



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)  
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

BRENNER BRUNETTO OLIVEIRA SILVEIRA

*CAVE CANEM* OU  
**ANTÍSTENES DE ATENAS E AS ORIGENS DO CINISMO ANTIGO**

GOIÂNIA

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese

### 2. Nome completo do autor

Brenner Brunetto Oliveira Silveira

### 3. Título do trabalho

CAVE CANEM OU ANTÍSTENES DE ATENAS E AS ORIGENS DO CINISMO ANTIGO

### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
  - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **BRENNER BRUNETTO OLIVEIRA SILVEIRA, Discente**, em 14/09/2021, às 10:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Rodrigues Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 14/09/2021, às 16:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Ghisoni Da Silva, Coordenador de Pós-graduação**, em 15/09/2021, às 09:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2342698** e o código CRC **C5F59E27**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)  
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

BRENNER BRUNETTO OLIVEIRA SILVEIRA

***CAVE CANEM OU***  
**ANTÍSTENES DE ATENAS E AS ORIGENS DO CINISMO ANTIGO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia  
Linha de Pesquisa: Ética e Política

Orientador: Rafael Rodrigues Pereira

GOIÂNIA  
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silveira, Brenner Brunetto Oliveira  
Cave Canem ou Antístenes de Atenas e as Origens do Cinismo  
Antigo [manuscrito] / Brenner Brunetto Oliveira Silveira. - 2021.  
CXC, 190 f.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Rodrigues Pereira.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2021.

Bibliografia.

Inclui siglas, fotografias, abreviaturas, tabelas.

1. Antístenes. 2. sofística. 3. socratismo. 4. cinismo. I. Pereira,  
Rafael Rodrigues, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata Nº 24/2021 da sessão de Defesa de Dissertação de Brenner Brunetto Oliveira Silveira que confere o título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos trinta dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 14:00 horas, videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “*CAVE CANEM* OU ANTÍSTENES DE ATENAS E AS ORIGENS DO CINISMO ANTIGO”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor. Rafael Rodrigues Pereira (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Aldo Lopes Dinucci (UFS) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Olimar Flores Júnior (UFMG), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Rafael Rodrigues Pereira, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos trinta dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e um.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **ALDO LOPES DINUCCI, Usuário Externo**, em 13/09/2021, às 16:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Rodrigues Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 14/09/2021, às 16:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Ghisoni Da Silva, Coordenador de Pós-graduação**, em 15/09/2021, às 09:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2342677** e o código CRC **D5E95BFD**.

Referência: Processo nº 23070.048764/2021-91

SEI nº 2342677

*Ao meu querido e inestimável irmão  
Harison Brunetto, que hoje descansa em  
paz.*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível graças as pessoas que orbitam em minha vida. Deste modo, faz-se necessário que eu agradeça a todos ou, ao menos, parte do todo – tendo em vista a fraqueza e imperfeição da memória humana –, sobre suas contribuições, mesmo que não diretamente. A todos os que serão mencionados aqui, a minha mais profunda gratidão, pois, parafraseando Sêneca no Livro II de seu *De Beneficiis*, uma das maiores formas de demonstrar gratidão pelos benefícios que recebemos de alguém é demonstrar para eles que nós de fato os amamos.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu professor/orientador/amigo, o Dr. Rafael Rodrigues Pereira, que com seu entusiasmo e sua ânsia de saber aceitou-me, em meados de 2015, como orientando do PIVC em um tema não muito próximo de sua pesquisa naquela época. Pode-se dizer que esta dissertação de mestrado só se tornou possível graças a este PIVIC realizado na aurora de minha graduação. A CAPES, pelo auxílio financeiro prestado, auxílio este que foi de grande importância para o aprofundamento desta pesquisa. A todos os professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, professores estes que me despertaram para a filosofia e ajudaram-me, cada um a seu modo, a crescer acadêmica e filosoficamente. A Marlene, secretária da Pós-Graduação em Filosofia, por sua amizade e respeito para com todos os alunos, e por sempre conseguir animar nossos espíritos quando eles estão abatidos.

Gostaria de agradecer também minha mãe Aurea, meu pai José Netto, minha irmã Mirlla e meu irmão John Lennon, por sempre estarem presentes e sempre apoiarem-me em minha empreitada nas aventuras da Filosofia. Agradecimento especial para meu amigo de longa data George Felipe, com quem também compartilho interesse acadêmico desde o início da graduação, agradeço por sua atenção e por sempre estar disposto a ler, traduzir, analisar, investigar, comentar e escrever textos de Filosofia Antiga comigo. Agradeço também meus amigos, Antônio, Marco Túlio e Oscar, que me sempre me dão energia e acolhimento com suas amizades.

Por fim, um agradecimento especial a minha companheira Sabrina, o maior presente que o mestrado acadêmico me trouxe, com quem tenho a honra e o prazer de compartilhar minha vida pessoal e filosófica. Agradeço por tentar colocar disciplina e rigor nesta alma tão desconcentrada e indisciplinada quanto a minha.

*O cinismo consiste em ver as coisas como  
elas são, não como deveriam ser.*

Oscar Wilde.

## RESUMO

A presente dissertação possui como objetivo analisar a vida e a obra de Antístenes de Atenas. Com base nas mais recentes pesquisas acerca deste autor, iremos investigar as divergências interpretativas existentes entre os mais diversos especialistas da área, dentre os quais o principal impasse consiste em saber se Antístenes era um retórico/sofista ou um filósofo e, se ele era - caso seja considerado um filósofo - um socrático ou um cínico. Posteriormente tentaremos demonstrar, baseado nas fontes antigas, que o mesmo foi tanto sofista, quanto socrático e cínico. Tentaremos demonstrar que o toda a “teoria” do cinismo antigo possui como base a lógica e a teoria da linguagem de Antístenes.

**Palavras-chave:** Antístenes; sofística; socratismo; cinismo.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to analyze the life and work of Antisthenes of Athens. Based on the most recent research about this author, we will investigate the interpretive divergences that exist between the most diverse specialists in the field, among which the main impasse is to know if Antisthenes was a Rhetoric / Sophist or a philosopher and, if he was - if he be considered a philosopher - a Socratic or a Cynic. Later we will try to demonstrate, based on the ancient sources, that he was both a sophist, as well as Socratic and cynical. We will try to demonstrate that the whole “theory” of ancient cynicism is based on the logic and the theory of language by Antisthenes.

**Keywords:** Antisthenes; Sophistic; Socratism; Cynicism.

## ABREVIATURAS

A.A. – Prince, S. *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*.

D.L. – Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

D.C. – Caizzi, D. *Antisthenis Fragmenta*.

SSR – Giannantoni, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>A - Edições de Antístenes</b> .....	16
<b>B. Estudos Sobre Antístenes</b> .....	19
<i>B.1 – Antístenes na Antiguidade</i> .....	19
<i>B.2 – Antístenes nos Estudos Acadêmicos</i> .....	22
<b>C - Problema e Estrutura do Trabalho</b> .....	25
<b>CAPÍTULO 1: ANTÍSTENES, O ATENIENSE</b> .....	28
<b>1.1. Biografia Geral de Antístenes</b> .....	28
<i>1.1.1 - Nascimento, Cidadania e Parentesco</i> .....	28
<i>1.1.2 - Ligação com os Sofistas, Sócrates e os Cínicos</i> .....	31
<b>1.2. Antístenes: Retórico, Sofista, Socrático ou Cínico?</b> .....	36
<i>1.2.1 – Motivos Históricos</i> .....	38
<i>1.2.2 – Motivos Doutrinários</i> .....	39
<i>1.2.3 – Por Que Inserir Antístenes Entre os Cínicos?</i> .....	40
<i>1.2.4 – O Que as Fontes de Diógenes Laércio (e as demais) Podem nos Dizer Sobre Tal Impasse?</i> .....	44
<i>1.2.5 – Conclusão</i> .....	47
<b>CAPÍTULO 2: ANTÍSTENES, O RETÓRICO</b> .....	48
<b>2. 1. A Arte da Retórica</b> .....	48
<b>2.2. Antístenes, o Escritor Retórico</b> .....	49
<b>2.3. Antístenes, o Orador Retórico</b> .....	51
<b>CAPÍTULO 3: ANTÍSTENES, O SOFISTA</b> .....	54
<b>3.1. As Influências de Antístenes</b> .....	54
<i>3.1.1 – Górgias</i> .....	54
<i>3.1.2 – Protágoras</i> .....	58
<b>3.2. Antístenes, o Lógico-Linguístico</b> .....	60
<i>3.2.1 – Antístenes, o Pedagogo</i> .....	60
<i>3.2.2 – Antístenes, o Investigador dos Nomes</i> .....	65
<i>3.2.3 – Antístenes, o Definidor do Lógos</i> .....	71
3.2.3.1 – O Comentário de Aristóteles e o Adendo de Alexandre de Afrodisias .....	72
3.2.3.2 – O Comentário de Diógenes Laércio .....	76
3.2.3.3 – O Segundo Comentário de Alexandre de Afrodisias .....	77
<i>3.2.4 – Antístenes, o Negador da Falsidade e da Contradição</i> .....	79
3.2.4.1 – Os Fragmentos Sobre o Discurso Próprio, a Impossibilidade de Dizer o Falso e de Contradizer .....	80
3.2.4.2 – As Três Posições .....	90

1) <i>Antístenes, o lógico</i> .....	90
2) <i>Antístenes, o não-lógico</i> .....	94
3) <i>Antístenes, o quase-lógico</i> .....	97
4) <i>Veredito</i> .....	99
<b>3.3. Conclusão</b> .....	102
<b>CAPÍTULO 4: ANTÍSTENES, O SOCRÁTICO</b> .....	110
<b>4.1. Sócrates, o Influenciador dos Jovens</b> .....	110
<b>4.2. Sócrates e Antístenes</b> .....	113
4.2.1 – <i>Conhecendo Sócrates</i> .....	113
4.2.2 – <i>Guerreando com Sócrates</i> .....	114
4.2.3 – <i>Convivendo com Sócrates</i> .....	115
<b>4.3. Influências Socráticas Sobre Antístenes</b> .....	125
4.3.1 – <i>Influências Formais</i> .....	125
4.3.1.1 – <i>Diálogos Retóricos, é Possível?</i> .....	125
4.3.1.2 – <i>A Primeira Virtude: a πολυτροπία de Odisseu</i> .....	129
4.3.2 – <i>Influências Práticas</i> .....	137
4.3.2.1 – <i>A Relação entre o τὸ τί de Sócrates e o ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι de Antístenes</i> .....	137
4.3.2.2 – <i>A Segunda Virtude: a ἰσχὺς de Sócrates</i> .....	138
<b>4.4. A Condenação e a Morte de Sócrates</b> .....	139
<b>CAPÍTULO 5: ANTÍSTENES, O CÍNICO</b> .....	142
<b>5.1. Antístenes Após Sócrates</b> .....	142
5.1.1 – <i>Cinosarges e Cão Absoluto</i> .....	145
5.1.3 – <i>Antístenes, o Mestre de Diógenes</i> .....	146
<b>5.2. O Caminho Curto (= Atalho) Para a Felicidade</b> .....	148
5.2.1 – <i>Antístenes, o Intelectual Anti-intelectual</i> .....	150
5.2.2 – <i>τύφος vs. ἀτυφία</i> .....	152
5.2.4 – <i>ἄσκησις: πόνος</i> .....	152
5.2.5 – <i>ἀρετή</i> .....	155
5.2.5.1 – <i>Virtudes Negativas</i> .....	156
1) <i>ἀμάθεια</i> .....	156
2) <i>ἀδοξία</i> .....	157
3) <i>ἀπάθεια</i> .....	159
5.2.5.2 – <i>Virtudes Positivas</i> .....	160
1) <i>ἐγκράτεια</i> .....	160
2) <i>καρτερία</i> .....	162
3) <i>αὐτάρκεια</i> .....	163

5.2.6 – ἐλευθερία.....	164
1) παρρησία.....	166
<b>5.3. Respondendo as criticas .....</b>	<b>167</b>
<b>5.4. ἀναιδέα e αδιαφορία.....</b>	<b>171</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>176</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>180</b>
<b>Léxicos .....</b>	<b>180</b>
<b>Textos Antigos: Edições, Coletâneas e Traduções.....</b>	<b>181</b>
<b>Bibliografia Geral .....</b>	<b>183</b>

## INTRODUÇÃO

Era uma vez um homem, seu nome era Antístenes. Este homem veio de uma longínqua cidade chamada Atenas, localizada na Grécia, uma terra abraçada pelo mar mediterrâneo, mas, ao mesmo tempo, seca, rochosa, árida e com baixa fertilidade. Tal lugar foi berço dos mais conhecidos filósofos, poetas, matemáticos, gramáticos, políticos e escultores da antiguidade. Desde criança, o sonho do pequeno Antístenes era se tornar um pensador tão importante quanto seus antepassados e conterrâneos e, por este motivo, ele se associou com diversas figuras importantes do pensamento antigo, como o sofista Górgias e o filósofo Sócrates.

Dizem que devido a esta ligação - aparentemente confusa entre pensamento sofisticado e socrático – o jovem rapaz pôde construir uma nova teoria. Tal ideia seria a chave para a construção de uma escola filosófica,<sup>1</sup> mais conhecida como cinismo. Ao “fundar” esta “escola”, Antístenes teria tido como discípulo um aluno curioso, chamado Diógenes de Sínope, que posteriormente seria mais conhecido como “o Cão”. Diz a lenda que o pai do Cão era banqueiro e que, de alguma forma e por algum motivo, Diógenes (ou seu pai) falsificou ou adulterou a moeda corrente, fazendo com que ele fosse banido (ou fugisse) de sua terra natal.<sup>2</sup> Chegando em Atenas, o filho do banqueiro conheceu Antístenes, mas o mesmo não aceitou o estrangeiro exilado como seu discípulo tendo em vista que era de seu feitio aceitar poucos pupilos. No entanto, com muita resistência, insistência e, acima de tudo, resiliência, o sinopense, após ser várias vezes golpeado na

---

<sup>1</sup> Ou *movimento filosófico*, ou, até mesmo, *modo de vida*, como outros autores (que veremos com maiores detalhes ao longo do tralho) preferem.

<sup>2</sup> Cf. D.L. VI 20-21 onde Diógenes Laércio relata a história da adulteração da moeda. O próprio Laércio confessa que existem diferentes versões acerca dessa história, a saber: (1) a de Díocles, que nos diz que Diógenes foi exilado porquê seu pai adulterou a moeda corrente; (2) a de Ebulides, que diz que foi o próprio Diógenes (e não seu pai) quem adulterou a moeda, resultando assim no exílio de pai e filho; (3) a do próprio Diógenes, que, segundo Diógenes Laércio, confessa a adulteração em seu livro *Pôrdalos* (que pode ser traduzido como *O Peidorreiro*); (4) a de “alguns autores”, que nos dizem que Diógenes, após ser nomeado superintendente, foi persuadido por alguns funcionários a cometer o crime e que, por causa disto, foi perguntar ao oráculo o que ele deveria fazer. O oráculo em questão disse para Diógenes “alterar as instituições políticas”, porém ele não entendeu a mensagem e adulterou a moeda. Por causa disso Diógenes, segundo alguns autores, (4a) exilado e, segundo outros autores, (4b) se auto exilou; (5) a “de outros autores”, que dizem que o pai de Diógenes lhe confiou a cunhagem da moeda e que Diógenes a adulterou. O resultado disso foi a prisão e morte do pai do Cão e sua posterior fuga para o oráculo supramencionado. De qualquer forma, este episódio possui uma grande relevância para o “pensamento” dos cínicos posteriores, pois é através desta história que temos acesso a uma das mais famosas – se não a mais famosa – expressão cínica, a saber: παραχαράττειν τὸ νόμισμα, que pode significar algo como “desfigurar (ou adulterar) a moeda corrente”, ou ainda, “desfigurar os costumes (ou, as leis)”. Para maiores detalhes acerca deste episódio e deste “grito de guerra cínico” ver o artigo “Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda” de Olimar Flores, in: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2 (2000), p. 21-32.

cabeça, foi aceito pelo rabugento, ácido e mal-humorado seguidor de Sócrates. Antístenes foi persuadido pela “cabeça dura”<sup>3</sup> de Diógenes e, por causa disso, o ensinou tudo o que sabia.

Posteriormente, o nome de Diógenes de Sínope tornou-se quase que sinônimo de cinismo, pois muitos filósofos e estudiosos tendem a vê-lo como o maior representante desta corrente de pensamento tão peculiar da antiguidade.<sup>4</sup> Diógenes teve diversos alunos entre os quais podemos citar Mônimo de Siracusa, Onesícrito de Astilapeia<sup>5</sup> e também Crates de Tebas, seu mais famoso pupilo, conhecido por ter como discípulos sua esposa Hipárquia e seu cunhado Metrocles.<sup>6</sup>

### A - Edições de Antístenes<sup>7</sup>

Obviamente, os estudos sobre Antístenes se deram desde a antiguidade, ou melhor, eram praticamente contemporâneos ao próprio filósofo, pois podemos considerar que, se Aristóteles diz algo sobre o pensamento de Antístenes, então ele está, inevitavelmente, estudando e comentando o mesmo. O que queremos propor nesta seção, porém, é investigar quando se iniciou a coleta das fontes de Antístenes e, em um outro momento,<sup>8</sup> verificar os estudos das mesmas.

Pode-se dizer que a primeira coleção dos fragmentos de nosso ateniense ocorreu em 1842 com *Antisthenis Fragmenta*, do estudioso alemão August Wilhelm Winckelmann. No entanto, Winckelmann omitiu em seu livro os testemunhos biográficos acerca de Antístenes e comentou, de maneira muito breve, apenas alguns fragmentos. Apesar disso, este foi um grande passo, pois Winckelmann foi o “pontapé inicial” para os estudos acadêmicos de um dos filósofos mais importantes de seu tempo, mas que estava sendo negligenciado nos estudos acadêmicos desde então. Tais fragmentos foram,

---

<sup>3</sup> Literal e metaforicamente falando, pois Diógenes Laércio nos diz que chegando em Atenas, Diógenes procurou Antístenes e, ao ser repellido por ele, o mesmo perseverou muito para conseguir a aceitação do mestre. Certa vez, quando Antístenes estava prestes a golpear a cabeça de Diógenes com seu bastão, Diógenes disse: “Golpeia, pois não acharás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de conseguir que me digas alguma coisa, como me parece que é teu dever” (D.L. VI. 21).

<sup>4</sup> É de se notar que os fragmentos que dispomos de Diógenes de Sínope são consideravelmente maiores que os de Antístenes.

<sup>5</sup> Muito conhecido por sua carreira militar ao lado de Alexandre, o Grande.

<sup>6</sup> Diógenes Laércio (D.L. VI. 94) nos relata uma curiosa história sobre a inusitada conversão de Metrocles feita por Crates através de seus flatos. Para mais informações sobre esta história, ver minha pequena contribuição ao assunto intitulada “O *Pordē* de Crates e a Conversão de Metrocles à Filosofia Cínica”, in: *Revista Prometheus*, n. 32, 2020, p. 203-220.

<sup>7</sup> As informações contidas nesta seção possui uma imensa dívida com as Introduções do trabalho de Prince (2015, p. 1-26), da tese de doutorado de Kennedy (2017, p. 11-118) e, obviamente, aos comentários contidos ao longo do grandioso trabalho de Caizzi (1966, p. 75-134).

<sup>8</sup> Mais precisamente na seção B desta *Introdução*.

posteriormente, reimpressos por Friedrich Wilhelm August Mullach em sua tão conhecida obra *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, de 1867.<sup>9</sup> Tal reimpressão feita por Mullach mostra a importância e a relevância do trabalho de Winckelmann, por ter sido precursor em coletar os fragmentos *de e sobre* Antístenes.

Já em 1932, Jean Humblé, em sua tese de doutorado, produz seu *Antisthenes' Fragmenten*. Neste trabalho, Humblé inseriu os testemunhos biográficos que antes foram negligenciados por Winckelmann e, por tabela, por Mullach. E, além do testemunho biográfico, ele também inseriu a tradução dos fragmentos para o holandês e alguns comentários textuais. Ele dividiu tal trabalho em: 1) Biografia e anedotas; 2) Obras; 3) Fragmentos e; 4) uma última parte meio confusa, onde não se pode distinguir exatamente qual foi o critério utilizado por Humblé.

Ambos os trabalhos foram a base para a quarta edição dos fragmentos de nosso filósofo. Tal edição é, ainda hoje, livro essencial para todo e qualquer estudioso de Antístenes. O livro que estamos falando foi publicado em 1966 por Fernanda Decleva Caizzi, intitulado *Antisthenis Fragmenta*.<sup>10</sup> Neste *magnum opus* das edições de Antístenes, Caizzi conseguiu catalogar e organizar os fragmentos de forma excelente, transformando sua obra na edição mais completa até então. Seu livro foi dividido em duas partes, a saber: a *Parte Prima* e a *Parte Secunda*. A primeira parte continha cinco subseções que incluíam *a.* o catálogo das obras de Antístenes; *b.* os testemunhos de sua obra; *c.* as declamações; *d.* os fragmentos de algumas obras identificadas e, por fim; *e.* fragmentos de obras não identificadas. Já a segunda parte continha duas subseções, *a.* a biografia do filósofo e; *b.* suas anedotas. Após os fragmentos, a autora faz breves comentários acerca de cada fragmento. E, por fim, ela faz uma tabela ilustrativa e comparativa de seus fragmentos com os fragmentos dos trabalhos anteriores, ou seja, com os trabalhos de Winckelmann, Mullach e Humblé.

Após o grandioso trabalho de Caizzi, em 1983, Gabriele Giannantoni produz uma imensa edição intitulada *Socraticorum Reliquiae*, lançada em quatro volumes, contendo os fragmentos de todos os socráticos – que, obviamente, incluía Antístenes. No entanto, a edição continha alguns erros e, por causa disto, o autor relançou a obra em 1990, agora com o título *Socratis et Socraticorum Reliquiae*.<sup>11</sup> Todavia, o imenso trabalho de Giannantoni ainda continha erros e, por conta disso, muitos estudiosos acreditam que o trabalho de Giannantoni não superou a obra de Caizzi, pois *SSR* é um trabalho de visão

<sup>9</sup> Originalmente, a obra foi lançada em três volumes entre os anos de 1860 e 1891. O ano de 1867 corresponde ao segundo volume, onde se encontra a seção dedicada a Antístenes.

<sup>10</sup> Daqui pra frente, tal obra será nomeada como D.C.

<sup>11</sup> Daqui pra frente, tal obra será nomeada como *SSR*.

muito ampla, embarcando toda a tradição socrática, enquanto que D.C. é focado tão somente em Antístenes e, como dito anteriormente, com comentários elucidadores sobre as passagens. Mas, apesar disso, Caizzi cometeu um grande pecado em sua obra, pois ela minimizou as passagens de Xenofonte, bem como os comentários tardios sobre Aristóteles, que sempre citam Antístenes, e também ignorou os escólios homéricos. Tais passagens negligenciadas serão – como veremos no decorrer do trabalho - de suma importância para nossa investigação.

Recentemente, mais exatamente em 2013 e 2014, a pesquisadora argentina Claudia Mársico realizou um trabalho inédito, a saber, a mesma assumiu a tarefa de coletar e traduzir para uma língua moderna (espanhol) os testemunhos dos autores socráticos. A autora organizou os textos e os dividiu em dois volumes, no qual Antístenes se encontra no segundo, juntamente com Fédon, Ésquines e Simon. Além das traduções, Mársico também realiza comentários valiosos para todas as passagens.

E, por fim, Susan Prince,<sup>12</sup> em 2015, lançou seu *Antisthenes of Athens: Texts, Translations and Commentary*.<sup>13</sup> Nesta grandiosa obra – que julgamos ser um grande marco e um imenso avanço para os estudos sobre Antístenes – a autora incluiu os fragmentos ignorados por Caizzi, e, também, traduziu todas as passagens para o inglês, além de adicionar comentários gerais, de comentários focados em cada frase<sup>14</sup> de cada uma das passagens e a importância de cada testemunho. A mesma também incluiu em seus comentários as posições de vários estudiosos de Antístenes – inclusive posições contrárias – sobre as passagens, ou seja, sua obra, além de ser maior, é também atualizada com os mais recentes estudos sobre um dos mais famosos discípulos de Sócrates.

Outro ponto a se notar também é a distribuição dos capítulos<sup>15</sup> realizada pela autora. A obra foi dividida em dezessete seções, a saber: 1) Biografia de Antístenes; 2) Antístenes como seguidor de Sócrates; 3) Antístenes após Sócrates; 4) os escritos de Antístenes; 5) o julgamento das armas;<sup>16</sup> 6) os comentários dos dois primeiros *tomoi* de nosso filósofo; 7) política e riqueza; 8) Ciro, Hércules e ética; 9) ética, trabalho e prazer; 10) a relação entre Antístenes com os cínicos e com os estoicos; 11) sobre Alcibíades e

---

<sup>12</sup> Uma grande estudiosa de Antístenes, tendo focado sua carreira acadêmica no filósofo ateniense, a julgar por sua tese de doutorado – sobre Antístenes – e, também, por sua resenha do livro *Antisthenes of Athens: Setting the World Aright*, de Luis E. Navia (disponível em: <http://bmcr.brynmawr.edu/2001/2001-06-23.html>), por seus artigos “Words of Representation and Words of Action in the speech of Antisthenes’ Ajax”, in: Vladislav Suvák (org.), *Antisthenica Cynica Socratica*, 2014, p. 168-199 e “Socrates, Antisthenes and the Cynics”, in: Sara Ahbel-Rappe e Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 2016, p. 75-92 e, conforme mencionamos, à sua edição dos fragmentos de Antístenes.

<sup>13</sup> Daqui pra frente, tal obra será nomeada como A.A.

<sup>14</sup> Em alguns casos, a autora foca apenas em uma ou outra frase que ela julga ser de maior importância.

<sup>15</sup> Distribuição esta que, a nosso ver, foi primorosa e bastante cuidadosa.

<sup>16</sup> Isto é: Os discursos de *Ajax* e *Odisseu*.

Aspásia como personagens éticos de Antístenes; 12) linguagem; 13) educação; 14) natureza, escatologia e teologia; 15) estudos sobre Homero; 16) Alcibíades e os políticos e, por fim; 17) imitações imperiais. E, após todos os fragmentos a autora finaliza seu trabalho com uma tabela ilustrativa e comparativa de seu trabalho com o de Caizzi.

Sabemos que é comum entre os estudiosos de Antístenes utilizarem ou D.C. ou SSR em suas pesquisas, mas, tendo em vista os motivos supramencionados, julgamos ser necessário utilizar como “carro chefe” desta dissertação as recentes obras de Mársico e de Prince. No entanto, tanto D.C. quanto SSR não serão ignorados em nossa pesquisa, ambas as obras serão utilizadas como cotejos em nossa investigação.

## B. Estudos Sobre Antístenes<sup>17</sup>

### B.1 – Antístenes na Antiguidade

Entre seus contemporâneos Platão, Xenofonte e Aristóteles, Antístenes aparece, explicitamente, em todos eles. Em Platão, ele aparece apenas uma vez no *Fédon*,<sup>18</sup> onde o filósofo, ao listar os presentes durante a morte de Sócrates, cita Antístenes. Já em Xenofonte, Antístenes aparece com frequência, no qual o mesmo coloca o filósofo como um dos mais devotos seguidores de Sócrates. Em seu *Banquete*,<sup>19</sup> ele chega a colocar na boca de Antístenes um dos mais belos discursos acerca da “riqueza” que o Antístenes conseguiu através de seu mestre Sócrates. Já Aristóteles, também o cita algumas vezes, chegando inclusive a comentar sobre os Ἀντισθενεῖοι, isto é, os “antistenianos” ou os “seguidores de Antístenes”.<sup>20</sup>

Tal oclusão de Antístenes por parte de Platão pode nos demonstrar uma de duas opções: ou Platão não levava Antístenes a sério como filósofo e pensador ou ele não o atacava diretamente, pois, conforme iremos verificar mais adiante,<sup>21</sup> Antístenes foi um pensador e um escritor muito famoso na antiguidade. Diógenes Laércio, conforme veremos mais adiante, o compara com Xenofonte e Platão; Aristóteles, conforme falamos, o cita algumas vezes. Possivelmente Antístenes foi tão conhecido quanto Platão na antiguidade, por três motivos:

<sup>17</sup> Cf. nota de rodapé 7.

<sup>18</sup> Platão, *Fédon*, 59b5-c6 (= A.A. 20 A = D.C. 132 A = SSR V A 20).

<sup>19</sup> Xenofonte, *O Banquete*, IV. 34-45 (= A.A. 82 = D.C. 117 = SSR V A 82).

<sup>20</sup> Aristóteles, *Metafísica*, H. 3. 1043b 23-28 (= A.A. 150 A = D.C. 44 A = SSR V A 150).

<sup>21</sup> Mais exatamente na seção 1.1.2 do primeiro capítulo do presente texto.

1. Por ele ser, por assim dizer, a antítese filosófica de Platão, seja em epistemologia, seja em ética;<sup>22</sup>
2. Por Antístenes ser autor de uma vasta obra literária, obra essa que, infelizmente, não chegou até nós, mas que parece ter sido extremamente influente na antiguidade, tanto quanto as de Platão e;
3. Por ser suposto fundador da escola cínica, escola esta que, junto com a Academia de Platão, seria bastante influente tanto no período helenístico quanto no período imperial.

Alguns exemplos da fama e do reconhecimento tanto do pensamento quanto dos escritos de Antístenes que podemos citar são:

1. Ateneu (c. 168 d.C. – 228 d.C.)<sup>23</sup> relata que Teopompo (c. 378 a.C. – 323 a.C., ou seja, contemporâneo de Antístenes e de Platão) afirma em seu *Contra as Diatribes de Platão* (κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς) que alguns diálogos de Platão são plágios dos de Antístenes. Além disso Diógenes Laércio também ressalta<sup>24</sup> que entre todos os socráticos, Antístenes é o único elogiado por Teopompo, alegando inclusive que Antístenes conseguia, através de seus discursos, conquistar qualquer ouvinte;
2. Diógenes Laércio (c. 180 d.C. – 240 d.C.)<sup>25</sup> diz que Perseu de Cítio (c. 306 a.C. – 243 a.C.), estoico e discípulo de Zenão, acusa Ésquines de plagiar três obras de Antístenes;
3. Epicteto (c. 50 d.C. – 138 d.C.) que, em suas *Diatribes*,<sup>26</sup> coloca Antístenes como um bom escritor – junto com Platão e Xenofonte;
4. Frontão (século I e II d.C.)<sup>27</sup> que compara dois escritores (considerados por ele como inferiores) a Platão, Xenofonte e Antístenes;
5. Fócio (c. 820 d.C. – 891 d.C.)<sup>28</sup> diz que Frínico (final do século II d.C.) classificou Antístenes, junto com Platão e Demóstenes, como um dos melhores escritores do puro estilo ático;

<sup>22</sup> Para as divergências filosóficas entre Antístenes e Platão cf. A.A. 27 (= D.C. 151 e 152 = SSR V A 7 = D.L. VI. 15-18). Tais divergências serão aprofundadas posteriormente.

<sup>23</sup> Em seu *Sábios no Jantar* 11 508c-d (= A.A. 42 = D.C. 4 = SSR IV A 146).

<sup>24</sup> D.L. VI. 14.

<sup>25</sup> D.L. II. 61 (= A.A. 43 A = D.C. 6 = SSR III C 1, V A 43).

<sup>26</sup> *Diatribes*, 2. 17. 35 (= A.A. 46 = SSR V A 46; não presente em D.C.).

<sup>27</sup> Em seu *Livro Sobre a Eloquência ao Imperador Marco Antônio* 2. 13 p. 141. 15-16 (A.A. 47 = SSR V A 48; não presente em D.C.),

<sup>28</sup> Em sua famosa *Biblioteca* 158 101b4-11 (A.A. 50 = SSR VI A 33 = D.C. 10)

6. Longino (c. 213 d.C. – 273 d.C.)<sup>29</sup> que agrupa Platão, Xenofonte, Ésquines e Antístenes como excelentes escritores;
7. O Imperador Juliano (332 d.C. – 363 d.C.)<sup>30</sup> que também insere Antístenes em conjunto com Platão e Xenofonte, no rol dos bons escritores.

Além disso, o prestígio de Antístenes também é sugerido nos escritos do conhecido orador e retórico Isócrates, que era inimigo das doutrinas platônicas e de todo e qualquer seguidor socrático, principalmente Antístenes, todavia, infelizmente para nós, Isócrates não nomeia seus oponentes em tais discursos, mas, apesar disso, podemos reconhecer que Antístenes é o alvo de ao menos duas passagens, a saber:

1. Em sua *Helena*,<sup>31</sup> Isócrates acusa “alguns” pensadores que postulam que é impossível contradizer ou falar falsamente, tese esta que, conforme veremos no decorrer de nossa investigação, pertence a Antístenes;
2. Em seu *Contra os Sofistas*,<sup>32</sup> Isócrates ataca os mestres que prometem a felicidade e a imortalidade para o discípulo e que dizem não ao dinheiro, mas que cobram altas quantias por suas aulas.

Ora, sabemos que ambos os textos de Isócrates foram escritos por volta de 390 e 385 a.C., ou seja, antes mesmo de Platão ter fundado sua Academia. Além dos dois pontos supramencionados podemos também acrescentar que Antístenes, conforme relato de Diógenes Laércio,<sup>33</sup> dedicou dois textos para Isócrates (ambos presentes no primeiro Tomo das obras antistênicas), na qual o segundo foi intitulado Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον, isto é, *Contra o “Sem Testemunhas” de Isócrates*. Ou seja, ao que parece, havia uma rivalidade intelectual entre Antístenes e Isócrates.

Com isso, vemos que Antístenes teria sido um filósofo tão conhecido e influente em Atenas – ou até mesmo mais conhecido, ao menos durante algum tempo – que Platão.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Em sua *Arte da Retórica* 48. 199-207 (A.A. 48 = SSR V A 48 e VI A 34 = D.C. 11)

<sup>30</sup> Em sua *Oração 7*, intitulada *Ao Cínico Heráclio* (A.A. 44 A-B-C = D.C. 8 A-B-C = SSR V A 44),

<sup>31</sup> Isócrates, *Helena* 1 (= A.A. 156).

<sup>32</sup> Isócrates, *Contra os Sofistas* 1-6 (= A.A. 170).

<sup>33</sup> D.L. VI. 15.

<sup>34</sup> É talvez por este motivo que tanto Patzer (1970, p. 238-246) quanto Eucken (1983, p. 25-27, 45-47 e 101-105) acreditam que Antístenes era o mais famoso pupilo de Sócrates, ou, ao menos, mais famoso durante os primeiros anos após a morte do mestre. Döring (2016), apoiando-se na visão de ambos os autores chegar a alegar que “a partir das polêmicas escritas por Isócrates em seus dois discursos *Contra os Sofistas* (escrito c. 390 a.C.) e *Helena* (escrito c. 385 a.C.) contra os socráticos e seus ensinamentos, podemos concluir com grande probabilidade que Antístenes foi o socrático mais proeminente em Atenas entre os primeiros dez ou quinze anos após a morte de Sócrates” (p. 74).

## B.2 – Antístenes nos Estudos Acadêmicos<sup>35</sup>

Os estudos acadêmicos recentes, ao contrário da tradição antiga, praticamente negligenciaram nosso filósofo, pois ele é mencionado, vez ou outra, em algum manual de filosofia antiga ou de retórica e/ou movimento sofístico. Mas, no geral, ele é apresentado de forma bastante breve e pouco desenvolvida.<sup>36</sup>

Um dos primeiros estudos acadêmicos que temos conhecimento se deu em Jena, em 1724, com a *Dissertatio historico-philosophica de vita, moribus ac placitis Antisthenis Cynici*, de Gottlob Ludovicus Richter. Com pouco mais de trinta páginas, o trabalho consistia, no geral de uma tradução para o latim da *Vida de Antístenes* de Diógenes Laércio, com algumas passagens relacionadas de outros autores. Já em 1728, Ludwig Christian Crell, professor em Leipzig, lança seu *Programma de Antisthene Cynico*.

Não temos conhecimentos sobre estudos antistênicos, após os dois trabalhos supramencionados, por mais de um século. No entanto, neste íterim, apareceram diversos manuais sobre história da filosofia, e, em tais trabalhos, Antístenes aparece como uma figura de importância secundária. Algumas dessas obras são: 1) *Geschichte der Philosophie*, de Wilhelm G. Tennemann, em 1799; 2) *Die Philosophie der Griechen*, de Heinrich Ritter, em 1830; 3) *Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Schleiermacher, em 1839; 4) *Die Philosophie der Griechen*, de Eduard Zeller, em 1846, e; 5) *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Überweg, em 1863.

No século XIX temos conhecimento de três monografias sobre nosso filósofo: 1) *De Antisthenis Socratici vita et doctrina*, de Ferdinand Dickey, em 1841; 2) *De Antisthenis Cynici vita et scriptis*, de Adolf Müller, em 1860, e; 3) *Antisthène*, de Charles Chappuis, em 1854.<sup>37</sup>

Entre o final do século XIX e o início do século XX houve um estouro nos estudos acadêmicos. Patzer nota que grande parte desses esforços foram concentrados para tentar localizar Antístenes em passagens<sup>38</sup> que não o citam diretamente. Friedrich Schleiermacher, em seu *Platons Werke*, de três volumes de 1804-1861, foi um dos

<sup>35</sup> Esta seção possui uma grande dívida com o trabalho de Patzer (1970, 16-44), pois o mesmo fornece uma pesquisa bastante completa acerca dos estudos sobre Antístenes até 1960. Sobre os trabalhos após 1960 a pesquisa foi inteiramente nossa.

<sup>36</sup> Um exemplo disto é o manual de filosofia de Reale (1993) e o manual sobre a oratória e a retórica antiga de Usher (1999), pois Reale retrata Antístenes de maneira muito breve e o coloca entre os chamados “Socráticos Menores” e Usher o comenta de maneira passageira.

<sup>37</sup> Esta última obra possui a peculiaridade de ser o primeiro trabalho sobre Antístenes fora das fronteiras alemãs. Neste trabalho, sabemos que Chappuis realizou uma comparação entre as ideias de Antístenes e as de Diógenes.

<sup>38</sup> No geral, os autores mais analisados eram Platão, Xenofonte e Isócrates.

primeiros a tentar localizar tais citações indiretas em Platão. Após o trabalho de Schleiermacher, vieram *Antisthenes und Plato*, de Karl Barlen, em 1881, e *Über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den Platonischen Schriften*, de Karl Urban, em 1882. Um pesquisador desse período, bastante utilizado até hoje, foi Ferdinand Dümmler, que, em uma série de escritos, *De Antisthenis logica*, em 1881, *Antisthenica*, em 1901, *Akademika*, em 1889 e *Zum Herakles des Antisthenes*, em 1891, tentou identificar Antístenes em várias passagens de Platão e Xenofonte. Após isso houve um ou outro escrito focado em nosso filósofo, por exemplo: Franz Susemihl, *Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge Archelaos, Kyros und Herakles*, em 1887 e *Die Aspasia des Antisthenes*, em 1900; Eduard Norden, *Über einige Schriften des Antisthenes*, em 1893.

Em 1937, Donald Dudley lança uma obra – ainda bastante utilizada nas pesquisas atuais, tanto acerca de Antístenes quanto dos demais cínicos – intitulada *A History of Cynicism* na qual ele insere o problema sobre Antístenes não ser um cínico, mas antes, um socrático que se manteve fiel ao seu mestre.

Já em 1948, Farrand Sayre lança seu ousado *Antisthenes the Socratic*, no qual ele, conforme o próprio título, inclui nosso pensador no rol dos socráticos, retirando-o do movimento cínico. E Höistad, no mesmo ano, em seu *Cynic Hero and Cynic Hero*, tenta resgatar Antístenes para o grupo dos cínicos. Já em 1964, Caizzi apresenta seu *Antistene*, e coloca-o no rol dos retóricos e, possivelmente, como cínico.

Em 1970, Andreas Patzer lança sua dissertação intitulada *Antisthenes der Sokratiker: Das literarische Werk und die philosophie dargestellt am Katalog der Schriften*.<sup>39</sup> Patzer, em seu trabalho, além de catalogar, em quase trinta páginas, os estudos anteriores sobre Antístenes, conclui seu trabalho afirmando que Antístenes pertence aos socráticos e não aos cínicos.

