesta em nós em torno da nossa alma”. Mas espirrar do lado esquerdo era um sinal de mau agouro. Plutarco, *De genio Socratis* 581b, explica que Sócrates percebia a intervenção de seu ‘demônio’ através de um espirro: se alguém espirrasse do seu lado direito, Sócrates partia para a ação; mas se, ao contrário, o espirro vinha do lado esquerdo, ele se abstinha de agir. Outras passagens relevam o mesmo espírito crítico de Diógenes: [T13] “Quando Lísias o farmacêutico quis saber de Diógenes se ele acreditava nos deuses, ele respondeu: ‘e como eu poderia não acreditar, percebendo que és odiado por eles?!’” (Λυσίου τοῦ φαρμακοπώλου πυθομένου εἰ θεοὺς νομίζει, ‘πῶς δέ’, εἶπεν, ‘οὐ νομίζω, ὅπου καὶ σὲ θεοὶς ἔχθρὸν ὑπολαμβάνω;’) (D. L. VI 42; cf. Epiteto III 22, 90-91 = SSR V B 334). E ainda: [T14] “Tendo visto certa vez uma mulher se prosternando aos deuses numa posição das mais indecentes, e querendo livrá-la de sua superstição, ele [scil. Diógenes] disse: ‘não te das conta, ó mulher, que com um deus parado atrás de ti – pois tudo está cheio deles – estás passando vergonha?’” (θεασάμενός ποτε γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσαν, βουλόμενος αὐτῆς περιελεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν, καθά φησι Ζωῖλος ὁ Περγᾶιος, προσελθὼν εἶπεν, ‘οὐκ εὐλαβῆ, ὦ γύναι, μὴ ποτε θεοῦ ὀπισθεν ἐστῶτος – πάντα γάρ ἐστιν αὐτοῦ πλήρη – ἀσχημονήσης;’) (D. L. VI 37).

44 “Quant à Diogène, ce serait une erreur de lui faire porter le poids d’un athéisme qui est certainement une invention de ses ennemis. Que les dieux existent ou qu’ils n’existent pas, ce n’est pas son problème et, à la limite, la question ne l’intéresse pas. Il professe sur le chapitre un agnosticisme de bon aloi. En revanche, ce qui l’intéresse passionnément, c’est d’être heureux [...]” (Goulet-Cazé 1993, p. 157-158). Para uma interpretação diferente, ver Rahn 1959-1961. Para o caso particular de Antístenes, Brancacci 1985-1986.

45 Cf. Epiteto III 22, 24; Máximo de Tiro, *Philosophumena* XV 9 Hobein (SSR V B 265). Veja-se a propósito Giannantoni, SSR, v. IV, pp. 507-512.

46 Luciano, *Leilão de filósofos* 8.

propriamente os sonhos, ou o seu suposto uso premonitório; o ataque se dirige explicitamente aos *onirocríticos*, isto é, àqueles que se arvoram a interpretar o sonho dos outros, e a esses outros que lhes dão ouvidos. Tal como contra a fama e o dinheiro, que de certa forma ‘terceirizam’ a felicidade do homem, Diógenes se volta contra a figura que se interpõe entre o sonhador e seu sonho, mas que, diferente dos pilotos, médicos e filósofos, especialistas que atuam diretamente sobre a vida concreta (ἐν τῷ βίῳ), lida com o que não é palpável e que tende a se esvaír na vigília ou permanecer como uma memória vaga e confusa. E no entanto nenhuma palavra de desabono é dita contra os sonhos mesmos nem contra o esforço autônomo de se extrair deles algum sentido, o que de resto seria um contrassenso, uma vez que os sonhos, goste-se deles ou não, permanecem como um fenômeno episódico e involuntário decorrente de uma necessidade natural do homem⁴⁷. Depois, (b) em D. L. VI 43 [T4], vê-se, mais uma vez, que Diógenes não condena a atenção dada aos sonhos por ela mesma; o que claramente o incomoda é o descompasso entre a excessiva preocupação com os sonhos (cf. o verbo *πολυπραγμονοῦσιν*), motivada frequentemente pelo medo, e a negligência com relação às ações durante o tempo acordado; o alvo de Diógenes é, como em outras ocasiões, a falta de coerência das pessoas em seu comportamento cotidiano⁴⁸. Enfim, (c), em D. L. VI 95 [T5], a frase do cínico Métrocles em questão é na verdade uma citação de um verso de