Posteriormente a isso, Caizzi escreve seu *La tradizione antistenico-cinica in Epitteto*, em 1977, no qual ela busca, conforme o próprio título, convergências entre o pensamento de nosso filósofo e do estoico romano Epicteto. E em 1987, Vincenza Celluprica publicou *Antistene: Logico o Sofista?* e Gabriella Focardi escreveu seu *Antistene Declamatore: L'Aiace e L'Ulisse, alle Origine della Retorica Greca*. Ambos os textos retratam nosso νόθοϋς como um sofista e retórico. Posteriormente, em 1985, Döring escreve *Antisthenes: Sophist oder Sokratiker*, onde o mesmo conclui o trabalho afirmando que Antístenes era um socrático e não um sofista.

---

<sup>39</sup> Trabalho este que, conforme dissemos anteriormente, serviu de base para esta seção acerca da catalogação dos estudos antistênicos.

No meio de tudo isso, houve Rankin, um pesquisador que também se dedicou bastante nos estudos sobre Antístenes e que, aliás, foi o precursor de uma outra visão sobre nosso ateniense. As pesquisas de Rankin incluem: a) *Antisthenes a 'Near-Logician'?*, em 1970; b) *Irony and Logic: The ἀντιλέγειν paradox and Antisthenes purpose*, em 1974; c) *Ouk estin antilegein*, em 1981; d) *Sophists, Socratics, and Cynics*, em 1983, e, por fim; e) em 1986 ele lança um livro, intitulado *Anthisthenes (sic) Sokratikos*. O trabalho de Rankin é notável tendo em vista que ele cunha um novo termo para designar Antístenes, ele o chama de “proto-cínico”, ou seja, tal expressão parece querer dizer que Antístenes não foi um cínico *de facto*, mas que ele inspirou tal movimento com suas ideias.

Já recentemente, temos também: a) Aldo Brancacci, autor este que, pode-se dizer, com o perdão do trocadilho e utilizando-o em um bom sentido, é um παντοφυῆ φλέδονά, ou seja, um “tagarela prolífico” ou um “tagarela que produz muito”, pois ele lançou diversos artigos sobre nosso filósofo, culminando em um brilhante livro intitulado *Oikeios Logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*;<sup>40</sup> b) Navia, que lançou em 2001, seu *Antisthenes of Athens*, que tenta recuperar Antístenes para os cínicos; c) Sůvak, outro autor que organizou e lançou em 2014, seu *Antisthenica Cynica Socratica*, uma coleção com diversos textos, dos mais variados pesquisadores sobre Antístenes. Entre tais textos, os dois primeiros são primorosos, a saber o de Fuentes, intitulado *En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad*, e o do próprio organizador, intitulado *Antisthenes between Diogenes and Socrates*. Fuentes, por exemplo, rejeita a posição de que Antístenes seja apenas um “proto-cínico” e o coloca novamente como cínico e também legitima a história entre o encontro de Antístenes e Diógenes, encontro esse que, como veremos na próxima seção, foi negado por alguns estudiosos; d) P.A. Meijer, que lançou em 2016 seu *A New Perspective on Antisthenes. Logos, Predicate and Ethics in His Philosophy*, no qual ele trabalha diversos temas antistenianos,<sup>41</sup> e por fim; e) Goulet-Cazé, que já trabalhou com esse tema anteriormente e o retomou em 2017. Segundo a autora, a afirmação de Diógenes Laércio (de que

<sup>40</sup> Livro este que foi traduzido para o português, por Joseane Prezotto e Simone Petry, em 2019, sob o título *Oikeios Logos: Linguagem, Dialética e Lógica em Antístenes*.

<sup>41</sup> P. A. Meijer foi professor de Filosofia Antiga no Departamento de Clássicos da Universidade de Leiden. Após sua aposentadoria, ele descobriu Antístenes e sentiu-se maravilhado com o filósofo. Por causa disto, ele começou a redigir seu livro, porém em 2010 o mesmo sofreu um forte derrame que deixou diversas sequelas. Todavia, seus amigos pegaram o manuscrito de Meijer, organizaram, corrigiram o texto e, finalmente, lançaram o manuscrito em 2017.

Antístenes era um cínico), carece de clareza, mas tal falta de clareza indica a baixa probabilidade de que tal história tenha sido inventada.<sup>42</sup>

Com isso, pudemos vislumbrar um pouco da história dos estudos acadêmicos sobre Antístenes, o Ateniense. Visualizamos também que não há um consenso muito firme entre os pesquisadores acerca da posição real de nosso pensador, pois alguns afirmam que ele era um retórico e sofista, outros afirmam que ele era um filósofo socrático e alguns, que ele era um filósofo cínico. No entanto, vimos apenas as posições de certos autores, mas não verificamos como e quando surgiu tal problema. E é justamente isso que iremos avaliar agora.

### **C - Problema e Estrutura do Trabalho**

O problema de nossa pesquisa, resumindo de uma maneira bastante genérica e conforme mencionado no título da dissertação, é adentrar na investigação acerca das origens do cinismo antigo, pois, conforme veremos com maiores detalhes, há muito debate sobre a real posição intelectual de Antístenes. Alguns autores o colocam como sofista, outros como socrático e outros como cínico. Há também alguns que o chamam de proto-cínico, ou seja, eles acreditam que Antístenes influenciou o pensamento cínico, mas que ele mesmo não foi propriamente um cínico.

Por outro lado, o objetivo da presente dissertação é concluir – sempre com base nos fragmentos sobreviventes e nos mais recentes estudos acadêmicos – que Antístenes foi tanto sofista quanto socrático e também cínico, ou seja, nosso intuito é tentar demonstrar que ele iniciou sua vida intelectual como sofista e que, posteriormente, se juntou a Sócrates e aderiu a sua ética, e, após a morte do mestre, acabou sendo o primeiro, conforme o relato de Díocles,<sup>43</sup> a dobrar o manto e a usar um bastão e uma sacola<sup>44</sup> e que, por conta disso, acabou transformando-se no Ἀπλοκύων, isto é, no “cão puro e simples” ou “cão absoluto” e que, além disso, passou a conversar, ou melhor, a lecionar no ginásio Κυνόσαργες (Cinosarges)<sup>45</sup>, ginásio este que, segundo alguns, seria o responsável por gerar o nome cinismo.<sup>46</sup> Tendo em vista tais informações nosso trabalho está dividido em cinco capítulos.

<sup>42</sup> Cf. Goulet-Cazé, 2017, p. 607-608.

<sup>43</sup> Cf. D.L. VI. 13.

<sup>44</sup> O manto dobrado, a sacola e o bastão formam o famoso “uniforme cínico” que veremos com maiores detalhes no decorrer do trabalho.

<sup>45</sup> D.L. VI. 13; *Suda s.v.* Ἀντισθένης.

<sup>46</sup> Tanto o epíteto Ἀπλοκύων quanto o ginásio Κυνόσαργες serão analisados com mais detalhes no decorrer do texto.

O primeiro capítulo não tem como intenção elucidar nenhum problema. Pelo contrário, o objetivo de tal capítulo é, com o perdão da expressão, causar muitos problemas, ou seja, nosso foco é, em primeiro lugar, analisar brevemente a biografia de Antístenes, e, em segundo lugar, explicar as divergências existentes entre os comentadores e, obviamente, demonstrar o motivo de suas divergências acerca da posição que Antístenes ocupava no pensamento antigo. Sendo assim teremos como foco, neste capítulo em questão, mostrar as divergências entre os leitores de Antístenes.

Somente a partir do segundo capítulo que iremos começar a elucidar nossa posição sobre o assunto. Os capítulos dois e três são complementares, pois no segundo capítulo iremos abordar Antístenes como um retórico (tanto em seus discursos quanto em seus escritos) e no terceiro iremos abordar Antístenes como um sofista. Tais capítulos tem como foco a vida e o pensamento de Antístenes enquanto seguidor e, posteriormente, adversário intelectual de Górgias e dos demais sofistas. Ou seja, o objetivo principal é demonstrar em que medida o pensamento da sofística e da retórica antiga influenciaram nosso pensador através de suas pesquisas sobre o papel da linguagem e da lógica.

O quarto capítulo pretende focar numa virada extremamente importante para o pensamento do ateniense, pois ele focará no encontro do mesmo com o famoso Sócrates. O centro gravitacional desta seção serão os fragmentos de Antístenes encontrados em Xenofonte, fragmentos estes que ocorrem enquanto Antístenes andava na companhia de Sócrates. Com isso, poderemos vislumbrar a importância do pensamento ético de Sócrates no desenvolvimento intelectual de Antístenes.

O quinto e último capítulo de nossa pesquisa se debruçará no progresso doutrinal que Antístenes teve após a morte de seu precioso mestre, ou seja, em sua evolução para algo, que, ao menos posteriormente, poderia ser chamado de cinismo. Tal evolução só foi possível, segundo nosso ponto de vista, por três motivos, a saber: 1) devido à morte injusta de seu mestre; 2) a radicalização do pensamento socrático 3) acrescentado com o seu pensamento sofístico anterior. É também neste capítulo que tentaremos demonstrar a influência e a importância do pensamento de nosso “cão absoluto” no pensamento dos cínicos posteriores, como Diógenes e Crates.

Por fim, iremos realizar uma pequena conclusão na qual tencionamos resumir tudo o que dissemos no decorrer do trabalho em poucas páginas para reforçarmos nossa ideia de que Antístenes não foi um pensador que conservou-se somente com uma ideia, pelo contrário, que ele foi um intelectual bastante dinâmico e que progrediu intelectualmente em sua vida. Ou seja, a ideia é demonstrar que da mesma forma que temos, segundo a

visão de alguns autores, um Platão dividido em três períodos,<sup>47</sup> temos também um Antístenes dividido em três períodos. Todavia, ressaltamos que nossa intenção não é dizer que em Antístenes a tradição socrática e a tradição da sofística antiga se autoexcluem, isto é, não queremos dizer que quando Antístenes estava em seu período socrático ele abandonou seu pensamento sofista ou que quando ele deu início ao que podemos chamar de cinismo ele excluiu seus “períodos anteriores”. Pelo contrário, nossa intenção é demonstrar que o “cinismo” só foi possível com a junção de ambas as tradições somadas a morte de Sócrates, havendo assim, não uma *conversão* ao cinismo, mas antes, uma *evolução intelectual* para um tipo de pensamento e de modo de vida que *somente posteriormente* seria chamado de cinismo.

No mais, esperamos que nossa investigação se mostre interessante e proveitosa para o leitor. Tentamos – no máximo possível – manter nossa interpretação sempre atada ao testemunho antigo e, obviamente, sem deixar de cotejar com os estudos dos maiores investigadores do assunto. Mas, apesar disso, não temos a pretensão de dizer que tal pesquisa seja a palavra final sobre o pensamento de Antístenes, pois sabemos que quando se trata de Filosofia Antiga nada pode ser dado como certo, tendo em vista que, infelizmente, não temos acesso a quase nada do que esses grandiosos pensadores escreveram.

---

<sup>47</sup> A saber: 1) um Platão que escreveu seus diálogos iniciais (focados em definições éticas), os chamados diálogos aporéticos, ou, os diálogos socráticos; 2) um que escreveu suas obras intermediárias, momento este em que ele começou a se afastar do pensamento de seu mestre e; por fim, 3) um Platão maduro, que escreveu seus tratados finais, em que há um completo afastamento de foco de seus tratados iniciais.

## CAPÍTULO 1: ANTÍSTENES, O ATENIENSE

Οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος: [...] Ὑστερον δὲ παρέβαλε Σωκράτει, καὶ [...] παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ.

Inicialmente ele [*i.e.* Antístenes] foi ouvinte do retor Górgias, [...] Posteriormente, ele se agrupou com Sócrates e [...] de Sócrates ele pegou sua καρτερία e emulou a sua ἀπάθεια, iniciando assim o cinismo (D.L. VI. 1-2).

### 1.1. Biografia Geral de Antístenes

Nosso objetivo inicial é tentar reconstruir, no máximo possível e sempre com base nas fontes antigas, uma biografia geral de nosso herói - seu nascimento, parentesco, status social na Atenas de sua época, sua vida e morte.

#### 1.1.1 - Nascimento, Cidadania e Parentesco

A primeira fonte que iremos analisar acerca do nascimento e do parentesco de nosso filósofo se dá na abertura do Livro VI das *Vidas e Opiniões dos Filósofos Eminentíssimos* de Diógenes Laércio - obra escrita em meados do século III d.C. Este Livro VI é totalmente dedicado aos filósofos cínicos, e Laércio o abre com Antístenes, mostrando, assim, que para ele é claro que o fundador de tal movimento é Antístenes.

O biógrafo abre o livro dizendo que Antístenes era filho de Antístenes e que ele era um ateniense.<sup>48</sup> Aqui notamos um ponto interessante, pois era costume entre os atenienses que um pai nomeasse seu filho com o nome de seu pai e não com seu próprio nome, ou seja, o filho teria que ter o mesmo nome de seu avô, não de seu pai.<sup>49</sup> A passagem completa de Laércio nos diz o seguinte:

Antístenes, filho de Antístenes, um ateniense. Dizem que ele não nasceu legitimamente. E é também por isso que ele disse a alguém que o

<sup>48</sup> Cf. A.A. 1 A: Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος (“Antístenes, filho de Antístenes, era um ateniense”). Esse testemunho em questão equivale a D.C. 122 A em Caizzi, VA 1 em SSR e VI. 1 em D.L. Daqui pra frente iremos inserir o texto original em grego (ou latim, quando houver), a fonte oficial e também - em respeito aos estudiosos que optam ou por Caizzi ou por Giannantoni - a numeração D.C. e SSR. Conforme o padrão acima, essa passagem ficara da seguinte forma: D.L. VI 1 (= D.C. 122 A = SSR VA 1). Quanto ao nome do pai de Antístenes, a *Suda* também confirma a história. Ele nos diz em s.v. Ἀντισθένης (= A.A. 1 C = D.C. 122 B = SSR V A 1): Ἀντισθένης Ἀθηναῖος. [...] υἱὸς δὲ ὦν ὁμωνύμου πατρὸς[...] (“Antístenes, um ateniense [...] e ele era filho de um pai com o mesmo nome [...]).

<sup>49</sup> Cf. Prince, 2015, pág. 29.

censurou: “Também a mãe dos deuses é frígia”. Porque se acreditava que ele era de uma mãe trácia (A.A. 1 A).<sup>50</sup>

Aqui, além da parte supramencionada a respeito do nome do pai de Antístenes, temos duas valiosas informações que merecem nossa atenção, a saber: 1) a cidadania da mãe de Antístenes e, conseqüentemente, 2) o status social de nosso recém-nascido.

Na segunda frase, o biógrafo nos diz claramente que “ἐλέγετο δ’ [i.e. Antístenes] οὐκ εἶναι ἰθαγενής”, ou seja, temos aqui, claramente, um fraseado inicial<sup>51</sup> que implica um boato, ou, utilizando o jargão brasileiro, uma fofoca, e que tal falatório possui um motivo, que é o nascimento de Antístenes em um casamento não legal. Logo após isso, Diógenes nos relata uma anedota em que, após ser censurado por seu nascimento ilegítimo, Antístenes replicou dizendo que, se os deuses – que são deuses – possuem uma mãe frígia,<sup>52</sup> ou seja, uma estrangeira, então por qual motivo ele também não pode ter uma mãe estrangeira? E, por fim, nos é revelado que a mãe de Antístenes era uma trácia, ou seja, ela era uma estrangeira.<sup>53</sup> Com tais informações podemos concluir duas coisas:

---

<sup>50</sup> D.L. VI. I (= D.C. 122 A = SSR V A 1): Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δ’ οὐκ εἶναι ἰθαγενής· ὄθεν καὶ πρὸς τὸν ὄνειδίζοντα εἰπεῖν· “Καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν.” Ἐδόκει γὰρ εἶναι Θράττης μητρός. Vale lembrar que todas as traduções são nossas, mas todas têm como apoio incomensurável as traduções para o inglês realizadas por Prince. Já as passagens que são de D.L. tivemos como apoio, além de Prince, as traduções de Hicks, Hard e Dobbin (para o inglês), Marsico (para o espanhol) e Kury (para o português). Ocasionalmente, utilizamos também as versões de Long e Sedley (também em inglês) e de Paquet (para o francês). Para mais informações sobre as fontes e edições utilizadas nesta dissertação cf. as *Referências Bibliográficas*.

<sup>51</sup> Através de ἐλέγετο.

<sup>52</sup> Antístenes, provavelmente se refere aqui a Cibele, deusa da fertilidade adorada na Frígia desde o final do século V a.C. (SHEAR, 1995, 171-178). A mesma era conhecida no mundo grego como a reencarnação da titânide Reia, esposa de Cronos e mãe de seis dos doze deuses principais do Olimpo.

<sup>53</sup> Outras fontes também reforçam essa história. A *Suda*, por exemplo, nos diz em s.v. Ἀντισθένης (= A.A. 1 C = D.C. 122 B = SSR V A 1) que Antístenes era ateniense, “mas de uma mãe trácia de nascimento - μητρός δὲ τὸ γένος Θράττης”. Epifânio, em *Adversus Haereses* 9. 30 (= A.A. 1 B = D.C. 122 D = SSR V A 1), também confirma a história, ele nos diz: Ἀντισθένης ὁ ἐκ Θράττης μητρός αὐτὸς δὲ Ἀθηναῖος. [...] (“Antístenes, que tinha uma mãe trácia, mas era ateniense”). Já Eudócia, ou, segundo alguns, pseudo-Eudócia, em seu *Violarium* n. 96 (= A.A. 1 D = SSR V A 1; não presente em D.C.), também confirma que Ἀντισθένης ὁ φιλόσοφος, τὸ γένος Ἀθηναῖος. [...] (“Antístenes, o filósofo, era ateniense de nascimento”). Sêneca, em seu *De Constantia Sapientis* 18. 6 (A.A. 2 A = D.C. 122 C = SSR V A 2), tenta demonstrar que o sábio não pode ser ferido, durante a argumentação ele nos conta uma história similar à de Diógenes Laércio, ou seja, Antístenes foi insultado por um interlocutor anônimo devido a sua mãe ser trácia e, conseqüentemente, bárbara, porém a resposta de Antístenes é um pouco diferente, “respondit et deorum matrem Idaeam esse” (“ele respondeu que também a mãe dos deuses era de Ida”), ou seja, aqui Antístenes utiliza o famoso Monte Ida, monte frígio onde havia o culto de Cibele (ou, da mãe dos deuses). Já Plutarco, nos repassa uma informação que diverge bastante das demais, pois ele nos diz em seu *Sobre o Exílio* 17. 607b (A.A. 2 B = SSR V A 2, não presente em D.C.): τὸ δὲ τοῦ Ἀντισθένους οὐκ ἐπαινεῖς πρὸς τὸν εἰπόντα ὅτι “Φρυγία σοῦ ἐστὶν ἡ μήτηρ,” “καὶ γὰρ ἡ τῶν θεῶν”; (“E você não gosta da réplica de Antístenes àquele que disse: ‘Sua mãe é frígia?’ [Ele disse:] ‘Pois assim é a mãe dos deuses.’”). Ou seja, aqui a cidadania da mãe de Antístenes não é trácia, mas a mesma da mãe dos deuses, isto é, frígia. Clemente de Alexandria, em suas *Miscelâneas* 1. 15. 66. 1 (= A.A. 2 C = SSR V A 2; não presente em D.C.), adere a posição de Plutarco e também diz que a mãe de Antístenes era frígia. Entre os papiros de Herculano há um conjunto identificado como “Ditos de Sócrates” (*PHerc* 558), e entre eles há uma referência a “ática” e “trácia”. Segundo Prince (segundo Crönet e Baldassari), se tal papiro se referir à

a) Antístenes οὐκ εἶναι ἰθαγενής, ou seja, ele não nasceu de um casamento legítimo, mas b) ele era um Ἀθηναῖος, ou seja, ele era um ateniense. Tal adjetivo étnico não era utilizado para informar a residência da pessoa, mas antes a sua cidadania.<sup>54</sup> No entanto, pode-se perceber que *a* anula *b*, pois *a* parece supor que Antístenes seria um νόθος,<sup>55</sup> mas *b*, por outro lado, diz claramente que ele era um cidadão ateniense. Ou seja, se ambas as informações de Diógenes Laércio<sup>56</sup> são verdadeiras, então só há uma resposta possível para dissolver este paradoxo: Antístenes nasceu como um νόθος e tornou-se, posteriormente, um Ἀθηναῖος, ou seja, no decorrer de sua vida ele conseguiu sua cidadania.

Uma das formas mais conhecidas na antiguidade de um νόθος conseguir sua cidadania era através de uma boa carreira militar, ou seja, se ele se distinguisse em uma guerra e mostrasse coragem e bravura então ele poderia se tornar um cidadão. Sabemos, através do próprio Laércio,<sup>57</sup> que Antístenes se distinguiu com sua bravura na Batalha de Tanagra,<sup>58</sup> e que, por causa disto, Sócrates disse que um sujeito tão nobre (γενναῖος) quanto Antístenes não poderia ter nascido (γεγόνει) de dois cidadãos atenienses, ou seja, Sócrates parece replicar o próprio interlocutor dizendo (implicitamente) que ele não é, mesmo sendo cidadão ateniense, tão nobre quanto o νόθος Antístenes.

Com tudo o que dissemos até aqui, é bem provável que Antístenes tenha se destacado no exército e tenha conseguido a cidadania, pois conforme a epígrafe deste capítulo, Antístenes pegou de Sócrates sua καρτερία, ou seja, a sua resistência ou força

---

mãe de Antístenes então “Sócrates teria sido o orador de alguma declaração sobre o parentesco de Antístenes” (2015, p. 30).

<sup>54</sup> Para exemplo, podemos utilizar o maior discípulo de Platão que era conhecido como Aristóteles, o Estagirita. Ou seja, por mais que Aristóteles tenha fundado o Liceu em Atenas e que ele fosse bastante reconhecido entre os habitantes da mesma ainda assim ele não era chamado de Aristóteles, o Ateniense, justamente pelo fato dele ser cidadão de Estagira.

<sup>55</sup> Os νόθοι eram pessoas bastardas, ou seja, não cidadãs. Sabemos que durante a legislação de Sólon, os νόθοι eram simplesmente pessoas nascidas de um casamento ilegítimo. Mas, após a lei da cidadania de Péricles havia uma lei específica intitulada “Sobre os νόθοι”. Aparentemente houve algumas pequenas mudanças e os νόθοι poderiam ser: a) filhos nascidos de um cidadão ateniense com outro não-cidadão (que é o caso de Antístenes), na maioria dos casos eram pais atenienses com mulheres estrangeiras (tais pessoas também poderiam ser chamadas de μητρόξενος) ou; b) pessoas nascidas de um casamento ilegítimo, mesmo que os pais sejam cidadãos atenienses. Ou seja, dessas informações podemos tirar uma conclusão: se Antístenes realmente era um νόθος então é provável que ele tenha nascido dentro do período da lei de cidadania de Péricles (c. 451-50 a.C.). Para mais informações sobre os νόθοι cf. Plutarco, *Peric.* 37. 2 e o excelente trabalho de Kamen, *Status in Classical Athens*, Princeton: Princeton University Press, 2013, cap. 6, p. 62-70.

<sup>56</sup> E também, consequentemente, dos demais autores (mencionados na nota de rodapé mais acima) que confirmam esta história

<sup>57</sup> D.L. VI. 1 (= A.A. 3 A = D.C. 123 = SSR V A 3).

<sup>58</sup> Não confundir com a famosa Batalha de Tanagra em 457 a.C. Provavelmente Diógenes Laércio se refere a uma batalha menor ocorrida em 426 a.C., mas Prince (2015, p. 34) sugere uma outra opção bastante estimulante, ela acredita que a batalha em questão seja a de Délio, ocorrida em 424 a.C., onde Sócrates também participou e se destacou (Cf. Platão, *Banq.* 221a).

de caráter, e também emulou a sua ἀπάθεια, ou seja, a sua impassibilidade ou indiferença aos infortúnios. Sendo assim, é bem provável que o mesmo já tinha pego tais características de Sócrates durante a guerra e, por este motivo, Sócrates o admirou tanto e o defendeu de seus acusadores de “nascimento puro”. Ou seja, para Sócrates, ser nobre não significa nascer - utilizando o famoso jargão popular - com “sangue azul”, mas antes, ser nobre, isto é: para ser nobre *de facto* é preciso ser nobre *in acto*. E isso é algo que Antístenes também irá dizer posteriormente, pois, segundo ele, “somente os virtuosos são nobres”, ou antes, “os bens nascidos são os virtuosos”.<sup>59</sup>

Paremos por aqui, pois não é nosso objetivo, no presente capítulo, nos aventurarmos nos significados éticos de tais passagens. Nosso interesse, no presente momento, é tão somente com a *biografia geral* de Antístenes. Por outro lado, precisaremos voltarmos um pouco no tempo, em uma época em que Sócrates ainda não estava presente na vida de Antístenes. Regressemos então um pouco e voltemos para sua relação com os sofistas, para depois avançarmos até sua relação com Sócrates e com o cinismo antigo.<sup>60</sup>

### 1.1.2 - Ligação com os Sofistas, Sócrates e os Cínicos

Conforme dito, iremos agora voltar para o tempo em que Antístenes estudou com o retórico e sofista Górgias de Leontini. Uma das fontes que nos repassa tal informação é o próprio Diógenes Laércio, ele nos diz que:

Ele era originalmente um aluno do retor Górgias, e dele adotou o estilo retórico em seus diálogos, especialmente na *Verdade* e nos *Protéticos* (A.A.11 A).<sup>61</sup>

A *Suda* também nos diz que “Antístenes, o ateniense, [era] um filósofo socrático [convertido] dos retóricos” (A.A. 11 B),<sup>62</sup> e Eustáquio em seu *Comentário Sobre a Ilíada de Homero* nos diz que:

Também a partir desse texto, Antístenes, o cínico, respondeu a alguém que indagava sobre seu nascimento. Depois de dizer “*Meu pai limpou o nariz no braço*”, isto é, ele era um comerciante de peixe salgado e

<sup>59</sup> Cf. D.L. VI. X.

<sup>60</sup> Tivemos que avançar um pouco no tempo e apresentar algumas histórias sobre Antístenes em companhia de Sócrates tendo em vista as informações acerca de sua carreira militar, ou seja, o objetivo era tão somente tentar demonstrar que faz sentido dizer que Antístenes conseguiu sua cidadania ateniense após ter conseguido se destacar na Batalha de Tanagra, ou de Délio, conforme posição de Prince mencionada anteriormente (n. 28).

<sup>61</sup> D.L. VI. 1 (= D.C. 125 = SSR V A 11): οὗτος [*i.e.* Antístenes] κατ’ ἀρχὰς μὲν ἦκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος ὄθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς.

<sup>62</sup> s.v. Ἀντισθένης (= D.C. 126 = SSR V A 11): Ἀντισθένης Ἀθηναῖος ἀπὸ ῥητόρων φιλόσοφος Σωκρατικός.

assim por diante, ele adicionou “*De tal gênese e sangue que eu afirmo ser*” (A.A. 6, o grifo em itálico é nosso).<sup>63</sup>

Aqui encontramos um problema: se Antístenes conseguiu se tornar aluno de Górgias, então isso pressupõe que ele, ou melhor, seu pai, tinha dinheiro suficiente para pagar pelas aulas do famoso sofista de Leontini, mas se a história contada por Eustáquio era verdadeira e Antístenes, o Velho, era um *ταριχέμπορος*, isto é, um comerciante de peixe salgado, então é bem provável que ele não tivesse condições financeiras de pagar as aulas do filho.

No entanto, é bem provável que Eustáquio tenha retirado tal anedota do próprio Diógenes Laércio, ou de fontes similares, pois o mesmo nos conta um relato muito semelhante acerca do filósofo cirenaico/acadêmico/cínico/peripatético Bion de Borístenes.<sup>64</sup> Segundo o biógrafo, quando Antígono<sup>65</sup> perguntou a Bión “quem és tu entre os homens e de onde? Qual a tua cidade e de quem és filho?” (D.L. IV. 46),<sup>66</sup> Bión respondeu – brilhantemente – da seguinte forma:

“*Meu pai era um liberto, que limpava o nariz no braço*” - querendo dizer que era um vendedor de peixe salgado -, “nascido em Borístenes, sem rosto para ostentar, mas somente uma marca na face, sinal de severidade de seu senhor. Minha mãe era do tipo com que um homem como meu pai podia ter casado, vinda de um bordel. Depois meu pai sonegou não sei que imposto, e foi vendido com toda a família. Eu, na época um rapaz de boa aparência, fui comprado por um retor, que ao morrer me deixou todos os seus bens. Queimei seus livros, amontoei tudo o que tinha, vim para Atenas e me dediquei à filosofia.

<sup>63</sup> Eustáquio, *Comentário Sobre a Ilíada de Homero* 6. 22 (= SSR V A 6; não presente em D.C.): ἐντεῦθεν καὶ ὁ κυνικὸς Ἀντισθένης χρησάμενος πρὸς τὸν ἀνακρίνοντα τὸ γένος αὐτοῦ εἰπὼν, ὡς “ἐμοὶ πατήρ μὲν ἦν τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσομένοσ,” ἦγους ταριχέμπορος καὶ τὰ ἐξῆς, ἐπάγει τὸ “ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.”

<sup>64</sup> É difícil dizer com precisão a qual escola filosófica Bion de Borístenes esteve atrelado com mais força, pois conforme relata o próprio Diógenes Laércio (IV. 52-53): Οὗτος τὴν ἀρχὴν μὲν παρηγεῖτο τὰ Ἀκαδημαϊκά, καθ’ ὃν χρόνον ἤκουε Κράτητος: εἴτ’ ἐπανείλετο τὴν κυνικὴν ἀγωγὴν, λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν. [...] ἔπειτα ἐπὶ τὰ Θεοδώρεια μετῆλθε διακούσας Θεοδώρου τοῦ ἀθέου κατὰ πᾶν εἶδος λόγου σοφιστεύοντος: μεθ’ ὃν Θεοφράστου διήκουσε τοῦ περιπατητικοῦ (“A princípio ele [*i.e.* Bion] seguiu a doutrina da Academia, na época em que ouvia Crates, porém aderiu mais tarde à doutrina cínica e adotou o manto e a sacola. [...] Posteriormente Bion passou a seguir as doutrinas teodoreanas, após ouvir as lições de Teodoro, o Ateu, que usava todos os tipos de argumentos sofisticos. Depois de Teodoro ouviu as lições do peripatético Teofrasto”). Ou seja, percebemos aqui que Bion era, nas palavras do próprio Laércio, um filósofo “versátil e um sofista multicolorido/sútil - πολύτροπος καὶ σοφιστὴς ποικίλος.” Posteriormente iremos abordar o conceito de πολύτροπος na filosofia antistênica, através dos famosos discursos de *Ajax* e *Odiseu*.

<sup>65</sup> Antígono Gônatas, ou Antígono II (c. 319 a.C. – 239 a.C.), foi o terceiro governante da conhecida dinastia antigônada (uma das três grandes dinastias formadas pelos generais de Alexandre, o Grande) ocorrida na Macedônia. Antígono teve como antecessores seu pai, Demétrio I, ou Demétrio Poliócrates (c. 337 a.C. – 283 a.C.) e seu avô, Antígono Monoftalmo (c. 382 a.C. – 301 a.C.), conhecido por ter sido general e sátrapa de Alexandre.

<sup>66</sup> τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἡδὲ τοκήεις; Aqui, notamos que Antígono pergunta algo semelhante ao que foi perguntado para Antístenes.

*De tal gênese e sangue que eu afirmo ser.* Esta é a minha história e já é tempo de Persaio e Filonides pararem de contá-la. Julga-me por mim mesmo” (D.L. IV. 46-47, o grifo em itálico é nosso).<sup>67</sup>

Ou seja, Bión responde ao governante que sua *virtude* não tem relação alguma com sua *hereditariedade*, pois ele afirma ser um homem nobre - apesar de seu pai ser um *ταριχέμπορον*, isto é, um vendedor de peixe salgado.

Com isso, notamos que é bem provável que Eustáquio tenha retirado a anedota de Bión presente nas *Vidas* de Diógenes Laércio e a tenha designado para Antístenes. Mas, podemos nos perguntar, por qual motivo ele faria isso? Ora, sabemos que a pergunta feita pelo satrápa Antígono<sup>68</sup> foi retirada diretamente de Homero,<sup>69</sup> mostrando assim um costume bastante comum entre os antigos de usar frases de poetas épicos ou trágicos para citações morais.<sup>70</sup> No entanto, há aqui uma peculiaridade, pois sabemos que Bión também é designado como um filósofo cínico, e sabemos também que Antístenes era um crítico de Homero<sup>71</sup> e que também abordava, tal como Bión, a relação entre herança sanguínea e virtude. Ou seja, conforme diz Prince “a transferência da anedota [de Bión] para ele [*i.e.* Antístenes] parece ser leal à sua inspiração” (2015, p. 39, tradução nossa).<sup>72</sup> Com isso, parece válido que Eustáquio tenha designado para Antístenes uma anedota que, segundo a tradição, pertencia a Bión de Borístenes.

Passemos então para a relação de Antístenes e Sócrates, tendo em vista que, aparentemente, conseguimos argumentar que o pai de Antístenes não era um *ταριχέμπορος*, mas, pelo contrário, alguém que provavelmente tinha dinheiro para pagar as altas quantias necessárias para que seu filho pudesse estudar com o famoso sofista Górgias, pois conforme nos relata São Jerônimo, em seu *Contra Joviano*, Antístenes, após conhecer e ouvir algumas lições de Sócrates, expulsou seus discípulos e os instigou a procurarem um mestre tendo em vista que ele havia encontrado o dele, e que, após isso ele “vendeu tudo o que tinha e distribuiu para o público, e guardou para si mesmo nada

<sup>67</sup> “ἐμοὶ ὁ πατὴρ μὲν ἦν ἀπελεύθερος, τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσσόμενος--διεδήλου δὲ τὸν ταριχέμπορον-γένος Βορουσθενίτης, ἔχων οὐ πρόσωπον, ἀλλὰ συγγραφὴν ἐπὶ τοῦ προσώπου, τῆς τοῦ δεσπότητος πικρίας σύμβολον: μήτηρ δὲ οἶαν ὁ τοιοῦτος ἂν γήμαι, ἀπ’ οἰκίματος. ἔπειτα ὁ πατὴρ παρατελωνησάμενός τι πανοίκιος ἐπράθη μεθ’ ἡμῶν. καὶ με ἀγοράζει τις ῥήτωρ νεώτερον ὄντα καὶ εὐχαριν: ὃς καὶ ἀποθήσκων κατέλιπέ μοι πάντα. κἀγὼ κατακαύσας αὐτοῦ τὰ συγγράμματα καὶ πάντα συγξύσας Ἀθήναζε ἦλθον καὶ ἐφιλοσόφησα. ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι. ταῦτά ἐστι τὰ κατ’ ἐμέ. ὥστε παυσάσθωσαν Περσαῖός τε καὶ Φιλωνίδης ἱστοροῦντες αὐτά: σκόπει δέ με ἐξ ἑμαυτοῦ.”

<sup>68</sup> A saber: τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς; (Quem és tu entre os homens e de onde? Qual a tua cidade e de quem és filho?)

<sup>69</sup> Cf. Homero, *Od.* 1.170.

<sup>70</sup> Por todo o livro de Diógenes Laércio, conseguimos vislumbrar a abundância de citações homéricas e de muitos poetas trágicos. Para alguns exemplos de tais citações cf. D.L. II. 21, onde Sócrates cita um verso da *Iliada* de Homero; II. 78, onde Platão e Aristipo citam versos da *Bacante* de Eurípedes.

<sup>71</sup> A abordagem de Antístenes perante Homero será alvo de nossa investigação.

<sup>72</sup> “[...] the reassignment of the anecdote to him might be loyal to its inspiration.”

mais do que um manto”. (A.A. 12 C).<sup>73</sup> Isto é, Jerônimo nos deixa claro aqui que, ao menos inicialmente, Antístenes veio de uma família com posses, mas que o mesmo distribuiu tais posses entre seus concidadãos após conhecer Sócrates.<sup>74</sup> Talvez seja por este motivo que encontramos em Xenofonte<sup>75</sup> um Antístenes socrático e pobre, que não possui sequer um óbolo, mas apenas uma cama e uma mobília e em Diógenes Laércio, um Antístenes cínico e paupérrimo, que possui apenas um manto velho e rasgado, um bastão e uma sacola.<sup>76</sup>

Sabemos que Sócrates foi um filósofo muito intrigante, que tinha uma gravidade tão poderosa que conseguiu atrair em sua órbita intelectual discípulos dos mais variados, pupilos estes que, por sua vez, criaram ou influenciaram os mais diversos movimentos filosóficos do helenismo. O próprio Diógenes Laércio nos confirma isso, dizendo que:

Dos seus seguidores [*i.e.* de Sócrates], chamados socráticos, os principais foram Platão, Xenofonte e Antístenes; dos dez nomes da lista tradicional os quatro mais distintos são Ésquines, Fédon, Euclides e Aristipo (D.L. II. 47).<sup>77</sup>

Temos aqui algo claramente intrigante, pois Diógenes nos diz que Ésquines, Fédon, Euclides e Aristipo foram os διασημότετοι, ou seja, os mais distintos (ou: os mais famosos) seguidores de Sócrates, enquanto que Platão, Xenofonte e Antístenes são os

<sup>73</sup> São Jerônimo, *Contra Joviano*, 2.14: *statimque venditis quae habebat, et publice distributis, nihil sibi amplius quam palliolum reservavit.*

<sup>74</sup> Tal ato de distribuição de bens após uma conversão filosófica é bastante comum entre as anedotas que possuímos entre os cínicos, pois, conforme vimos, Diógenes foi conhecido por ter desfigurado a cunhagem de algumas moedas de Sínope, e, além disso, temos o relato de que Mônimo, após ouvir falar sobre Diógenes, foi expulso por seu mestre, começou a jogar fora altas quantias em dinheiro de seu mestre, que era banqueiro (D.L. VI. 82). Crates abandonou suas terras e também distribuiu alguns de seus bens entre a população e jogou ao mar o restante (D.L. VI. 87). Metrocles trocou o luxo de ter uma educação peripatética pela companhia dos flatos de Crates (D.L. VI. 94) e sua irmã, Hipárquia, não queria se casar com um pretendente rico e próspero, mas somente com o pobre Crates, chegando inclusive a ameaçar se matar se seus pais não a permitissem (D.L. VI. 96). Por causa de tais relatos, Desmond afirma, em seu *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, que “the renunciation of wealth serves almost as a rite of initiation into the Cynics' world. It remains their prime task ever afterward, as they mock the rich for their hubris, the poor for their petty materialism, and everyone for the greed and self-interest that ruins higher goods like friendship, virtue, and clarity of mind (a renúncia à riqueza serve quase como um rito de iniciação no mundo dos cínicos. Continua a ser sua principal tarefa depois, quando ridicularizam os ricos por sua arrogância, os pobres por seu materialismo mesquinho e todos pela sua ganância e pelo seu egoísmo que arruinam bens mais elevados, como a amizade, a virtude e a clareza do espírito)” (p. 17, 2006, tradução nossa).

<sup>75</sup> Xenofonte, *O Banquete* 4.34-45 (= A.A. 82 = D.C. 117 = SSR V A 82).

<sup>76</sup> D.L. VI. 13 (= A.A. 22 A = D.C. 135 A-B e 136 A = SSR 22).

<sup>77</sup> Τῶν δὲ διαδεξαμένων αὐτὸν τῶν λεγομένων Σωκρατικῶν οἱ κορυφαῖοτάτοι μὲν Πλάτων, Ξενοφῶν, Ἀντισθένης; τῶν δὲ φερομένων δέκα οἱ διασημότετοι τέσσαρες, Αἰσχίνης, Φαίδων, Εὐκλείδης, Ἀρίστιππος. Curioso notar que tal passagem não está presente em nenhuma das edições recentes, seja a de Caizzi, a de Gianantoni ou a de Prince.

κορυφαίοτατοι, isto é, eles eram os *coryphaeus* dos discípulos de Sócrates, aqueles que eram os seus “carros chefes”.<sup>78</sup>

Sabemos que, dentre os quatro discípulos mais distintos do filósofo parteiro, Ésquines,<sup>79</sup> não fundou nenhuma escola filosófica, estando mais interessado em assuntos de poesia, ou seja, ele era mais um literato.<sup>80</sup> E dentre os “principais”, sabemos que Xenofonte também não fundou nenhuma escola filosófica, pois seus trabalhos, em geral, quase não apresentam posições filosóficas próprias, e também o mesmo tinha bastante interesse em história, e, por este motivo, ele é mais considerado um historiador.<sup>81</sup>

Por outro lado, os quatro filósofos restantes fundaram pensamentos próprios e criaram, cada um ao seu modo, uma corrente filosófica. O primeiro que podemos citar é provavelmente o mais conhecido tanto do público acadêmico quanto do público em geral, a saber: Platão, um dos mais conhecidos filósofos de todos os tempos, fundador da Academia, escola da qual sairia Aristóteles, o estagirita, que, ao lado de Platão, formariam, segundo o que recebemos da tradição filosófica, as “duas principais” figuras do pensamento filosófico ocidental.