47 Ao que parece, assim como com relação às outras necessidades naturais dos homens, os cínicos se mostravam dispostos a controlar o sono, e a não se entregar facilmente a ele (cf., por exemplo, D. L. VI 77; Pseudo-Crates, *Lettre XIX, a Pátroclo*), embora não recusassem o prazer que eles podem proporcionar (cf. Xenofonte, *Banquete* IV 31). Nesse ponto, cabe a lembrança de uma ‘curiosidade digressiva’: em seus cadernos de notas, não publicados em vida (*Nachgelassene Fragmente*), Nietzsche usa a expressão ‘a primeira noite de Diógenes’ (*die erste Nacht des Diógenes*): “Eu fico pensando na primeira noite de Diógenes. Toda a filosofia antiga era orientada em direção à simplicidade de vida e ensinava uma certa ausência de necessidades, o mais importante remédio para todos os pensamentos de revolução social [...]. Enquanto os filósofos não tiveram a coragem de procurar um modo de vida completamente diferente, e demonstrá-lo com o seu exemplo, eles nada terão feito” (*eKGWB* – 1873, 31[10]; cf. também *eKGWB* – 1873, 30[18]). A nota alude sem dúvida ao seguinte trecho de Plutarco: “Contam a respeito do Sinopeu, que debutava na filosofia, a seguinte história. Entre os atenienses havia festa, banquetes públicos, espetáculos teatrais, com as pessoas se confraternizando umas com as outras em celebrações e reuniões noturnas. Diógenes, ao contrário, num canto de rua, se enrolando todo como para dormir (ὡς καθευδῆσιν), se entregava, não sem algum tremor, a pensamentos que de assalto o revolviavam: sem ter sido forçado por ninguém (ἀπ’ οὐδεμιᾶς ἀνάγκης), ele se submetia, por sua própria decisão (ὕψ’ ἑαυτοῦ), a uma vida sofrida e estranha (ἐπίπτονον καὶ ἀλλόκοτον), e se privava de todos os bens. Conta-se que neste exato momento um camundongo se aproximou atraído pelas migalhas que tinham caído de seu pão. Ele então disse para si mesmo: ‘Que dizes, Diógenes?! Este camundongo aí se regala com os teus restos, enquanto tu, bem-nascido, reclusas de tua sorte e te lamentas por ficar aqui sem te embriagares por cima de tapetes macios e floridos?! [...]’” (Plutarco, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 5, 77E-78A; cf. *SSR* V B 172). Ao que parece, a imagem de um Diógenes insone em sua primeira noite em Atenas, refratário aos prazeres mundanos e no limiar de sua conversão filosófica, atraído de modo particular a atenção de Nietzsche, num momento em que provavelmente ele redigia *A filosofia na idade trágica dos Gregos*, publicada postumamente (a nota citada é do outono de 1873). Veja-se a respeito Jensen 2004.

48 Cf. D. L. VI 28.

uma tragédia não identificada (*Adesp.* 285 Kannicht-Snell [*TrGF* 2, p. 90]), o que nos obriga a relativizar o seu conteúdo. Há que se considerar ainda que antes de sua conversão ao cinismo, pelas mãos – melhor: pelas flatulências – de Crates⁴⁹, Métrocles foi discípulo de Teofrasto, e a sequência da passagem citada informa que ele teria lançado ao fogo também as notas que tomara durante os cursos de Teofrasto, citando dessa vez um verso da *Iliada*. Além disso, a expressão οἶον λῆρος, significando ‘isto é, futilidades’, que explica a citação do verso da tragédia, ainda que constando nos principais manuscritos laercianos, poderia ser uma glosa introduzida inadvertidamente por algum copista numa fase recuada da transmissão do texto⁵⁰. Seja como for, não se trata aqui de quaisquer sonhos, ou do sonho enquanto fenômeno geral, mas de *sonhos subterrâneos* (ὄνειρων νεπτέρων), isto é, sonhos infernais, provenientes da região dos mortos ou inspirados por eles, o que justificaria a sua comparação com uma obra de filosofia julgada imprestável para o mundo dos vivos, o único ao qual, da perspectiva cínica, o filósofo deve servir.

Sonho e representação

Nesse esforço de compreender com mais acuidade a posição dos cínicos a respeito do uso dos sonhos, para além da primeira impressão de recusa e desprezo, dois outros detalhes de vocabulário chamam a atenção nessas três ocorrências do termo ὄνειρος no livro VI: em D. L. VI 43 [T4], o verbo φαντασιόω (no texto, na forma média φαντασιοῦνται) exprime a ação daqueles que dormem e sonham, isto é, a ação de *se figurar*, de *compor ou representar para si uma imagem ou uma ideia*, ou *ver pela imaginação*, *se imaginar*, *imaginar para si*; e em D. L. VI 95 [T5], no verso de tragédia citado por Métrocles, encontramos o substantivo φάντασμα, um deverbal ligado ao mesmo radical φαντ-, do qual também evolui φαντασιόω, e que indica o *produto* dessa ação verbal, ou seja, a imagem, a figura, ou a *representação* resultante dessa forma de imaginação; trata-se, no sentido próprio de sua etimologia, de um ‘fantasma’. Ocorre que o substantivo φαντασία, nome de ação ou de processo, que integra esse mesmo grupo de palavras, todas ligadas a uma raiz indo-europeia comum apresentando uma ambivalência semântica – ‘clarear’ ou ‘brilhar’ e ‘explicar’ ou ‘falar’ (o que parece legitimar a psicanálise com um argumento extraído da linguística histórica) – que se confirma não apenas

49 Cf. D. L. VI 94.

50 Cf. o aparato de T. Dorandi em Diogenes Laertius 2013, *loc. cit.*, p. 479.

no grego mas também em algumas línguas modernas⁵¹, converteu-se num conceito ‘técnico’ do cinismo, provavelmente sob a influência de certos círculos estoicos, que ‘teorizaram’ a prática cínica em conformidade com o próprio vocabulário estoico; a ideia contida aí seria passavelmente traduzida pelo nosso ‘representação’. Duas passagens do *corpus* cínico colocam em evidência a importância desse conceito; eu me limitarei aqui a apenas uma delas⁵², a saber, um trecho das *Diatribes* de Epiteto, que expressa numa primeira pessoa literária o pensamento de Diógenes, conforme a transcrição de Arriano:

[T15] Epiteto III 24, 67-69 (SSR V B 290):

[...] ἔλεγεν ὅτι “ἐξ οὗ μ’ Αντισθένης ἡλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδοῦλευσα”. πῶς ἡλευθέρωσεν; ἄκουε, τί λέγει· “ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φῆμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. ‘σὸν οὖν τί;’ χρῆσις φαντασιῶν. ταύτην ἔδειξέν μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον· οὐδεὶς ἐμποδίσαι δύναται, οὐδεὶς βιάσασθαι ἄλλως χρήσασθαι ἢ ὡς θέλω”.

[Diógenes] dizia: “desde que Antístenes me libertou, eu nunca mais fui escravo”. Como ele o libertou? Ouve o que ele mesmo [*scil.* Diógenes] diz: “Antístenes me mostrou o que é meu e o que não é. Posses que não são minhas: parentes, patrimônio, amigos, reputação, lugares onde moro, ocupação, todas essas coisas posto que me são estrangeiras. Então [alguém poderia perguntar], o que é teu?” O *uso das representações*. Foi isto que ele me ensinou, que eu guardo inviolável e livre de constrangimento, e que ninguém pode entrar ou me forçar a usar de um modo outro do que eu quero”.

A teoria das representações tal como formulada pelos filósofos antigos é sabidamente controversa, mesmo no âmbito exclusivo da tradição estoica, e não é o caso de retomá-la aqui em detalhe⁵³. Uma interpretação muito difundida dessa passagem percebe em Epiteto uma simplificação excessiva do tema, que sacrifica o rigor histórico e conceitual ao aplicá-lo retrospectivamente ao cinismo⁵⁴. Mas o raciocínio inverso, que aliás orienta a evolução desse ramo do socratismo segundo a historiografia filosófica antiga, parece-me igualmente defensável: Epiteto, subscrevendo a quase consensual (ao menos na Antiguidade) sucessão apostólica Antístenes-Diógenes, reconhece no élan próprio do voluntarismo ascético dos cínicos, esteio de um ideal particular de autarcia e liberdade, aquilo mesmo que mais tarde será conceptualizado pelos estoicos e que, extrapolando o terreno exclusivo da moral prática, mas sem

51 Cf. Chantraine 1999, pp. 1168-1172.

52 A outra é a seção sobre a ascese em D. L. VI 70-71, já aludida anteriormente, um texto particularmente complexo tanto do ponto de vista filológico quanto do da sua interpretação filosófica; a esse respeito remeto mais uma vez para os estudos indicados na n. 23 *supra*.