O segundo é Fédon,<sup>82</sup> que fundou a Escola de Élida e desenvolveu alguns pontos sobre o λόγος socrático. O terceiro é Euclides de Mégara,<sup>83</sup> que fundou a Escola Megárica, na qual desenvolveu algumas instâncias éticas de Sócrates em fusão com a

---

<sup>78</sup> A palavra κορυφαίοτατοι vem de κορυφαῖος (Latim: *coryphaeus* / Francês: *coryphée* / Português: corifeu). O κορυφαῖος era, na Grécia Antiga, o líder de um coro, ou seja, eles são aqueles que conduzem os outros para a *harmonia*, sendo assim eles são, por extensão: líderes e chefes. Por este motivo a tradução que optamos (*principais*) não consegue carregar toda a ideia que Diógenes Laércio queria repassar, todavia, achamos que a mesma soaria melhor e mais compreensível do que uma tradução pura e mais direta. Há uma história curiosa em D.L. VI. 35, onde Diógenes de Sínope diz que imitava os χοροδιδάσκαλος, isto é, os “instrutores de coro”, pois eles davam o tom mais alto para que seus alunos conseguissem alcançar o tom certo, e Diógenes dava o tom mais alto (através de suas *performances* extravagantes, de seu ascetismo extremo, etc.) para que os homens pudessem alcançar o tom correto.

<sup>79</sup> Ésquines (c. 425 a.C. – 350 a.C.) era natural do demo de Esfeto, em Atenas. Ele é mais conhecido como Ésquines, o Socrático, para que não haja confusão com o famoso orador Ésquines.

<sup>80</sup> Cf. Reale, 1993, p. 230.

<sup>81</sup> Obviamente isso não quer dizer que desconsideramos Xenofonte, pelo contrário, seus escritos e seu testemunho sobre Antístenes serão de suma importância em nossa reconstrução da imagem histórica e filosófica de Antístenes.

<sup>82</sup> Fédon era natural de Élís (século IV a.C.), segundo a lenda ele foi feito prisioneiro de guerra e vendido como escravo, e, posteriormente, entrou em contato com Sócrates e não o largou até a sua morte. Para tal história cf. D.L. II. 105.

<sup>83</sup> Euclides (c. 435 a.C. – 365 a.C.) era cidadão de Mégara. Segundo Diógenes Laércio (II. 106-112), Euclides chegou a se vestir de mulher para ir à Atenas ouvir Sócrates (que estava em conflito político com Mégara e que por isso proibiu a entrada de qualquer cidadão megárico). O mesmo também relata que foi Euclides quem acolheu os socráticos em sua casa após a morte do mestre, pois os pupilos estavam receosos por suas vidas também.

ontologia eleata. O quarto filósofo é Aristipo,<sup>84</sup> que fundou a Escola Cirenaica, conhecida na antiguidade por pregar o hedonismo.

E, por fim, o quinto e último filósofo desta lista é o nosso Antístenes. Segundo Laércio, conforme já vimos, ele foi o responsável por dar início à filosofia cínica. No entanto, não nos cabe abordar a veracidade de tal informação neste momento, tendo em vista que tal análise será realizada no decorrer de todo o nosso trabalho. O que nos cabe agora, neste momento, é verificar as abordagens, dos pesquisadores modernos e contemporâneos, que vão contra a informação prestada pelo biógrafo.

## 1.2. Antístenes: Retórico, Sofista, Socrático ou Cínico?

O problema acerca do fundador da “escola” cínica se deu, aparentemente, desde a antiguidade. Uma das fontes mais antigas que demonstram tal divergência é a do imperador romano Juliano. Em sua *Oração 9*, intitulada *Contra os Cínicos Ignorantes*, ele nos diz que:

Não é fácil identificar o líder [dos cínicos], a quem se deve atribuir primeiro o cinismo, mesmo que alguns assumam que esse papel se encaixa em Antístenes e Diógenes. Pois esta afirmação de Enomau não parece fora do lugar: “O cinismo não é nem antiestênico nem diogeano” (A.A. 26).<sup>85</sup>

O interessante a ser notado aqui é a *fonte* de Juliano, pois sabemos que o imperador viveu entre 332 e 363 d.C., ou seja, mais de seiscentos anos separa o último imperador pagão que o mundo romano viu dos antigos cínicos discutidos na passagem, e, neste ínterim, poderia haver várias deturpações nos textos antigos, e muitos outros problemas, como, inclusive, a falta de fonte. Todavia, a fonte utilizada pelo imperador é Enomau de Gadara, um cínico que viveu por volta do final do século I e início do século II d.C., isto é, ele é dois séculos mais novo que o imperador. Mas podemos nos perguntar: o que isso demonstra? Ora, isso demonstra duas coisas, primeiro, que o problema é antigo, e, provavelmente, anterior ao próprio Enomau e, segundo, que tal dilema durou muitos séculos.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Aristipo de Cirene (c. 435 a.C. – 356 a.C.) conheceu Sócrates através de um amigo. Segundo as fontes (cf. D.L. II. 65-85), após ouvir tal amigo falando sobre o filósofo, o mesmo ficou desfalecido e que, por tal motivo, o mesmo foi atrás de Sócrates para ouvi-lo falar.

<sup>85</sup> Juliano, *Or. 9* (= D.C. 137 = *SSR V B 8*): ἡγεμόνα μὲν οὐ ῥάδιον εὐρεῖν, ἐφ’ ὃν ἀνενέγκαι χρῆ πρῶτον αὐτό, εἰ καὶ τινες ὑπολαμβάνουσιν Ἀντισθένην τοῦτο καὶ Διογένην προσήκειν. τοῦτο γοῦν ἔοικεν Οἰνόμαος οὐκ ἀτόπως λέγειν· “Ὁ κυνισμὸς οὔτε ἀντισθενισμὸς ἐστὶν οὔτε διογενισμὸς”.

<sup>86</sup> Mais adiante, o próprio Juliano parece ser da opinião de que o cinismo foi fundado por Hércules. Essa ideia de colocar Hércules como o “fundador” do cinismo parece ser antiga, pois tal concepção é mencionada também em Ausônio, em seu *Epigrama 46* (= A.A. 39; *SSR V A 39*; não presente em D.C.),

Apesar disso, Antístenes parece ter sido considerado o “fundador” do cinismo até os tempos de Hegel, no qual o mesmo insere o filósofo ateniense entre os cínicos durante as suas *Palestras Sobre a História da Filosofia*.<sup>87</sup> No entanto, alguns estudiosos modernos, colocaram novamente em dúvida tal ponto. Ora, esta hipótese faria cair por terra toda uma visão tradicional acerca do pensamento filosófico da antiguidade. Pois segundo a visão de alguns estudiosos,<sup>88</sup> as três grandes escolas da era helenística (o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo) teriam surgido através de desenvolvimentos das escolas dos “socráticos menores”.<sup>89</sup> Ora, se tal visão sobre Antístenes for correta, desabaria a ponte que liga Sócrates aos estoicos, a saber: Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates – Zenão – Cleantes - Crisipo. Sabemos que no período helenístico todas as escolas filosóficas se voltaram para Sócrates, tendo-o como o santo patrono da filosofia, e que, por este motivo, acabaram ignorando muitas instâncias platônico/aristotélicas. Praticamente todas as escolas se diziam fiéis seguidoras de Sócrates.

Passemos então às críticas sobre a autenticidade do “cinismo” de Antístenes. Iremos dividir tais críticas em dois blocos, a saber: *motivos históricos* e *motivos doutrinários*. Por *motivos históricos* entendemos as instâncias e/ou descobertas que atestem dúvidas, incertezas, ou, até mesmo negações categóricas acerca da historicidade dos fatos entre as relações de Antístenes e o mais conhecido cínico da Antiguidade, Diógenes de Sínope. Por *motivos doutrinários* entendemos as contradições propriamente filosóficas que tais autores afirmam existir entre o pensamento de Antístenes e o de Diógenes. Tanto os *motivos históricos* quanto os *motivos doutrinários* apresentadas pelos pesquisadores, assim, se referem à “ponte” entre Antístenes e Diógenes de Sínope, o Cão. Este último, conforme dito, é tomado como o mais influente membro do cinismo, e, por isto, tanto as investigações históricas quanto as propriamente filosóficas se dirigem a ele para refutar a ideia de que Antístenes foi de fato um cínico.

---

intitulado *ANTISTHENIS CYNICI IMAGINI SUBDITI* (PARA A IMAGEM DE ANTÍSTENES, O CÍNICO, ABAIXO) no qual ele diz: “*inventor primus Cynices ego. ‘quae ratio istaec? Alcides multo dicitur esse prior.’ Alcida quondam fueram doctore secundus: nunc ego sum Cynices primus, et ille deus*” (Eu sou o primeiro inventor da sabedoria cínica. “Que raciocínio é esse? Diz-se que Hércules é muito mais velho.” Eu já fui o segundo atrás de Hércules, meu professor: Mas agora sou o primeiro cínico e ele é um deus).

<sup>87</sup> Cf. Hegel (1963, 1:479-481), onde ele – durante as suas críticas aos cínicos antigos – insere Antístenes entre os cães.

<sup>88</sup> Como Reale, vol. 3, 1993, p.12-13.

<sup>89</sup> Tal visão, na realidade, pode ser problemática, sobretudo se pensarmos o epicurismo, pois apesar de podermos dizer que o epicurismo tenta amenizar o radicalismo dos hedonistas (que é uma escola socrática) e também pelo fato de que Epicuro teve como mestre o platônico Pânfilo e, também, de que ele admirasse Arquelaus de Atenas (D.L. X. 13), filósofo este que, segundo a tradição, foi mestre de Sócrates (D.L. II. 16), ainda assim não é certo que tal escola tenha alguma instância socrática tendo em vista que o próprio Laércio nos diz que, apesar de tudo isso, Epicuro formou um pensamento independente dos demais (D.L. X. 2). Apesar disso, nosso intuito é ressaltar tão somente a ponte Sócrates-cinismo-estoicismo.

### 1.2.1 – *Motivos Históricos*

Um dos principais *motivos* que permitem questionar a historicidade de que Antístenes tenha sido o mestre de Diógenes de Sínope se deu através das análises numismáticas do filólogo e historiador Hebert Bannert, em seu artigo “Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes”, publicado nos *Numismatae Vindobonenses I*. Também são relevantes as análises do historiador Charles Theodore Seltman, publicadas nos *Transactions of the International Numismatic Congress*, sob o título de “Diogenes of Sinope, Son of the Banker Hikesias”.

Segundo tais análises, Diógenes só esteve em Atenas após a morte de Antístenes. Donald Dudley resume a pesquisa numismática de Seltman em seu *A History of Cynicism*.<sup>90</sup> Segundo Diógenes Laércio, Diógenes de Sínope era filho do banqueiro da cidade chamado Hicesias. O mesmo afirma também que Diógenes foi exilado de sua cidade natal após ele e seu pai terem sido acusados de adulteração da moeda corrente. Após o exílio ele foi para Atenas, onde teria se encontrado com Antístenes e virado seu discípulo.<sup>91</sup> No entanto, as análises numismáticas de Seltman mostraram que por volta de 350 a.C., na cidade natal de Diógenes, estavam em circulação diversas moedas fabricadas em outros locais, e que muitas delas foram seriamente danificadas com um cinzel, a fim de que não pudessem mais continuar em circulação. Tais moedas estavam sob a responsabilidade de Hicesias, pai de Diógenes, conforme podemos ver na imagem abaixo:<sup>92</sup>

**Imagem 1:** Moeda com o nome “Hiques[io]” na parte superior e “Sino[pe]” na parte inferior.



**Fonte:** Kennedy, 2017, p. 44.

<sup>90</sup> Dudley, *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.*, p. 21-23 e p. 54-55, n. 3.

<sup>91</sup> Sobre a história do exílio e do encontro entre Antístenes e Diógenes cf. a *Introdução* deste trabalho.

<sup>92</sup> Créditos da imagem: Kennedy, 2017, p. 44.

Sendo assim a história contada sobre Diógenes de Sínope ter desfigurado as moedas teria de fato ocorrido, porém somente por volta de 350 a.C. Ora, Antístenes faleceu por volta de 365 a.C., ou seja, quinze anos antes de Diógenes ir para a *pólis* dos maiores filósofos do mundo antigo, o que impede, portanto, que o encontro entre os dois tenha ocorrido historicamente.

### 1.2.2 – *Motivos Doutrinários*

Analisaremos agora os *motivos doutrinários*, ou seja, as contradições filosóficas que existiriam, segundo alguns pesquisadores, entre as ideias de Diógenes de Sínope e as de Antístenes. Numa passagem longa,<sup>93</sup> porém bastante esclarecedora, Dudley aponta algumas ideias convergentes, e muitas divergentes, entre Antístenes e Diógenes. Tais diferenças podem ser resumidas em seis ideias principais, a saber:

---

<sup>93</sup> Tal passagem é encontrada em seu primeiro capítulo intitulado *Antisthenes. No direct connexion with cynics. His ethics (Antístenes. Sem conexão direta com os cínicos: Sua ética)*, na qual ele diz o seguinte: “The orthodox account of Cynicism regards Antisthenes as the founder of the sect [...] a comparison between Antisthenes and the generally accepted picture of his 'pupil and successor' Diogenes shows more points of divergence than of similarity. Both were ascetics: both stressed the opposition of *πόνος* and *ἡδονή*: both used Heracles as an example of *πόνος*. But the resemblance hardly goes further. We know from the unquestionable authority of Aristotle that Antisthenes and his pupils were deeply interested in the problems of neo-Eleatic logic; Diogenes designated the Megarians, the inheritors of that logic, as 'bilious' Antisthenes had a liking for Homeric interpretations; Diogenes remarked that 'it was surprising that grammarians should investigate the ills of Odysseus, yet be completely ignorant of their own'. Antisthenes wrote treatises on rhetorical subjects; Diogenes 'despised rhetoricians who made a great fuss about justice in their speeches, but never practised it'. Poor and ascetic Antisthenes certainly was; but it was in the manner of a companion of Socrates. He possessed a house and small piece of property, used a bed and furniture, would accompany Socrates to the banquets of the wealthiest men in Athens. Diogenes lived in the open air, or in his tub; the staples of his diet were dried figs and water. Antisthenes frequented the lectures of the Sophists, and derived his living from teaching; Diogenes 'poured scorn on all his contemporaries' and lived the life of a beggar. Again, Alcibiades was reproved by Antisthenes for the crime of incest; the *ἀναιδέα* of Diogenes abolished all such barriers (“O relato ortodoxo do cinismo considera Antístenes o fundador desta seita [filosófica]. [...] uma comparação entre Antístenes e a imagem geralmente aceita de seu ‘aluno e sucessor’ Diógenes mostra mais pontos de divergência do que de similaridade. Ambos eram ascetas: ambos enfatizaram a oposição do *πόνος*, e da *ἡδονή*: ambos usaram Hércules como um exemplo de *πόνος*. Mas a semelhança dificilmente vai além. Sabemos pela inquestionável autoridade de Aristóteles que Antístenes e seus alunos estavam profundamente interessados nos problemas da lógica neo-eleata. Diógenes designou os megáricos, os herdeiros dessa lógica, como ‘biliosos’. Antístenes tinha um gosto por interpretações homéricas; Diógenes observou que ‘era surpreendente que os gramáticos deveriam investigar os males de Odisseu, mas serem completamente ignorantes de si mesmos’. Antístenes escreveu tratados sobre assuntos retóricos; os retóricos eram desprezados por Diógenes, pois fizeram um grande rebuliço sobre a justiça em seus discursos, mas nunca a praticaram. Antístenes certamente foi pobre e asceta; mas o foi como companheiro de Sócrates. Ele possuía uma casa e um pequeno pedaço de propriedade, usava uma cama e [tinha uma] mobília, acompanhava Sócrates aos banquetes dos homens mais ricos de Atenas. Diógenes vivia ao ar livre ou em seu barril; a parte mais importante de sua dieta eram figos secos e água. Antístenes frequentou as palestras dos sofistas e dedicou sua vida ao ensino; Diógenes ‘derramou escárnio em todos os seus contemporâneos’ e viveu a vida de um mendigo. Novamente, Alcibiades foi reprovado por Antístenes pelo crime de incesto; a *ἀναιδέα* de Diógenes aboliu todas essas barreiras”) (DUDLEY, 1937, p. 1-2, tradução nossa).

1. Antístenes - e seus seguidores - conforme relata Aristóteles, estavam interessados na lógica eleata, da mesma forma que os megáricos, e Diógenes dizia que os megáricos eram “biliosos”, ou seja, pessoas de mau gênio, coléricas.
2. Antístenes apreciava a poesia grega, principalmente os épicos de Homero, e, por este motivo, realizou diversas análises de tais escritos. Diógenes, por sua vez, desprezava os gramáticos que faziam análises de tais escritos, pois enquanto analisavam os males de Odisseu esqueciam de analisar a si mesmos.
3. Antístenes tinha gosto pela retórica e, por este motivo, dedicou vários de seus escritos a este assunto. Diógenes considerava que os retóricos eram charlatões, pois apenas discursavam e não agiam.
4. Ambos eram pobres e ascetas, porém Antístenes o era apenas como seguidor de Sócrates, pois tinha casa, mobília e frequentemente ia a baquetes nas casas de ricos oligarcas acompanhando seu mestre. Diógenes, por sua vez, o era devido a sua própria escolha filosófica, e doou, de fato, tudo que tinha, tornando-se, assim, um pobre e autêntico asceta.
5. Antístenes ia a palestras de sofistas e dedicou sua vida ao ensino, principalmente no Cinosarges. Diógenes, e praticamente quase todos os cínicos, não tiveram um lugar fixo - seja para morar, seja para o ensino -, diferentemente de quase todos as escolas filosóficas. O “ensino” era realizado no mundo, ou seja, em qualquer lugar.
6. Antístenes não era tão radical em seu pensamento ético, pois reprovava, por exemplo, o incesto. Diógenes, por sua vez, rompeu tudo isto com sua ἀναιδέια. Deste modo, a filosofia de Diógenes realmente pode ser comparada à filosofia de vida de um cão.

Com isto temos as razões da suposta divergência entre o pensamento de Antístenes e de Diógenes de Sínope. Dudley considera que pensadores com ideias tão diferentes, e até mesmo conflitantes, dificilmente podem pertencer a uma mesma escola filosófica.

### *1.2.3 – Por Que Inserir Antístenes Entre os Cínicos?*

Investigamos, até aqui, os motivos históricos e doutrinários, do por que, segundo a visão de autores como Dudley, Antístenes não pode ser incluído entre os cínicos. Todavia, resta-nos agora investigar o por que incluí-lo entre os cães. Ou melhor: se Antístenes não

foi um cínico, então ele foi incluído entre os cães posteriormente e, se esse foi o caso, então por qual motivo tais autores incluiu o discípulo de Górgias e Sócrates na matilha filosófica?

Existem dois grupos que podemos apontar como responsáveis pela inclusão de Antístenes entre os cínicos: estoicos e escritores alexandrinos, sendo que os primeiros foram os responsáveis por *criarem* tal ligação e os segundos foram responsáveis por a “confirmarem”. Mas, a questão agora é: por qual motivo os estoicos criariam tal conexão? Um dos motivos que podemos apontar é que os estoicos queriam, segundo alguns autores, como Dudley, se definirem como a mais autêntica escola socrática. Todavia, para realizar tal empreitada, era preciso que houvesse uma genealogia até o mestre de Platão. Por conta disso, os estoicos criaram a anedota presente em Diógenes Laércio acerca da chegada de Zenão em Atenas. Lá ele diz que certo dia, após a chegada de Zenão a Atenas, após seu naufrágio, ele sentou-se em uma livraria e leu os *Memoráveis* de Xenofonte. Ficando impressionado com tal leitura, ele questionou ao livreiro onde poderia achar homens como Sócrates, ao qual o mesmo disse para seguir Crates de Tebas, famoso filósofo cínico e discípulo de Diógenes.<sup>94</sup> Ou seja, os estoicos, segundo Dudley, “reconheceram os méritos do cinismo”, pois eles “consideravam o cinismo como representando em sua forma mais pura a tradição ética de Sócrates, e ficariam particularmente ansiosos em mostrar que eles mesmos eram os herdeiros diretos dessa tradição” (DUDLEY, p. 3-4, tradução nossa)<sup>95</sup>. Todavia, tal ligação com os cínicos ainda não era suficiente para que os estoicos se unissem a Sócrates, pois a genealogia, até o momento, ficaria da seguinte forma: Diógenes-Crates-Zenão-Cleantes-Crisipo. Ou seja, ainda era necessário mais uma ligação para que eles pudessem se conectar com Sócrates. Para este propósito, foi inserido Antístenes. E, por conta disto, começou-se a disseminar diversas anedotas e histórias acerca do “encontro” entre os dois filósofos para que pudesse ser criada uma espécie de ligação entre os dois. Com isto, a ligação estava completa. Agora temos: Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão-Cleantes-Crisipo.

Outro ponto a se notar se dá com o filósofo epicurista Filodemo de Alexandria e com o acadêmico Cícero. Pois, de um lado, Filodemo nos diz, em seu *Περὶ τῶν Στωικῶν*, que Zenão de Cítio “inicialmente ele aliou-se a Antístenes e Diógenes, como resultado

<sup>94</sup> Cf. D.L. VII. 2. Curioso notar também que em D.L. VII. 121, Zenão diz que o sábio será como o cínico, ou seja, vemos aqui que os estoicos, de fato, levavam o cinismo em alta conta.

<sup>95</sup> The Stoics recognized the merits of Cynicism. [...] regarded Cynicism as representing in its purest form the ethical tradition of Socrates, and would be particularly anxious to show that they themselves were the direct inheritors of that tradition.

dos quais eles (*i.e.* os estoicos) também desejavam ser chamados de socráticos”. (A.A. 138 A).<sup>96</sup> Do outro lado, Cícero nos diz que:

Pois, embora muitas escolas de filosofia tenham surgido mais ou menos de Sócrates, já que, de suas várias e diversas discussões, que se espalhavam em todas as direções, alguns aproveitando uns aspectos e outros [aproveitando] outros [aspectos], foram gerados, assim como famílias que discordam entre si, escolas [filosóficas] muito separadas e diferentes, embora, ao mesmo tempo, todos os filósofos quisessem ser chamados de socráticos e acreditassem que eram assim. E primeiro, do próprio Platão descenderam Aristóteles e Xenócrates, dos quais o primeiro tomou o nome de peripatético e o segundo, o nome da acadêmico, e depois de Antístenes, que se apaixonou mais pela persistência e pelo rigor na conversa socrática, surgiu primeiro os cínicos e depois os estoicos [...]. (A.A. 138 B).<sup>97</sup>

Ou seja, aqui temos, da mão dos próprios filósofos, de um lado, um epicurista e, do outro, um acadêmico,<sup>98</sup> que confirmam a ideia de que era do interesse dos estoicos serem chamados de socráticos. E tal ligação a Sócrates, conforme vimos, se dava através dos próprios cínicos, ou melhor, através de Antístenes, que figura aqui, como um cínico. Ou seja, aqui podemos concluir que, ao menos na época de tais autores,<sup>99</sup> Antístenes já era reconhecido como um cínico.

O segundo grupo, responsável por “confirmarem” tal ligação entre Antístenes e Diógenes e, também, entre os cínicos e os estoicos, são os famosos escritores alexandrinos, conhecidos por escreverem as *διαδοχαί*, ou seja, as *Sucessões*. Como tais autores estavam interessados, conforme o próprio título de diversas obras deles, em sucessões, havia então a necessidade de amarrar uma escola filosófica a outra anterior, na qual Sócrates serviu como um ponto nodal da chamada filosofia jônica, tal como vemos, inclusive, Diógenes Laércio seguir. Ao que parece, o mais antigo – e também o mais volumoso<sup>100</sup> – autor dessas *διαδοχαί* foi Sótion de Alexandria (*fl.* ca. 200-170 a.C.), pois, aparentemente, ele foi o responsável por criar a sucessão da filosofia. Em Sótion, tal como em Diógenes Laércio, Sócrates funciona como uma espécie de ponto nodal da filosofia

<sup>96</sup> Filodemo, *Sobre os Estoicos* (*P.Herc.*, 339 13.1–2) (= *SSR* V A 138; não presente em D.C.): τὴν ἀρχὴν [v . . . Ἀντισ]θένους καὶ Διογένους συνέστη, διὸ καὶ Σωκρατικοὶ καλεῖσθαι θέ[λ]ουσιν [scil. οἱ Στωικοί].

<sup>97</sup> Cícero, *De Oratore* (= D.C. 134 B = *SSR* I H 4): nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum diiunctae et dispares, cum tamen omnes se philosophi Socraticos et dici vellent et esse arbitrarentur. ac primo ab ipso Platone Aristoteles et Xenocrates, quorum alter Peripateticorum, alter Academiae nomen obtinuit, deinde ab Antisthene, qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat, Cynici primum, dein Stoici [...].

<sup>98</sup> Que tinha algumas inclinações ecléticas, em especial com os estoicos conforme podemos notar em seu *De Officiis*.

<sup>99</sup> Entre 110-135 a.C. (se considerarmos as datas aproximativas de nascimento e morte de ambos os autores).

<sup>100</sup> Sua obra consistia, no mínimo, de 23 Livros (D.L. I. 7).

jônica, e seu discípulo Antístenes serve como uma espécie de ponte entre ele e os cínicos. Tal ponte foi criada tendo em vista que era necessário que houvesse sucessões em um livro que se auto-intitulava *Sucessões*, e a suposta sucessão, “inventada” pelos estoicos, entre Antístenes e Diógenes e entre Crates e Zenão, serviu perfeitamente para os propósitos de Sótion. Logo após Sótion, temos Antístenes de Rodes, historiador que viveu por volta do século III a.C., que também escreveu uma *διαδοχάι*,<sup>101</sup> na qual parece ter seguido os rumos tomados por seu antecessor. Já no século II a.C., temos Heráclides de Lembo, ao escrever sua *Epítome da Sucessão [dos Filósofos] de Sótion*,<sup>102</sup> parece ter seguido a sucessão estabelecida por este. Além disso, temos também Sosícrates de Rodes (*fl.* ca. 180 a.C.), historiador grego bastante citado por Diógenes Laércio, que também escreveu uma *διαδοχάι*.<sup>103</sup> Sabemos que Sosícrates não atribui a Antístenes o primeiro uso do manto dobrado na história da filosofia (se opondo, assim, a alguns outros historiadores, como Díocles - de quem falaremos logo adiante - acerca desse debate).<sup>104</sup> Apesar disto, Sosícrates, ao que parece, também seguiu uma linha a linha de sucessão estabelecida por Sótion.

Por causa disso, é bem provável que a linha Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão-Cleantes-Crisipo tenha sido estabelecida como “ortodoxa” já no final do período alexandrino, tendo em vista que por volta do século I a.C. temos Díocles de Magnésia, que escreveu ao menos duas obras dedicada a vida e, com grande probabilidade, a sucessão dos filósofos antigos, as obras são: *Περὶ βίων φιλοσόφων* (*Sobre a Vida dos Filósofos*)<sup>105</sup> e *Ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων* (*Sumário dos Filósofos* ou *Visão Geral dos Filósofos*). Vale a pena ressaltar que Díocles é um autores dos mais utilizados por Diógenes Laércio nos Livros VI (dedicado aos cínicos) e VII (dedicado aos estoicos).<sup>106</sup> Inclusive, é do próprio Díocles que Diógenes Laércio retira as informações de que Antístenes recebeu a alcunha de “cão puro”, e também que ele ensinou no Cinosargo, e que foi dobrar o manto e usar um bastão e uma sacola.<sup>107</sup> Após Díocles, temos a historiadora romana Panfile (*fl.* ca. século I d.C.), que escreveu um livro, bastante citado por Laércio, intitulado *Memórias*,<sup>108</sup> na qual a autora discorria acerca da sucessão dos filósofos. Temos também Favorino (ca. 80 – 160 d.C.), escritor e historiador romano que

---

<sup>101</sup> D.L. I. 40.

<sup>102</sup> D.L. V. 79.

<sup>103</sup> D.L. I. 107.

<sup>104</sup> Cf. D.L. VI. 13.

<sup>105</sup> D.L. II. 82.

<sup>106</sup> Díocles é citado diretamente por Laércio oito vezes no Livro VI (12, 13, 20, 36, 87, 91, 99, 103) e cinco vezes no Livro VII (48, 162, 166, 179, 181).

<sup>107</sup> D.L. VI. 12-13.

<sup>108</sup> D.L. I. 76.

também escreveu um livro intitulado *Memórias*<sup>109</sup> e outro intitulado *Histórias Variadas*.<sup>110</sup> E, por fim, o último autor, bastante importante, que podemos citar, é o próprio Diógenes Laércio, doxógrafo romano que viveu por volta de 200-250 d.C. Para Laércio, a filosofia teve uma origem dupla: 1) a *origem jônica* que se iniciou com Anaxímenes, discípulo de Tales e; 2) uma *origem italiota* que se iniciou com Pitágoras, discípulo de Ferecides. Da escola jônica surgiu Sócrates e, a partir deste, a filosofia jônica se subdividiu em outras duas: 1) a que se inicia com Platão e também se subdivide entre os acadêmicos (e os seus diversos períodos) e Aristóteles (que irá gerar os peripatéticos) e; 2) a que se inicia com Antístenes (fundador do cinismo, segundo o próprio biógrafo) e que finaliza com Crisipo (último escolarca do estoicismo antigo).<sup>111</sup>

Apesar de que a sucessão Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão-Cleantes-Crisipo tenha, ao que parece, se tornado ortodoxa já no final do período alexandrino e que tenha perdurado até o período romano, houve, entretanto, alguns dissidentes, entre os quais podemos citar Hipóboto, historiador grego que viveu por volta de 200 a.C., e que escreveu ao menos duas obras que também serviram como fonte para Diógenes Laércio, são elas: *Περὶ Αἰρέσεων (Sobre as Escolas Filosóficas)*<sup>112</sup> e *Τῶν Φιλοσόφων Ἀναγραφή (Registro dos Filósofos)*.<sup>113</sup> Pode-se dizer que ele é um dissidente, pois Hipóboto não definiu o cinismo como uma *αἵρεσις*, isto é, como uma escola de filosofia, quebrando assim, inevitavelmente, a linha Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão-Cleantes-Crisipo. Todavia, sabemos que ele incluiu tanto Sócrates quanto os estoicos como filósofos, mas, infelizmente, não temos informações de como (ou, até mesmo, se) ele realizou a sucessão dos filósofos.

#### 1.2.4 – O Que as Fontes de Diógenes Laércio (e as demais) Podem nos Dizer Sobre Tal Impasse?

Conforme apontamos, é através de Díocles que temos a informação de que Antístenes foi o primeiro a usar o “uniforme cínico”, composto pelo manto, pela sacola e pelo bastão. É também através dele que Laércio nos relata sobre o apelido de “cão puro” que Antístenes recebera e também sobre ele ter lecionado no Cinosargo, do qual posteriormente sairia o nome *cinismo*. Além de Díocles, o historiador Neantes de Cízico, que viveu por volta de

<sup>109</sup> D.L. I. 79.

<sup>110</sup> D.L. VI. 25.

<sup>111</sup> Cf. D.L. I. 14-15.

<sup>112</sup> D.L. I. 19.

<sup>113</sup> D.L. I. 42.

241 a.C., é usado como fonte para confirmar a história de que Antístenes foi o primeiro a dobrar o manto. Ou seja, podemos concluir que a aparição de Antístenes como um cínico veio a ser conhecida somente alguns séculos depois de sua morte, e que fora iniciada, conforme já apontamos, através dos estoicos e confirmada, posteriormente, por Sótion e os demais historiadores, pois entre os autores mais contemporâneos a Antístenes, nenhum o chama de cínico. Platão, conforme dissemos, o cita apenas uma vez. Xenofonte o coloca em posição de destaque em seus diálogos, mas não o relata como um cínico. Aristóteles – conforme veremos – também o leva em consideração, mas não o relata como um “cão” e também não chama seus alunos de “cínicos”, mas de “seguidores de Antístenes” (ou “antistenianos”). Teopompo de Quios (c. 378 a.C. – 323 a.C.), contemporâneo de Antístenes e de Platão, elogia Antístenes entre todos os *socráticos*,<sup>114</sup> mas não o cita como cínico. Os peripatéticos Hermipo (ca. século III a.C.)<sup>115</sup> e Fânias de Ereso (*fl.* ca. 332 a.C., ou seja, contemporâneo de Teofrasto e do cínico Crates)<sup>116</sup> relatam algumas anedotas sobre Antístenes, mas em nenhuma delas ele figura como um cão.

E quanto a Diógenes de Sínope? Ora, as fontes são mais favoráveis a ele quando se trata de retratá-lo como um cão. Há, por todo o livro VI, diversas anedotas que o retratam como um cão.<sup>117</sup> Entre os contemporâneos de Diógenes, temos o próprio Aristóteles que, numa passagem obscura de sua *Retórica*, parece se referir a ele quando diz que “o cão dizia que as tabernas eram ‘as mesas comuns da Ática’.” (III. 10. 1411a24-25).<sup>118</sup> Já seu discípulo, Teofrasto, nos legou em seu *Megárico*, conforme nos relata Diógenes Laércio, o que podemos considerar uma versão alternativa da suposta “conversão” de Diógenes para a filosofia. Nesta versão, Diógenes teria se inspirado a viver de modo frugal e sem medo através da observação de um rato que corria para lá e para cá, sem medo de nada e sem desejar nada.<sup>119</sup> E quando o assunto é sobre o “uniforme cínico”, Laércio nos diz que Olimpíodoro,<sup>120</sup> Polieucto<sup>121</sup> e Lisânias confirmam que foi Diógenes, e não Antístenes, o primeiro a usar tais equipamentos. Conforme apontado por von. Fritz<sup>122</sup> e por Dudley,<sup>123</sup> os três autores mencionados pelo Diógenes Laércio, são contemporâneos de Teofrasto. Ou seja, isto nos faz crer que as informações tanto acerca

<sup>114</sup> D.L. VI. 14.

<sup>115</sup> D.L. VI. 2.

<sup>116</sup> D.L. VI. 8.

<sup>117</sup> Por exemplo: D.L. VI. 33; 40; 45; 46; 55; 60; 61 e 77.

<sup>118</sup> Voltaremos a meditar esta passagem em outra ocasião.

<sup>119</sup> D.L. VI. 22.

<sup>120</sup> Arconte de Atenas em 294-292 a.C.

<sup>121</sup> Orador de Esfeto (*fl.* ca. século IV a.C.), contemporâneo de Demóstenes.

<sup>122</sup> *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Phil, des D. von Sinope*, 1926.

<sup>123</sup> Dudley, 1937, p. 7.

do epíteto “cão” quanto a atribuição do “uniforme cínico” para Diógenes foram realizadas por autores “mais contemporâneos”, enquanto que para Antístenes, tais atribuições só apareceram posteriormente, mais exatamente no período alexandrino. Tais informações nos faz concluir que os contemporâneos de Diógenes o viam como um “cão”, mas não viam Antístenes da mesma forma.

Outro ponto que podemos notar é sobre uma análise realizada por Kennedy se dá acerca dos usos, na antiguidade, das palavras-chave “κυνικ-”, para designar alguém como “cínico” (isto é, como um filósofo que pertence a uma escola que se chama *cinismo*) e não apenas como “cão”, ou “semelhante a um cão”. Segundo o levantamento do pesquisador, a tabela sairia da seguinte forma:<sup>124</sup>

<b>FONTE</b>	<b>PARA QUEM USOU?</b>
Fílon de Alexandria c. 1 d.C.	<b>Diógenes de Sínope</b> ( <i>Quod. Omn. Prob.</i> 121-4, <i>Plant.</i> 151)
Estrabão c. 1 d.C.	<b>Diógenes de Sínope</b> (12.3.11.50)
Plutarco c. 100 d.C.	<b>Diógenes de Sínope</b> ( <i>Alex.</i> 65.2, et al.)
	<b>Crates de Tebas</b> ( <i>Mor.</i> 69c)
	Dídimo ( <i>Mor.</i> 413a)
	Metroclés ( <i>Mor.</i> 468a)
	Trásilo ( <i>Mor.</i> 182e, 551e)
Favorino c. 125 d.C.	<b>Diógenes de Sínope</b> (F 112 Barigazzi)
Galeno c. 175 d.C.	<b>Diógenes de Sínope</b> ( <i>De loc. aff.</i> Bk 6, 8.419.6)
	Teágnis ( <i>De meth. med.</i> Bk 14, 10.909.15)
Luciano c. 175 d.C.	<b>Crates de Tebas</b> ( <i>Gall.</i> 20)
	Alcídimas ( <i>Symp.</i> 12, 16)
	Herófilo ( <i>Icar.</i> 16)
	Demétrio ( <i>Ind.</i> 19, <i>Salt.</i> 63)
	Proteu ( <i>Ind.</i> 14, <i>Peregr.</i> 29)
Ateneu c. 200 d.C.	<b>Crates de Tebas</b> (10.422c, 13.591b)
	Menipo (1.32e, 14.629f, 14.664e)
	Meleágro (11.502c)
	Esfódrio (4.162b)
Clemente de Alexandria c. 200 d.C.	<b>Antístenes</b> ( <i>Prot.</i> 6.71.1)
Diógenes Laércio c. 225 d.C.	<b>Antístenes</b> (6.1, et al.)

<sup>124</sup> John Kennedy, 2017, p. 36-37. Obs: A tradução e o aperfeiçoamento da tabela de Kennedy são responsabilidade nossa.

Ou seja, aqui também notamos, segundo a pesquisa de Kennedy, que Antístenes aparece tardiamente como um *cínico*, pois é somente com Clemente de Alexandria que ele aparece *de maneira direta* como sendo um filósofo cínico.<sup>125</sup>

### 1.2.5 – Conclusão

Por causa de tais acusações, muitos pesquisadores, conforme vimos anteriormente,<sup>126</sup> se dividiram quanto à classificação de Antístenes no pensamento antigo. Autores como Gustave Glotz (1941, p. 423) afirmam que Antístenes foi o “herdeiro mais genuíno de Sócrates” (*apud* NAVIA, 2001, p. 66, tradução nossa).<sup>127</sup> Também Gomperz, Hankin e Popper dizem que foi ele quem realizou o retrato mais preciso de Sócrates, muito mais que o próprio Platão. Sayre (1948, p. 237-244), defende a ideia de que só conseguiremos entender a filosofia ética de Antístenes se a interpretarmos em chave *socrática* e não em chave *cínica*. Ou seja, para Sayre – e também para alguns outros pesquisadores - “existe apenas um Antístenes – Antístenes, o Socrático.” (NAVIA, 2001, p. 66, tradução nossa).<sup>128</sup>

Com isso, finalizamos nosso capítulo – conforme planejado – levantando uma questão: Antístenes, o Atenense, era um retórico, um sofista, um socrático ou um cínico? Conforme dito na *Introdução*, nossa resposta para tal pergunta é: Todos! Antístenes foi tanto um retórico (preocupado com questões acerca da formação e beleza de um discurso), quanto um sofista (preocupado com questões de lógica, filosofia da linguagem, análises homéricas e poéticas), um socrático (focado nas questões éticas) e, por fim, um cínico (extrapolando as questões éticas de seu mestre).

---

<sup>125</sup> Conforme frisamos, a tabela de Kennedy ressalta somente as citações em que a palavra-chave “κυνικ-” aparece de maneira *direta*, ou seja, o mesmo não incluiu passagens em que ele figura como um cínico de maneira *indireta*. Sobre isso, iremos retornar no último capítulo de nosso texto.

<sup>126</sup> Mais exatamente na seção 2.3.

<sup>127</sup> “[...] / *l'heritier le plus direct de Socrate* [the most genuine heir to Socrates]”.

<sup>128</sup> “[...] there is only one Antisthenes-Antisthenes the Socratic.”

## CAPÍTULO 2: ANTÍSTENES, O RETÓRICO

οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς.

Inicialmente ele [*i.e.* Antístenes] foi ouvinte do retor Górgias, e dele adotou o estilo retórico em seus diálogos, especialmente na *Verdade* e nos *Protéticos* (A.A. 11 A).<sup>129</sup>

### 2. 1. A Arte da Retórica

Platão, em seu diálogo dedicado ao primeiro mestre de Antístenes, nos lega sua opinião acerca da retórica. No início do diálogo, vemos Sócrates questionar em qual arte – τέχνη – Górgias possui conhecimento, e o mesmo responde que é a arte da retórica, e ele ainda diz que não é apenas um orador, mas um bom – ἀγαθός – orador.<sup>130</sup> No decorrer das perguntas de Sócrates, Górgias define a retórica como um conhecimento περὶ λόγους, isto é, um conhecimento sobre os discursos<sup>131</sup> e que tal ἐπιστήμη se ocupa com “o maior dos interesses humanos [...] e o mais excelente” (PLATÃO, 451d).<sup>132</sup> E, por fim, ele define o objetivo de tal arte, que é causar liberdade para si e domínio sobre os outros. No entanto, Sócrates – com sua tradicional ironia – diz a ele que não compreendeu ao que ele se refere, no qual ele responde:

Refiro-me à capacidade de persuadir, por meio dos discursos, os juízes nos tribunais, os senadores no conselho e os cidadãos nas Assembleias ou em toda e qualquer reunião política. E, ainda, com tal poder, farás do médico teu escravo, e do treinador de ginástica teu escravo; quanto ao especialista em finanças, ele não acumulará riquezas para si, mas para ti, que sabes discursar e persuadir as multidões (PLATÃO, *Górgias*, 452e).<sup>133</sup>

No entanto, Sócrates acredita – após Górgias falhar em suas subseqüentes perguntas – que a retórica é apenas um simulacro<sup>134</sup> de uma parte da política, e que ela é uma bajulação

<sup>129</sup> = D.L. VI. 1 = D.C. 125 = SSR V A 11.

<sup>130</sup> Cf. Platão, *Górgias*, 448e – 449a.

<sup>131</sup> Cf. *Id. Ibid.* 449e.

<sup>132</sup> A frase completa diz: “τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα.”

<sup>133</sup> τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἱατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην: ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.

<sup>134</sup> Ou, uma cópia, a palavra usada por Platão é εἶδωλον. Cf. Platão, *Górgias*, 463d.

(ou: lisonja) – κολακεία, ou melhor, uma parte da bajulação,<sup>135</sup> mostrando assim seu desprezo<sup>136</sup> por tal arte.

No *Fedro*, Sócrates parece ter uma opinião um pouco diferente, pois neste diálogo ele não *rejeita* completamente a retórica, mas a coloca em um *nível inferior* ao da filosofia, ou melhor, ao da dialética.<sup>137</sup>

Já seu pupilo Aristóteles, nos legou um excelente tratado acerca da “arte da retórica - ῥητορικὴ τέχνη” e lá, ele diz que tal arte é uma *parte* da dialética - διαλεκτικῆ.<sup>138</sup> Diferente de seu mestre Platão - que entendia a retórica ou como algo condenável (tal como no *Górgias*) ou como inferior à filosofia/dialética (tal como no *Fedro*) -, o estagirita considerava tal arte como uma parte da dialética, ou seja, para ele, a retórica era tão importante quanto a lógica e a dialética, pois elas formavam um todo. Segundo ele, há três tipos de discursos retóricos: o deliberativo (ou, político), o forense (ou, judicial) e o demonstrativo (ou, epidítico) – συμβουλευτικός, δικανικός, ἐπιδεικτικός,<sup>139</sup> no qual o primeiro é usado para persuadir ou dissuadir as pessoas, seja em uma Assembleia ou em outro lugar onde há um debate político, enquanto que o segundo é usado para acusar ou defender alguém ou um grupo de pessoas, tal discurso é utilizado, na maioria das vezes, num tribunal e, por fim, o terceiro, que é utilizado para elogiar ou censurar alguém ou um grupo de pessoas.

Com bases nessas informações preliminares, podemos passar então para a investigação de Antístenes, o Retórico.

## 2.2. Antístenes, o Escritor Retórico

As fontes que retratam as relações de Antístenes com os sofistas e os retóricos não são muitas, e, por este motivo, alguns autores chegaram a colocar em dúvida sobre o “fato” de Antístenes ter um período sofista. Todavia, analisemos as informações disponíveis.

A nossa primeira fonte é Diógenes Laércio, que - conforme início da epígrafe do primeiro capítulo e toda a epígrafe deste capítulo, nos diz que Antístenes “era inicialmente

<sup>135</sup> Para maiores informações acerca da bajulação no mundo antigo, cf. as aulas que Foucault dedica a este tema em sua *Hermenêutica do Sujeito*, que foi um curso prestado pelo filósofo francês, em 1982, no Collège de France. Lá, Foucault diz (2014, p. 340) que a lisonja é a maior inimiga da atitude ética.

<sup>136</sup> Ou, o desprezo de Platão.

<sup>137</sup> Cf. Platão, *Fedro*, 276a-277a. Não nos cabe aqui, investigarmos com maiores detalhes tal diálogo, mas tão somente a opinião final de Platão acerca da retórica. Para uma explanação mais abrangente acerca dos dois diálogos, cf. Siqueira, “Retórica e filosofia no Fedro de Platão: uma crítica à leitura de Trabattoni”, in: *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/2011, p. 96-104.

<sup>138</sup> Cf. Aristóteles, *Rét.* I. 1354a1.

<sup>139</sup> Cf. *Id. Ibid.* III.1358b1.

um aluno do retor Górgias, e dele adotou o estilo retórico em seus diálogos, especialmente na *Verdade* e nos *Protéticos*” (A.A. 3 A).<sup>140</sup> Aqui, Diógenes mostra claramente<sup>141</sup> que houve uma relação real e formal de mestre e aluno entre Antístenes e Górgias. Já o τὸ ῥητορικὸν εἶδος, ou seja, o “estilo retórico adotado” por Antístenes, parece indicar que seu “estilo” estava inerente em alguns tratados. Os tratados mencionados pelo biógrafo, infelizmente, não estão mais disponíveis para nós,<sup>142</sup> todavia temos acesso a outros dois textos completos de nosso filósofo, no qual o mesmo demonstra claramente influência do estilo retórico dos antigos sofistas. Estamos nos referindo as *Declamações de Ajax e de Odisseu*,<sup>143</sup> todavia, não iremos nos deter em tais discursos neste capítulo, tendo em vista que acreditamos que – apesar dos discursos terem claramente a influência da escrita de sofistas como Górgias – tais textos demonstram claramente a marca do pensamento ético de Sócrates, ou seja, defendemos a ideia de que, quando Antístenes escreveu tais textos, ele já estava sob a influência de Sócrates. Sendo assim, de um modo geral, as declamações possuem *estilo* retórico, mas *conteúdo* socrático e, provavelmente, proto-cínico, conforme veremos posteriormente.

Nós temos outras fontes que nos dizem que Antístenes era um sofista e/ou um retórico. No entanto, também não iremos mencioná-las neste momento tendo em vista que, em quase todos os casos, as passagens falam da evolução de Antístenes de sofista para socrático. Desse modo, acreditamos que tais passagens sirvam melhor para o outro capítulo – capítulo este que é, justamente, destinado a analisar este tópico em específico.

Com isso, podemos nos perguntar: se retiramos as *Declamações de Ajax e Odisseu*, e se retiramos as passagens que falam da evolução de Antístenes, então o que resta? A resposta para tal pergunta é: restam-nos algumas passagens a serem observadas e analisadas, pois temos, primeiramente, uma passagem de Diógenes Laércio no qual o mesmo nos relata uma anedota de quando Antístenes ainda era um sofista e, em segundo lugar, temos diversos testemunhos a serem analisados sobre o pensamento de Antístenes, o Sofista. Passemos então a tais análises.

<sup>140</sup> D.L. VI. 1 (= D.C. 125 = SSR V A 11): οὗτος κατ’ ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς.

<sup>141</sup> Através de ἤκουσε (ἀκούω), indicando assim que Antístenes de “ouviu” Górgias, ou seja, ele não apenas “leu” ou “ouviu falar de” Górgias, ele realmente *ouviu* suas palestras.

<sup>142</sup> A saber: o *Verdade* (Ἀλήθεια), presente no *tomo 6* das obras de Antístenes e o *Protético* (Προτρεπτικός), que pode se referir ou ao *Sobre a Justiça e a Coragem* (Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας,) ou ao *Sobre Têognis* (Περὶ Θεόγνιδος) - ambos correspondem, respectivamente, ao quarto e ao quinto títulos do segundo *tomo* e ambos são, obviamente, textos “exortativos”, isto é, textos “protéticos”.

<sup>143</sup> Ambos presentes no segundo *tomo* das obras de Antístenes mencionadas por Laércio, sob os títulos: *Ajax ou O Discurso de Ajax* (Αἶαξ ἢ Αἶαντος λόγος) e *Odisseu ou Sobre [o Discurso de] Odisseu* (Ὀδυσσεὺς ἢ Περὶ Ὀδυσσεύως <λόγος>).

### 2.3. Antístenes, o Orador Retórico

A anedota<sup>144</sup> em questão é bastante curta (como quase todas as anedotas) e também a única história disponível sobre Antístenes, o Retórico. A passagem em questão se dá logo após Laércio nos falar sobre a relação do pequeno ateniense bastardo com Górgias. Diógenes nos relata que:

Hermipo diz que ele decidiu, na reunião dos Jogos Ístmicos, censurar e louvar os atenienses, os tebanos e os lacedemônios, mas então, quando ele viu muitas pessoas chegando dessas cidades, ele desistiu (A.A. 9).<sup>145</sup>

A primeira coisa a analisar aqui é a fonte de Diógenes, isto é, Hermipo. Sabemos que Hermipo foi um peripatético que viveu no século III a.C. Ele foi responsável por uma extensa e muito influente obra chamada βίοι (*Vidas*), na qual ele relata a βίος de diversos filósofos da antiguidade, incluindo Heráclito, Sócrates, Platão, Antístenes, Diógenes, Zenão, Crisipo, entre outros. Pode-se dizer que Hermipo era quase um contemporâneo de Antístenes, pois ele é situado como tendo vivido até o final do século III a.C. Com isso, podemos concluir que é bem improvável que a informação prestada por Hermipo seja falsa. Ou seja, não nos parece possível que uma suposta invenção da carreira inicial de Antístenes como um retórico tenha sido possível num período relativamente perto ao seu próprio período.

Passemos então ao conteúdo da anedota. A primeira informação prestada por Hermipo é que Antístenes iria discursar durante os Jogos Ístmicos. Ora, sabemos que fazer uma oração durante os Jogos Pan-Helênicos era um dos ofícios dos retóricos, pois sabemos que sofistas como Górgias e Hípias, por exemplo, já discursaram nos Jogos Olímpicos.<sup>146</sup> Ou seja, se a história é verdadeira então é bem provável que Antístenes era reconhecido como um bom orador pelos gregos. Por outro lado, Prince nota que também é provável que ele não tenha sido reconhecido como um orador tão bom quanto Górgias, Protágoras e outros, pois, caso contrário, ele teria discursado nos Jogos Olímpicos, ou, ao menos, nos Jogos Píticos – que eram os Jogos mais “importantes” dos gregos. No entanto,

---

<sup>144</sup> Quando digo o termo anedota, estou me referindo as χρεῖαι cínicas. Sabemos que a tradução de tal termo como anedota não suporta suficiente e corretamente o conceito de χρεία. Porém, tendo em vista que a análise deste termo não faz parte de nossos propósitos iremos, deste modo, chamá-lo (conforme “padrão estabelecido”) de *anedota*.

<sup>145</sup> D.L. VI. 2 (= D.C. 127 = SSR V A 9): φησὶ δ’ Ἑρμιππος ὅτι προεἴλετο ἐν τῇ τῶν Ἰσθμίων πανηγύρει ψέξαι τε καὶ ἐπαινεῖσαι Ἀθηναίους, Θηβαίους, Λακεδαιμονίους. εἶτα μέντοι παραιτήσασθαι ἰδόντα πλείους ἐκ <τούτων> τῶν πόλεων ἀφιγμένους.

<sup>146</sup> Cf. Platão, *Hípias Menor* 363c, onde o sofista diz para Sócrates que saiu de sua casa em Elis em direção à Olímpia para fazer um discurso durante os Jogos. Sabemos que os Jogos que eram realizados em Olímpia eram – conforme o próprio nome – os Olímpicos.

não estamos tão convictos de tal ideia, pois sabemos que, até mesmo os Jogos Ístmicos, eram tão importantes para os gregos quanto os Jogos Olímpicos.<sup>147</sup>

Outro ponto que podemos notar é que Platão já colocou na boca de Sócrates um relato parecido acerca disso. Em seu *Menexeno*, Sócrates é acusado pelo homem que leva o nome do diálogo de sempre gracejar com os retóricos, porém Sócrates se “defende” da seguinte forma:

Como é, meu bom homem? Cada um deles dispõe de discursos preparados, além do que a própria improvisação nessas matérias nada tem de difícil. Caso se tratasse de tecer elogios aos atenienses para os habitantes do Peloponeso, ou elogiar a estes para os atenienses, seria necessário um bom orador para haver persuasão e o orador obter para si crédito, mas quando se está discursando ante o próprio povo que se está louvando, passar-se por um bom orador não constitui grande proeza (PLATÃO, *Menexeno*, 235d).<sup>148</sup>

Notamos assim, que há uma possibilidade de que Platão (ou Sócrates, ou pseudo-Platão) esteja se referindo a Antístenes aqui. Mas tal possibilidade fica apenas no campo da probabilidade, pois não temos como realmente provar que o alvo é Antístenes. De qualquer modo, sendo Antístenes ou não o alvo de tal crítica, sabemos que era comum entre os oradores retóricos terem um discurso a favor e outro contra acerca dos mais variados assuntos. É justamente aqui que reside a habilidade do sofista: na sua capacidade de produzir discursos dos mais variados temas e das mais variadas posições. E é justamente isso que Antístenes faria nos Jogos Ístmicos, pois, conforme vimos na citação de Diógenes Laércio, ele iria *censurar e elogiar* os atenienses, os tebanos e os lacedemônios no mesmo discurso, mostrando assim a sua excelente habilidade oratória.

Não à toa os oradores se tornaram celebridades no mundo grego, chegando ao ponto de visitarem diversas cidades para proferir orações, ajudar na escrita de leis e constituições de cidades-estados e, também, para a educação dos jovens. E é aqui, que entra Antístenes. Seria normal que ele, como um pequeno ateniense que tem como sonho se tornar uma importante figura política e intelectual, ficasse maravilhado com as habilidades discursivas dos mais variados sofistas. Navia, avaliando tal ideia nos diz que:

A relação de Antístenes com os sofistas não é surpreendente. Deve ter sido natural para um ateniense jovem e curioso gravitar em direção à tropa de sofistas que literalmente invadiram as crenças intelectuais e religiosas do mundo ateniense. Suas ideias eram novas e muitas vezes revolucionárias, sua eloquência e suas habilidades pedagógicas eram

<sup>147</sup> Cf. Prince, 2015, p.42; cf. também Pausânias II. 1.3.

<sup>148</sup> πόθεν, ὡγαθέ; εἰσὶν ἑκάστοις τούτων λόγοι παρεσκευασμένοι, καὶ ἅμα οὐδὲ αὐτοσχεδιάζειν τὰ γε τοιαῦτα χαλεπὸν. εἰ μὲν γὰρ δέοι Ἀθηναίους ἐν Πελοποννησίους εὖ λέγειν ἢ Πελοποννησίους ἐν Ἀθηναίοις, ἀγαθοῦ ἂν ῥήτορος δέοι τοῦ πείσοντος καὶ εὐδοκμήσοντος: ὅταν δὲ τις ἐν τούτοις ἀγωνίζεται οὕσπερ καὶ ἐπαινεῖ, οὐδὲν μέγα δοκεῖν εὖ λέγειν.

efetivas, e sua ânsia de atrair jovens discípulos é inquestionável. O próprio Sócrates, apesar da lacuna que o separava deles, estava intimamente associado a eles, e mesmo Platão, um opositor das ideias sofistas, sentiu-se, em algum momento inicial, atraído por seus esforços retóricos. [...] Sendo assim, não é razoável negar *qualquer* relação entre Antístenes e os sofistas ou insistir que a sua posição filosófica não incorporou *nenhuma* das suas ideias (NAVIA, 2001, p.24, tradução nossa).<sup>149</sup>

A colocação de Navia parece-nos viável, tendo em vista que era bastante comum, entre os jovens atenienses, admirar oradores como Protágoras, Górgias e Hípias. Não nos parece plausível a opinião de Patzer (1970, p. 246-255) que argumenta que Antístenes, o Sofista, nunca existiu. Tal visão parece ir contra a vários testemunhos acerca de tal ocorrência.

Passemos então para os antigos testemunhos e as possíveis interpretações acerca das ideias que consideramos sofísticas de Antístenes.

---

<sup>149</sup> “Antisthenes' relationship with the Sophists is not surprising. It must have been natural for a young and curious Athenian to gravitate toward the troop of Sophists who literally invaded the intellectual and literary circles of the Athenian world. Their ideas were fresh and often revolutionary, their eloquence and pedagogical skills consummate, and their eagerness to attract young disciples unquestionable. Socrates himself, despite the gap that separated him from them, was closely associated with them, and even Plato, an opponent of Sophistical ideas, felt at some early point attracted to their rhetorical endeavors. [...] Thus, it is not reasonable to deny *any* relationship between Antisthenes and the Sophists or to insist that his philosophical stance did not incorporate *any* of their ideas.”

## CAPÍTULO 3: ANTÍSTENES, O SOFISTA

“καὶ τὰ λογικὰ ἄκαρπὰ ἐστὶ.” καὶ περὶ τοῦτο μὲν ὀψόμεθα. εἰ δ’ οὖν καὶ τοῦτο δοίη τις, ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἂν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικά. τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ’ οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις;

“E a lógica não dá frutos”. Vejamos isso também. Assim, ainda que alguém concedesse isso, bastaria acrescentar que a lógica é própria para julgar, inspecionar e, como alguns dizem, própria para medir e pesar. Quem diz essas coisas? Apenas Crisipo, Zenão de Cítio e Cleantes? Antístenes não as diz? Mas quem é que escreveu que “o princípio da instrução é a investigação dos nomes”? (EPICTETO, *DIATRIBES.*, 1.17.10-12).<sup>150</sup>

### 3.1. As Influências de Antístenes

#### 3.1.1 – Górgias

Conforme vimos, Antístenes iniciou seus estudos com o retor Górgias, e que, devido a isso, vários de seus escritos tinham o estilo retórico. Todavia, sabemos que, posteriormente, tal como era frequente nas relações entre mestre e aluno na antiguidade, ele não seguiu suas doutrinas. O próprio Ateneu nos confirma isso quando diz que “seu diálogo *O Político*, contém um ataque a todos os demagogos de Atenas e o *Arquelau* [contém um ataque] a Górgias, o retor” (A.A. 204-203).<sup>151</sup> Brancacci (2019, p. 234) sugere que tal escrito poderia tratar “do problema da definição e do uso correto do ensinamento filosófico e retórico.”

Mas que ataque seria este? Para que possamos chegar em tal ataque, temos que, em primeiro lugar entender a teoria lógico-linguística de Górgias para que então possamos compreender a natureza do posterior ataque de seu pupilo.

<sup>150</sup> Tradução de Aldo Dinucci.

<sup>151</sup> Ateneu, *Sábios no Jantar* V. 220d (= D.C. 43-42 = SSR V A 204-203): ὁ δὲ Πολιτικός αὐτοῦ διάλογος ἀπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθήνησιν δημαγωγῶν, ὁ δ’ Ἀρχέλαος Γοργίου τοῦ ῥήτορος [καταδρομὴν περιέχει]. É curioso notar que a obra *O Político* não consta no catálogo mencionado por Diógenes Laércio. Caizzi (1966, p. 101) acredita que tal tratado seja o *Sobre a Lei e a Constituição* mencionado no Tomo III. Prince (2015, p. 686) pensa que seja plausível que tal tratado se refira ao *Menexêno ou Sobre o Governo* (tratado presente no Tomo X), tendo em vista que tal obra sugere que o texto tenha sido escrito em forma dialógica. Já Brancacci (2019, p. 249, n. 24) sugere que tal obra se refira à um dos dois *Protéticos* (ambos presentes no Tomo II), pois ambos foram escritos em forma dialógica e também pelo fato de que, segundo ele, o termo πολιτικός “deve ser entendido em seu sentido técnico, usual na tradição retórica e literária: ‘discurso que interessa aos cidadãos’. Esse é também o caráter do protético de Antístenes conservado por Dio Chrysost. *Orat.* XIII 14-28 (SSR V A 208).”

Uma das passagens mais marcantes acerca da posição gorgiana do papel da linguagem, ou, do λόγος é o famoso *Tratado do Não-Ser*, ou, mais precisamente, em sua paráfrase, presente na obra *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, de pseudo-Aristóteles.<sup>152</sup> O texto em questão nos mostra a posição do retórico frente ao papel do λόγος para a obtenção do conhecimento. Segundo ele:

Górgias diz que nada é. Se é, é incognoscível. Se tanto é quanto é cognoscível, não é possível torna-lo manifesto aos demais. [...] Mas se são cognoscíveis, como, diz Górgias, poderia alguém torna-las manifestas a outro? Pois, diz Górgias, como alguém poderia tornar manifesto, pelo λόγος, as coisas que vê? Ou como poderia torna-las manifestas para alguém que as escute e não as veja? Pois do mesmo modo que a visão não conhece os sons, assim também a audição não ouve as cores, mas os sons. E aquele que fala não fala a cor nem a coisa. Então como poderia alguém que não tem determinada coisa na mente vir a tê-la por intermédio de outra pessoa através do λόγος ou do signo, que é diferente da coisa, a não ser que ou a veja se for uma cor ou a escute se for um som? Pois, primeiro, ninguém diz o som nem a cor, mas o λόγος, de modo que não é possível pensar a cor, mas vê-la, bem como não se é capaz de pensar o som, mas ouvi-lo (PSEUDO-ARISTÓTELES, MXG, 979a e 980a20-b8).<sup>153</sup>

A princípio, para que não haja problemas, temos que esclarecer o sentido da primeira proposição. Para Górgias, segundo pseudo-Aristóteles, nada é - οὐκ εἶναι οὐδέν. É preciso entender com clareza o sentido da proposição οὐκ εἶναι οὐδέν, pois não podemos entender no sentido de que “nenhuma coisa existe”, assim cairíamos no erro de que Górgias pensa que não há realidade, de que tudo é nada, etc. Mas, aparentemente, não é exatamente isso que a proposição de Górgias quer expressar, pelo contrário, o “verbo *ser* é incapaz de, servindo como cópula, nos revelar as verdadeiras conexões presentes entre sujeitos e predicados no mundo real, pois sua própria noção é contraditória” (DINUCCI, 2008, p. 8) e, também, no sentido de que o conceito de ser, presente no texto, não pode se referir as “coisas em si”, pois “as coisas não são, e por esta razão, qualquer discurso que pretenda falar do real nessa esfera de abstração está fadado a conter em si mesmo inconsistências

<sup>152</sup> Há também uma segunda paráfrase contida em *Contra os Matemáticos* (VII. 65 ss), de Sexto Empírico. Sabemos que a paráfrase de Sexto foi a mais difundida – tendo em vista que a mesma foi incluída entre os fragmentos de Górgias de Diels-Kranz –, todavia, o texto de Sexto contém muitos termos céticos (cf. Cassin, 1995, p. 121-122), o que dificulta a leitura e a compreensão do testemunho. E, também, que o texto de pseudo-Aristóteles é mais recente do que o de Sexto, que foi escrito sete séculos após a morte do sofista (cf. Dinucci, 2008, p. 6).

<sup>153</sup> οὐκ εἶναι, φησίν, οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ γνωτόν, ἀλλ' οὐ δηλωτόν ἄλλοις. [...] εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὃ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκεῖνο δηλῶν ἀκούσαντι γίνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὡσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοή τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους. καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρώμα οὐδὲ πρᾶγμα. Ὁ οὖν τις μὴ ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα, ἰδὼν, ἐὰν δὲ <ψόφος, ἀκο>ύσας; Ἀρχὴν γὰρ, οὐ λέγει δὲ χρῶμα, ἀλλὰ λόγον· ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὄραν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν. Tradução de Aldo Dinucci, levemente modificada.

e, conseqüentemente, fadado a ser falso” (*Id. Ibid.*). Alguns veem aqui uma espécie de paródia, ou antes, uma redução ao absurdo das posições de Parmênides e seus seguidores. O que enxergamos aqui, de fato, é uma redução ao absurdo das teses eleatas sobre o ser, pois sabemos que Xenófanos de Cólofon e, sobretudo, Parmênides de Eleia – através de seu famoso poema *Sobre o Ser* – estabeleceram a doutrina eleata na qual diz que o ser é e não pode não-ser, que ele é uno, eterno, imutável. Tal doutrina sofreu severos ataques por parte dos físicos, mas também obteve, segundo creem alguns leitores, muitos seguidores e defensores, como, por exemplo, Zenão de Eleia, com seus famosos paradoxos, e, também, Melisso de Samos. Conforme vimos, o próprio texto de pseudo-Aristóteles estabelece a ligação entre as ideias de Xenófanos e Melisso (e, por consequência, de Parmênides e Zenão também) com as de Górgias. No entanto, tal ligação não é amistosa, pois sabemos que Górgias, no decorrer do texto não concorda com a tese de que o ser é e não pode não ser, e, por outro lado, não podemos considerá-lo como defensor dos físicos que negam a imutabilidade e a eternidade do ser. Pelo contrário, em seu texto, Górgias nega tanto a posição dos eleatas quanto a dos físicos.<sup>154</sup>

O segundo ponto a ser notado é que Górgias não pretende dizer que os πράγματα, isto é, as “coisas [do mundo]”, não existem, mas antes, ele quer dizer que quando enunciamos um λόγος, tal λόγος não consegue captar o πράγμα do mundo, pois, conforme ele argumenta, nós captamos as cores mediante a visão e não mediante o λόγος, os sons mediante a audição e não mediante o λόγος, os sabores mediante o paladar e não mediante o λόγος, ou seja, tanto as cores, quanto os sons, os sabores e os cheiros são πράγματα, e nenhum desses πράγματα é conhecido através do λόγος. E, também, quando pronunciamos um λόγος estamos pronunciando um λόγος e não um πράγμα, isto é, nós falamos palavras, mas não cores, sons e cheiros.

Com isso, podemos dizer que Górgias tem uma visão que podemos chamar, anacronicamente, de *negativa* ou *niilista* do papel do λόγος para a obtenção do conhecimento do πράγμα. É importante notarmos aqui o verbo utilizado por Górgias verbo este que será de grande valia para nossa posterior interpretação acerca da posição antistênica. O verbo<sup>155</sup> em questão é δηλοῦν que significa “mostrar”, “tornar manifesto”, “revelar”, “evidenciar” e afins, ou seja, a ideia é: não podemos conhecer o πράγμα por

<sup>154</sup> Para maiores informações acerca da posição gorgiana perante os físicos e os eleatas cf. Dinucci, 2008, p. 5-22.

<sup>155</sup> Na realidade o texto em questão utiliza o adjetivo δηλον (manifesto) com o verbo γίνομαι (tornar), isto é, tornar manifesto. Desse modo, por acreditarmos que não há alteração no sentido da sentença, acreditamos que o verbo δηλοῦν consegue carregar tanto o adjetivo quanto o verbo propostos por Górgias.

meio do λόγος tendo em vista que o λόγος não consegue “tornar manifesto - δηλοῦν” o πράγμα.

Mas então, pode-se perguntar, se Górgias foi um famoso retor e também um ótimo orador, então qual o papel que ele atribui ao λόγος? A resposta para tal questão, não está em seu *Tratado do Não-Ser*, mas antes em uma famosa passagem de sua *Defesa de Helena*, na qual ele diz:

Se o λόγος a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O λόγος é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelo λόγος, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar (GÓRGIAS, *Defesa de Helena* 8).<sup>156</sup>

Ora, como é possível que o λόγος seja um grande δυνάστης, isto é, um grande e soberano senhor, tendo em vista que ele sequer consegue captar o πράγμα? Ou seja, como ele pode ser tão importante se ele não consegue repassar conhecimentos acerca do real? A resposta para tal questão é a de que o λόγος, conforme consta na primeira proposição da passagem supracitada, tem o papel de *persuadir* - πείθω. Conforme vimos anteriormente,<sup>157</sup> Platão também concede a Górgias a ideia de persuadir e, também, há uma passagem no *Banquete* de Xenofonte (II. 26) que também reafirma tal ideia, lá Sócrates diz aos presentes no simpósio:

Mas se os escravos drenam [o vinho] para nós em pequenos copos, mas com frequência – que também posso falar em palavras gorgianas –, por esse caminho, chegaremos ao nosso estado mais lúdico de espírito, não sob a força da embriaguez, mas sendo persuadidos (A.A. 67).<sup>158</sup>

Aqui, vemos o Sócrates de Xenofonte falando (“em palavras gorgianas”) sobre a noção de πείσας, isto é, de persuadir, demonstrando assim, a importância que Górgias dava para a noção de πείσας para o λόγος. No entanto, não podemos tomar tal persuasão em um sentido moral, pois entendemos que devemos enxergar o termo *persuadir* tal como Dinucci vê o termo *enganar*, a saber:

O problema é que o termo “enganador” está, em nossa cultura, carregado de uma valoração moral negativa. Para nós, aquele que

<sup>156</sup> Εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὤδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ, σώματι καὶ ἀφανισταῖσι θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. Tradução de Aldo Dinucci, com pequenas modificações.

<sup>157</sup> Mais exatamente no Capítulo 2, em 2.1, onde ressaltamos uma passagem do *Górgias* de Platão, onde o sofista diz que seu principal ofício é o de *persuadir* as pessoas por meio do discurso.

<sup>158</sup> Xenofonte, *Banquete* II. 26 (= SSR V A 67; não presente em D.C.): “ἂν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιπακάζωσιν, ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιεῖοις ῥήμασι εἴπω, οὕτως οὐ βιαζόμενοι μεθύειν ὑπὸ τοῦ οἴνου ἀλλ’ ἀναπειθόμενοι πρὸς τὸ παιγνιδέστερον ἀφιξόμεθα.”

engana comete uma falta moral (e muitas vezes também penal), mas não é esse o caso entre os gregos, para os quais o engano (*apate*) era visto de modo ambíguo: às vezes como bom, às vezes como mau (DINUCCI, p. 2017, 28).

### 3.1.2 – Protágoras

Indo em uma direção oposta a de Górgias, o sofista Protágoras vai contra muitos pontos do sofista de Leontini, pois, conforme sabemos, Antístenes foi aluno de Górgias, não de Protágoras. No entanto, é certo que ele tenha conhecido a doutrina protagoreana, pois através de suas análises lógico-linguísticas (que veremos mais adiante), Antístenes está dialogando tanto com Górgias quanto com Protágoras. Além disso, o próprio Diógenes Laércio confirma tal ponto quanto nos diz, durante sua *Vida de Protágoras*, que “o relato de Antístenes, aquele que tenta demonstrar que não é possível contradizer, este homem [*i.e.* Protágoras] primeiro argumentou, de acordo com o que Platão diz no *Eutidemo*” (A.A. 154).<sup>159</sup> Ou seja, apesar de Antístenes ter sido discípulo direto de Górgias, ele também sofreu influências indiretas do sofista e retor de Abdera. Para nossos propósitos iremos, no presente momento, nos deter apenas na ideia de que Antístenes foi influenciado pelo pensamento lógico-linguístico protagoreano em suas próprias investigações, para que possamos analisar se tal influência foi positiva ou negativa, ou seja, se Antístenes foi influenciado no sentido de adotar as teorias de Protágoras ou se ele foi influenciado apenas para que, mais tarde, pudesse tentar refutar, ou, ao menos, ir contra, as suas ideias. Passemos então para uma análise geral do pensamento desse famoso sofista.

Começaremos pelas influências de Protágoras. Conforme vimos, Górgias desenvolveu a sua teoria *negativa* ou *niilista* da linguagem devido à influência, de um lado, das doutrinas eleatas, e, do outro, dos físicos que criticavam tais teorias. No final das contas, Górgias adotou tal posição no intuito de negar ambas as posições. Já Protágoras, por outro lado, desenvolveu suas ideias através da influência da doutrina “arqui-inimiga” da eleata, isto é, a doutrina de Heráclito. Tanto Platão<sup>160</sup> quanto Aristóteles<sup>161</sup> reconhecem a influência da doutrina do filósofo autodenominado “o obscuro” nas investigações de um dos sofistas mais famosos da antiguidade.

<sup>159</sup> D.L. IX. 53 (= D.C. 48 = SSR 154): καὶ τὸν Ἀντισθένην λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ.

<sup>160</sup> Platão, *Teeteto*, 18e.

<sup>161</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1012 a 24.

Algumas das doutrinas mais conhecidas de Heráclito são aquelas que conhecemos como “unidade dos opostos” e “do ser como devir”.<sup>162</sup> De uma maneira geral, a ideia de Heráclito consiste na contrários coexistem na mesma coisa, por exemplo: uma mesma rua inclinada é tanto subida (para quem viaja de um dos lados) quanto descida (para quem viaja do outro lado), o mesmo mel é tanto doce (para quem está saldável) quanto amargo (para quem está doente), o mesmo mar é tanto saudável (para os peixes) quanto mortal (para os seres humanos) e assim sucessivamente.

Mas o que Protágoras pode retirar dessa doutrina de Heráclito? Segundo Platão, a consequência disto é que Protágoras entende que a “unidade dos opostos” de Heráclito existe dentro de cada um de nós, ou seja, Protágoras, diferente de Górgias, assume uma posição *subjetiva* do conhecimento. Em outras palavras, tal unidade está justamente na mente de cada um, formando assim seu famoso lema: *o homem é a medida de todas as coisas*. O próprio Platão, numa primorosa passagem do *Teeteto*, nos diz:

Portanto, estava inteiramente certo ao afirmar que o conhecimento não passa de sensação, havendo completa identidade entre a doutrina de Homero e de Heráclito e de toda a tribo de seus acompanhantes, ou seja, que tudo se movimenta como um rio; ou, segundo a fórmula do sapientíssimo Protágoras: O homem é a medida de todas as coisas, que é também a de Teeteto, o qual concluiu disso que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação. (PLATÃO, *Teeteto*, 160d-e).<sup>163</sup>

Conforme dito pelo Sócrates de Platão, para os seguidores de Heráclito, e, conseqüentemente, para os seguidores de Protágoras, a *ἐπιστήμη* só é alcançável pela *αἴσθησις*, e a *αἴσθησις*, conforme falamos acima, é individual, ou seja, o resultado disto é que todo conhecimento é *subjetivo*, isto é, para Protágoras cada homem contém em si a verdade, não havendo assim, uma verdade objetiva.

Aristóteles, na *Metafísica*, nos dá valiosas contribuições acerca do pensamento protagoreano, fazendo com que seus comentários sejam complementares aos relatos platônicos. Ele diz claramente que a “doutrina de Heráclito, que diz que tudo é e não é, parece tornar as coisas verdadeiras” (1012 a 24-25)<sup>164</sup>, obviamente, tal doutrina de Heráclito irá influenciar o pensamento de um dos maiores sofistas da antiguidade:

Pois se for igualmente possível afirmar ou negar qualquer coisa de qualquer coisa, a mesma coisa será um trirreme, uma parede e um homem; que é o que se segue necessariamente para aqueles que

<sup>162</sup> Cf. Hussey, 2008, p. 146-156.

<sup>163</sup> παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταῦτόν συμπέπτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαιτήτον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίνεσθαι.

<sup>164</sup> ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν.

defendem a teoria de Protágoras (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1007 b 20).

Mais adiante, ele também complementa dizendo que todas “essas teorias são quase as mesmas de Heráclito” (1012 a 33-34),<sup>165</sup> isto é, tanto Crátilo quanto Protágoras, possuem como inspiração a famosa teoria da “unidade dos opostos” e também da “doutrina do devir” de Heráclito.

Obviamente, não nos cabe aqui dizer quem está com a razão, ou quem se sai vencedor em tal debate, se é Górgias ou se é Protágoras, pelo contrário, nosso intuito, ao investigarmos as origens e os objetivos teóricos de cada um dos mais famosos sofistas de toda a história da humanidade, é tão somente analisarmos em que medida suas ideias contribuíram para o desenvolvimento de Antístenes.

E tal análise resultou, de modo resumido, na seguinte conclusão: Protágoras possui uma visão *positiva* da linguagem, ou seja, a linguagem consegue representar o real, porém ele nega o conhecimento *objetivo*, pois todo conhecimento é *subjetivo*. Esse pensamento é devido à influência de Heráclito e sua doutrina da unidade dos contrários e do devir. Górgias, por outro lado, tem uma visão *negativa* da linguagem, pois para o sofista de Leontinos, a linguagem não possui a capacidade de representar o real, ou seja, o conhecimento é sequer *objetivo* sequer *subjetivo*, o λόγος possui como objetivo final a persuasão.

## 3.2. Antístenes, o Lógico-Linguístico

### 3.2.1 – Antístenes, o Pedagogo

Começamos então – com o perdão do trocadilho – pelo começo. Antístenes diz, segundo Epicteto, que a educação começa pela investigação dos nomes, ou, conforme epígrafe deste capítulo, para Antístenes “o princípio da instrução [ou: da educação filosófica] é a investigação [ou: o exame] dos nomes.” (A.A. 160).<sup>166</sup> Daqui, já podemos nos perguntar: por qual motivo a ἀρχή da educação é a ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, ou seja, a investigação dos nomes?

O que sabemos, a princípio, é que Epicteto está tentando, nesta diatribe, mostrar a importância do conhecimento da lógica, ou seja, ele quer demonstrar que tais conhecimentos não são puramente vazios, quando bem direcionados. E, por este motivo,

<sup>165</sup> σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου:

<sup>166</sup> Epicteto, *Diss.* 1. 17. 10-12 (= D.C. 38 = SSR V A 160): ἀρχὴ παιδείσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. Tradução de Aldo Dinucci, as opções de tradução em colchete são de Aldo Brancacci (2019, p. 101).

seu objetivo é revelar aos seus alunos o motivo dos estoicos colocarem os estudos de lógica precedendo a física e a ética. A passagem completa parece querer dizer que Crisipo alcançou o topo das investigações filosóficas, todavia, ele reconhece que tanto Sócrates quanto Antístenes precederam as considerações de um dos mais importantes estoicos da antiguidade.

Um leitor conhecedor das discussões medievais acerca dos universais poderá ver aqui uma clara inclinação de Antístenes para os chamados “nominalistas”, em oposição direta aos chamados “realistas” – no qual poderíamos inserir tanto Platão quanto Aristóteles. Todavia, iremos demonstrar que tal visão não é tão simples assim, pois poder-se-ia pensar que Antístenes é um nominalista que coloca a linguagem acima das coisas,<sup>167</sup> mas, na realidade, “a primazia da linguagem refere-se à ordem disponível para um ser humano conhecer ou aprender sobre o que é, não para a ordem do ser em si.” (PRINCE, 2015, p.542, tradução nossa).<sup>168</sup>

Voltemos, então, a nossa análise. Se Antístenes realmente aprendeu com Górgias e, conseqüentemente, começou a palestrar durante os Jogos e escrever textos com o “estilo retórico”, então é muito plausível que ele tenha se preocupado com a linguagem e seus usos. Ora, com isso, é bem provável que o mesmo tenha iniciado pela parte mais básica de um texto ou de uma oração, a saber: a palavra. Desse modo, parece-nos compreensível que a ἀρχή da παιδεία seja a ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, para que posteriormente possamos avançar para a ética.<sup>169</sup>

Aldo Brancacci acredita que Antístenes foi, aparentemente, o único entre os socráticos a “desenvolver completamente, com todas as suas conseqüências, o ‘submeter

---

<sup>167</sup> Tal como alguns sofistas.

<sup>168</sup> “[...] the primacy of language refers to the order available for a human being to know or learn about what is, not to the order of being in itself.”