53 Para uma visão de conjunto sobre o tema, veja-se, entre uma vasta bibliografia, Muller 2012, pp. 148-152.

54 Veja-se por exemplo a nota à tradução de Paquet 1988, p. 45, n. 75.

abandoná-lo inteiramente, integrará um sistema lógico complexo, fornecendo a ele uma das bases para o seu critério de verdade. A *representação* (φαντασία) seria então *grosso modo* o processo pelo qual a alma recebe a *impressão* de uma realidade externa ao indivíduo mediada pelos sentidos, ou de uma ‘realidade’ interna, no caso de produtos da imaginação propriamente dita. O *uso das representações* (χρήσις φαντασιῶν) seria nesse sentido a faculdade e o exercício de uma liberdade fundamental. Esse recurso simples e eficaz – mas não exatamente fácil, já que supõe uma ascese rigorosa e persistente – permite ao cínico a sua imediata e (re)ativa adaptação às circunstâncias, em consequência da qual, por exemplo, um *πίθος falsificado* se transforma em casa, assim como os templos e os pórticos de Atenas se transformam naquilo que a necessidade do momento exige⁵⁵, ou ainda o exílio, que de castigo reservado ao cidadão inconveniente se torna, aos olhos de Diógenes, um fator de virtude e sabedoria⁵⁶.

À guisa de conclusão

O desenlace a que nos conduz o conjunto desses elementos vem na forma de uma pergunta direta, mas cuja resposta será necessariamente especulativa, e se eu as formulo aqui – a pergunta e um esboço de resposta –, seu valor não será outro que o de uma simples sugestão: o uso da *phantasia* enquanto instrumento (cf. o termo *χρήσις*) de verdade – uma verdade *falsificada*, como vimos há pouco –, que os cínicos colocam a serviço da ação moral visando tanto à realização de sua própria *eudaimonia* quanto ao cumprimento de sua missão pedagógica, deve se estender – ou pode se estender – aos *phantasmata* que o sono produz e os sonhos representam? Se sim – e nada nos textos nos impede de admiti-lo –, cabe concluir que a doutrina cínica submete o que de mais íntimo reside no homem, isto é, a matéria dos seus sonhos, à máxima autonomia do indivíduo quando desperto e consciente, uma espécie de ‘grau zero’ da liberdade individual, que lhe permite interpretar, como parte da autarcia a que conduz a ascese, seus próprios ‘fantasmas’. Visto por esse ângulo, o cinismo, com séculos de antecipação, se aproxima *perigosamente* da psicanálise enquanto ciência e clínica, colocando em suspenso a advertência de Freud a respeito da diferença essencial que separa a sua própria técnica da técnica dos antigos, incluindo entre eles Artemidoro, “a maior autoridade em

55 Cf. D. L. VI 22-23; Pseudo-Diógenes, *Carta XVI*, à *Apólexis* (= SSR V B 546).

56 Cf. D. L. VI 49; Pseudo-Diógenes, *Carta I*, aos habitantes de *Sínope*.

matéria de interpretação de sonhos dos últimos anos da Antiguidade”⁵⁷, segundo o próprio Freud:

A técnica que eu demonstrarei nas próximas páginas difere daquela dos antigos pelo fato essencial de que ela encarrega o sonhador do trabalho de interpretação. Ela leva em conta aquilo que tal elemento do sonho sugere não ao intérprete, mas à pessoa que sonha⁵⁸.