<sup>169</sup> Aldo Brancacci, realiza uma excelente investigação acerca do papel da linguagem, da dialética e da lógica no pensamento antistênico (trabalho este que será de grande valia para nossa investigação). No entanto, Brancacci não parece crer numa transformação de Antístenes como cínico, ou seja, para ele Antístenes se manteve como um socrático (2019, p. 17-19). Carlos de Almeida Lemos, em sua tese de doutorado, segue um caminho parecido, pois ele diz que “ao contrário do que fizeram Platão e Aristóteles, que procuraram combater os sofistas com as armas de uma razão fundada no ser essencial, Antístenes respondeu aos problemas sofísticos sem se afastar daquele próprio fundamento das formulações introduzidas pelos sofistas eles mesmos no grande movimento de pensamento da Atenas do século V: a investigação da linguagem e o que, para Antístenes não se separava, o ensino da virtude” (2007, p. 18). Todavia, ele – seguindo Brancacci – finaliza sua tese não acreditando numa inclinação de Antístenes para o cinismo, apontando para isso, os mesmos pontos mencionados por Dudley, a saber: sobre sua inclinação para a sofística, e seu objetivo ético (marcadamente socrático), sua mobília e cama mencionadas no *Banquete* de Xenofonte, entre outros (2007, p. 233-239). Concordamos com a premissa de Brancacci (2019, p. 101) de que considerar a “função atribuída às pesquisas lógico-linguísticas é fundamental para compreender o conjunto do projeto filosófico elaborado por Antístenes a partir da análise dos termos”, no entanto, não concordamos com sua conclusão, que afirma que Antístenes se manteve como um socrático.

a exame' (ἐξετάζειν), que é, para ele, à diferença da interpretação que lhe dará Platão, um método dialético que conduz a resultados positivos" (2019, p.18). Ou seja, ele acredita que Antístenes forneceu, ao longo de toda sua obra, uma filosofia completa e acabada – que se inicia com a investigação dos nomes e culmina numa ética, mas, obviamente, em uma ética socrática.

Essa ideia que Epicteto atribui a Antístenes, parece-nos bastante plausível, pois sabemos que Antístenes escreveu uma obra - dentre os *tomoi* mencionados por Diógenes Laércio – intitulada *Sobre a Educação ou Sobre os Nomes*, em cinco livros e, também uma outra intitulada *Sobre o Uso dos Nomes ou [Sobre o Homem] Erístico*.<sup>170</sup> É curioso notar que tais obras abarcam, respectivamente, a primeira e a segunda obra do sétimo *tomo*. Brancacci, chama a atenção para o fato de tanto o sétimo quanto o sexto *tomo*, estão intimamente ligados, pois em ambos os *tomoi* estão as investigações lógicas de nosso filósofo. Tais *tomoi* reúnem os seguintes textos:

- **Tomo VI:**

1. *A Verdade*;<sup>171</sup>
2. *Sobre o dialegesthai, [um trabalho] Antilógico*;<sup>172</sup>
3. *Sathon*;<sup>173</sup>
4. *Sobre a Contradição*, livros I, II e III;<sup>174</sup>
5. *Sobre a Dialética*.<sup>175</sup>

- **Tomo VII:**

1. *Sobre a Educação ou Sobre os Nomes*, livros I, II, III, IV e V;<sup>176</sup>
2. *Sobre o Uso dos Nomes ou [O Homem] Erístico*;<sup>177</sup>
3. *Sobre as Perguntas e as Respostas*;<sup>178</sup>
4. *Sobre a Crença e o Conhecimento*, livros I, II, III, IV e V;<sup>179</sup>
5. *Sobre o Morrer*;<sup>180</sup>

<sup>170</sup> Cf. D.L. VI. 17 (= A.A. 41 A = D.C. 1 = SSR V A 41): Περί παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων; Περί ὀνομάτων χρήσεως ἢ Ἐριστικός.

<sup>171</sup> Ἀλήθεια.

<sup>172</sup> Περί τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός.

<sup>173</sup> Σάθων.

<sup>174</sup> Περί τοῦ ἀντιλέγειν α' β' γ'.

<sup>175</sup> Περί διαλέκτου.

<sup>176</sup> Περί παιδείας ἢ Περί ὀνομάτων α' β' γ' δ' ε'.

<sup>177</sup> Περί ὀνομάτων χρήσεως ἢ Ἐριστικός.

<sup>178</sup> Περί ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως.

<sup>179</sup> Περί δόξης καὶ ἐπιστήμης α' β' γ' δ'.

<sup>180</sup> Περί τοῦ ἀποθανεῖν.

6. *Sobre a Vida e a Morte*;<sup>181</sup>
7. *Sobre as Coisas do Hades*;<sup>182</sup>
8. *Sobre a Natureza*, livros I e II;<sup>183</sup>
9. *Um Problema Sobre a Natureza*, livros I e II;<sup>184</sup>
10. *Opiniões ou [O Homem] Erístico*;<sup>185</sup>
11. *Sobre a Aprendizagem, Problemas*.<sup>186</sup>

Caizzi (1966, p. 99. n. 36-37) sugere que a primeira obra do *tomo VI* seja um ataque a Protágoras e Antífote. Todavia, sendo verdade ou não que Antístenes dedicou tal obra para ambos os sofistas, parece-nos claro que também há uma referência aqui ao poema sobre a “verdade” e a “opinião” de Parmênides. Esse título será, posteriormente, um nome muito importante para a própria filosofia de Antístenes.

O segundo texto diz respeito ao διαλέγεσθαι, ou seja, diz respeito àquele que possui a técnica apropriada para distinguir a “verdade - αλήθεια” da “falsidade - ψεύδος”,<sup>187</sup> o “conhecimento - ἐπιστήμη” da “opinião - δόξα” e assim por diante.

Sabemos também que Antístenes dedicou o terceiro trabalho para Platão. Diógenes Laércio foi quem nos legou tal história no qual o mesmo nos relata:

Diz-se que Antístenes, quando ia ler em voz alta algo de seus escritos, o convidou [Platão] para comparecer. E quando ele [Platão] perguntou o que ele iria ler, ele disse: “Sobre a Impossibilidade da Contradição.” E quando ele [Platão] disse: “Então, como você escreve sobre isso?” e ensinou-lhe que havia se refutado, escreveu um diálogo contra Platão e intitulou-o de *Sathon*. A partir desse episódio, teve início seu afastamento duradouro um do outro (A.A. 148).<sup>188</sup>

<sup>181</sup> Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου.

<sup>182</sup> Περὶ τῶν ἐν ᾄδου.

<sup>183</sup> Περὶ φύσεως α' β'.

<sup>184</sup> Ἐρώτημα Περὶ φύσεως α', Ἐρώτημα Περὶ φύσεως β'.

<sup>185</sup> Δόξαι ἢ Ἐριστικός.

<sup>186</sup> Περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα.

<sup>187</sup> Falsidade essa que, conforme veremos mais adiante, não é bem uma “falsidade”, no sentido tradicional que entendemos.

<sup>188</sup> D.L. III. 35 (=D.C. 36 = SSR V A 148): λέγεται δ' ὅτι καὶ Ἀντισθένης μέλλων ἀναγινώσκειν τι τῶν γεγραμμένων αὐτῷ παρεκάλεσεν αὐτὸν παρατυχεῖν. καὶ πυθομένῳ τί μέλλει ἀναγινώσκειν, εἶπεν ὅτι περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν· τοῦ δ' εἰπόντος· “Πῶς οὖν σὺ περὶ αὐτοῦ τούτου γράφεις;” καὶ διδάσκοντος ὅτι περιτρέπεται, ἔγραψε διάλογον κατὰ Πλάτωνος Σάθωνα ἐπιγράψας· ἐξ οὗ διετέλουν ἀλλοτρίως ἔχοντες πρὸς ἀλλήλους. Ateneu, em seu *Sábios no Jantar* V 220d–e, confirma tal história, pois ele nos diz que Antístenes acabou “renomeando Platão de maneira lasciva e vulgar como *Sathon*, ele publicou contra ele o diálogo com esse título - Πλάτωνα δὲ μετονομάσας “Σάθωνα” ἀσυρῶς καὶ φορτικῶς τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιγραφὴν διάλογον ἐξέδωκε κατ' αὐτοῦ” (= A.A. 147 A = D.C. 37 A = SSR V A 147) e também diz (XI 507a) que não o aprova, pois acredita que ele “também caluniou muitos homens e não se absteve nem mesmo do próprio Platão, mas chamou-o de maneira vulgar no *Sathon* e publicou o diálogo com este título - καὶ γὰρ καὶ οὗτος πολλοὺς εἰπῶν κακῶς οὐδ' αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος ἀπέσχετο ἀλλὰ καλέσας αὐτὸν φορτικῶς “Σάθωνα” τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιγραφὴν διάλογον ἐξέδωκεν” (= A.A. 147 B = D.C. 37 B =

Aqui, vemos claramente que Antístenes escreveu seu livro Σάθων para Platão, no entanto a tese sobre οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ou seja, sobre a impossibilidade da contradição, foi escrita antes de Platão difamá-la. Desse modo, é bem possível que Antístenes tenha difamado a teoria platônica em seu Σάθων e que a tese sobre a impossibilidade da contradição venha em seguida, isto é, no quarto livro que é intitulado, justamente, *Sobre a Contradição*. Com isso, é bem provável que o diálogo *Sofista* tenha sido a resposta de Platão para a tese οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν de Antístenes.

O quinto livro é mais difícil de determinar seu tema, mas parece ser um complemento aos livros anteriores, tratando assim o papel da dialética em concordância com a refutação das teses platônicas e da visão da impossibilidade da contradição de Antístenes.<sup>189</sup>

O primeiro livro e o segundo livro do *tomo* sete parecem ser complementares. Tanto Brancacci<sup>190</sup> quanto Prince<sup>191</sup> acreditam que Epicteto tenha retirado a tese antisteniana da ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων de um desses escritos - conforme seus títulos já denunciam. Prince complementa dizendo que a expressão χρῆσις τῶν ὀνομάτων, ou seja, o uso dos nomes pode implicar “ὀρθή χρῆσις ὀνομάτων (uso correto de nomes) e assim alinhar este texto com a demanda do Pródico pelo conhecimento da ‘correção’ dos nomes (ὀρθότης ὀνομάτων)” (PRINCE, 2015, p. 151, tradução nossa).<sup>192</sup>

Já o terceiro livro parece ser uma espécie de manual que apresenta o método necessário para o bom *dialético*, para que ele saiba o que, quando e como realizar as perguntas e responder as respostas do modo correto.<sup>193</sup>

O quarto, o décimo e o décimo primeiro livros parecem ser complementares, ou, ao menos, relacionados. Ambos, aparentemente, retratam uma preocupação comum entre

---

SSR V A 147). Sabemos que Σάθων é um termo relativamente próximo à Πλάτων, no entanto, enquanto Platão significa “ombros largos”, *Sathon*, por outro lado, significa algo como “membro viril pequeno” ou “pequeno falo”. Müller (1975, p. 176 *apud* Prince, 2015, p. 424) acredita que Antístenes tenha colocado tal título por causa das tendências e dos temas eróticos presentes nos diálogos de Platão. No entanto, acreditamos que - por Antístenes ser mais velho do que Platão - é provável que ele se refira à imaturidade do famoso pupilo de Sócrates.

<sup>189</sup> Cf. Brancacci (2019, p. 36-37) e Prince (2015, p. 150).

<sup>190</sup> Cf. Brancacci, 2019, p. 37-39.

<sup>191</sup> Cf. Prince, 2015, p. 150-152.

<sup>192</sup> “[...]ὀρθή χρῆσις ὀνομάτων (correct use of names) and so align this text with Prodicus’ demand for knowledge of the “correctness” of names (ὀρθότης ὀνομάτων)”

<sup>193</sup> Essa capacidade do filósofo de saber se comportar perante perguntas e respostas parece ter sido de suma importância não apenas para Antístenes, mas antes, para os pensadores da antiguidade como um todo, pois, conforme sabemos, Sócrates filosofou apenas através do diálogo, deixando os escritos de lado e Platão, apesar de ter escrito vários diálogos, priorizava o diálogo em sua Academia. Séculos depois, Epicteto, filósofo estoico romano, ficou conhecido, através de seu pupilo Arriano, por suas *Diatribes*, que também era uma espécie de diálogo entre o mestre e seus discípulos.

os discípulos de Sócrates: a diferença entre *opinião* e *conhecimento*, ou seja, tais livros retratam a epistemologia de Antístenes.

Agora, podemos nos perguntar, e quanto aos livros cinco, seis, sete e oito? A pergunta é cabível tendo em vista que os títulos não parecem alinhados com investigações lógico-linguísticas. As interpretações divergem sobre isso, pois alguns vão simplesmente dizer que tais obras simplesmente não foram bem encaixadas neste *tomo*, já Prince parece enxergar nos tomos seis e sete os títulos homéricos dos livros dos próximos dois *tomoi* de Antístenes.<sup>194</sup> Patzer acredita que tais livros tratem da teoria física<sup>195</sup> de Antístenes.<sup>196</sup> E Brancacci acredita que:

Eles [*i.e.* os *tomoi* seis e sete] tem como objeto a questão da *paideia*, considerada tanto em seus fundamentos teóricos (*Sobre o uso dos nomes* ou *Erístico*; *Sobre a pergunta e a resposta*; *Sobre a opinião e a ciência*) quanto em seus conteúdos escatológicos (*Sobre o morrer*; *Sobre a vida e a morte*; *Sobre o que se passa no Hades*), teológicos (*Sobre a natureza*; *Uma questão sobre a natureza*) e didáticos (*Opiniões* ou *Erístico*; *Problemas sobre o aprender*). Após o sexto tomo, inteiramente dedicado aos escritos lógico-dialéticos, o sétimo reagrupa, portanto, todas as obras que tratavam do problema da formação filosófica. Essa disposição, repetida no interior do sétimo tomo, estava em concordância com a função que Antístenes conferia aos estudos lógico-linguísticos: aquele de fundar a *paideia* (BRANCACCI, 2019, p. 28).

Ou seja, Brancacci parece enxergar uma certa harmonia entre os *tomos* seis e sete de Antístenes, no qual o mesmo dedica os sexto *tomo* inteiramente para as investigações lógico-linguísticas e o sétimo para investigações da *paideia*, no qual incluíam tanto as investigações lógico-linguísticas quanto as de caráter teórico, escatológicos, teológicos e didáticos.

Passemos então para a investigação do que Antístenes entendia como uma *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*.

### 3.2.2 – Antístenes, o Investigador dos Nomes

Conforme já mencionamos, Antístenes acredita que a educação, ou, ao menos, a educação filosófica, deve ser iniciada pela investigação dos nomes - *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*. Mas, podemos nos perguntar, como podemos realizar tal investigação? Ora, se analisarmos a parte final da passagem de Epicteto encontraremos o filósofo dizendo o seguinte: “Mas quem é que escreveu que ‘o princípio da instrução é a investigação dos nomes?’ Sócrates

<sup>194</sup> *Id. Ibid.*, p. 154.

<sup>195</sup> Ou melhor, da ontologia.

<sup>196</sup> Cf. Patzer, 1970, p. 130-131.

não as diz? E sobre quem escreveu Xenofonte, que diz que ele começava pela investigação dos nomes, pelo que cada um significa?” (A.A. 160).<sup>197</sup> Ou seja, parece que Epicteto relaciona o exame dos nomes que Antístenes - e também dos demais estoicos - empreendia com o exame que Xenofonte, ou melhor, o Sócrates de Xenofonte realizava.

Temos algumas passagens valiosas de Xenofonte na qual o mesmo nos demonstra como era a investigação que Sócrates realizava acerca dos nomes. Em uma passagem dos *Memoráveis*<sup>198</sup> Xenofonte pretende demonstrar de que maneira Sócrates conseguia tornar mais *πρακτικός* aqueles com quem ele conversava. Segundo ele, Sócrates era convicto de que a *ἐγκράτεια* (isto é, o auto-domínio ou, o domínio sobre si) era boa para quem pretendia praticar o bem (*καλός-ἀγαθός*). Por conta disto, Xenofonte nos relata um diálogo ocorrido entre Sócrates e Eutidemo acerca da *ἐγκράτεια* e, ao final do diálogo, Sócrates consegue convencer Eutidemo de que *ἐγκράτεια* é a capacidade de conseguir a moderação em seus desejos e prazeres e que o homem que consegue este auto-domínio é livre, sábio, moderado, virtuoso e, conseqüentemente, feliz, ou seja, para o Sócrates de Xenofonte *ἐγκράτεια* = *ἐλευθερία* = *σοφία* = *σωφροσύνη* = *ἀρετή* = *εὐδαιμονία*. No final do capítulo em questão, Xenofonte conclui:

Deste modo – dizia ele – os homens tornavam-se melhores, mais felizes e mais competentes no uso da palavra (*διαλέγεσθαι*); e acrescentava que daí vinha aquilo a que chamamos diálogo, do hábito de deliberar conjuntamente e ir classificando as coisas (*τὰ πράγματα*) por classes (*κατὰ γένη*). Tornava-se, pois, fundamental procurar a máxima aptidão nessa matéria e ter o maior cuidado; pois é nesta [matéria] que se formam os melhores homens, os melhores dirigentes e os melhores para o diálogo (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV. 5. 12).<sup>199</sup>

Nesta passagem, Xenofonte nos apresentou qual *o método* utilizado por Sócrates, a saber: classificar *τὰ πράγματα* por classes (*κατὰ γένη*). E tal método, segundo Sócrates, poderia fazer do homem um sujeito *εὐδαίμων*, *ἄριστος* e o melhor no *διαλέγεσθαι*. E, por fim, ele nos diz que para Sócrates, a arte e o cuidado de classificar *τὰ πράγματα* por *γένη* era fundamental para a formação dos melhores homens. Ou seja, encontramos nesta passagem uma clara ligação entre a passagem supramencionada de Epicteto com a do Sócrates de Xenofonte, pois tanto o Antístenes de Epicteto quanto o Sócrates de

<sup>197</sup> καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις; Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περὶ τίνος γράφει Ξενοφῶν ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον; (= D.C. 38 = SSR V A 160) – tradução de Aldo Dinucci.

<sup>198</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, IV.5.

<sup>199</sup> καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους; ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἔτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι: ἐκ τούτου γὰρ γίνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους. Tradução de Ana Elias Pinheiro, levemente modificada.

Xenofonte parecem crer que a ἀρχὴ da παιδεία se dá através da ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων e, após ela, da χρῆσις τῶν ὀνομάτων. E ambos parecem confirmar de que tal ἐπίσκεψις e tal χρῆσις são responsáveis pela característica do διαλέγεσθαι, isto é, aquele sujeito que será o mais capaz no uso da palavra e, conforme vimos acima, a questão da investigação e do uso dos nomes, e, também, do διαλέγεσθαι foram assuntos tratados por Antístenes no *tomo* VI de sua obra, conforme o relato de Diógenes Laércio. Deste modo, conclui-se que tanto o Sócrates de Xenofonte quanto o Antístenes de Epicteto almejam, através do estudo linguístico, uma espécie de παιδεία.

Outro ponto que vale a pena ressaltar é o início do próximo capítulo de Xenofonte, no qual o autor continua suas ponderações acerca deste assunto tendo em vista que ainda nos resta uma questão central: *como* era realizado tal método de divisão em classes, pois, conforme vimos, Xenofonte nos mostrou *qual* era o método de Sócrates para a ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, e descobrimos que tal método era o da divisão em classes. Todavia, ele ainda não nos demonstrou como tal método era realizado. Xenofonte inicia o capítulo dizendo:

Também tentarei dizer como ele tornava mais aptos para o diálogo aqueles que o acompanhavam. Pois Sócrates acreditava que aquele que sabe o que é cada coisa pode também explicá-la aos outros; agora, os que não sabem nada, esses – dizia ele – seria de esperar que enganassem a si mesmos e enganassem os outros; por essa razão dizia que nunca deixava de examinar, com aqueles que o acompanhavam, o que é cada coisa. Seria trabalhoso explicar como é que ele construía todas estas divisões; mas acho que o que vou dizer é suficiente pra mostrar sua metodologia de investigação (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV. 6. 1).<sup>200</sup>

Aqui, vale ressaltar dois pontos: em primeiro lugar, Xenofonte iguala, ao menos aqui, τὰ πράγματα com τῶν ὄντων, em ambos os casos, tais conceitos significam “*as coisas*”;<sup>201</sup>

<sup>200</sup>ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας, πειράσσομαι καὶ τοῦτο λέγειν. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι: τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλῃσθαι καὶ ἄλλους σφάλλῃν: ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδέποτ’ ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ἢ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἶη διεξελεθεῖν: ἐν ὅσοις δὲ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι, τοσαῦτα λέξω. Tradução de Ana Elias Pinheiro, levemente modificada.

<sup>201</sup> Por este motivo, traduzimos tanto aqui (τῶν ὄντων) quanto na passagem anterior (τὰ πράγματα) como: “*as coisas*”. Brancacci (2019, p. 139-146) ao ler tais passagens, afirma que o exame que Sócrates empreendia sobre os termos que ele investigava tinha como objetivo examinar “o que pode ser cada uma das realidades - τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων” (IV.6.1), ou seja, para ele a investigação que Antístenes empreende é extremamente semelhante à investigação que o Sócrates de Xenofonte empreendia. No entanto, Prince (2015) resalta que, conforme a própria passagem supracitada sugere, a investigação do Sócrates de Xenofonte se referia a “[...] an investigation of not names (τῶν ὀνομάτων) but what exists, or things (τῶν ὄντων) (“investigação não de nomes (τῶν ὀνομάτων), mas do que existe, ou das coisas (τῶν ὄντων)”) (p. 543, tradução nossa). Isto é, por um lado, o Sócrates de Xenofonte e o de Platão investiga as coisas que existem, ou, mais precisamente, a “ontologia socrática”, a saber, as definições das mais variadas virtudes e, até mesmo, a definição da própria virtude, Antístenes, por outro lado, tinha como objetivo examinar os nomes, sejam eles quais forem, para conseguir “determinar com precisão o

em segundo lugar, Xenofonte nos diz que irá nos demonstrar *como* Sócrates realizava, conforme suas próprias palavras, a “ἐπίσκεψις [τῶν ὀνομάτων]”.

Com isso, ele inicia algumas tentativas de demonstrar a ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων socrática. Tais επισκέψεις são realizadas através de um diálogo com Eutidemo:<sup>202</sup> Para que possamos entender como era tal procedimento, vejamos como era o método utilizado por Sócrates. A primeira investigação se dá através do conceito de εὐσέβεια (piedade). Na qual Sócrates questiona a Eutidemo:

- Diga-me, Eutidemo, que acreditas que é a piedade?
- A mais bela das qualidades, por Zeus!
- Serias capaz de me descrever um homem piedoso?
- Parece-me que é aquele que honra os deuses.
- E, por acaso, cada um pode honrar os deuses do modo que lhe aprouver?
- Não, porque existem leis de acordo com as quais se devem honrar os deuses.
- Então aquele que conhecer essas leis saberá o que é preciso para honrar os deuses, não?
- Creio que sim.
- E aquele que sabe como deve honrar os deuses, acha que não deve fazê-lo de outra maneira diferente daquela em que o faz?
- Acho que não.
- E alguém poderá honrar os deuses de uma maneira diferente daquela que acha que é correta?
- Penso que não.
- Então, aquele que age com os deuses de acordo com a lei, honra os deuses de modo legal?
- Claro.
- E não quer isso dizer que aquele que honra os deuses de acordo com a lei, os honra correctamente?
- E como é que não seria assim?
- E aquele que os honra correctamente é piedoso?
- Claro.
- E daquele que conhece as leis que dizem respeito aos deuses, será correto dizermos que é piedoso?
- Parece-me que sim (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV. 6. 2-4).<sup>203</sup>

---

conteúdo semântico conceitual dos termos e, por consequência, definir-lhes o significado exato” (BRANCACCI, 2019, p. 145). Concordamos até certo ponto com Prince, tendo em vista que, conforme veremos mais adiante, Antístenes não realiza uma diferença entre ὄνομα e ὄν/πρᾶγμα, pois para ele o ὄνομα pretende demonstrar o πρᾶγμα.

<sup>202</sup> Tais tentativas se dão através das passagens IV. 6. 2-5 (εὐσέβεια – a piedade); 6 (δικαιοσύνη – a justiça); 7 (σοφία – a sabedoria); 8 (ἀγαθός – o bem); 9 (καλός - o belo) e; 10-11 (ἀνδρεία - a coragem).

<sup>203</sup> εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ποῖόν τι νομίζεις εὐσέβειαν εἶναι; καὶ ὅς, κάλλιστον νῆ Δί', ἔφη. ἔχεις οὖν εἰπεῖν ὁποῖός τις ὁ εὐσεβῆς ἐστίν; ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ἔφη, ὁ τοὺς θεοὺς τιμῶν. ἔξεστι δὲ ὄν ἂν τις βούληται τρόπον τοὺς θεοὺς τιμᾶν; οὐκ ἀλλὰ νόμοι εἰσι καθ' οὓς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν. [3] οὐκοῦν ὁ τοὺς νόμους τούτους εἰδὼς εἰδείη ἂν ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν; οἴμαι ἔγωγ', ἔφη. ἄρ' οὖν ὁ εἰδὼς ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν οὐκ ἄλλως οἶεται δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ὡς οἶδεν; οὐ γὰρ οὖν, ἔφη. ἄλλως δὲ τις θεοὺς τιμᾶ ἢ ὡς οἶεται δεῖν; [4] οὐκ οἴμαι, ἔφη. ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς νομίμως ἂν τοὺς θεοὺς τιμῶ; πάνυ μὲν οὖν. οὐκοῦν ὁ γε νομίμως τιμῶν ὡς δεῖ τιμᾶ; πῶς γὰρ οὐ; ὁ δὲ γε ὡς δεῖ τιμῶν εὐσεβῆς ἐστι; πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν εὐσεβῆς ὠρισμένος εἴη; ἐμοὶ γοῦν, ἔφη, δοκεῖ. Tradução de Ana Elias Pinheiro, levemente modificada.

Aqui, a primeira divisão empreendida, ou melhor, questionada por Sócrates é: o piedoso é aquele que honra os deuses de acordo com o que parece melhor ou de acordo com os νόμοι, isto é, de acordo com as leis ou os costumes? Eutidemo opta pela segunda opção. Com isso, temos uma segunda divisão: o piedoso deverá ter ou não ter ἐπιστήμη desses νόμοι? A resposta, obviamente, é para a primeira opção. Após isso, temos uma terceira divisão: aquele que tem ἐπιστήμη desses νόμοι acredita ou não acredita ser possível honrar os deuses de uma maneira diferente do que a dos νόμοι? Eutidemo pensa que ele não acredita.

Já no passo 7, Sócrates pretende investigar o conceito de σοφία, isto é, de sabedoria, na qual ele inicia perguntando para Euditemo o seguinte:

- E a sabedoria, o que diríamos que ela é? Diga-me: parecem-te sábios aqueles que conhecem os assuntos em que são sábios ou há alguém que seja sábio em assuntos que desconheça?
- É claro que são sábios nos [assuntos] que conhecem; pois como é que alguém pode ser sábio em algo que desconhece?
- Então, os sábios são sábios graças ao seu conhecimento?
- Pois como é que alguém poderia ser sábio por outro meio que não o do conhecimento?
- E achas que a sabedoria pode ser outra coisa que não a que os torna sábios?
- Não acho.
- Então, a sabedoria é conhecimento?
- Isso é o que eu acho
- E parece-te possível que o homem saiba tudo?
- Não, por Zeus, nem uma pequena parte sequer.
- Então, não é possível que um homem seja sábio em todas as matérias?
- Decerto que não, por Zeus.
- Então, cada um é sábio apenas nas matérias que conhece?
- É o que me parece a mim (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV. 6. 7).<sup>204</sup>

Aqui, Sócrates realiza uma investigação acerca do sujeito que possui a σοφία, isto é, o σοφός. Neste diálogo ele realiza duas divisões sobre o σοφός. A primeira divisão é: o σοφός é aquele que possui ou que não possui ἐπιστήμη sobre os assuntos que diz conhecer? A esta questão Eutidemo acredita que na primeira opção. A segunda divisão é: o σοφός é aquele que possui ἐπιστήμη sobre todos os assuntos ou sobre determinado (ou, até mesmo, determinados) assunto(s)? A tal questionamento, Eutidemo opta, também, pela primeira opção, pois, para ele, é impossível que um homem saiba de tudo. Com isso,

<sup>204</sup> σοφίαν δὲ τί ἂν φήσαιμεν εἶναι; εἰπέ μοι, πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ σοφοί, ἃ ἐπίστανται, ταῦτα σοφοὶ εἶναι, ἢ εἰσὶ τινες ἃ μὴ ἐπίστανται σοφοί; ἃ ἐπίστανται δὴλον ὅτι, ἔφη: πῶς γὰρ ἂν τις, ἃ γε μὴ ἐπίσταιτο, ταῦτα σοφὸς εἶη; ἄρ' οὖν οἱ σοφοὶ ἐπιστήμη σοφοὶ εἰσι; τίτι γὰρ ἂν, ἔφη, ἄλλω τις εἶη σοφός, εἴ γε μὴ ἐπιστήμη; ἄλλο δὲ τι σοφίαν οἶε εἶναι ἢ ὧ σοφοὶ εἰσιν; οὐκ ἔγωγε. ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; ἔμοιγε δοκεῖ. ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; οὐδὲ μὰ Δί' ἔμοιγε πολλοστὸν μέρος αὐτῶν. πάντα μὲν ἄρα σοφὸν οὐχ οἷόν τε ἀνθρώπων εἶναι; μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη. ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν; ἔμοιγε δοκεῖ. Tradução de Ana Elias Pinheiro, levemente modificada.

podemos concluir Antístenes segue um método parecido, mas não idêntico, ao que o Sócrates de Xenofonte segue.<sup>205</sup>

Outro ponto que podemos nos perguntar é: e se uma mesma palavra tiver mais de dois significados, isto é, se ela for polissêmica,<sup>206</sup> como proceder? Ora, é justamente aqui que reside a necessidade da leitura do segundo livro do *tomo* sete de Antístenes: *Sobre o Uso dos Nomes*. Importante notar aqui a palavra *uso*, pois é muito provável que em tal livro Antístenes tenha tratado acerca da polissemia dos nomes e como proceder em tal caso, todavia, é bem provável que a teoria de Antístenes se baseava na ideia de que se realizarmos a ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων irermos, necessariamente, aprender a χρήσις τῶν ὀνομάτων, isto é, o uso dos nomes, ou melhor, o uso *correto* dos nomes, para não cairmos em tais erros.<sup>207</sup>

Outra abordagem que pode nos ajudar a entender melhor a noção de χρήσις τῶν ὀνομάτων em Antístenes, encontra-se também em Epicteto, onde o mesmo nos relata um diálogo entre Antístenes e seu pupilo Diógenes. Segundo o filósofo de Hierápolis, Diógenes teria dito o seguinte acerca de sua imersão na filosofia através de Antístenes:

“Desde a época em que Antístenes me libertou, eu não sou mais um escravo”. Como ele o libertou? Ouça o que ele diz: “Ele me ensinou o que é meu e o que não é meu. A posse não é minha; os parentes, os membros da casa, os amigos, a reputação, os lugares costumeiros, as conversas, tudo isso é estrangeiro. ‘Então, [Antístenes perguntou,] o que é seu? O uso de [suas] representações.’ Ele me mostrou que eu tenho isso [como uma posse] desimpedida e sem restrições; ninguém pode bloqueá-la; ninguém pode me forçar a usá-la, a não ser como eu gostaria (EPICTETO, *Diatribes*, III. 24. 67-69)<sup>208</sup>

Aqui, Epicteto nos diz claramente que Diógenes teria dito que Antístenes o libertou, ensinando-o o que lhe pertence e o que não lhe pertence. Tal ensinamento mostrou para Diógenes que diversas coisas que ele pensava que eram suas, não eram, e também o

<sup>205</sup> Cf. Brancacci, 2019, p.153-159, onde o mesmo alega que este método é parecido, mas não idêntico ao método que o Sócrates de Platão segue, pois segundo ele o Sócrates de Platão examina um nome através de uma “divisão de espécies” que esse nome pode abarcar, e, por outro lado, o Sócrates de Xenofonte examina um nome através de uma divisão de classes - διαλέγειν κατὰ γένη”. Para o pesquisador, tal διαλέγειν κατὰ γένη “não tem nada a ver com uma divisão do ‘gêneros’ em ‘espécies’. Os γένη são, efetivamente, as ‘classes’ (ou ‘famílias’) [...]” (BRANCACCI, 2019, p. 157), ao contrário, a divisão em classes, implica, ainda segundo Brancacci, em uma divisão binária dos termos.

<sup>206</sup> Tais como as palavras “banco” e “vela”, a primeira podendo designar tanto uma instituição financeira quanto um lugar onde se senta e a segunda podendo nomear tanto um objeto cuja finalidade é iluminar um local através de suas chamas quanto uma peça para propulsão eólica de uma embarcação.

<sup>207</sup> Para maiores informações acerca do tema da polissemia dos nomes em Antístenes cf. Brancacci, 2019, p. 67-70.

<sup>208</sup> “ἔξ οὗ μ’ Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα.” πῶς ἠλευθέρωσεν; ἄκουε, τί λέγει· “ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα [ὅτι] ἀλλότρια. ‘ὄν οὖν τί; χρήσις φαντασιῶν.’ ταύτην ἐδειξέν μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον· οὐδεὶς ἐμποδίσαι δύναται, οὐδεὶς βιάσασθαι ἄλλως χρήσασθαι ἢ ὡς θέλω.”

mostrou que, na realidade, somente uma coisa lhe pertencia, a saber: a *χρήσις τῶν φαντασιῶν*, o uso das representações. Sabemos que a *φαντασία* é um conceito-chave para tanto para o filósofo ex-escravo quanto para os estoicos de uma forma em geral. Para eles, a *φαντασία* é alteração que ocorre na alma quando ela entra em contato com os objetos externos. Deste modo, essa *φαντασία* pode ser uma *φαντασία* subjetiva, gerando, desse modo, *παixῶδες*, ou ela pode ser objetiva, mais conhecida como *φαντασία καταληπτική*, que é uma *φαντασία* na qual a razão prevalece.<sup>209</sup> Ou seja, podemos encarar que aqui, Antístenes ensinou Diógenes sobre o conceito de *φαντασία*, e, para que ele pudesse ensinar tal conceito, ele realizou com seu pupilo a *ἐπίσκεψις* do nome *φαντασία*, para que, logo após, Diógenes pudesse realizar a *χρήσις* correta de suas *φαντασίαι*. Isto é, através da *ἐπίσκεψις τῶν φαντασιῶν* Diógenes aprendeu a dividir o conceito de *φαντασία* em classes (*κατὰ γένη*) a saber são: 1) o que é meu e; 2) o que não é meu. Quando a *φαντασία* é modificada pela razão ela recai sobre a primeira classe, gerando assim uma *φαντασία καταληπτική* e quando ela é contaminada pelas *παixῶδες* ela recai sobre a segunda classe, gerando assim, um erro por parte do agente. Tendo compreensão de tal divisão, Diógenes conseguiu, enfim, realizar a *χρήσις τῶν φαντασιῶν*,<sup>210</sup> alcançando assim, inevitavelmente, a *ἐλευθέρια*, a liberdade.<sup>211</sup>

Mas, fiquemos por aqui e passemos para o próximo tópico, pois sabemos que quando realizamos um agrupamento - adequado e com sentido - de vários nomes podemos formar uma sentença, uma frase, um *λόγος*.

### 3.2.3 – Antístenes, o Definidor do Lógos

Sobre a definição do *λόγος* feita por Antístenes, temos quatro passagens que nos parecem bastante interessantes, a saber:

#### 1. Aristóteles, *Metafísica*, H. 3. 1043b 23-28;<sup>212</sup>

<sup>209</sup> Para maiores informações acerca do conceito de *φαντασία* Epicteto, e nos estoicos em geral, cf. o comentário de Dinucci na sua tradução do *Manual de Epicteto* (2017, p.38, n.4).

<sup>210</sup> O termo *φαντασία* também aparece em D.L. VI. 70-71, a famosa passagem de Diógenes Laércio acerca da noção de *ἄσκησις* no cinismo. Lá, ele diz que a *ἄσκησις* corporal formam-se *φαντασίαι* que irão tornar mais fáceis a prática da *ἀρετή*, isto é, da virtude. von Fritz (1926), Dudley (1937) e, mais recentemente, Goulet-Cazé (1986) sustentam a ideia de que o uso do termo *φαντασία*, tanto na passagem de Epicteto, quanto na passagem de Diógenes Laércio, só pode ser um termo estoico. Höistad (1948: 39-40), por outro lado, sustenta a ideia de que o conceito de *φαντασία* aqui é antistênico. Acreditamos que, ao menos na passagem epictetiana, o uso do termo *φαντασία* é antistênico tendo em vista que ela é acompanhada do termo *χρήσις*, que é um termo-chave, conforme vimos no catálogo das obras de Antístenes.

<sup>211</sup> O conceito *ἐλευθέρια* será abordado com maiores detalhes no último capítulo da presente dissertação.

<sup>212</sup> = A.A. 150 A = D.C. 44 A = SSR V A 150.

2. Alexandre Afrodisias, *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, p. 553.31 – 554.33,<sup>213</sup>
3. Diógenes Laércio, VI. 3,<sup>214</sup>
4. Alexandre Afrodisias, *Comentários aos Tópicos de Aristóteles*, p. 42, 8-22,<sup>215</sup>

Passemos à investigação de tais passagens:

### 3.2.3.1 – O Comentário de Aristóteles e o Adendo de Alexandre de Afrodisias

Aristóteles, em sua grandiosa obra *Metafísica*, tinha como objetivo final alcançar o que podemos de chamar de “objeto primeiro” das coisas. Durante a obra, sobretudo no primeiro livro, ele aborda as diversas visões dos mais variados autores do passado e de sua época, incluindo até mesmo o seu antigo mestre. Pode-se dizer que o objetivo geral do estagirita é apresentar – através de sua concepção de substância (οὐσία) – uma via alternativa à Teoria das Formas (ou, das Ideias) de Platão.

Durante sua exposição no Livro H, Aristóteles nos apresenta uma ideia bastante interessante sobre Antístenes e seus seguidores:

(1) Para aqueles que investigam a questão, a sílaba não parece ser das letras e da combinação, nem a casa [é idêntica a] tijolos e a combinação. E isso está certo, pois nem a combinação nem a mistura derivam das coisas das quais é a combinação ou a mistura. E, da mesma forma, nenhuma das outras coisas, por exemplo, se a soleira [é uma soleira] pela sua posição, a posição não é [derivada] da soleira, mas sim é [a soleira derivada] daquela [posição]. (2) Nem é de fato o homem animal mais bípede, mas deve haver algo que está além dessas coisas, se estas são a matéria, e isto não é nem um elemento nem de um elemento, mas a substância: e na remoção disso, eles afirmam a matéria. Então, se isso [algo além] é responsável por sua existência, e isso é sua substância, eles não diriam a substância em si. (3) Ou esta [substância], então, deve ser eterna, ou deve ser corruptível sem ser corrompida e deve ter surgido sem ter vindo a ser. Foi demonstrado e deixado claro em outro lugar que ninguém cria ou gera a forma, mas o que é criado é “isto”, e o que vem a ser é o “fora dessas coisas”. Mas, se para coisas perecíveis existem essências separáveis, não é de modo algum claro, exceto que é claro que, de algumas coisas, isso não é possível, pois muitas coisas não podem existir além dos detalhes, como uma casa ou uma ferramenta. Talvez, então, nem sequer sejam substâncias, sejam essas mesmas coisas ou qualquer outra coisa, tantas quantas não tenham surgido por natureza. Pois alguém pode definir a natureza como a substância em coisas perecíveis. (4) Portanto, a aporia que deixou perplexos os antistenianos e aquelas [pessoas] sem instrução tem certa ocasião, que não é possível definir o “o que [uma coisa] é” (pois uma definição é um discurso longo), mas é possível [demonstrar] como tal coisa é e ensinar

<sup>213</sup> = A.A. 150 B = D.C. 44 B = SSR V A 150.

<sup>214</sup> = A.A. 151 A = D.C. 45 = SSR V A 151.

<sup>215</sup> = A.A. 151 B = D.C. 46 = SSR V A 151.

isto, por exemplo, a prata, uma pessoa não pode [definir] o que [a prata] é, mas [ela pode demonstrar e ensinar que a prata] é como o estanho. (5) Portanto, de substância, há alguns para os quais é possível que haja uma definição e uma explicação, por exemplo, o composto, seja ele sensível ou inteligível. Mas dos primeiros elementos dos quais isto é composto, não mais, se de fato a fórmula definidora significa algo predicado de algo, e um deve ser como matéria e o outro como forma (A.A. 150 A).<sup>216</sup>

E Alexandre de Afrodisias, em seus *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (p. 553.31 – 554.33), interpreta a passagem aristotélica da seguinte forma:

“Portanto, a aporia que deixou perplexos os antistenianos e aquelas [pessoas] sem instrução tem certa ocasião [...]”