No entanto, essa aproximação anacrônica e algo arbitrária entre os dois procedimentos serve apenas para deixar mais evidente o abismo que os separa – e por que ela é *perigosa*. Trazido ao presente, o método de Diógenes parece ‘salvar’ a psicanálise, mas não os psicanalistas, que, tal como os *onirocríticos* do passado, se arrogam a mediação entre o sonho e o sujeito que sonha e que pretende compreender seu sonho. Postos retrospectivamente sob o juízo dos cínicos, os psicanalistas de hoje restariam, de boa ou de má-fé, como coadjuvantes do engano dos tolos, à semelhança dos adivinhos e dos profetas. Mas há mais: o texto de Epiteto citado acima [T15] fala em “uso das representações [ou *fantasias*]” e não em ‘uso das *minhas* representações’, como na tradução francesa de Émile Bréhier (*l’usage de mes représentations*), imprecisa neste ponto, já que o pronome não está no texto original⁵⁹. Isso significa que a liberdade e a autarcia do cínico não se restringem apenas às suas próprias representações, mas alcançam de modo igual, por exemplo, as *representações* – ou, se quisermos, as *fantasias* – sedimentadas na cultura, seja pelo consentimento, seja pela força inercial do hábito. Ora, sabemos que os sonhos têm no âmbito do indivíduo o poder de ao mesmo tempo confirmar e contestar a cultura, delegando a solução de continuidade desse processo dialético, a cada episódio, ao resultado do embate entre desejo inconsciente e decisão, entre sono e vigília⁶⁰. Lembremo-nos dos célebres versos de Sófocles

57 Freud, *Die Traumdeutung* 1900 (1982, p. 31).

58 *Ibid.*, p. 119, n. 1.

59 Cf. Schuhl 1997, v. II, p. 1027.

60 É precisamente esse aspecto do problema que poderia ser evocado como resposta (ainda que parcial) à interessante observação que eu devo ao Prof. Étienne Helmer (a quem agradeço mais uma vez), segundo a qual os sonhos, enquanto imagem noturna, acompanhada ou não de palavras, não seriam ‘falsificáveis’, não se prestando portanto ao ‘uso das representações’. Mas o fato é que a passagem do sonho ao ‘real’ só é possível mediante um trabalho qualquer de interpretação ou pela aceitação imediata de sua força sugestiva segundo o crivo da razão desperta, caminho que os cínicos parecem ter preferido. Os sonhos eles mesmos, confinados em sua própria matéria onírica, não são suscetíveis de receberem uma outra efígie, diferente daquela que exibem de forma absoluta, mas da perspectiva cínica a verdade autônoma que comportam pode, mediante o tratamento adequado, sugerir uma nova configuração da vida desperta. Enquanto Sócrates reivindica o papel do aguilhão do moscardo, cuja função é, em nome da virtude, despertar a cidade de Atenas de seu torpor soporífero (cf. Platão, *Apologia de Sócrates* 30e), a onirocrítica de Diógenes parece disposta a reconhecer no sono necessário, a que toda pessoa deve se entregar de modo mais ou menos regular, a possibilidade de um progresso ético latente. Dessa perspectiva, o sonho não seria propriamente uma chave

postos na boca de Jocasta, que, pressentindo já perto a ruína, alerta um atormentado Édipo: [T16] “Não te amedronte o enlace com a tua mãe/ pois muitos já dormiram com a mãe/ em sonhos. Quem um fato assim iguala/ a nada, faz sua vida bem mais fácil” (Σὺ δ’ εἰς τὰ μητρὸς μὴ φοβοῦ νυμφεῦματ’/ πολλοὶ γὰρ ἤδη κὰν ὀνειράσιν βροτῶν/ μητρὶ ξυνηυνάσθησαν· ἀλλὰ ταῦθ’ ὅτ’/ παρ’ οὐδέν ἐστι, ῥᾶστα τὸν βίον φέρει.) (Sófocles, *Édipo Rei* 980-983; tradução de Trajano Vieira).

Mito e sonho, enquanto versões de uma mesma realidade, se interpenetram no processo de afecção da alma, agindo assim na afirmação do diálogo que faz confrontar a ética contratual e as formas históricas da política com o desejo secreto que cobra em permanência a superação dessas mesmas formas. No cinismo, o uso das representações estruturantes dos estímulos que chegam do mundo, do mito ou dos sonhos, é, para dizer com Foucault, o instrumento do *escândalo* que acena com a possibilidade de uma *vida outra* e de um *mundo outro*, nesta vida e neste mundo. É o que sugere, como num eco amplificado do conselho de Jocasta, o Édipo deflacionado e sem complexo de que fala, muito antes de Vernant⁶¹, Diógenes de Sínope, o cínico por antonomásia, que, convém lembrar, também compôs uma tragédia com esse título, hoje perdida, como de resto a totalidade de suas obras, por razões que se compreendem⁶²:

[T16] Dion Crisóstomo, *Or. X, Diógenes ou Dos domésticos* 28-29.

[...] νοῦν δὲ ἔχων γνώσῃ ἀπὸ σεαυτοῦ ὅ, τι σοι πρακτέον ἐστὶ καὶ ὅπως. ὁ δὲ ἔλαθέ <με> περὶ τοῦ Οἰδίποδος εἰπεῖν, ὅτι εἰς Δελφοὺς μὲν οὐκ ἦλθε μαντευσόμενος, τῷ δὲ Τειρεσίᾳ συμβαλὼν μεγάλα κακὰ ἀπέλαυσε τῆς ἐκείνου μαντικῆς διὰ τὴν αὐτοῦ ἄγνοιαν. ἔγω γὰρ ὅτι τῇ μητρὶ συνεγένετο καὶ παῖδές εἰσιν αὐτῷ ἐξ ἐκείνης· καὶ μετὰ ταῦτα, δέον ἴσως κρύπτειν τοῦτο ἢ ποιῆσαι νόμιμον τοῖς Θηβαίοις, πρῶτον μὲν πᾶσιν ἐποίησε φανερόν, ἔπειτα ἡγανάκτει καὶ ἐβόα μεγάλα, ὅτι τῶν αὐτῶν πατήρ ἐστι καὶ ἀδελφὸς καὶ τῆς αὐτῆς γυναικὸς ἀνὴρ καὶ υἱός. οἱ δὲ ἀλεκτρυόνες οὐκ ἀγανακτοῦσιν ἐπὶ τοῦτοις οὐδὲ οἱ κύνες οὐδὲ τῶν ὄνων οὐδεῖς, οὐδὲ οἱ Πέρσαι· καίτοι δοκοῦσι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν ἄριστοι. πρὸς δὲ τοῦτοις ἐτύφλωσεν αὐτόν· ἔπειτα ἡλᾶτο τετυφλωμένος, ὥσπερ οὐ δυνάμενος βλέπων πλανᾶσθαι.

[...] Mas se tens inteligência tu aprenderás por ti mesmo o que é preciso fazer e como. Mas há uma coisa que eu me esqueci de dizer a respeito de Édipo: ele não chegou a ir a Delfos, mas esbarrou em Tirésias e, em razão de sua ignorância, só retirou grandes males daquele adivinho. Com efeito, ele soube que tinha se unido à sua própria mãe

para o real, mas um *real possível*/ segundo certas condições. No contexto maior de um pragmatismo ascético, a onirocrítica dos cínicos cobra do indivíduo um compromisso autárquico e integral de responsabilidade, que deve ser exercido, no limite do exequível, na totalidade de seu tempo vivido.

61 Cf. Vernant 1988.

62 Cf. D. L. VI 80. Sobre a atividade de Diógenes como poeta trágico e sobre as peças que lhe são atribuídas vejam-se López Cruces, 2003a; 2003b; 2008; 2010; Husson, 2011, pp. 185-189; López Cruces e Campos Daroca, 2024; particularmente sobre o *Édipo* diogeniano, López Cruces e Campos Daroca, 1998-1999. Para a presença do cinismo antigo na comédia, veja-se Izzo, 2019.

e que tinha tido filhos com ela. Depois disso ele bem que podia ter escondido a coisa ou promulgar em Tebas uma lei que o permitisse. Mas não! Ao invés disso, deu publicidade ao fato, para em seguida se indignar e gritar a plenos pulmões que era ao mesmo tempo pai e irmão de seus filhos, marido e filho da mesma mulher. Ora, os galos não fazem todo esse barulho por causa de tais histórias, nem os cães, nem os asnos, e nem os persas que são considerados o melhor povo da Ásia. E para completar, ele vazou os próprios olhos e assim cego errava de cidade em cidade, como se não pudesse perambular enxergando.