(1) É preciso também entender “é resolvido a partir do que dissemos”, de modo que o que se entende [de Aristóteles] é algo assim: “Portanto, a aporia que deixou perplexos os antistenianos serve para ser resolvida a partir do que dissemos.” Pois uma vez que foi demonstrado que as partes, por assim dizer, da forma são uma coisa, e as partes, por assim dizer, da matéria são outra coisa, a partir dessas observações a aporia dos antistenianos será resolvida. (2) A aporia deles é que não é possível definir, nem há uma definição de nada. E eles costumavam construir assim: já que a definição não é um nome, mas é uma pluralidade [de nomes] (para isso eles chamaram de “discurso longo”: a definição “animal mortal racional possuidor de mente e conhecimento” é um discurso longo, e não um nome, como “ser humano”): já que, então, a definição não é um nome, não é possível definir. (3) E eles dizem que, sempre que dizemos “animal racional”, dizemos algo composto de forma e matéria, isto é, da matéria “animal” e da forma “racional”, e é ainda mais composto quando “mortal” é adicionado. E se for esse o caso, damos a exposição das partes compostas e, por assim dizer, contamos quantas coisas ocorrem pertencer, ao dizer “animal racional” e, alternativamente, “animal racional, mortal”, mas não dizemos a definição. (4) Então, Aristóteles diz que essa aporia está resolvida a partir do que dissemos. Pois uma vez que foi demonstrado que “o animal bípede terrestre” são partes da forma, não da matéria, como é possível dizer que o “animal” é a matéria e o “racional” é a forma, ou, alternativamente, o “animal racional” é a matéria e o “mortal” é a

<sup>216</sup> Aristóteles, *Metafísica*, H. 3. 1043b 23-28 (= D.C. 44 A = SSR V A 150): (1) οὐ φαίνεται δὴ ζητοῦσιν ἡ συλλαβὴ ἐκ τῶν στοιχείων οὐσα καὶ συνθέσεως, οὐδ' ἡ οἰκία πλίνθοι τε καὶ σύνθεσις. καὶ τοῦτο ὀρθῶς· οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μίξις ἐκ τούτων ὧν ἐστὶ σύνθεσις ἢ μίξις. ὁμοίως δὲ οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθέν, οἷον εἰ ὁ οὐδὸς θέσει, οὐκ ἐκ τοῦ οὐδοῦ ἢ θέσις ἀλλὰ μᾶλλον οὗτος ἐξ ἐκείνης. (2) οὐδὲ δὴ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ τὸ ζῶον καὶ δίπουν, ἀλλὰ τι δεῖ εἶναι ὃ παρὰ ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ' ὕλη, οὔτε δὲ στοιχεῖον οὔτ' ἐκ στοιχείου, ἀλλ' ἡ οὐσία· ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν. εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν. (3) ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ αἰδίων εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθειρῆσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίνεσθαι. δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γενᾶ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. εἰ δ' εἰσὶ τῶν φθαρτῶν αἰ οὐσίαι χωρισταί, οὐδέν πω δηλόν· πλὴν ὅτι γ' ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται δηλόν, ὅσα μὴ οἷόν τε παρὰ τὰ τινα εἶναι, οἷον οἰκίαν ἢ σκεῦος. ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὔτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνον ἂν τις θεῖη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν. (4) ὥστε ἡ ἀπορία ἦν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαιδεῦτοι ἠπόρουν ἔχει τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι (τὸν γὰρ ὄρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστὶν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μὲν ἐστὶν οὔ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος· (5) ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ἢ ἐξ ὧν δ' αὐτῆ πρώτων, οὐκέτι, εἴπερ τι κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὀριστικὸς καὶ δεῖ τὸ μὲν ὥσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφὴν.

forma? Pois se “animal”, “mortal” e “racional” fossem partes da matéria, teria sido necessário dizer isto, que “animal” e “racional” são a matéria, e “mortal” a forma, e ao dizer “animal mortal” eles dizem o composto de forma e matéria. Mas, como não é matéria, não dizem o composto, mas as partes da forma. Portanto, há uma definição. **(5)** Portanto, não é possível, dizem eles, definir; mas o que é um ser humano ou uma vaca, é possível ensinar, mas não definir. Por exemplo, não é possível definir e dizer o que prata é, mas é possível dizer que tipo de coisa ela é: por exemplo, quando questionado sobre o que a prata é, dizer que é como o estanho. **(6)** Portanto, eles dizem, é possível dizer o relato de uma substância que é composta de matéria e forma, mas uma definição da forma ou da matéria da qual a substância é composta não é possível fazer. **(7)** E tendo dito que é possível dar uma definição da substância composta, ele [Aristóteles] acrescentou a frase “se é sensível ou se é inteligível.” Mas é claro que as substâncias sensíveis são compostas. E que também existem substâncias inteligíveis compostas é claro. Pois os objetos da matemática são compostos de matéria e forma: pois o círculo inteligível é composto do raio como sua matéria, e desta forma particular como sua forma. **(8)** Mas ele [Aristóteles] não disse que os objetos da matemática são substâncias porque ele mantinha essa visão, mas talvez ele tenha dito que eles são substâncias porque os antistenianos estavam dizendo isso também. Dizem, então, que para a substância composta, seja ela sensível ou inteligível, é possível dar uma definição, mas para os elementos a partir dos quais essa substância é constituída, não é possível, se de fato “animal racional” e a definição em geral indicam algo predicado de algo, e um é forma e o outro é matéria (A.A. 150 B).<sup>217</sup>

<sup>217</sup> Alexandre Afrodisias, *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, p. 553.31 – 554.33 (= D.C. 44 B = SSR V A 150): “Ὡστε ἡ ἀπορία ἦν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοὶ ἠπόρουσαν ἔχει τινὰ καιρὸν.” **(1)** δεῖ προσυπακούειν τοῦ “ἐξ ὧν εἶπομεν λυθῆναι,” ἵνα ἢ τὸ λεγόμενον τοιοῦτον· “Ὡστε ἡ ἀπορία καιρὸν ἔχει, ἦν οἱ Ἀντισθένειοι ἠπόρουσαν, λυθῆναι ἐξ ὧν εἶπομεν.” ἐπειδὴ γὰρ δέδεικται ὅτι ἄλλα ἐστὶ τὰ ὡς εἶδους μέρη καὶ ἄλλα τὰ ὡς ὕλης, ἐκ τούτων λυθήσεται ἡ τῶν Ἀντισθενείων ἀπορία. **(2)** ἔστι δ’ αὐτῶν ἡ ἀπορία, ὅτι οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, οὐδ’ ἔστιν ὀρισμὸς τινος. τοῦτο δὲ κατεσκεύαζον ὡδί. ἐπειδὴ γὰρ ὁ ὀρισμὸς οὐκ ἔστιν ὄνομα, ἀλλ’ ἐκ πλειόνων (τοῦτο γὰρ εἶπε “λόγον μακρόν”· τὸ γὰρ “ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν” λόγος μακρὸς ἐστίν, ἀλλ’ οὐχ ὡς τὸ “ἄνθρωπος” ὄνομα), ἐπειδὴ οὖν ὁ ὀρισμὸς οὐκ ἔστιν ὄνομα, οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι. **(3)** λέγουσι δὲ ὅτι, ὅταν εἴπωμεν “ζῶον λογικόν,” σύνθετόν τι λέγομεν ἐξ ὕλης καὶ εἶδους, ὕλης μὲν τοῦ ζώου, εἶδους δὲ τοῦ λογικοῦ, καὶ ἔτι προστεθὲν τὸ “θνητόν” σύνθετον. εἰ δὲ τοῦτο, τὰ μὲν σύνθετα ἐπεξερχόμεθα καὶ οἰοῦνται ἀριθμοῦμεν πόσα τινὰ τυγχάνει, “ζῶον λογικόν” λέγοντες, καὶ πάλιν “ζῶον λογικὸν θνητόν,” ὀρισμὸν δὲ οὐ φαμεν. **(4)** λέγει δὲ ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ἡ ἀπορία αὕτη λύεται ἐξ ὧν εἶπομεν· ἐπειδὴ γὰρ δέδεικται ὅτι τὸ “ζῶον πεζὸν δίπουν” τοῦ εἶδους ἐστὶ μέρη, οὐ τῆς ὕλης, πῶς ἐστὶ δυνατόν λέγειν ὅτι τὸ “ζῶον” ἐστὶν ὕλη τὸ δὲ “λογικόν” εἶδος, ἢ πάλιν τὸ “ζῶον λογικόν” ὕλη, τὸ δὲ “θνητόν” εἶδος; εἰ μὲν γὰρ ἦσαν τῆς ὕλης μέρη τὸ “ζῶον,” τὸ “θνητόν,” τὸ “λογικόν,” ἐχρῆν ταῦτα λέγειν, ὅτι τὸ “ζῶον” καὶ τὸ “λογικόν” ὕλη ἐστὶ, τὸ δὲ “θνητόν” εἶδος, καὶ λέγοντες “ζῶον θνητόν” λέγουσι τὸ σύνθετον τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους· ἐπεὶ δὲ οὐκ εἰσὶν ὑλικά, οὐ τὸ σύνθετον λέγουσιν, ἀλλὰ τὰ μέρη τοῦ εἶδους· ὥστε ἔστιν ὀρισμὸς. **(5)** οὐκ ἔστιν οὖν, φασίν, ὀρίσασθαι, ἀλλὰ ὁποῖον μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ἢ βοῦς ἐνδέχεται διδάξαι, ὀρίσασθαι δὲ οὐ· οἷον ὀρίσασθαι μὲν καὶ εἰπεῖν τί ἐστὶν ἄργυρος οὐχ οἷόν τε, ὁποῖον δέ, δυνατόν, οἷον ἐρωτηθέντες ὁποῖόν ἐστιν ἄργυρος, εἰπεῖν ὅτι οἷον καττίτερος. **(6)** ὥστε, φασί, λόγον μὲν ἔστιν εἰπεῖν οὐσίας συνθέτου τῆς ἐξ ὕλης καὶ εἶδους, εἶδους δὲ ὄρον ἢ ὕλης ἐξ ὧν ἡ σύνθετός ἐστιν οὐσία οὐκ ἔστιν ἀποδοῦναι. **(7)** εἰπὼν δὲ ὅτι συνθέτου ἔστιν οὐσίας ἀποδοῦναι ὀρισμὸν, προσέθηκε τὸ “ἔάν τε αἰσθητῆς ἔάν τε νοητῆς.” ἀλλ’ ὅτι μὲν αἰ αἰσθηταὶ οὐσῆαι σύνθετοὶ εἰσι, φανερόν· ὅτι δὲ εἰσι καὶ νοηταὶ σύνθετοι, δῆλον· τὰ γὰρ μαθηματικὰ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους εἰσὶν· ὁ γὰρ νοητὸς κύκλος ἐξ ὕλης μὲν τοῦ διαστήματος, εἶδους δὲ τοῦ τοιουδὶ σχήματος. **(8)** οὐχ ὡς ἀρεσκόμενος δὲ καὶ τὰ μαθηματικὰ οὐσίας εἶπεν, ἀλλ’ ἴσως καὶ τοῦτο τῶν Ἀντισθενείων λεγόντων εἴρηκεν αὐτὰ οὐσίας. τῆς μὲν οὖν συνθέτου φασίν οὐσίας, εἴτε αἰσθητῆ ἐστὶν εἴτε νοητῆ, ἔστιν ὀρισμὸν ἀποδοῦναι, ἐξ ὧν δ’ αὕτη, οὐκ ἔστιν, εἴπερ τὸ ζῶον λογικὸν καὶ ὅλως ὁ ὄρος τί κατὰ τινος σημαίνει, καὶ τὸ μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ δὲ ὕλη.

Obviamente, não nos cabe, aqui, investigar se a teoria que Aristóteles designa como sendo a de Antístenes - ou, mais precisamente, de seus seguidores, os antistenianos (ἀντισθένειοι) – está correta ou não, e também não nos cabe investigar qual das visões (a de Aristóteles ou a dos ἀντισθένειοι) é a mais correta epistemologicamente falando, pois conforme percebemos Aristóteles não concorda com a teoria de Antístenes e seus seguidores, chamando-os inclusive de ἀπαίδευτοι, isto é de pessoas “sem instrução” ou “não educadas”.<sup>218</sup> Nossa tarefa, aqui, é apenas entender a interpretação de Aristóteles (e, também, de Alexandre de Afrodísias) da teoria de Antístenes.

Para Brancacci a ideia por trás da explicação de Aristóteles não é a de que Antístenes não acreditava na possibilidade de definir, “mas antes se tratava da impossibilidade de definir a essência” (2019, p. 258-259), ou seja, Antístenes acreditava que o ὅρος da οὐσία, isto é, a definição da essência, era impossível, pois tal definição exige um discurso longo – um μακρός λόγος.

Neste sentido, a expressão “a definição é um discurso longo” (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν), é importante, pois ela revela ao mesmo tempo a motivação lógica da argumentação e a implicação ontológica que a funda. Isso equivale a dizer que, se a essência é uma coisa simples, ela não pode em nenhum caso ser expressa por um discurso definicional que, constituído por uma pluralidade de nomes, é por natureza complexo e não pode jamais assumir a unidade do τί ἐστί (BRANCACCI, 2019. p. 259).

Tal explicação nos diz que, para o discípulo de Górgias, um discurso longo não consegue captar a essência de uma coisa, pois um discurso longo é, em si mesmo, complexo – tendo em vista que ele é formado por uma pluralidade de nomes – e a essência é, em si mesma, simples, ou seja, não se pode captar algo que é simples com algo que é complexo.

Com isso tanto Aristóteles quanto Alexandre de Afrodísia concluem que para Antístenes não podemos *definir o que uma coisa é* (τί ἐστί), mas antes podemos *demonstrar como uma coisa é* (ποῖον μὲν τί ἐστί), ou seja, é possível demonstrar sua *qualidade*.

Essa ideia da definição como algo que demonstra como uma coisa é será, posteriormente, de extrema importância para nossos propósitos, mas paremos por aqui e passemos então para o próximo comentário, para que, no final, possamos realizar – utilizando as palavras de Aristóteles – uma σύνθεσις de todas as passagens para conseguirmos visualizar a ideia geral de Antístenes acerca da lógica e da filosofia da linguagem.

---

<sup>218</sup> É provável que o termo ἀπαίδευτοι signifique “pessoas não instruídas [na lógica]”, isto é, na lógica aristotélica, ou seja, são pessoas que não estudaram o famoso *Órganon* de Aristóteles.

### 3.2.3.2 – O Comentário de Diógenes Laércio

A passagem de Diógenes Laércio, apesar de curta, é bastante importante para nossa investigação acerca da lógica de Antístenes, pois conforme Caizzi (1966, p. 103, n. 45-46) tal passagem é, provavelmente, a única – em toda a *Vida de Antístenes* – em que a teoria lógica de Antístenes é apresentada. Segundo o biógrafo, Antístenes foi “o primeiro a definir o discurso, dizendo: ‘O *lógos* é a [fórmula] que revela o que era ou o que é [uma coisa]’” (A.A. 151 A).<sup>219</sup>

Um dos debates mais fervorosos, entre os comentadores, acerca da posição intelectual de Antístenes se deu através da expressão τί ἦν ἢ ἔστι. A maioria esmagadora dos comentadores tendem a interpretar o disjuntivo ἢ<sup>220</sup> é tão somente um disjuntivo. Todavia existem quatro outras interpretações correntes, a saber:

1. Casaubon,<sup>221</sup> um estudioso renascentista, acredita que a disjunção ἢ deve ser substituída pelo pronome dativo ἧ. Com tal interpretação a tradução ficaria: “o *lógos* revela em que aspecto [uma coisa] estava do jeito que é”;
2. Radermacher (1951, p. 121, *apud* Prince, 2015, p. 478) não faz uma contestação acerca da expressão ἢ, mas antes, ele acrescenta o termo futuro, fazendo com a passagem fique: “o *lógos* revela o que [uma coisa] era, é ou será”;
3. Aubenque (1962, p. 466, n. 3 *apud* Prince, 2015, p. 478 e Brancacci, 2019, p. 236-238 e 251, n. 37 e 38) acredita que ἢ não é um disjuntivo (tal como o *aut* latino) mas antes uma espécie de esclarecimento (tal como o *vel* latino), ou seja, para ele, a tradução ficaria algo em torno de “o *lógos* revela o que [uma coisa] era, isto é, o que é”, e, por fim;
4. Brancacci (2019, p. 237) que concorda com Aubenque até certo ponto, ou seja, ele concorda que o ἢ não é uma disjunção, porém ele não concorda com a ideia do ἢ ser representada pelo *vel* latino. Para Brancacci o ἢ desta proposição é equivalente ao *sive* latino. Desse modo ele conclui que a tradução dessa frase ficaria: “é um *λόγος* aquilo que torna manifesto o que era, ou seja, o que é” (2019, p. 240). Acreditamos que a posição de

<sup>219</sup> D.L. VI. 3 (= D.C. 45 = *SSR* V A 151): Πρώτος τε ὠρίσατο λόγον εἰπών, "λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν."

<sup>220</sup> Literalmente: “ou”.

<sup>221</sup> Visto em Prince, 2015, p. 478

Brancacci parece-nos bastante plausível, conforme veremos mais adiante.<sup>222</sup>

Outro ponto que podemos notar aqui, é uma aparentemente contradição<sup>223</sup> no pensamento antisteniano, pois os comentários anteriores (de Aristóteles e de Alexandre de Afrodisias) diziam que, para Antístenes, não era possível definir tendo em vista que a definição exige um discurso longo. Por outro lado, Diógenes Laércio nos diz que, para Antístenes, o discurso consegue revelar o que uma coisa é (τί ἐστί), e ainda, o que uma coisa era (τί ἦν). Todavia, conforme dito na seção anterior, não nos cabe agora fazer uma σύνθεσις de todos os relatos, pois tal tarefa será realizada somente após analisarmos, de uma maneira geral, as quatro passagens que mencionamos serem acerca do tema da definição do λόγος.

### 3.2.3.3 – O Segundo Comentário de Alexandre de Afrodisias

Pode-se dizer que o comentário de Alexandre de Afrodisias (*Comentários aos Tópicos de Aristóteles* CAG 2.2 p. 42,8-22) serve de suplemento, ou antes, de confirmação, ao comentário de Diógenes Laércio acerca da definição de Antístenes sobre o λόγος. Alexandre nos diz:

“A definição é o λόγος que expressa a essência.”

(1) Pois a definição revela isso, o ser e no que a existência é para cada coisa, não algo accidental ou de outra forma consequente. Pois, uma vez que os atributos pertencentes a cada coisa são múltiplos, a definição exclui os irrelevantes e revela apenas aqueles dos atributos pelos quais a coisa é definida, e em que está sua existência, e em relação a que essa coisa que se diz ser é distinta de outras coisas. (2) E não em vão ou supérfluo é o “é” adicionado ao “era”, mas necessariamente. Pois se o “era” significa “é”, o “λόγος que expressa o que era” seria o mesmo que o “λόγος que expressa o que é”, já que torna manifesta a coisa proposta de que trata. Mas se for esse o caso, todo λόγος que contém algum dos predicados “o que é?” da coisa proposta e que tenha algum sentido será sua definição. Os gêneros são predicados das formas [espécies] nas [respostas a] “o que é”, pois eles compartilham um nome. Portanto, o λόγος que coloca uma forma [da espécie] em seu gênero seria uma definição da forma [da espécie], ao tornar manifesto o “o que é”, o que não é verdade. (3) Assim, o “era” [sem o “é”] não é, afinal, suficiente, como alguns acreditam, o mais antigo dos quais parece ser Antístenes, e depois alguns da Stoa. Mas, com sensatez, o “é” é adicionado.<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Mais exatamente na próxima seção.

<sup>223</sup> Cf. Prince (2015, p. 449).

<sup>224</sup> Alexandre Afrodisias, *Comentários aos Tópicos de Aristóteles*, p. 42, 8-22 (= D.C. 46 = SSR V A 151): “ἔστι δὲ ὄρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.” [...] (1) ὁ γὰρ ὄρος τὴν οὐσίαν καὶ ἐν ᾧ ἔστιν ἐκάστω τὸ εἶναι, τοῦτο δηλοῖ, οὐ συμβεβηκός τι οὐδὲ παρεπόμενον ἄλλως. πλείονων γὰρ ὄντων τῶν ὑπαρχόντων ἐκάστω ὁ ὄρος ἀποκρίνων τὰ ἄλλα μόνον δηλοῖ ταῦτα τῶν ὑπαρχόντων οἷς ὀρίζεται, καὶ ἐν οἷς ἔστιν αὐτῶ τὸ εἶναι, καὶ καθ’ ἃ διαφέρον τῶν ἄλλων ἐστὶ τοῦτο ὃ εἶναι λέγεται. (2) οὐ μάλιστα δὲ οὐδὲ ἐκ περιττοῦ τῶ

Neste momento, nos parece apropriado investigar o final da frase. Alexandre nos diz que o ἦν, isto é, o “era”, não é suficiente para a definição do λόγος, pois o ἔστι, ou seja, o “é” é necessário para conseguirmos uma definição mais precisa acerca do λόγος. Alexandre de Afrodísias, conforme visto no final do testemunho, concorda com essa posição e diz que, aparentemente, o πρώτος, ou seja, o primeiro, o mais antigo teórico e defensor dessa posição foi Antístenes e conclui dizendo que os filósofos da Stoa, isto é, os estoicos, também partilham de tal visão. Vemos aqui, claramente, uma ligação teórica, apontada pelo próprio Alexandre, entre Antístenes e os estoicos. No entanto, não iremos abordar tal visão neste momento, por agora, fiquemos tão somente com a abordagem da posição intelectual que Alexandre atribui a Antístenes.

A partir daqui podemos seguir em frente com o suposto paradoxo que mencionamos anteriormente, pois se para Antístenes, conforme o primeiro comentário de Aristóteles e o adendo de Alexandre de Afrodísias, a definição é impossível – tendo em vista que para tal precisa-se de um discurso longo, discurso este que, por sua vez, poderia se estender ao infinito – então por qual motivo o discurso revela aquilo que uma coisa “era” ou “é”?

A resposta para tal questão parece estar tanto nos comentários supramencionados quanto no comentário de Diógenes Laércio e no segundo relato de Alexandre de Afrodísias. Aparentemente, Antístenes não acreditava, conforme já dissemos, num discurso que pudesse definir a essência de algo, porém ele acreditava num discurso que pudesse “revelar” ou “tornar a vista” o que algo era, ou seja, o que é - τί ἦν ἢ ἔστι. O uso do verbo δηλοῦν parece-nos bastante interessante, pois Antístenes não usa, ao menos aqui, o verbo σημαίνειν, verbo este que significa, com o perdão da redundância, “significar”. Ou seja, a interpretação que podemos tomar daqui é que o λόγος não “significa” algo, mas antes, o λόγος “revela”, “mostra”, “torna manifesto” algo. Para nosso filósofo, o mundo só é conhecido através do conhecimento claro da linguagem, conhecimento este que começa, conforme vimos, com a investigação mais básica da linguagem, a dos nomes, e que, posteriormente, iria para o uso correto dos nomes, tendo em vista a problemática da polissemia dos mesmos, e que chegaria até o λόγος que revelaria algo do próprio mundo. Temos aqui dois pontos importantes a serem notados:

---

“ἦν” τὸ “εἶναι” πρόσκειται ἀλλ’ ἀναγκαίως. εἰ γὰρ τὸ “ἦν” τὸ “ἔστι” σημαίνει, εἴη ἂν ὁ “λόγος ὁ τὸ τί ἦν σημαίνων” ὁ αὐτὸς τῷ “λόγος ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων,” δηλὸν ὅτι τὸ προκειμένον πράγμα οὐ ἀποδίδοται. ἀλλ’ εἰ τοῦτο, πᾶς ὁ τῶν ἐν τῷ “τί ἐστι” κατηγορουμένων τοῦ προκειμένου ἔχων τι λόγος ὀρισμὸς αὐτοῦ ἔσται· ἐν τῷ “τί ἐστι” δὲ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν τὰ γένη, συνωνύμως γάρ· ὁ ἐν τῷ γένει ἄρα τὸ εἶδος τιθεὶς λόγος εἴη ἂν ὀρισμὸς τοῦ εἶδους, δηλῶν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. (3) οὐκ ἄρα αὐταρκές τὸ “ἦν,” ὡς τινες ἠγοοῦνται, ὧν δοκεῖ πρῶτος μὲν Ἀντισθένης εἶναι, εἶτα δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τινες, ἀλλὰ εὐλόγως τὸ “εἶναι” πρόσκειται.

a) o caráter naturalista da linguagem, demonstrando assim que para entendermos o mundo, isto é, a ontologia, temos que ter conhecimento de lógica e de teoria da linguagem e, conseqüentemente; b) a visão antagônica que Antístenes tinha em relação ao seu primeiro mestre, pois, conforme vimos, para Górgias, a linguagem não pode repassar conhecimentos acerca do mundo, ou seja, para ele o λόγος não pode revelar as coisas - τα πράγματα. Em Antístenes, como vimos, ocorre justamente o contrário, pois para ele o λόγος revela τα πράγματα, ou seja, dizer é dizer algo, e dizer algo é dizer algo que é (λέγειν = λέγειν τί = λέγειν τὸ ὄν). Com isso, podemos concluir que enquanto Górgias tinha uma visão *negativa* ou *niilista* do papel da linguagem para repassar conhecimento das coisas do mundo, Antístenes, tal como Protágoras, tinha uma visão *positiva* ou *otimista* da linguagem.

Algo que podemos nos perguntar nesse momento é: se o λόγος sempre revelará o que algo é, isto é, somente a verdade do mundo, então o erro ou o julgamento falso existem? E também, se Antístenes tem uma visão positiva do λόγος então podemos concluir que para ele todo λόγος é verdadeiro tal como Protágoras? Ou melhor, Antístenes tinha, tal como o sofista de Abdera, uma teoria *subjetiva* do conhecimento? Será que Antístenes, ao ouvir o sofista Górgias, preferiu seguir as doutrinas de outro sofista? É justamente isso que iremos abordar no próximo tópico.

### 3.2.4 – Antístenes, o Negador da Falsidade e da Contradição

O tópico que iremos abordar agora é um dos tópicos mais trabalhados e debatidos pelos estudiosos da lógica e da teoria da linguagem de Antístenes, tendo alguns apontado Antístenes como um lógico sério, enquanto outros concluíram que ele não era um lógico, e outros, por fim, o definem como um “quase-lógico”.<sup>225</sup>

<sup>225</sup> Os estudos mais influentes são: a) o de Gillespie que, em uma série de dois artigos intitulados “The Logic of Antisthenes I”, in: *Archiv für Gcschichte der Philosophie*, XXXVI. 4, 1913. p. 479 - 500 e “The Logic of Antisthenes II”, in: *Archiv für Gcschichte der Philosophie*, XXXVII. 1, 1914. p. 17 - 38, abordou com profundidade a lógica de Antístenes; b) o de Grube, em seu conhecido artigo intitulado “Antisthenes Was No Logician”, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81, 1950, p. 16-27, no qual ele sustenta a ideia contrária a de Gillespie, isto é, a de que Antístenes não era um lógico; c) o de Rankin que, em seu artigo intitulado “Antisthenes a Near Logician”, in: *L’Antiquité Classique*, T. 39, Fasc. 2, 1970, p. 522-527, defende a ideia de que Antístenes não era um lógico, mas ele também não era um não-lógico, para Rankin, Antístenes era, conforme o próprio título do artigo, um “quase-lógico”. Rankin explora alguns pontos da “quase-lógica” de Antístenes em outro artigo intitulado “The ANTISTHENEAN Paradox And Antisthenes' Purpose”, in: *L’Antiquité Classique*, T. 43, 1974, p. 316-320. Além desses estudos, temos também a primorosa contribuição ao tema feita por Brancacci que, conforme já mencionamos e verificamos no decorrer do presente trabalho, explora de maneira extremamente profunda os temas lógico-linguísticos de Antístenes em seu livro e em diversos artigos. Além de Brancacci, temos também, recentemente, as contribuições de Navia - que dedica o quarto capítulo de seu *Antisthenes of Athens* para a investigação da lógica de Antístenes, e de Prince - que faz uma análise

Iremos, primeiramente, apresentar e analisar, brevemente, as passagens acerca das famosas teses sobre a impossibilidade de dizer o falso e da contradição, e, posteriormente, apresentar as três interpretações mais conhecidas sobre tais passagens e seus eventuais defensores e, finalmente, nos posicionarmos mediante análise das passagens e das interpretações mais coerentes. Passemos então para tais análises.

### 3.2.4.1 – Os Fragmentos Sobre o Discurso Próprio, a Impossibilidade de Dizer o Falso e de Contradizer

Por sorte, temos a nossa disposição alguns testemunhos sobreviventes que nos relatam as famosas teorias antistênicas acerca do discurso único e/ou discurso próprio (οἰκεῖος λόγος), da impossibilidade de dizer o falso (ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι) e da impossibilidade da contradição (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). Os testemunhos mais caros são dois de Aristóteles e cinco comentários tardios da obra aristotélica. Além disso, temos também um pequeno testemunho de Diógenes Laércio - mencionado no início da seção dedicada à influência de Protágoras no pensamento de Antístenes -, e uma pequena passagem de Proclo.<sup>226</sup> As passagens (excluindo a de D.L., que já avaliamos), podem ser agrupadas em três grupos, a saber:

- **Primeiro Grupo:**

1. Aristóteles, *Metafísica* Δ.29 1024b26–34;<sup>227</sup>
2. Alexandre de Afrodisias, *Comentário à Metafísica de Aristóteles* 1024b26 CAG 1 p. 434,25-435,24;<sup>228</sup>
3. Asclépio, *Comentário à Metafísica de Aristóteles* 1024b26 CAG 6.2 p. 353.1–29;<sup>229</sup>

---

extensa e detalhada sobre as passagens lógicas de Antístenes. No Brasil, temos algumas contribuições valiosas como as de Dinucci, em sua dissertação de mestrado intitulada *O Estatuto Lógico, Lingüístico e Ontológico da defesa de Aristóteles do Princípio de Não-Contradição contra Górgias e Antístenes no Capítulo IV do Livro Γ da Metafísica*, e em seu artigo intitulado “A Lógica e a Filosofia da Linguagem em Antístenes”, in: *O Que Nos Faz Pensar*, nº 13, abril, 1999, p. 105-118. Além de Dinucci, houve, recentemente, a excelente tese de doutorado de Carlos de Almeida Lemos, intitulada *Antístenes de Atenas ou Sobre o Prazer da Linguagem*.

<sup>226</sup> Mais precisamente a passagem A.A. 154 (D.L. IX. 53) que diz que Protágoras foi o primeiro a formular a ideia da impossibilidade da contradição – utilizando o *Eutidemo* de Platão para confirmar tal relato –, e que Antístenes foi um apoiador de tal visão.

<sup>227</sup> = A.A. 152 A = D.C. 47 A = SSR V A 152.

<sup>228</sup> = A.A. 152 B = D.C. 47 B = SSR V A 152.

<sup>229</sup> = A.A. 152 C = SSR V A 153; não presente em D.C.

4. Asclépio, *Comentário à Metafísica de Aristóteles* CAG 6.2 p. 356,14–29.<sup>230</sup>

• **Segundo Grupo:**

1. Aristóteles, *Tópicos* A.11 104b19–21;<sup>231</sup>
2. Alexandre de Afrodísias, *Comentário aos Tópicos de Aristóteles* CAG 2.2 p. 79,7–29;<sup>232</sup>
3. Elias, *Comentário às Categorias de Aristóteles* CAG 18.1 p. 108,21–27.<sup>233</sup>

• **Terceiro Grupo:**

1. Proclo, *Comentário ao Crátilo de Platão* 37.<sup>234</sup>

O primeiro grupo, conforme vimos, é composto pelo comentário principal de Aristóteles, e pelos comentários (um de Alexandre de Afrodísias e dois de Asclépio) do comentário de Aristóteles, tais textos, na maioria das vezes, reforçam e explicam o que Aristóteles já disse.

O primeiro deles, conforme vimos, é o atestado por Aristóteles no livro  $\Delta$  da *Metafísica*, no qual ele inicia uma investigação acerca da “falsidade” ou do “falso”. Tal investigação resulta numa divisão tripla da falsidade: da coisa falsa ( $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ ), do discurso falso ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) e da pessoa falsa ( $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ). Posteriormente, ao analisar a falsidade no  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , ele fala da falsidade em sentido comum,<sup>235</sup> ou seja, sua discussão gira em torno da incompatibilidade entre os discursos e as coisas que elas dizem.<sup>236</sup> Posteriormente ele avança para a ideia de que a falsidade pode ser comparada com os sonhos, ou seja, aqui ele se move para um tipo de enunciado ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) totalmente falso, isto é, aqui a falsidade já não é mais um  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  aplicado a um objeto erroneamente, mas antes, um  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  de nada. É, aparentemente, aqui que Aristóteles insere Antístenes, mas vejamos seu comentário e

<sup>230</sup> = A.A. 152 D. Tanto D.C. quanto SSR omitem essa passagem.

<sup>231</sup> = A.A. 153 A = D.C. 47 C = SSR V A 153.

<sup>232</sup> = A.A. 153 B = SSR V A 153; não presente em D.C.

<sup>233</sup> = A.A. 153 C. Tanto D.C. quanto SSR omitem essa passagem.

<sup>234</sup> = A.A. 155 = D.C. 49 = SSR V A 155.

<sup>235</sup> Como mencionado nos exemplos do “diâmetro comensurável” que é sempre falso e no “você está sentado” que no momento presente é falso (cf. Arist. *Met.*  $\Delta$  1024 b 17-21).

<sup>236</sup> Cf. Arist. *Met.*  $\Delta$  1024 b 26-28.

os comentários de seu comentário para que possamos avançar com mais segurança em tal tópico. Ele diz:

Um *lógos* falso, enquanto *lógos* falso, é um *lógos* das coisas que não são, e por esta razão todo *lógos* é falso de uma coisa diferente daquela da qual ele é verdadeiro. Por exemplo, o *lógos* do círculo é falso como *lógos* do triângulo. E para cada coisa, o *lógos* é, por um lado, único, e esse é o *lógos* da essência, mas, por outro lado, ele é múltiplo, já que a coisa e a coisa qualificada são, de certo modo, a mesma: por exemplo, “Sócrates” e “Sócrates músico”. Assim, o *lógos* falso é o *lógos*, no sentido absoluto, de nada. Por essa razão, Antístenes estava pensando de maneira tola quando considerou que nada poderia ser dito [validamente], exceto pelo *lógos* próprio, um para um. A partir desses princípios, ele deduziu que não é possível contradizer, e nem mesmo falar falsamente. Mas é possível dizer cada coisa não só por seu *lógos* próprio, mas também pelo de outra coisa, falsamente, com certeza, mas é possível fazê-lo também com verdade, assim como se pode dizer que oito é um número duplo, [usando] o *lógos* da díade (A.A. 152 A).<sup>237</sup>

Alexandre de Afrodisias, ao comentar a passagem de Aristóteles, nos diz:

(1) Depois de dizer estas coisas, ele [*i.e.* Aristóteles] censura Antístenes por alegar, de maneira tola, que um *lógos* é dito nada além do que aquilo que é próprio, tendo sido enganado pelo ponto em que o *lógos* falso é o *lógos*, no sentido absoluto, de nada. Pois não é o caso que, se não é o *lógos* no sentido absoluto ou próprio, não é imediatamente [um *lógos*]. (2) Mas Antístenes acreditava somente pelo *lógos* próprio se expressavam cada uma das coisas que são e que haveria somente um *lógos* para cada coisa que existe: e este seria precisamente o *lógos* próprio, enquanto um *lógos* que significa algo, mas não sendo próprio daquela coisa sobre a qual se diz, sendo de fato alheio a ela, é, para esta coisa, é um *lógos* estrangeiro. A partir desses princípios ele tentou derivar a conclusão de que não é possível contradizer. (3) Pois aqueles que estão em desacordo sobre algo devem dizer coisas diferentes, mas é impossível trazer diferentes discursos sobre a mesma coisa, dado que há somente um *lógos* próprio para cada coisa. Pois há um *lógos* próprio para cada coisa, e a pessoa que diz, diz somente esse, com o resultado de que, se os oradores estivessem falando sobre a mesma coisa, eles diriam as mesmas coisas um ao outro (pois há somente um *lógos* para cada coisa) e, ao dizer as mesmas coisas, não se contradizem. (4) Mas se disserem coisas diferentes, não mais estarão falando sobre a mesma coisa, pelo princípio de que o *lógos* sobre a coisa é único, e aqueles que falam em oposição devem falar sobre a mesma coisa. (5) E desse modo ele derivou a conclusão de que não é possível contradizer, e nem mesmo falar falsamente, porque não é possível dizer, a propósito de cada coisa, senão o *lógos* particular que lhe é próprio. (6) Ele [Aristóteles] mostra que esse argumento é tolo do fato de que se pode dizer cada coisa não

<sup>237</sup> Aristóteles, *Metafísica* Δ.29 1024b26–34 (= D.C. 47 A = SSR V A 152): λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς, διὸ πᾶς λόγος ψευδῆς ἑτέρου ἢ οὐ ἔστιν ἀληθῆς, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου. ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταυτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός. ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος· διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μὴθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ, ἐν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι. ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ' ὡς καὶ ἀληθῶς, ὡσπερ τὰ ὀκτὼ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ.

apenas por sua própria e apropriada explicação, mas também pelo *lógos* de outra coisa, falsamente e com bastante facilidade e de maneira variada e imediata, por exemplo, se alguém deve usar o *lógos* de um círculo na predicação do triângulo ou o *lógos* de um cavalo na predicação de um ser-humano. Pois o *lógos* que diz que o cavalo é o “animal terrestre de duas patas” é um *lógos*, mas um verdadeiro nada, nem do humano, já que nem sequer tem o humano como sujeito, nem sobre o cavalo, sobre o qual é dito. E se, quando dito sobre isso [cavalo dado como sujeito], não é verdade, é claro que seria falso sobre o cavalo [tomado universalmente] (A.A. 152 B).<sup>238</sup>

Já Asclépio comenta duas vezes tais passagens, nas quais ele diz:

(1) Depois de dizer isso sobre as coisas [falsas], ele [*i.e.* Aristóteles] imediatamente fala também sobre o *lógos* [falso], e ele diz que o *lógos* verdadeiro para uma forma é totalmente falso para outra. Por exemplo, para o círculo, o *lógos* verdadeiro é aquela que diz “uma forma de figura plana circunscrita por uma linha” e por mais que se diga sobre ela. Agora tal *lógos* é totalmente falso para outras coisas. Pois ele não é verdade para um triângulo e nem para um tetrágono, e também para outras coisas. (2) No entanto, o *lógos* falso não é totalmente falso também para outras coisas. Por exemplo, deixe-me dizer que o homem é um “animal quadrúpede, sem pés”. Esse *lógos* é falso tanto para um ser humano quanto para todas as outras coisas, se esse *lógos* tiver de conter todo esse [objeto do *lógos*] e o ser humano com ele. (3) Mas se, por outro lado, eu disser que o homem é um “animal racional e imortal”, ele é falso para um homem, ele [*i.e.* Amônio] diz, mas para um anjo isso não é falso. (4) E a mesma coisa pode ser verdadeira quando dita de uma maneira única e plural, já que a própria coisa também é assim da natureza. Pois se eu dissesse de uma maneira única que esse é “Sócrates”, falo algo verdadeiro. Mas, novamente, se eu tecer os atributos acidentais com o seu ser e falar dessa maneira, não menos falo algo verdadeiro, por exemplo, “Sócrates músico e careca”. (5) Mas o *lógos* falso é o *lógos*, simplesmente, de nada, como dissemos sobre o homem e o quadrúpede e o sem-pés. (6) Portanto Antístenes tentou incorretamente mostrar que não é possível contradizer, falando assim: “Eles conversam em voz semelhante um ao outro ou em voz não