O sonho comum que o mito de Édipo traz à luz seria para o cínico uma janela que se abre espontaneamente para um modo possível de superação do conflito (nesse caso circunscrito ao tabu do incesto) entre natureza e cultura, mas que, assim como qualquer vaticínio, só aproveitarão os sábios fortalecidos na ascese, os que tiram de si mesmos (ἀπὸ σεαυτοῦ) a sabedoria que lhes oferece o mundo, quando despertos ou enquanto dormem.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- ARTEMIDORO. “Il libro dei sogni”, a cura di Dario del Corno. Milano: Adelphi Edizioni, 1975.
- ARTEMIDORUS. “Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V”, recognovit Roger A. Pack. Leipzig: Teubner, 1963.
- BEEKES, R. “Etymological Dictionary of Greek”, with assistance of Lucien van Beek. Leiden: Brill, 2010, 2 Vol.
- BILLERBECK, M. (ed.). “Die Kyniker in der modern Forschung”. Amsterdam: Grüner, 1991.
- BRANCACCI, A. “La théologie d’Antisthène”, *Philosophia*, 15-16, 1985-1986, pp. 218-230.

CHANTRAINE, P. “Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots”, avec un supplément sous la direction de A. Blanc, Ch. de Lamberterie et J-L. Perpillou. Paris: Klincksieck, 1999 [1ª ed.: 1968].

CAIZZI, F. D. “Τῶπος: contributo alla storia di un concetto”, *Sandalion* 3, 1980, pp. 53-66.

CASEVITZ, M. “Les mots du rêve em grec ancien”, *Ktema* 7, 1982, pp. 67-73.

CHAPUIS, M.; FLORES-JÚNIOR, O. “Review of Flores-Júnior, O., *La vie facile. Une lecture du cynisme ancien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (2021)”, *Revista Archai*, 33, 2023 (section ‘Review and reply’), e03304. https://doi.org/10.14195/1984-249X_33_04.

COSTA, L. L. “Heróis antigos e modernos: a falsificação para se pensar a História”. Belo Horizonte. Fino Traço, 2018.

DIOGÈNE LAËRCE. “Vies et doctrines des philosophes illustres”, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris: La Pochothèque/Le Livre de Poche, 1999.

DIOGENES LAERTIUS. “Lives of Eminent Philosophers”, edited with introduction by T. Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DODDS, E. R. “Structure onirique et structure culturelle”. In: *id. Les grecs et l’irrationnel*, traduit de l’anglais par M. Gibson. Paris: Flammarion, 1977 [1ª ed. inglesa: 1951].

DUDLEY, D. R. “A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A. D”. London: Methuen, 1937.

FERNÁNDEZ GARRIDO, M. R., VINAGRE LOGO, M. A. “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 13, 2003, pp. 69-104.

FERREIRA, A. de A. G. D. “Oneirokritika de Artemidoro de Daldis (século II d. C.). Livros de Análise de Sonhos. Livro V”. São Paulo: Editora UNESP/Cultura Acadêmica, 2014.

FLORES-JÚNIOR, O. “Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2, 2000, pp. 21-32.

FLORES-JÚNIOR, O. “La vie facile. Une lecture du cynisme ancien”. Paris: Vrin, 2021.

FOUCAULT, M. “Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984”. Paris: Gallimard, 2009.

FREUD, S. (1900). “*Die Traumdeutung*”. Studienausgabe Band II. Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

FUENTES GONZÁLEZ, P. P. “En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: história de una tensa amistad”, *CFC: Estudios griegos e indoeuropeos*, 23, 2013, pp. 225-267 [republicado com modificações em V. Suvák [ed.]. *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH, 2014, p. 11-71].

GIANNANTONI, G. “Socratis et socraticorum reliquiae”, collegit, disposuit, apparatusibus notisque intruxit Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990, 4 v. [SSR].

GIL, L. “Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana”. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Grand Canaria, 2002.

GOULET-CAZÉ, M.-O. “L’ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71”. Paris: Vrin, 1986 [2ª ed. revista e aumentada, Paris: Vrin, 2001].

GOULET-CAZÉ, M.-O. “Les cyniques et la ‘falsification de la monnaie’”, avant-propos in: L. Paquet (ed.). *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris: Le Livre de Poche, 1992, pp. 5-29.

GOULET-CAZÉ, M.-O. “Les premiers cyniques et la religion”. In: M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P. U. F., 1993, pp. 117-158 [republicado em ead., *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017, pp. 421-455].

GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (ed.). “Le cynisme ancien et ses prolongements”. Paris: P. U. F., 1993.

GUTAS, D. “Sayings by Diogenes preserved in Arabic”. In: M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P. U. F., 1993, pp. 475-518.

HADOT, I. “Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l’histoire de l’éducation et de la culture dans l’Antiquité”. Paris: Vrin, 2005.