<sup>238</sup> Alexandre de Afrodisias, *Comentário à Metafísica de Aristóteles* 1024b26 CAG 1 p. 434,25-435,24 (= D.C. 47 B = SSR V A 152): (1) εἰπὼν δὲ ταῦτα αἰτιᾶται Ἀντισθένην εὐήθως λέγοντα περὶ μηδενὸς ἄλλου λέγεσθαι τινα λόγον ἢ περὶ ἐκείνου οὗ οἰκειὸς ἐστὶ, παρακρουσθέντα ὑπὸ τοῦ τὸν ψευδῆ λόγον μηδενὸς ἀπλῶς εἶναι λόγον· οὐ γὰρ εἰ μὴ ἀπλῶς ἐστὶ μηδὲ κυρίως, ἤδη καὶ οὐκ ἔστιν. (2) ὦτο δὲ ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἓνα ἐκάστου λόγον εἶναι· τὸν γὰρ οἰκεῖον· τὸν δὲ τι σημαίνοντα καὶ μὴ ὄντα τούτου περὶ οὗ λέγεται εἶναι, ἀλλότριόν γε ὄντα αὐτοῦ, < . . . >. ἐξ ὧν καὶ συνάγειν ἐπειρᾶτο ὅτι μὴ ἔστιν ἀντιλέγειν· (3) τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας περὶ τίνος διάφορα λέγειν ὀφείλουν, μὴ δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι τῷ ἓνα τὸν οἰκεῖον ἐκάστου εἶναι· ἓνα γὰρ ἑνὸς εἶναι καὶ τὸν λέγοντα περὶ αὐτοῦ λέγειν μόνον, ὥστε εἰ μὲν περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγοιεν, τὰ αὐτὰ ἂν λέγοιεν ἀλλήλοις (εἷς γὰρ ὁ περὶ ἑνὸς λόγος), λέγοντες δὲ ταῦτα οὐκ ἂν ἀντιλέγοιεν ἀλλήλοις. (4) εἰ δὲ διαφέροντα λέγοιεν, οὐκέτι λέξουν αὐτοὺς περὶ ταῦτο τῷ εἶναι ἓνα τὸν λόγον τὸν περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας ὀφείλουν περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγειν. (5) καὶ οὕτως συνῆγε τὸ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι διὰ τὸ μὴ οἶόν τε εἶναι περὶ τίνος ἄλλον πλὴν τὸν ἴδιόν τε καὶ οἰκεῖον εἰπεῖν λόγον. (6) ὅτι εὐήθης ὁ λόγος οὗτος, δείκνυσιν ἐκ τοῦ λέγειν ἕκαστον οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ καὶ οἰκείῳ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ ῥᾶστα καὶ πολλαχῶς καὶ ἐκ τοῦ προχείρου, οἷον ἂν τῷ κύκλου τις λόγῳ κατὰ τοῦ τριγώνου χρήσεται ἢ τῷ τοῦ ἵππου κατὰ τοῦ ἀνθρώπου. ὁ γὰρ λόγος ὁ λέγων τὸν ἵππον εἶναι “ζῶον πεζὸν δίπουν” ἔστι μὲν λόγος, ἐπ’ οὐδενὸς δὲ ἀληθῆς· οὔτε γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἐπεὶ μηδὲ ἀρχὴν ἔχει τὸν ἀνθρώπον ὑποκείμενον, οὐδὲ περὶ τοῦ ἵππου περὶ οὗ λέγεται· εἰ δὲ λεγόμενος περὶ τοῦτου μὴ ἐστὶν ἀληθῆς, δῆλον ὡς ψευδῆς ἂν εἴη περὶ τοῦ ἵππου.

semelhante. Mas se [eles falam] em voz semelhante, não é possível que eles se contradigam (pois, nesse caso, eles estão em harmonia um com o outro). Mas se eles não falam em voz semelhante, eles se referem a coisas diferentes, com o resultado que nem mesmo aqui eles se contradizem, tendo em vista que na verdade eles não estão sequer discursando sobre a mesma coisa.” (7) Antístenes disse essas coisas na suposição do que não é o caso. Pois tanto quem diz falsamente como quem diz verdadeiramente que a alma é imortal se refere à mesma coisa. Então é possível contradizer. Portanto, há no discurso tanto a possibilidade do totalmente falso quanto o parcialmente [falso]. De um lado, o totalmente [falso], como no caso do que diz “a alma é mortal”; e, do outro lado, em alguns aspectos [falso], como no caso do que diz “os pés de Ida” [Il. 20.59] (pois isto é dito por analogia), ou que “oito é o dobro de quatro”. Pois o dobro é de dois (A.A. 152 C.).<sup>239</sup>

E também:

(1) E o *lógos* falso é o *lógos* das coisas que não são assim, a respeito dos quais é falso. Pois se ele [i.e. Aristóteles] tira a existência negativa, não há falso, e por esta razão ele acrescentou o “a respeito dos quais é falso”. Por esta razão, todo *lógos* é falso de outra coisa, além daquela coisa para a qual é verdadeira. Por exemplo, o *lógos* verdadeiro do círculo se torna falso para o *lógos* do triângulo. (2) E para cada coisa há um *lógos* em um sentido singular, seu *lógos* definicional, mas, em certo sentido, vários, uma vez que a substância, juntamente com seus atributos acidentais, é a mesma coisa, o que ele [i.e. Aristóteles] chamou de “qualificado”, por exemplo, “Sócrates” e “Sócrates músico”. (3) Mas o *lógos* falso é o *lógos*, simplesmente, de nada. Por essa razão também Antístenes, ele [i.e. Aristóteles] diz, estava fazendo suposições tolas quando ele mantinha a opinião de que nada deveria ser dito a não ser por seu *lógos* próprio, um por um. A partir dessas visões, resultou que não é possível contradizer, de acordo com ele, e nem mesmo falar falsamente, se, ou seja, a falsidade existe onde há contradição. Pois é necessário que um dos dois oradores fale verdadeiramente. (4) E é

<sup>239</sup> Asclépio, *Comentário à Metafísica de Aristóteles* 1024b26 CAG 6.2 p. 353.1–29 (= SSR V A 153; não presente em D.C): (1) ταῦτα εἰρηκῶς περὶ τῶν πραγμάτων ἐφεξῆς λέγει καὶ περὶ τῶν λόγων, καὶ φησιν ὅτι ὁ ἐπὶ τινος εἶδους ἀληθῆς λόγος πάντως ἐπὶ ἄλλου ψευδῆς, οἷον ἐπὶ τοῦ κύκλου ἀληθῆς ἐστὶν ὁ λόγος ὁ λέγων “σχήμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον”, καὶ ὅσα ἄλλα εἴρηται περὶ αὐτοῦ· οὗτος τοίνυν ὁ λόγος ἐπὶ ἄλλων παντελῶς ψευδῆς ἐστὶν· οὔτε γὰρ ἀληθῆς ἐπὶ τριγώνου ἐστὶν ἢ ἐπὶ τετραγώνου, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. (2) ὁ μέντοι γε ψευδῆς λόγος οὐ πάντως καὶ ἐπὶ ἄλλων ψευδῆς ὑπάρχει. οἷον λέγω ὅτι ὁ ἄνθρωπος “ζῷόν” ἐστὶ “τετράπουον ἄπουον”· οὗτος ὁ λόγος καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου ψευδῆς ὑπάρχει καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ἄλλων, ἵνα τὸ ὅλον τοῦτο ἔχη καὶ τὸν ἄνθρωπον σὺν αὐτῷ ὁ λόγος οὗτος. (3) ἐὰν μέντοι γε εἴπω ὅτι “ζῷον λογικὸν ἀθάνατον”, ἐπὶ μὲν ἀνθρώπου ψευδῆς, φησὶν, ὑπάρχει, ἐπὶ δὲ ἀγγέλου οὐκ ἔστι ψεῦδος. (4) τὸ αὐτὸ δὲ δύναται εἶναι ἀληθές καὶ μοναχῶς λεγόμενον καὶ πολλαχῶς, ἐπειδὴ καὶ οὕτως ἔχει φύσεως αὐτὸ τὸ πρᾶγμα. ἐὰν γὰρ εἴπω μοναχῶς ὅτι “Σωκράτης”, ἀληθές λέγω· πάλιν δὲ κἂν τὰ συμβεβηκότα συμπλέξας τῆ οὐσίᾳ οὕτως εἴπω, οὐδὲν ἦττον ἀληθές λέγω, οἷον “Σωκράτης μουσικὸς φαλακρός”. (5) ὁ μέντοι γε ψευδῆς λόγος οὐδενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος, ὡς ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ τετράποδος καὶ ἄποδος εἰρήκαμεν. (6) διὸ Ἀντισθένης οὐ καλῶς ἐπειράτο δεικνύναι ὅτι οὐ δυνατόν ἐστιν ἀντιλέγειν, λέγων οὕτως ὅτι “ἢ σύμφωνα ἑαυτοῖς διαλέγονται ἢ οὐ σύμφωνα· ἀλλ’ εἰ μὲν σύμφωνα, οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν (αὐτὸ γὰρ τοῦτο συμφωνοῦσιν ἀλλήλοις)· εἰ δὲ μὴ σύμφωνα λέγουσι, κατὰ διαφόρων πραγμάτων φέρονται, ὥστε οὐδ’ οὕτως ἀντιλέγουσιν, εἴ γε μηδὲ περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος τὸν λόγον ποιοῦνται.” (7) ταῦτα δὲ ἔλεγεν ὁ Ἀντισθένης ὑπολαμβάνων ὅτι οὐκ ἔστι· καὶ ὁ ψευδόμενος γὰρ κατὰ τοῦ αὐτοῦ φέρεται καὶ ὁ ἀληθεύων ὅτι ἀθάνατός ἐστιν ἢ ψυχὴ· ὥστε ἔστιν ἀντιλέγειν. ἐστὶν οὖν ἐν λόγῳ καὶ παντελῶς ψεῦδος καὶ μερικόν.> παντελῶς μὲν οὖν ὡς ἐπὶ τοῦ λέγοντος θνητὴν εἶναι τὴν ψυχὴν, ἐπὶ τι δὲ ὡς ἐπὶ τοῦ λέγοντος “πόδας Ἴδης” (κατὰ ἀναλογίαν γὰρ εἴρηται), ἢ ὅτι τὰ ὀκτώ διπλάσια τῶν τεσσάρων ὑπάρχουσιν· ἀπὸ γὰρ τῶν δύο ἐστὶ τὸ διπλάσιον. Tanto D.C. quanto SSR omitem essa passagem.

possível que cada falante fale sobre algo não apenas por seu *lógos*, isto é, verdadeiramente sobre a coisa, mas também pelo *lógos* de outra coisa, falsamente de fato e também inteiramente; e também é possível falar assim verdadeiramente, assim como oito é o dobro do *lógos* de dois. Assim, *lógos* feitos desta maneira são considerados falsas (A.A 152 D).<sup>240</sup>

Os testemunhos supracitados são, com toda probabilidade, os mais importantes relatos acerca da lógica e da filosofia da linguagem e, por tabela, da ontologia, de Antístenes.

Conforme dissemos, nosso intuito neste momento é apenas apresentar os testemunhos sobreviventes que tratam da teoria do *discurso próprio* (ou *único*) (οἰκειῶς λόγος), da *impossibilidade de dizer o falso* (ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι) e da *impossibilidade da contradição* (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), para que, posteriormente, possamos adicionar as análises e as interpretações dos maiores especialistas no assunto, para que possamos, no final, chegar a alguma conclusão acerca do papel que Antístenes atribuía à lógica.

Todavia, podemos, neste exato momento, fazer algumas considerações *en passant*. O presente relato de Aristóteles e os adendos de seus comentadores dizem, de maneira quase categórica, que Antístenes defende a teoria de que não é possível dizer falsamente e nem contradizer, ou seja, tal teoria tem, por consequência, a ideia de que todo *λόγος* é verdadeiro. Podemos tirar duas conclusões de tais comentários, a primeira é a de que Antístenes, conforme vimos mais acima, defende a ideia de que todo discurso diz algo, e todo discurso que diz algo, diz algo que é (λέγειν = λέγειν τί = λέγειν τὸ ὄν). Mas agora, munidos desses novos comentários, podemos acrescentar o seguinte: todo discurso que diz algo que é, diz algo verdadeiro (λέγειν = λέγειν τί = λέγειν τὸ ὄν = ἀληθεύειν). A segunda conclusão, que podemos retirar, é a primazia que as coisas, isto é, o *πρᾶγμα*, tem na teoria antistênica, pois, para ele, o *λόγος* verdadeiro é aquele que relata, de maneira verdadeira, algum *πρᾶγμα*. Com isso, concluímos a teoria de Antístenes da seguinte forma: dizer é dizer algo e, dizer algo é dizer algo que é, e dizer algo que é dizer algo verdadeiro, e dizer algo verdadeiro é dizer algo sobre alguma coisa existente no mundo (λέγειν = λέγειν τί = λέγειν τὸ ὄν = ἀληθεύειν = λέγειν πρᾶγμα).

<sup>240</sup> Asclépio, *Comentário à Metafísica de Aristóteles* CAG 6.2 p. 356,14–29 (Tanto D.C. quanto SSR omitem essa passagem): **(1)** λόγος δέ ἐστι ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, καθὼς ψευδῆς ὑπάρχει· εἰ γὰρ ἀναιρεῖ τὸ μὴ ὄν, οὐκ ἔστι ψευδῆς, διὸ προσέθηκε τὸ “καθὼς ψευδῆς ὑπάρχει.” ὅθεν πᾶς λόγος ψευδῆς ἐτέρου παρ’ ἐκεῖνο, ἐφ’ οὗ καὶ ἀληθῆς ἐστίν, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ἀληθῆς λόγος ψευδῆς γίνεται ἐπὶ τριγώνου. **(2)** ἐκάστου δὲ πράγματος λόγος ἔστιν ὡς εἷς ἐστίν ὁ ὀριστικὸς αὐτοῦ λόγος, ἔστι δ’ ὡς πολλοί, ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία ἅμα τοῖς συμβεβηκόσιν, ὅπερ ἐκάλεσε πεπονθός, οἷον “Σωκράτης” καὶ “Σωκράτης μουσικός.” **(3)** ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐδενός ἐστίν ἀπλῶς λόγος· διὸ καὶ Ἀντισθένης, φησὶν, ἀνοήτως ὑπελάμβανε μηθὲν ἀξιών λέγεσθαι πλὴν τῶ οἰκείῳ λόγῳ ἔνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν κατ’ αὐτόν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι, εἴ γε ψευδὸς ὑπάρχει ὅπου ἀντιλογία· θάτερον γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ἀληθεύειν. **(4)** ἔστι δὲ ἕκαστον λέγειν περὶ τινος οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ, τούτεστιν ἀληθῶς περὶ τοῦ πράγματος, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δὲ ὡς καὶ ἀληθῶς, ὥσπερ τὰ ὀκτώ διπλάσια ὑπάρχουσι τῷ τῆς δυάδος λόγῳ. τὰ μὲν οὖν οὕτως λέγονται ψευδῆ.

O que nos resta agora é: de que forma, então, podemos dizer algo sobre uma coisa de maneira verdadeira? A resposta que tanto Aristóteles quanto os comentadores dão é: para Antístenes, só é possível falar verdadeiramente acerca de um *πρᾶγμα* utilizando seu *οἰκεῖος λόγος*, isto é, seu discurso próprio, ou seu discurso único. Tal discurso é realizado através do *ἐν ἐφ' ἐνός*, isto é, do um para um.<sup>241</sup>

E quanto ao *λόγος* falso e a contradição? Para Antístenes, segundo Aristóteles e seus comentadores, o *λόγος* falso não é possível tendo em vista que tal *λόγος* não está munido do *οἰκεῖος λόγος* do *πρᾶγμα* que ele se refere. O mesmo ocorre com a contradição. Todavia, tais questões serão analisadas com maior profundidade no devido tempo.

Por agora, apresentaremos e analisaremos, de maneira breve e geral, o segundo bloco de testemunhos acerca da lógica antisteniana. Este bloco, da mesma forma que o anterior, possui como carro chefe um testemunho presente no *corpus aristotelicum*. Já os adendos ficam a cargo de Alexandre de Afrodisias e de Elias. A passagem de Aristóteles em questão, não é mais na *Metafísica*, mas nos *Tópicos*, livro este que, como sabemos, foi incorporado em uma obra maior chamada *Órganon*. De uma maneira geral, os *Tópicos* tratam acerca da arte da dialética, e, no primeiro livro, Aristóteles começa a investigar os vários tipos de declarações, entre as quais estão as *προτάσεις*, isto é as proposições, e os *προβλήματα*, isto é os problemas. As *προτάσεις* são, segundo ele, afirmações geralmente aceitas, e os *προβλήματα* são afirmações nem sempre aceitas. E é justamente dos *προβλήματα* que irão sair o subtipo tese *θέσις*, isto é, uma tese, e tal subtipo, segundo o estagirita, é um subtipo contra-intuitivo (ou, paradoxal). A passagem completa nos diz:

Uma tese é um julgamento contraintuitivo de uma das figuras mais conhecidas na filosofia, por exemplo, que não é possível contradizer, segundo Antístenes, ou que tudo está em movimento, segundo Heráclito, ou o que o ser é um, de acordo com o que Melisso diz (pois é tolice prestar atenção a qualquer pessoa que tenha chance de fazer proclamações em oposição a crenças comuns) (A.A. 153 A).<sup>242</sup>

Já Alexandre de Afrodisias, ao comentar essa passagem, diz o seguinte:

(1) Pois, ao refutar a tese de que a contradição existe, Antístenes disse que as pessoas que falam sobre algo devem dizer essa coisa e significar por meio do que dizem aquilo sobre o que falam, e também que as pessoas que contradizem devem falar sobre a mesma coisa. (2) Assumindo esse ponto de vista, ele disse: aqueles que parecem se contradizer um ao outro sobre algo, ou se contradizem tanto em dizer o

<sup>241</sup> Essa noção de *ἐν ἐφ' ἐνός* será analisada com maiores detalhes mais adiante, quando introduzirmos as visões dos estudiosos.

<sup>242</sup> Aristóteles, *Tópicos* A 11 104b19–21 (= D.C. 47 C = SSR V A 153): *θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται, καθ' Ἡράκλειτον, ἢ ὅτι ἐν τῷ ὄν, καθάπερ Μέλισσός φησιν (τὸ γὰρ τοῦ τυχόντος ἐναντία ταῖς δόξαις ἀποφηνάμενου φροντίζειν εὐηθεῖς).*

*lógos* da coisa, ou em nenhum dos dois, ou em um dizendo e o outro não. **(3)** No entanto, se ambos dissessem o *lógos* da coisa, eles não iriam contradizer (pois diriam a mesma coisa), e se nenhum deles disser o *lógos* da coisa, eles nem diriam nada sobre isso em primeiro lugar: e aqueles que não falam sobre isso também não se contradizem sobre isso, **(4)** e se alguém fala e o outro não, nem assim eles iriam contradizer: pois aquele que não fala o *lógos* da coisa, de modo algum diria algo sobre ela, mas sobre o que ele significa através do que diz: e assim ele não iria contradizer sobre isso. E sendo esta a situação, não seria possível contradizer. **(5)** Mas a culpa vem da afirmação de que aqueles que não estão dizendo o *lógos* da coisa, ou aquele que não está dizendo o *lógos* da coisa, não dirão nada sobre ela. Pois não é o caso que, se alguém não diz coisas verdadeiras, ele também não fala sobre algo. Mas é possível falar sobre algo também quando se diz coisas falsas (pois de outra forma não haveria afirmações falsas em geral, se a única pessoa falando sobre algo deveria ser aquela que fala a verdade sobre isso), se de fato todo falante falso, ao falar sobre algo, fala falsamente sobre algo. **(6)** E se é possível falar falsamente, seria possível também contradizer alguém que está falando falsamente. Pois, em geral, a contradição está dizendo o oposto sobre a mesma coisa. E não é possível que aqueles que falam coisas opostas sobre a mesma coisa estejam falando a verdade. Mas ele [*i.e.* Antístenes] diz que eles não usam silogismos e relatos desses [termos ocorrendo em silogismos], mas apenas opiniões (A.A. 153 B).<sup>243</sup>

Já o comentário de Elias, não está em um texto que comenta os *Tópicos* de Aristóteles, mas em um que ele comenta as *Categorias* do estagirita,<sup>244</sup> todavia, a passagem de Elias parece se referir, justamente, ao testemunho aristotélico presente nos *Tópicos*, pois ele diz:

Uma escola de filosofia é o sistema de crença de homens dignos em acordo uns com os outros, mas distintos dos outros. E ele fez bem em dizer “homens” e não “homem”. Pois a crença de um homem não cria uma escola de filosofia. Nesse caso, surge uma tese, como a de Heráclito, de que tudo está em movimento, ou a de Parmênides, que o que o ser é um e é imóvel, ou a de Antístenes, que não é possível

<sup>243</sup> Alexandre de Afrodisias, *Comentário aos Tópicos de Aristóteles* CAG 2.2 p. 79,7–29 (= SSR V A 153; não presente em D.C.): **(1)** ἀναιρῶν γὰρ Ἀντισθένης τὸ εἶναι ἀντιλέγειν ἔλεγε δεῖν μὲν τοὺς περὶ τινος λέγοντας ἐκεῖνο λέγειν καὶ σημαίνειν δι’ ὧν λέγουσι τὸ περὶ οὗ λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας περὶ τοῦ αὐτοῦ ὀφείλιν λέγειν. **(2)** ταῦτα προλαμβάνων ἔλεγεν· οἱ ἀντιλέγειν δοκοῦντες ἀλλήλοις περὶ τινος ἦτοι ἀμφοτέροι λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἀντιλέγουσιν ἢ οὐδέτερος ἢ ὁ μὲν λέγων ὁ δὲ οὐ λέγων· **(3)** ἀλλ’ οὔτε, εἰ ἀμφοτέροι λέγοιεν τὸν τοῦ πράγματος λόγον, ἀντιλέγοιεν ἂν (ταυτὰ γὰρ ἂν λέγοιεν), εἴ τε μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λέγει λόγον, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἂν τι λέγοιεν περὶ τούτου· οἱ δὲ μὴ λέγοντες περὶ αὐτοῦ τούτου οὐδ’ ἂν ἀντιλέγοιεν περὶ αὐτοῦ· **(4)** εἰ δ’ ὁ μὲν λέγοι ὁ δὲ μὴ, οὐδ’ οὕτως ἂν ἀντιλέγοιεν· ὁ γὰρ μὴ λέγων τὸν τοῦ πράγματος λόγον οὐδ’ ὅλως ἂν τι λέγοι περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ σημαίνει δι’ ὧν λέγει· οὕτως δὲ οὐδ’ ἂν ἀντιλέγοι περὶ αὐτοῦ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων οὐδ’ ἂν ἀντιλέγειν εἶη. **(5)** ψεῦδος δὲ λαμβάνει τὸ τοὺς μὴ λέγοντας τὸν τοῦ πράγματος λόγον ἢ τὸν μὴ λέγοντα μὴδ’ ὅλως ἂν τι λέγειν περὶ αὐτοῦ· οὐ γάρ, εἴ τις μὴ ἀληθῆ λέγει, οὗτος οὐδὲ λέγει περὶ τινος. ἔστι δὲ λέγειν περὶ τινος καὶ ψευδῆ λέγοντα (οὐδὲ γὰρ ἂν εἶη τὸ ψεύδεσθαι ὅλως, εἰ μόνος εἶη λέγων περὶ τινος ὃ τάληθῆ περὶ αὐτοῦ λέγων), εἴ γε πᾶς μὲν ὁ ψευδόμενος περὶ τινος λέγων περὶ τινος ψεύδεται. **(6)** εἰ δὲ ἔστι ψεύδεσθαι, εἶη ἂν καὶ ἀντιλέγειν τινὰ ψευδόμενον· καθόλου γὰρ τὸ ἀντιλέγειν ἔστι τὸ περὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ ἀντικείμενα λέγειν. οὐ δυνατὸν δὲ τοὺς τὰ ἀντικείμενα περὶ ταυτοῦ λέγοντας ἀληθεύειν ἀμφοτέρους. οὐ τοῖς συλλογισμοῖς δὲ καὶ λόγοις αὐτῶν χρῆσθαι λέγει, ἀλλὰ ταῖς δόξαις ψιλαῖς.

<sup>244</sup> Livro este que também está inserido dentro do *Organon*.

contradizer, pois uma tese é um julgamento contra intuitivo das figuras mais conhecidas da filosofia (A.A. 153 C).<sup>245</sup>

Conforme podemos ver, este segundo bloco de testemunhos não acrescenta tantas informações em relação ao primeiro bloco. E, para finalizar, vejamos o terceiro bloco, que é constituído por apenas um comentário de Proclo, em seu *Comentário Sobre o Crátilo de Platão*, no qual ele diz, ao se debruçar sobre a passagem 385b2-5<sup>246</sup> do diálogo platônico:

[Platão escreve isso] porque Antístenes disse que não é certo contradizer. Pois cada afirmação, diz ele, afirma a verdade. Pois aquele que diz, diz alguma coisa. E quem diz algo, diz o que é. E quem diz o que é, diz a verdade. Em resposta a ele, então, deve-se dizer que também há a afirmação falsa, e nada impede que a pessoa que diz, diga falsamente. E, além disso, que aquele que diz sobre algo e ele não diga [sobre] a coisa (A.A. 155).<sup>247</sup>

Nesse comentário de Elias, conseguimos vislumbrar com maior clareza o que dissemos antes: para Antístenes, todo aquele que diz, diz algo, e aquele que diz algo, diz algo que é, e aquele que diz algo que é, diz verdadeiramente (λέγειν = λέγειν τί = λέγειν τὸ ὄν = ἀληθεύειν), e, ο πρᾶγμα está, ao menos aqui, implícito.

Todos os testemunhos que conseguimos até aqui parecem dizer a mesma coisa, a saber: para Antístenes nós não podemos falar falsamente, pois quando dizemos algo verdadeiramente sobre um objeto  $x$  então estamos falando sobre tal objeto. Todavia, se nós falarmos falsamente sobre  $x$  então não estamos falando sobre  $x$ , mas antes sobre um outro objeto que pode ser  $y$  ou  $p$  ou outro objeto qualquer, menos  $x$ . O resultado disso é que se, por exemplo, tendo um certo objeto  $x$ , e eu disser sobre ele  $y$  então eu não estarei falando falsamente sobre  $x$ , pois eu não estou falando sobre  $x$ , mas sobre  $y$ . Logo, eu não estarei falando falsamente sobre  $x$ . O exemplo abaixo pode facilitar nossa compreensão:

Imaginemos um embate dialético entre dois sujeitos (A e B), no qual o assunto a ser debatido é acerca do πρᾶγμα – usando o mesmo exemplo de Aristóteles – Sócrates

<sup>245</sup> Elias, *Comentário às Categorias de Aristóteles* CAG 18.1 p. 108,21–27 (Tanto D.C. quanto SSR omitem essa passagem): αἴρεσις ἐστὶ ἀνδρῶν ἀσειῶν δόξα πρὸς μὲν ἑαυτοὺς συμφωνούντων πρὸς δὲ ἄλλους διαφωνούντων. καὶ καλῶς εἶπεν “ἀνδρῶν” καὶ οὐκ “ἀνδρός”. ἐνὸς γὰρ ἀνδρὸς δόξα αἴρεσιν οὐ ποιεῖ· θέσις γὰρ τότε γίνεται, ὡς ἡ Ἡρακλείτου ὅτι πάντα κινεῖται, ἡ Παρμενίδου ὅτι ἐν τὸ ὄν καὶ ἀκίνητον, ἡ Ἀντισθένης ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν· θέσις γὰρ ἐστὶ παράδοξος ὑπόληψις ἐνὸς τῶν κατὰ φιλοσοφίαν γνω-ρίμων.

<sup>246</sup> Essa passagem em questão relata o ponto em que Sócrates diz que um discurso pode ser verdadeiro ou falso, pois isso depende da correspondência com aquilo que está se falando. Ou seja, a passagem, de fato, poderia ser uma evidência de que Platão coloca, na boca de Crátilo.

<sup>247</sup> Proclo, *Comentário ao Crátilo de Platão* 37 (= D.C. 49 = SSR V A 155): ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γὰρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει. ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν ὅτι ἐστὶν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὄν λέγοντα ψεῦδος λέγειν· καὶ ἔτι ὁ λέγων περὶ τινος λέγει, καὶ οὐχὶ τι λέγει.

(que chamaremos de S). E tal S, como sabemos, possui o atributo de ser homem e filósofo (que chamaremos de X). Desse modo o diálogo entre ambos, ficariam dessa forma:

- A – O que é este S (πρᾶγμα)?  
 B – Este S (πρᾶγμα) é S (ὄνομα).  
 A – Certo. E o que esse S é?  
 B – Esse S é X.  
 A – É verdade.

Neste diálogo, conforme pudemos verificar, tanto o dialogante A quanto o dialogante B concordam que o πρᾶγμα S possui o ὄνομα S e que seu ποῖον é X, ou seja, eles concordam que a coisa Sócrates possui o nome de Sócrates e que sua qualidade é ser um “homem-filósofo”. E ambos estão certos acerca do πρᾶγμα Sócrates, então não há aqui nenhuma contradição.

Passemos então para o segundo diálogo, no qual ambos irão debater sobre o mesmo problema anterior, porém irão errar ao dizer o ποῖον de Sócrates, afirmando que ele é Y (homem-músico):

- A – O que é este S (πρᾶγμα)?  
 B – Este S (πρᾶγμα) é S (ὄνομα).  
 A – Certo. E qual a qualidade (ποῖον) de S?  
 B – A qualidade (ποῖον) de S é Y.  
 A – É verdade.

Ou seja, há aqui, um erro por parte de ambos os debatedores, pois todos sabemos que Sócrates não é músico, mas antes, um filósofo. Todavia, segundo o argumento de Antístenes mencionado por Aristóteles, tanto o debatedor A quanto B não estão falando sobre Sócrates, eles estão pronunciando um ὄνομα verdadeiro (homem-músico), mas não estão aplicando ele sobre o πρᾶγμα Sócrates. Desse modo, não houve contradição tendo em vista que eles não estavam falando sobre Sócrates, mas sobre outra coisa. Houve aqui, o que Alexandre de Afrodisias chama de “discurso estrangeiro” (ἀλλότριον).

Já no terceiro diálogo, haverá, aparentemente, uma possível contradição, pois A e B não irão atribuir o mesmo ποῖον para Sócrates, e, nesse caso, um deles designará Sócrates corretamente (como X, isto é, como “homem-filósofo”) e o outro erroneamente (como Y, isto é, como “homem-músico”). O diálogo ficaria dessa forma:

- A – O que é este S (πρᾶγμα)?  
 B – Este S (πρᾶγμα) é S (ὄνομα).  
 A – Certo. E qual a qualidade (ποιόν) de S?  
 B – A qualidade (ποιόν) de S é Y.  
 A – Não. A qualidade (ποιόν) de S é X.

Aqui também não haveria, segundo Antístenes, nenhuma contradição pois, neste caso, somente A está falando sobre Sócrates, enquanto que o interlocutor B não está falando sobre ele, mas sobre um outro πρᾶγμα.

Vejamos agora quais são as mais conhecidas visões acerca da posição de Antístenes como um lógico.

#### 3.2.4.2 – As Três Posições

Tendo em vista a situação fragmentária dos testemunhos sobre a suposta lógica de Antístenes, os comentadores e os especialistas da área, acabaram não chegando a uma conclusão sobre uma pergunta séria, a saber: com tais fragmentos, podemos concluir que Antístenes foi um lógico? Ou seja, da mesma forma que há um impasse em dizer se Antístenes foi um retórico, um sofista, um socrático ou um cínico, há, também, um impasse em determinar se ele foi um lógico. Todavia, pode-se dizer que houveram três grandes interpretações, das quais as demais posições são derivações de uma delas. As posições em questão retratam Antístenes como:

1. Um lógico – C.M. Gillespie;
2. Um não-lógico – G.M.A. Grube;
3. Um quase lógico – H.D. Rankin.

#### 1) *Antístenes, o lógico*

Essa posição, conforme dissemos, foi defendida inicialmente por C.M. Gillespie, em 1913 e 1914.<sup>248</sup> Apesar da posição de Gillespie não ser a mais antiga do assunto,<sup>249</sup> ela é, com

<sup>248</sup> Em dois artigos, a saber: “The Logic of Antisthenes I”, in: *Archiv für Gcschichte der Philosophie*, XXXVI. 4, 1913. p. 479 – 500; e “The Logic of Antisthenes II”, in: *Archiv für Gcschichte der Philosophie*, XXXVII. 1, 1914. p. 17 – 38.

<sup>249</sup> O próprio Gillespie, em seu texto, perpassa por diversos estudiosos que trabalharam com o mesmo tema e que serviram de base para consolidar a sua própria posição sobre o assunto.

toda probabilidade, a mais lembrada contemporaneamente, e ela é também, com toda a certeza, a posição com maiores defensores.

Segundo Gillespie, há uma relação entre a teoria do λόγος e a teoria do λόγος próprio e da impossibilidade de dizer o falso e de contradizer.<sup>250</sup> Posteriormente, ele faz um link entre os testemunhos aristotélicos com algumas passagens platônicas,<sup>251</sup> levantando a questão de que há uma certa probabilidade de que alguns personagens dos diálogos platônicos são, na verdade, posições de contemporâneos vivos, dos quais Platão não citava diretamente pelo nome.<sup>252</sup> Através de sua análise, ele sugere que o οἰκεῖος λόγος antisteniano sugere que uma coisa simples não pode ser definida, mas somente nomeada, verificando assim uma intrínseca relação entre ὄνομα e λόγος.<sup>253</sup> Com isso, ele chega a conclusão de que:

Essas correspondências cruzadas sugerem que Platão está aqui examinando a visão de algum contemporâneo proeminente, estabelecido como Antístenes pela evidência aristotélica. A evidência interna da passagem parece impedir a opinião do Prof. Taylor de que Platão está apenas criticando uma tendência geral. O relato é muito detalhado - está em toda a *oratio* oblíqua. A afirmação de Sócrates de que ele está contando um sonho parece ser um artifício para suavizar um anacronismo gritante (GILLESPIE, 1913, p. 483-484, tradução nossa).<sup>254</sup>

<sup>250</sup> Gillespie, 1913, p. 479-480.

<sup>251</sup> A saber: *Crátilo* (429a ff), onde Sócrates pede para Crátilo para que possa ser aplicado a coisas tanto nomes quanto discursos; *Eutidemo* (283e, 285e), onde o princípio da impossibilidade de dizer o falso parece remeter a Antístenes; *Teeteto* (201d-f), onde há uma afirmação de que as coisas só podem ser nomeadas pelo seu próprio nome, e as coisas compostas por seus próprios λόγοι, e; *Sofista* (251a-b), no qual Platão fala sobre alguns “anciãos que aprenderam tardiamente” e que não admitem que não admitem que alguns nomes sejam aplicados para outras coisas que não ela mesma, por exemplo: você pode chamar um homem de homem, e o bem de bem, mas não pode chamar o homem de bom.

<sup>252</sup> Gillespie diz o seguinte em uma nota: “The question whether characters in the Platonic dialogues are 'masks' for contemporaries of Plato must be determined in connexion with the literary conventions of the time. If the dialogues are largely polemical, and if we can suppose a convention not to introduce living opponents by name, the principle of the 'mask' seems to follow at once. But its application to any given dialogue must depend on the form and purpose of the dialogue itself. If the work is obviously polemical, and directed against contemporary views, as *Euthydemus* and *Cratylus* seem to be, it is reasonable to suppose that prominent contemporaries are concealed under the 'mask' of less important persons” (“A questão de se os personagens nos diálogos platônicos são ‘máscaras’ para os contemporâneos de Platão deve ser determinada em conexão com as convenções literárias da época. Se os diálogos são em grande parte polêmicos, e se podemos supor uma convenção para não introduzir oponentes vivos pelo nome, o princípio da ‘máscara’ parece seguir imediatamente. Mas sua aplicação a qualquer diálogo deve depender da forma e do propósito do próprio diálogo. Se o trabalho é obviamente polêmico e dirigido contra visões contemporâneas, como o *Eutidemo* e o *Crátilo* parecem ser, é razoável supor que contemporâneos proeminentes estejam ocultos sob a ‘máscara’ de pessoas menos importantes”) (1913, p 481-482, n.3, tradução nossa).

<sup>253</sup> Gillespie, 1913, p. 483.

<sup>254</sup> “These, cross-correspondences suggest that Plato is here examining the view of some prominent contemporary, established as Antisthenes by the Aristotelian evidence. The internal evidence of the passage seems to preclude Prof. Taylor's view that Plato is only criticising a general tendency. The account

Ou seja, a conclusão aqui é de Platão, em alguns de seus diálogos, tinha Antístenes em mente, na esperança de combatê-lo intelectualmente, no entanto, o filósofo metafísico inseria uma espécie de “máscara” em Antístenes, colocando suas posições na boca de personagens mais anônimos, para que pudesse realizar a tentativa de refutá-lo.<sup>255</sup>

Posteriormente, ele relaciona o *Crátilo* platônico com a posição de Antístenes, no qual ele acredita que a posição do interlocutor que leva o nome do diálogo seja a posição do próprio Antístenes. Dinucci, analisando as duas teorias que são debatidas no *Crátilo* e seguindo a teoria de Gillespie, diz que:

A primeira delas afirma que o nome das coisas é de origem divina: o fato de que um grupo de homens concorde que tais e quais sejam os nomes das coisas (convenção) não garante de modo algum que estes sejam os nomes reais das coisas. Haveria, na verdade, um nome próprio, de origem divina, para cada coisa. Esta é a tese de “Crátilo”. Segundo a tese de “Hermógenes”, os nomes são estabelecidos por convenção (DINUCCI, 1999, p. 107).

Ou seja, Gillespie acredita que, no *Crátilo*, a posição de Antístenes é “interpretada” pelo homem cujo diálogo leva o nome. A suposição de Gillespie – apoiada por Dinucci – é

---

is too detailed. It is throughout in *oratio* obliqua. The statement of Socrates that he is recounting a dream seems to be a device to smooth away a glaring anachronism”.

<sup>255</sup> Outro autor que Gillespie aponta como conexão com Antístenes é com o famoso orador Isócrates. Segundo ele, o discurso de *Helena* possui extrema ligação com o pensamento antisteniano. Sabemos que no início do tratado, Isócrates, em *Helena* 1 (= A.A. 156 = SSR 156; não presenete em D.C.), diz o seguinte: εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσιν· καὶ καταγεγραμμέναι οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρεία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταύτῳ ἐστὶν καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἀπάντων ἐστίν, ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσιν δυναμένας (“Alguns pensam que fizeram muito, se postularem uma hipótese estranha e paradoxal (ou: contra intuitiva) e, então, são capazes de falar sobre isso de maneira tolerável. E alguns já envelheceram alegando que não é possível dizer coisas falsas ou contradizer, ou opor dois discursos sobre as mesmas coisas; e outros [envelheceram] falando sobre a proposição de que a bravura, a sabedoria e a justiça são as mesmas coisas, e que não temos nenhuma delas por natureza, mas há uma ciência cobrindo todas elas; e outros [envelheceram] gastando seu tempo em disputas que não trazem nenhum benefício, mas têm o poder de fornecer desafios para seus discípulos.”). Ou seja, vemos aqui Isócrates se referir a diversas posições de diversos autores, mas não nomear nenhum deles. Patzer (1970, 234-245), analisando tais passagens, acredita que as posições são, na seguinte ordem: 1) as de Antístenes e seus seguidores; 2) as de Platão e seus seguidores e; 3) de autores erísticos não nomeados, dando como probabilidade Euclides e os demais megáricos. Prince (2015, p. 528-529) acredita que essa passagem demonstre que ou Antístenes era mais renomado, no campo da lógica e da teoria da linguagem, do que Platão, ou que Platão só desenvolveu a sua própria teoria lógica bem depois das de Antístenes. Já Döring (2016, p. 74) acredita que tal passagem demonstra “com grande probabilidade que Antístenes foi o socrático mais proeminente em Atenas entre os primeiros dez ou quinze anos após a morte de Sócrates”. De todo modo, o que podemos concluir com toda a certeza é que as teorias do discurso próprio (οἰκεῖος λόγος), da impossibilidade de dizer o falso (ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι) e de contradizer (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν) estavam fortemente vinculadas ao nome de Antístenes, e que tal vinculação era bastante conhecida entre os sofistas, retóricos e filósofos da época.

bastante provável, pois conforme pudemos perceber no comentário de Proclo a este diálogo,<sup>256</sup> o próprio Platão escreveu algumas passagens tendo Antístenes em mente.