HAMMERSTAEDT, J. “Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus”. Frankfurt: Athenäum, 1988.

HAMMERSTAEDT, J. “Der Kyniker Oenomaus von Gadara”, *ANRW* II 36,4. Berlin: De Gruyter, 1990, pp. 2834-2865.

HAMMERSTAEDT, J. “Le cynisme littéraire à l’époque impériale”. In: M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P. U. F., 1993, pp. 399-418.

HUSSON, S. “La République de Diogène. Une cité en quête de la nature”. Paris : Vrin, 2011.

IZZO, D. “Studi sulle intersezioni tra Cinismo antico e commedia greca e latina”. Lille/Trente: Université Charles de Gaulle – Lille III ; Università degli Studi (Trente, Italia), 2019 [tese].

JENSEN, A. K. “Nietzsche’s Unpublished Fragments on Ancient Cynicism: The First Night of Diogenes”. In: P. Bishop (ed.). *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester: Boydell & Brewer, 2004. pp. 182-191.

JUNQUA, F. “Lettres de cyniques : étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et de Cratès de Thèbes”. Paris : Institut d’Études Grecques, Université de Paris IV – Sorbonne, 2000, 2 Vol. [tese].

LÉVYSTONE, D. X. “Figures du sommeil et du rêve chez Platon”, *Revue Philosophique de Louvain*, 116, 2018, pp. 1-25.

LÓPEZ CRUCES, J. L. “Une ‘Antiope’ cynique?” *Prometheus*, 29, 2003[a], pp. 17-36.

LÓPEZ CRUCES, J. L. “Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia”, *Ítaca. Quaderns de Cultura Clàssica*, 19, 2003[b], pp. 47-69.

LÓPEZ CRUCES, J. L. “El Aquiles de Diógenes o la negación de la bella muerte”. In: J. V. Bañuls, F. De Martino, C. Morenilla (ed.). *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica. Las relaciones de poder en época de crisis*. Bari: Levante Editori, 2008. pp. 189-217.

- LÓPEZ CRUCES, J. L. “Une tragédie perdue: l’*Héraclès* de Diogène Le Cynique”. *Les Études Classiques*, 78, 2010, pp. 3-24.
- LÓPEZ CRUCES, J. L., CAMPOS DAROCA, F. J. “Physiologie, langage, éthique: une reconstruction de l’*Œdipe* de Diogène de Sinope”. *Itaca. Quaderns de Cultura Clàssica* 14-15, 1998-1999, pp. 43-65.
- LÓPEZ CRUCES, J. L., CAMPOS DAROCA. “Diogenes’ *Thyestes*”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 64, 2024, pp. 226-250.
- MORAUX, P. “Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote”. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951.
- MULLER, R. “Les stoïciens”. Paris : Vrin, 2012.
- MÜSELER, E. “Die Kynikerbriefe”. Paderborn : F. Schöningh, 1994, 2 Vol.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. “Des Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus”. München: Wilhelm Fink, 1979.
- OVERWIEN, O. “Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung”. Stuttgart: Franz Steiner, 2005.
- PALMIERI, M. L. “Os tratados sobre o sono e os sonhos, *De somno et vigilia e De insomniis*, de Aristóteles”. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2015 [dissertação].
- PACKMOHR, A. “De Diogenis Sinopensis apophthegmatis quæstiones selectæ”. Münster: Universität Münster, 1913 [tese].
- PAQUET, L. “Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages”. Ottawa: Les Presses de l’Université d’Ottawa, 1988 [1ª ed.: 1975].
- RAHN, H., “Die Frömmigkeit der Kyniker”, *Paideuma* 7, 1959-1961, pp. 280-292.
- SCHUHL, P.-M. (ed.). “Les stoïciens”, textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Paris: Gallimard, 1997, 2 v. [1ª ed.: 1962].
- SEARBY, D. M. “Aristotle in the Greek Gnomological Tradition”. Uppsala-Stockholm: Gotab, 1998.
- SLOTERDIJK, P. “Kritik der zynischen Vernunft”. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, 2 Vol.
- VERNANT, J.-P. “‘Édipo’ sem complexo”, in: J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, tradução de A. L. A. de Almeida Prado, F. Y. Hirata Garcia e M. da C. M. Cavalcante. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp. 77-101 [1ª ed. francesa: 1972].