Desse modo, pode-se concluir que Antístenes acredita que os ὀνόματα de um λόγος se referem única e exclusivamente aos πράγματα do mundo, isto é, eles captam o real, e que, tal relação mostra o lado extremamente *objetivista* de Antístenes. Tal ideia, está em estreita relação com o que afirmamos anteriormente, ao analisarmos os testemunhos de Aristóteles: que para Antístenes dizer é dizer algo do mundo verdadeiramente. Ou seja, aqui Antístenes apresenta, segundo o autor, um extremo *nominalismo, sensualismo e materialismo* - tendo em vista que os conceitos mais gerais e abstratos não podem ter sua essência definida de maneira plena e satisfatória e, por este motivo, os nomes são nomes de coisas e os conceitos, passam a ser nomes de nomes, e que tais nomes são ideias na mente do falante, mas que significam apenas a coisa a qual elas se referem.<sup>257</sup> Com isso, Gillespie conclui que para Antístenes “o conceito é apenas a imagem traduzida em forma de discurso, e a imagem é apenas a sensação revivida, e a sensação é uma impressão da realidade externa” (1914, p. 24, tradução nossa).<sup>258</sup>

Mas e quanto aos juízos errôneos (falsos) e as contradições? Gillespie acredita que, com base nas declarações platônicas no *Teeteto* e nos testemunhos de seu mais famoso pupilo, Antístenes só aceita a ἀλλοδοξία, isto é, um julgamento verdadeiro acerca de outra coisa, mas não da coisa que se pretende falar,<sup>259</sup> ou seja, pode-se concluir que mesmo na ἀλλοδοξία há um entrelaçamento com a verdade.

<sup>256</sup> Proclo, *Comentário ao Crátilo de Platão* 37 (= A.A. 155 = D.C. 49 = SSR V A 155).

<sup>257</sup> Cf. Gillespie, 1913, p. 498.

<sup>258</sup> Próximo ao final de seu artigo, Gillespie (1914, p. 23-24), após traçar uma série de convergências entre a lógica de Antístenes e a de Hobbes, resume toda a sua análise em algumas proposições que podem ser muito úteis para que o leitor possa compreender melhor a posição do autor. Ele resume a posição de Antístenes em sete proposições a saber:

- 1) A proposição é a aplicação de nomes para as coisas;
- 2) A definição é uma proposição em que uma fórmula que consiste em vários nomes é substituída por um único nome (λόγος μακρός);
- 3) Como na proposição do tipo S é P sujeito e predicado são ambos nomes da mesma coisa, a proposição é realmente assimilada à definição;
- 4) O significado intensivo do nome é tratado objetivamente, como a οὐσία do objeto real: tal οὐσία pode ela mesma ser significada por uma fórmula que consiste em várias palavras. Pois a função do nome é distinguir uma coisa da outra;
- 5) O pensamento é “computação”, envolvendo a resolução de elementos complexos em elementos simples, como na conhecida doutrina do alfabeto de Antístenes (*Teeteto* 202 A ff.);
- 6) Estes elementos simples são αἰσθητά (ibid.);
- 7) Uma palavra-fórmula e, portanto, uma proposição, pode ser verdadeira ou falsa (embora Antístenes rejeite o nome ψεῦδος) ou sem significado.

<sup>259</sup> Por exemplo, a proposição “Sócrates é músico” não é uma proposição falsa, mas uma ἀλλοδοξία, pois “músico” é um ὄνομα verdadeiro aplicado ao πράγμα errado.

## 2) Antístenes, o não-lógico:

Essa posição é diametralmente oposta a posição de Gillespie. Tal ideia foi formulada por G. M. A. Grube, em 1950.<sup>260</sup> Essa posição considera, conforme o próprio título indica, que Antístenes não foi um lógico, ou que ele, ao menos, não foi um lógico sério.

Grube, inicia seu artigo apontando para o interesse e a tremenda reverência que Antístenes tinha por Sócrates e, também, para as posições morais que Antístenes retirou dele,<sup>261</sup> posições estas que ele retira dos escritos de Xenofonte que citam Antístenes e também alguns fragmentos de Diógenes Laércio. Com isso, ele conclui que o principal foco do filósofo era a ética, ou melhor, o caráter moral de seu mestre, e não suas discussões sobre “O que é x”.<sup>262</sup> Ou seja, tendo em vista tal posição ele pretende reinterpretar o testemunho aristotélico acerca da “suposta lógica” do tão devoto discípulo de Sócrates. Ele chega a dizer que a teoria construída por Gillespie da lógica de Antístenes era a menos convincente possível,<sup>263</sup> pois ele acredita, primeiramente, que somente o testemunho aristotélico e seus comentadores são convincentes, descartando assim toda “artimanha” criada por Gillespie para conectar essas passagens com as supostas passagens de Platão que mencionamos na seção anterior.<sup>264</sup> Em segundo lugar, ele acredita também que os testemunhos de Aristóteles não devem ser tomados “ao pé da letra”, pois segundo ele, os estudiosos pegam muitas passagens que não são de Antístenes, mas do próprio Aristóteles, e atribuem ao discípulo de Sócrates.

Grube tenta reinterpretar a passagem de *Metafísica* H, 1043b 23-28, pois lá, segundo ele, Aristóteles não apresenta somente as ideias de Antístenes, mas as suas também. Com isso ele modifica duas coisas desta passagem. Primeiro, o sentido de μακρὸς λόγος, pois como vimos, Aristóteles afirma que Antístenes nega a possibilidade da definição tendo em vista que a mesma exige um μακρὸς λόγος e, vimos também, que Gillespie interpreta μακρὸς λόγος como um nome composto ou discurso composto. Grube, por outro lado, diz que a tradução/interpretação de Gillespie não faz nenhum

<sup>260</sup> Em seu artigo intitulado “Antisthenes Was No Logician”, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81, 1950, p. 16-27.

<sup>261</sup> Cf. Grube, 1950, p. 16-18.

<sup>262</sup> O próprio Grube chega a dizer que não acredita em uma relação direta entre Antístenes e Diógenes, usando Dudley e seus apontamentos – já mencionados no primeiro capítulo. Todavia ele acredita que mesmo que não haja uma relação direta e formal, há, ainda assim, uma relação *indireta*, ou seja, uma relação mais geral entre o pensamento ético e moral de Antístenes e dos demais cínicos. Cf. Grube, 1950, p. 17.

<sup>263</sup> Grube, 1950, p. 19, n.10.

<sup>264</sup> *Ib. ibid.* p. 18-19.

sentido e traduz a passagem como “uma definição é um longo palavreado sem sentido”.<sup>265</sup> Segundo, ele entende que o restante da passagem<sup>266</sup> não é a posição de Antístenes, mas a posição de Aristóteles. Para isso ele aponta três motivos:<sup>267</sup> *a)* Antístenes não admitiria a existência, ou mesmo, a definição de substâncias inteligíveis; *b)* a passagem que fala da relação entre a prata e o estanho é aristotélica, pois é, segundo ele, uma forma de predicação – e para Antístenes, uma coisa só pode ser definida pelo seu οἰκεῖος λόγος e, por fim; *c)* a ideia de que os compostos (sejam eles físicos ou não) podem ser definidos em suas partes componentes não é de Antístenes, mas de Aristóteles, tendo em vista que Antístenes, segundo Grube, negou a possibilidade da predicação ou da definição que não seja predicação feita através do οἰκεῖος λόγος da coisa. Com isso, ele conclui que:

Do nosso exame dessas passagens podemos concluir que as únicas teorias lógicas, *se elas merecem o nome*, que Aristóteles menciona como pertencentes a Antístenes são os truques costumeiros e eróticos que Platão expôs como contrárias a toda investigação filosófica ou científica: que é impossível contradizer, definir, predicar ou fazer uma declaração falsa (GRUBE, 1950, p. 23, tradução e grifo nosso).<sup>268</sup>

Ou seja, conclui-se que, para Grube, apenas a ideia de que é impossível contradizer e dizer o falso e a teoria do οἰκεῖος λόγος são teorias “lógicas” antistênicas *de facto*. Após isso, ele menciona a passagem de Epicteto – que diz que para Antístenes o início da *paideia* se dá com o conhecimento dos nomes – e alega que tal passagem “pode apontar para o fato de que Antístenes tinha alguma teoria da importância dos nomes [...] Em todo caso, não é uma evidência atribuir a Antístenes qualquer teoria elaborada da linguagem” (GRUBE, 1950, p. 24, tradução nossa),<sup>269</sup> e com isso, conclui que para o filósofo mestiço

<sup>265</sup> A tradução integral da passagem, feita por Grube (1950, p. 21) fica assim: “Assim, a dificuldade dos antisenianos e de outras pessoas incultas tem alguma relevância aqui: que não é possível definir a essência de uma coisa, pois, dizem eles, uma definição é um longo palavreado sem sentido.” (“So the difficulty of the Antistheneans and other such uncultured people has some relevance here: that it is not possible to define the essence of a thing, for, they say, a definition is a long rigmarole”).

<sup>266</sup> A saber: “[...] mas é possível [demonstrar] como tal coisa é e ensinar isto, por exemplo, a prata, uma pessoa não pode [definir] o que [a prata] é, mas [ela pode demonstrar e ensinar que a prata] é como o estanho. (5) Portanto, de substância, há alguns para os quais é possível que haja uma definição e uma explicação, por exemplo, o composto, seja ele sensível ou inteligível. Mas dos primeiros elementos dos quais isto é composto, não mais, se de fato a fórmula definidora significa algo predicado de algo, e um deve ser como matéria e o outro como forma” (A.A. 150 A).

<sup>267</sup> Cf. Grube, 1950, p. 22-23.

<sup>268</sup> “From our examination of these passages we may conclude that the only logical theories, if they deserve the name, that Aristotle mentions as belonging to Antisthenes are the usual sophistic and eristic tricks which Plato exposed as contrary to all philosophic or scientific investigation: that it is impossible to contradict, to define, to predicate, or to make a false statement”.

<sup>269</sup> “[...] which may point to the fact that Antisthenes had some theory of the importance of names [...] In any case, it is no evidence to attribute to Antisthenes any elaborate theory of language”.

“a única palavra ou expressão que você poderia usar para mencionar uma coisa, era o seu nome. Você pode nomear as coisas, mas isso é tudo” (*Ib. ibid.*, 23-24, tradução nossa).<sup>270</sup>

E, no final de sua análise, ele aponta para uma série de passagens que tratam Antístenes não como um lógico, mas como apenas um homem de inteligência afiada.<sup>271</sup> Com isso, ele conclui, numa passagem longa, mas bastante elucidadora, o seguinte:

E assim somos deixados no final com o mesmo Antístenes com os quais começamos: um homem sincero, contundente, vigoroso e perspicaz, cuja tradição, em geral fielmente, representava como precursora do cinismo e do estoicismo. Ele era provavelmente de meia-idade quando sofreu a influência de Sócrates e já estava bem estabelecido como amigo dos sofistas, pois a tradição também o representa como um aluno de Górgias, e Xenofonte nos diz, como vimos, que foi ele quem apresentou Cálias a Hípias e a Pródico, que argumenta um conhecimento precoce e íntimo com esses sofistas por direito próprio. É também dos sofistas, sem dúvida, que ele adquiriu seu ceticismo geral sobre a discussão filosófica no sentido platônico, e uma aljava de dardos verbais para usar contra ele.

Não há razão para pensar que, quando esteve sob o feitiço de Sócrates, abandonou seus modos anteriores, ou sentiu-o como o tipo de conversão que exige uma ruptura completa com a vida passada. Não foi a busca socrática pelas definições, pelo conhecimento real, que o atraiu ou impressionou; foi o Sócrates que Alcibíades viu imperturbável na derrota na batalha de Délio, o homem que não se importou com o clamor público após a batalha de Arginusa, que resistiu tão facilmente às agruras de Alcibíades quanto ao poder dos trinta tiranos. A diferença entre os sofistas e Sócrates estava lá para todos verem, mas não há razão para pensar que foi o mesmo antagonismo acentuado nas ruas de Atenas como encontramos nos diálogos de Platão (GRUBE, 1950, p. 26, tradução nossa).<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> “[...] the only word or expression which you could use to mention a thing was its name. You can name things, but that is all”.

<sup>271</sup> Grube (1950, p. 24-27) menciona o comentário de D.L. sobre Antístenes ter sido o primeiro a definir o *lógos*, e relaciona tal passagem com sua interpretação do testemunho de Aristóteles. Ele menciona que a obra de Antístenes, mencionada por D.L., apesar de aparentemente ter temas “lógicos” eles, na verdade, deveriam ser apenas diatribes morais bem escritas – tendo em vista que agradou a Cícero. E diz também que a maioria das passagens platônicas e o comentário de Isócrates – utilizadas por Gillespie para interpretar a “lógica” de Antístenes – eram, na verdade, teorias que muita gente (inculta) defendia.

<sup>272</sup> “And so we are left-in the end with much the same Antisthenes with whom we started: an earnest, blunt, vigorous and sharp-witted man whom tradition, on the whole faithfully enough, represented as the forerunner of Cynicism and Stoicism. He was probably middle-aged when he came under the influence of Socrates and was already well established as a friend of the Sophists, for tradition also represents him as a pupil of Gorgias, and Xenophon tells us, as we saw, that it was he who introduced Callias to both Hippias and Prodicus, which argues an early and close acquaintance with these Sophists in his own right. It is also from the Sophists, no doubt, that he acquired his general scepticism about philosophical discussion in the Platonic sense, and a quiverful of verbal darts to use against it. There is no reason to think that when he came under the spell of Socrates he abandoned his former ways, or felt it as the kind of conversion which necessitates a complete break with one's past life. It was not the Socratic search for definitions, for real knowledge, which attracted or impressed him; it was the Socrates whom Alcibiades saw imperturbable in defeat at the battle of Delium, the man who was unmoved by public clamor after the battle of Arginusae, who resisted the blandishments of Alcibiades as easily as the power of the thirty tyrants. The difference between the Sophists and Socrates was there for all to see, but there

Ou seja, no fim das contas, para Grube, Antístenes não foi um lógico, mas antes um apoiador da sofística e que, por este motivo, criou sua teoria de que não é possível contradizer e falar falsamente, e que também não era possível definir o que uma coisa é, e que somente o οἰκειῶς λόγος de uma coisa era possível. Tal οἰκειῶς λόγος, é entendido aqui como “nome próprio”, isto é, só se pode chamar “Sócrates” de “Sócrates” e não de “homem” ou “filósofo” ou “músico”, pois isso implicaria em uma predicação, predicação esta que, para Antístenes, segundo Grube, era impossível.

Antístenes seria assim, aos olhos do intérprete, um homem interessado única e exclusivamente em *ética* e *moral*, deixando todos os outros assuntos como supérfluos, ou seja, a suposta “teoria lógica” de Antístenes era apenas uma afirmação retórica baseada em um discurso que era corriqueiro na época. Ou seja, ele acredita que Antístenes viu em Sócrates apenas a parte moral de sua vida, mas não a sua filosofia, e somente Platão “com sua compreensão mais profunda, poderia elaborar uma síntese entre todos os aspectos da personalidade e das doutrinas socráticas” (GRUBE, 1950, p. 27, tradução nossa).<sup>273</sup>

### 3) *Antístenes, o quase-lógico:*

O terceiro, e último, posicionamento acerca da “lógica” de Antístenes, se deu em dois artigos do pesquisador H.D. Rankin, lançados respectivamente em 1970 e 1974.<sup>274</sup> Segundo Rankin, Antístenes não era nem um “lógico”, nem um “não-lógico”, ele era um “quase-lógico”.

Rankin contra-ataca a visão “não-lógica” de Grube, dizendo que sua reconstrução do testemunho de Aristóteles não é justificável.<sup>275</sup> Para ele, toda a passagem de Aristóteles

---

is no reason to think that it was the same sharp antagonism in the streets of Athens as we find in the dialogues of Plato”.

<sup>273</sup> “[...] with his deeper understanding, could work out a synthesis between all aspects of the Socratic personality and doctrines”.

<sup>274</sup> Os artigos em questão são: “Antisthenes a Near Logician”, in: *L'Antiquité Classique*, T. 39, Fasc. 2, 1970, p. 522-527 e “Irony And Logic - The ἈΝΤΙΛΕΓΕΙΝ Paradox And Antisthenes' Purpose”, in: *L'Antiquité Classique*, T. 43, 1974, p. 316-320.

<sup>275</sup> Cf. o primeiro parágrafo de seu artigo, no qual ele diz: “G. M. A. Grube supports his view that nothing that comes after μακρὸν can refer to Antisthenes' views by removing the parenthesis and placing a strong stop after μακρὸν. This makes it easier for him to imply a contrast between the ὅτι construction and the accusative and infinitive, and it then would follow easily that ἀλλὰ κτλ would introduce Aristotle's rather than Antisthenes' thoughts on what can be said of ἴ X' in the way of predication. He prefers ἐνδέχεται to the other reading ἐνδέχεσθαι agreeing with Ross (amongst others) on this point, though we may note that Ross does not regard the reference to Antisthenes' views as ending at μακρὸν. His expectation that if the whole 'fragment' had been representative of Antisthenes' views we would have had μὲν earlier in the 'quotation' or a repetition of ὅτι after ἀλλὰ is hardly decisive, if we regard μὲν as introducing a new point in a tissue of argumentation rather than as being an indicator that the views of a new source or reference are being introduced. It can hardly be maintained that we have here a direct and accurate 'quotation' of Antisthenes' own words. We have a representation of his views by Aristotle in Aristotle's own language and style. In many respects, therefore, we are in Aristotle's hands”. (“G. M. A. Grube apoia

retrata a visão do mesmo sobre o pensamento de Antístenes, isto é, é uma *interpretação* que o estagirita faz do pensamento antistênico. Mas tal interpretação tem, segundo Rankin, a linguagem técnica de Aristóteles e isso faz com que sua leitura possa ter alterado o pensamento de Antístenes, porém tal alteração não pode ser provada, tendo em vista que o único testemunho sobrevivente é o de Aristóteles e de seus comentadores.

Posteriormente ele tenta relacionar a passagem aristotélica com um testemunho de Plutarco (*Como um Jovem Deveria Ler Poesia*, 12 33c)<sup>276</sup> onde Antístenes quando questionado o que era a αἰσχρόν<sup>277</sup> diz que “αἰσχρόν ἐστὶν αἰσχρόν”, ou seja, Antístenes parece aqui, ser um defensor da tautologia ou da auto-predicação. Com isso, Rankin se pergunta o que seria exatamente o famoso οἰκειὸς λόγος antistênico, se seria a auto-predicação da passagem de Plutarco, ou se seria o λόγος que demonstra a qualidade da coisa, tal como o testemunho de Aristóteles sobre a prata e o estanho.

Para realizar tal empreitada, ele precisa determinar o significado de λόγος μακρός.<sup>278</sup> A princípio, ele acredita que Antístenes entende que para que possamos compreender a “lógica” não devemos nos prender ao λόγος μακρός, mas ao οἰκειὸς λόγος. Esse οἰκειὸς λόγος pode ser, em sua análise, tanto uma auto-predicação quanto um discurso que demonstra a qualidade da coisa. Ou seja, para ele, Antístenes chega perto da posição de admitir que “é possível ter proposições significativas que ainda não são ‘verdadeiras’, na medida em que não expõem a definição de seus sujeitos ou ‘conectam-se’ a seu ‘ser’” (RANKIN, 1970, p. 527, tradução nossa).<sup>279</sup>

Com isso, ele conclui que Antístenes era, na verdade, um cético, tal como seu mestre Górgias, em relação a linguagem, e, por causa de tal ceticismo, ele desenvolveu

---

sua visão de que nada que venha depois de μακρόν possa se referir à visão de Antístenes removendo os parênteses e colocando uma parada forte depois de μακρόν. Isto torna mais fácil para ele implicar um contraste entre a construção de ὅτι e o acusativo e infinitivo, e então seguiria facilmente que ἀλλὰ κτλ introduziria os pensamentos de Aristóteles, em vez de Antístenes, sobre o que pode ser dito de “X” no caminho da predicação. Ele prefere ἐνδέχεται à outra leitura ἐνδέχασθαι concordando com Ross (entre outros) nesse ponto, embora possamos notar que Ross não considera a referência às visões de Antístenes como terminando em μακρόν. Sua expectativa de que, se todo o ‘fragmento’ tivesse sido representativo das visões de Antístenes, teríamos μὲν mais cedo na ‘citação’ ou uma repetição de ὅτι depois de ἀλλὰ dificilmente é decisiva, se considerarmos μὲν como introduzindo um novo ponto em um tecido de argumentação em vez de ser um indicativo ou que as visões de uma nova fonte ou referência estão sendo introduzidas. Dificilmente se pode sustentar que temos aqui uma “citação” direta e precisa das próprias palavras de Antístenes. Temos uma representação de suas visões por Aristóteles na linguagem e no estilo de Aristóteles. Em muitos aspectos, portanto, estamos nas mãos de Aristóteles”) (Rankin, 1970, p. 522, tradução nossa).

<sup>276</sup> Plutarco, *Como um Jovem Deveria Ler Poesia* 12. 33c (= A.A. 195 = D.C. 60 = SSR V A 195): αἰσχρόν τό γ' αἰσχρόν.

<sup>277</sup> Que pode ser traduzido como “falta”, “vergonha”, ou “desonra”.

<sup>278</sup> Cf. Rankin, 1970, p. 526.

<sup>279</sup> “[...]it is possible to have meaningful propositions which are yet not 'true' in that they do not expose the definition of their subjects or 'connect' with their 'being'.”

sua “lógica” apenas para se posicionar de modo irônico e satírico em relação aos posicionamentos “científicos”.<sup>280</sup> Ele diz:

O desdobramento de Antístenes do οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν κτλ pode ou não ter sido filosoficamente sério, mas foi, sem dúvida, um instrumento afiado de sátira com o qual atacar as respostas de Platão aos problemas da ἐπιστήμη por meio do εἶδη; e embora seja impossível provar, ainda é razoável sugerir que os ataques de Antístenes, embora mal recebidos por Platão, tenham, no entanto, alguma influência sobre a maneira pela qual Platão provocou as dificuldades de sua teoria do conhecimento durante seu período posterior. O impasse lógico da οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν κτλ, embora dilua a credibilidade do λόγος como meio de investigação filosófica, não invalida em nada sua capacidade de encorajar, persuadir ou sugerir; e é provável que Antístenes subestimou ou ignorou esse aspecto do ensinamento de Platão (RANKIN, 1974, p. 319, tradução nossa).<sup>281</sup>

Deduz-se daí, que Antístenes tem um argumento lógico sério, mas que tal argumento tem uma finalidade irônica ou satírica, tornando-o, no máximo, um “quase-lógico”.<sup>282</sup>

#### 4) Veredito

Após termos dissecado as três teorias acerca da suposta lógica de Antístenes, devemos tentar um veredito, ou melhor, devemos, ao menos, tentar analisar qual teoria sobressai sobre as demais, mesmo que não consigamos chegar à um terreno completamente firme, pois sabemos que quando se trata de filosofia antiga, nenhuma posição pode ser tomada como completamente segura.

O tempo se posicionou ao lado de Gillespie, pois por mais que as críticas de Grube e a tentativa de Rankin de restaurar – mesmo que seja pequena – a imagem de Antístenes como um lógico, ambas parecem não satisfazer os demais comentadores, estudiosos e pesquisadores que vieram após eles. Um dos principais problemas, tanto de Grube quanto de Rankin, são as visões preconceituosas e bastante simplistas dos sofistas e de seu movimento, visão essa que é extremamente marcada por suas visões platônico-aristotélica

<sup>280</sup> Ou, mais precisamente, os posicionamentos platônicos.

<sup>281</sup> Antisthenes' deployment of οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν κτλ may or may not have been philosophically serious, but it was undoubtedly a sharp instrument of satire with which to attack Plato's answers to the problems of ἐπιστήμη by means of the εἶδη; and though it is impossible to prove, it is yet reasonable to suggest that Antisthenes' attacks, however ill-received by Plato, nevertheless had some influence upon the way in which Plato teased out the difficulties of his theory of knowledge during his later period. The logical impasse of οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν κτλ, while it dilutes the credibility of λόγος as the medium of philosophical investigation, does not in any sense invalidate its capacity to encourage, persuade, or suggest ; and it is probable that Antisthenes underestimated or ignored this aspect of Plato's teaching.

<sup>282</sup> Ele também chega a creditar o posicionamento “cético” de Antístenes como sendo influência de seu segundo mestre, Sócrates. Segundo ele, tal ceticismo teve influência socrática tendo em vista as frequentes posições de ignorância que Sócrates atribuía a si mesmo e também pelo fato de que seus diálogos terminavam, na maioria das vezes, em aporia. Cf. Rankin, 1974, 316-317.

dos sofistas como pessoas que se interessavam apenas em gerar visões paradoxais, com o intuito único e exclusivo de gerar controvérsias epistemológicas e ganhar dinheiro com isso. Grube, por exemplo, demonstra, ao longo de seu artigo, um tremendo desdém por Antístenes como um intelectual sério, mas, acima de tudo, seu desdém pelo movimento sofístico. Pois, ele vê em Platão, uma espécie de santo-patrono da filosofia, que conseguiu ver além dos demais discípulos de Sócrates, para um lugar onde estes jamais conseguiram chegar, chegando inclusive a concluir seu texto dizendo que “somente Platão, com sua compreensão mais profunda, poderia elaborar uma síntese entre todos os aspectos da personalidade e das doutrinas socráticas” (GRUBE, 1950, p. 27, tradução nossa).<sup>283</sup> Rankin, não fica atrás, quando ele enxerga Antístenes (ou, ao menos, a sua “lógica”) como uma pessoa não séria, mas preocupada apenas em ironizar e “causar confusão”, ele demonstra assim, sua visão pequena, isto é, platônico-aristotélica, de um movimento tão rico como o movimento sofista.

Podemos dizer que os demais posicionamentos de Grube (e, também, suas divergências com Gillespie) foram derrubados por Rankin, todavia restam-nos agora tentar verificar se sua ideia de Antístenes como um “quase-lógico” pode ser mantida. A princípio, para um pesquisador que olha de longe, pode-se concluir que Rankin é o mais “sóbrio” ou, ao menos, o mais “ponderado” entre os especialistas, pois sua posição pode ser considerada – valendo-me do jargão aristotélico – a doutrina do “meio-termo” que fica entre os “extremos”, extremos estes que são representados pelas visões de Gillespie e Grube. No entanto, quando olhamos mais de perto as posições, podemos verificar que a ideia de Rankin, por mais “sóbria” que ela possa parecer, não é satisfatória e também não condiz com os nossos testemunhos sobreviventes. Primeiro, ele considera Antístenes, tal como seu mestre Górgias, um cético da linguagem, e essa visão, como vimos acima, não se dá, pois Antístenes possui uma visão *positiva* da linguagem, enquanto que seu mestre possuía uma visão *negativa* da mesma. Muito menos a visão de Protágoras pode ser considerado como parte integrante da visão antistênica, tendo em vista que o sofista de Abdera, apesar de também ter uma visão *positiva* da linguagem, tinha uma visão *subjetiva* da mesma, enquanto que Antístenes, por outro lado, tinha uma visão completamente *objetiva*. Para Protágoras, a contradição é impossível tendo em vista que é possível dois λόγοι sobre uma mesma coisa, enquanto que para Antístenes, só era possível o ἔν ἐφ’ ἐνόζ, isto é, um discurso para uma coisa, e esse discurso único (ou, próprio) é seu οἰκεῖος λόγος. Outro ponto a ser notado, é que Rankin sempre enfatiza na

---

<sup>283</sup> “Only Plato, with his deeper understanding, could work out a synthesis between all aspects of the Socratic personality and doctrines”.

imagem de Antístenes como um irônico que queria satirizar ou apenas difamar o εἶδος platônico. Porém, sabemos que Antístenes – conforme testemunho laerciano – já tinha desenvolvido a sua teoria da impossibilidade da contradição antes de “entrar em guerra” com Platão. Somente após Platão ter ironizado sua teoria que Antístenes voltou-se contra ele e escreveu seu famoso Σάθων. Ou seja, é bem provável que no Σάθων Antístenes tenha se voltado contra a Teoria das Formas de Platão através de sua já criada Teoria do Discurso Próprio.

Com isso, fica claro que, ambos os autores parecem enaltecer a figura de Platão em contraste com “pensadores menores” como Antístenes e os demais sofistas, que não tinham compromisso com a verdade tendo em vista seu “ceticismo” com a linguagem humana.

Por causa dos motivos apresentados acima, acreditamos que o tempo fez justiça à visão de Gillespie,<sup>284</sup> pois, por mais que sua interpretação pareça mais audaciosa que as demais, ela é, ao mesmo tempo, a mais convincente. Temos ciência de que sua ideia de que alguns personagens platônicos são apenas máscaras para as ideias de Antístenes pode parecer pouco plausível, ou, ao menos, impossível de ser provada.<sup>285</sup> No entanto, sua reconstrução foi cuidadosa o suficiente para não ir além do testemunho aristotélico, ou seja, por mais que ele tenha ido para Platão ele não se manteve ligado ao testemunho aristotélico. Outro ponto a ser notado é que somente ele foi capaz de identificar a diferença entre o pensamento de Antístenes, Górgias e Protágoras, pois ele não se manteve preso nas visões limitadas de seus sucessores, pois quando Aristóteles diz que para Antístenes não se pode contradizer ou dizer o falso sobre uma coisa tendo em vista que *há somente um discurso para cada coisa*, vemos aqui um discurso que possui uma conclusão igual a de Protágoras (que não há contradição), mas que possui uma *razão* completamente diferente do mesmo (para Protágoras: não há contradição tendo em vista

---

<sup>284</sup> Um bom exemplo da validade da teoria de Gillespie nos dias de hoje se dá com os mais variados pesquisadores mundo a fora que ainda estudam e analisam a teoria lógica de Antístenes como uma lógica realmente séria. Entre tais pesquisadores inclui Luis E. Navia, que, em seu livro sobre Antístenes, dedica um capítulo inteiro para a investigação do tema. Navia (2001, p. 53-54) nos apresenta a lógica de Antístenes de uma maneira bastante interessante, ele a compara com os famosos cavalos chamados de houyhnhnms, do livro *As Viagens de Gulliver*, de 1726, escrito por Jonathan Swift. Na história em questão, conta-se que certa vez, quando Gulliver chegou em um país estranho, ele encontrou esses cavalos que não conseguiam dizer “aquilo que não era”, isto é, dizer falsamente. Tais cavalos sempre falavam e, quando falavam, diziam aquilo que era, ou seja, verdadeiramente, pois o discurso, segundo os cavalos, servia apenas para *repassar e receber fatos*.

<sup>285</sup> Um dos problemas mais notados pelos comentadores está no fato de que uma das “máscaras” que Gillespie dá para Antístenes é a de Crátilo (e a sua posição de que os nomes são de origem divina), no entanto, os comentadores rejeitam tal ideia, afirmando que pareceria paradoxal que Antístenes assumisse a forma de um heraclítico tão fervoroso e extremista quanto Crátilo. E isso faria de Antístenes, um seguidor de Heráclito e, conseqüentemente, de Protágoras.

que qualquer discurso sobre uma coisa está correto; para Antístenes: não há contradição porque só há um discurso específico para cada coisa, e quando alguém diz uma coisa diferente ele não diz sobre esta coisa, logo, não há contradição). E Górgias é completamente eliminado quando Antístenes diz que há um discurso próprio para coisa, pois, conforme vimos, para o sofista de Leontinos, não há nenhum discurso próprio para nenhuma coisa.

### 3.3. Conclusão

A presente análise teve como foco sete teorias de Antístenes, a saber:

1. A teoria da investigação dos nomes (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων);
2. A teoria do uso dos nomes (χρῆσις τῶν ὀνομάτων);
3. A teoria do *lógos* (λόγος);
4. A teoria do discurso próprio (οἰκεῖος λόγος);
5. A teoria do um-para-um (ἓν ἐφ' ἑνός);
6. A teoria da impossibilidade de dizer falsamente (ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι);
7. A teoria da impossibilidade de contradizer (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν).

Com tudo o analisamos e investigamos restam-nos uma dúvida: como que todas essas teorias podem se relacionar? É justamente este o foco da presente conclusão deste capítulo.

Acreditamos que Antístenes, através destas ideias, visava um objetivo comum. Ou seja, é provável que cada teoria antisênica seja uma única teoria. Conforme vimos, para Antístenes a educação se dava à partir da ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, isto é, da investigação dos nomes. E, tal investigação, poderia ser o posicionamento de Crátilo no diálogo platônico homônimo: que os nomes são de origem divina – que podemos entender como “por natureza” (φύσις) – e não por convenção (νόμος), e o estudo destes nomes se dá através de sua divisão por classes. Após este estudo, passa-se para o uso correto dos nomes - χρῆσις τῶν ὀνομάτων – e, tal uso, só será possível caso tenha-se, primeiramente, estudado os nomes. E, do uso correto dos nomes podemos formar frases, proposições, discursos, isto é λόγοι. Este λόγος irá “revelar” o que uma coisa é. Entramos aqui em um ponto extremamente interessante, pois a princípio Antístenes parecia estar interessado em filosofia da linguagem, porém, tal filosofia da linguagem, agora toca a ontologia, pois o discurso (filosofia da linguagem) irá revelar o que uma coisa é (ontologia). Mas a questão agora é: como a filosofia da linguagem revela a ontologia do cosmos? Ou melhor, como

o λόγος revela o mundo? Aqui entra a famosa teoria do discurso próprio - οἰκεῖος λόγος, pois somente com o οἰκεῖος λόγος que poderemos revelar a real natureza de um πράγμα. Esse οἰκεῖος λόγος, como o próprio nome diz, é único, isto é, ἔν ἐφ' ἑνός, porém ele não é auto-predicativo ou apenas tautológico, ele é um discurso que irá se basear não na essência (ουσία) de uma coisa, mas na qualidade desta (ποιόν). Sendo assim, todo λόγος é um οἰκεῖος λόγος que revela o ποιός de um πράγμα, e com isso, concluímos que dizer é dizer algo, dizer algo é dizer algo que é, dizer algo que é é dizer algo verdadeiramente (λέγειν = λέγειν τί = λέγειν τὸ ὄν = ἀληθεύειν). Conclui-se que, para o filósofo, é impossível dizer o falso – ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι –, pois λόγος falso é, teoricamente, um λόγος que não diz o que uma coisa é, ou seja, conclui-se que tal λόγος não é o λόγος desse πράγμα, mas de outro, tendo em vista que ele não está falando deste πράγμα. Com isso, Antístenes introduz a ideia de estrangeiro (ἀλλότριος), ou melhor, de discurso estrangeiro - ἀλλοδοξία. Desse modo, não é que para Antístenes há somente a verdade, pelo contrário, ele possui uma visão binária do discurso, porém essa visão não é protagonizada pelo discurso verdadeiro de um lado e o discurso falso de outro, para ele há o discurso (λόγος), que é sempre um discurso verdadeiro (ἀληθεύειν) e a opinião estrangeira (ἀλλοδοξία) que não é propriamente falsa, mas que é um discurso no qual não se fala sobre a coisa que se pretende falar. Por fim, temos uma consequência desta última teoria, a saber: se é impossível falar falsamente então é impossível contradizer - οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. As razões para isto são as mesmas do dizer o falso, pois aquele que realiza uma suposta contradição está realizando um discurso estrangeiro, uma ἀλλοδοξία, ou seja, ele não está falando sobre aquilo que ele pretendia falar.

Sabemos que em uma lógica tradicional, a famosa tabela da verdade de um discurso “A” ficaria da seguinte forma:

A
V
F

Aqui o discurso “A”, pode ser tanto verdadeiro quanto falso. Supondo que tal proposição “A” signifique “João é um estudante” então ela pode ser verdadeira (caso João seja um estudante) ou falsa (caso João não seja um estudante).

A próxima proposição lógica se dá na tabela abaixo:

A	$\wedge$	B
V	V	V
V	F	F
F	F	V
F	F	F

Aqui, a situação fica um pouco mais complexa, pois temos dois discursos (“A” e “B”). E temos a introdução de um conectivo lógico (representado pelo símbolo “ $\wedge$ ”) que representa a conjunção (“e”). Supondo que a proposição “A” seja a mesma do exemplo anterior e que a proposição “B” signifique “João é um trabalhador” então a proposição completa ( $A \wedge B$ ) significa “João é um estudante e um trabalhador”. Deste modo, temos quatro mundos possíveis. No primeiro exemplo, tanto a proposição “A” quanto a proposição “B” são verdadeiras, e, devido a isso, pode-se concluir que proposição geral “João é um estudante e um trabalhador” seja verdadeira. Todavia, os mundos possíveis dois, três e quatro não são proposições verdadeiras, pois quando alguém diz que “João é um estudante e um trabalhador” este alguém está se comprometendo com a verdade das duas proposições, ou seja, a proposição complexa ( $A \wedge B$ ) só será verdadeira no caso de “A” e “B” serem verdadeiros. E no caso das demais proposições há sempre alguma proposição que é falsa.<sup>286</sup>

O próximo exemplo que podemos sugerir se dá com o conectivo “ $\vee$ ” que simboliza a disjunção lógica, isto é, o “ou”, deste modo a proposição geral fica da seguinte forma “João é um estudante ou um trabalhador”. Este discurso, diferente do anterior, não se compromete com a verdade de ambas as proposições, mas somente com uma, ou seja, quando eu digo que “João é um estudante ou um trabalhador” eu estou comprometido com o fato de que ele é um ou outro, e não necessariamente ambos. Deste modo a tabela fica da seguinte forma:

A	$\vee$	B
V	V	V
V	V	F
F	V	V
F	F	F

Com isso, só temos possibilidade falsear a proposição se e somente se as duas proposições forem falsas. E, no caso acima, somente a proposição quatro consegue obter tais

---

<sup>286</sup> No caso da proposição dois, “B” é falso, na proposição três, “A” é falso, e na quarta, tanto “A” quanto “B” são falsos.

credenciais, enquanto que as demais, por possuírem uma ou duas proposições verdadeiras,<sup>287</sup> conseguem gerar uma proposição geral verdadeira.

O quarto e último exemplo, se dá com o conectivo condicional (se ... então), representado pelo símbolo “ $\rightarrow$ ”. Deste modo, a proposição  $A \rightarrow B$  pode significar algo como “Se João é um estudante então ele é um trabalhador”. Com isso, a tabela fica da seguinte forma:

A	$\rightarrow$	B
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	V	V

A primeira proposição é verdadeira tendo em vista que neste mundo tanto “A” quanto “B” são verdadeiros e, conseqüentemente a proposição geral será verdadeira. A segunda proposição é falsa tendo em vista que neste mundo João é um estudante, mas ele não é um trabalhador, e a proposição diz que *se ele é um estudante então ele é um trabalhador*, e isso não se dá, logo é falso. Já a terceira e a quarta proposições são verdadeiras pelo fato de que “A” é falso, e, conforme percebemos, esta é uma proposição condicional, ou seja, eu me comprometo com a verdade de “B” se “A” for o caso, porém, nos casos em questão a proposição “A” não foi “colocada a teste”, e isso faz com que a proposição geral seja verdadeira.<sup>288</sup>

E quanto a Antístenes? Ele concordaria com tais tabelas? A resposta para tal questão é: Não!

Se desconsiderarmos a opinião estrangeira (*ἀλλοδοξία*), e considerarmos somente o discurso (*λόγος*), ou seja, o discurso verdadeiro (*ἀληθεύειν*), então a tabela antistênica, ficaria da seguinte forma:

A
V

Aqui, se eu digo que “João é um estudante”, e isso é um *λόγος*, então esse “A” é necessariamente verdadeiro, pois se eu disser que “João é um estudante” e ele não for um

<sup>287</sup> A primeira proposição possuem tanto “A” quanto “B” como verdadeiras, enquanto que a segunda e a terceira possuem uma proposição verdadeira e outra falsa.

<sup>288</sup> Aqui se dá o famoso discurso de tribunal: “É inocente até que se prove o contrário”. Aqui fica: “é verdadeiro até que se prove o contrário”.

estudante então eu não estarei falando de João, mas de outra pessoa. Estaria, neste caso, promovendo uma opinião estrangeira, uma  $\alpha\lambda\lambda\omicron\delta\omicron\xi\alpha$ . Com isso, conclui-se que se eu falo de João então eu estarei falando única e exclusivamente de João, logo este discurso será – necessariamente – verdadeiro.

A próxima tabela, que introduz um segundo discurso (“B”) e, também, um conectivo lógico (neste caso, a conjunção), ficaria da seguinte forma:

A	$\wedge$	B
V	V	V

A razão para isso é a mesma do exemplo anterior, pois se eu falo sobre “A” então eu falo algo verdadeiro sobre ele, e o mesmo se dá com B, logo só há um mundo possível, a saber, no qual tanto “A” quanto “B” são verdadeiros e, conseqüentemente, a proposição geral é, também, verdadeira.

A tabela da disjunção também seguiria a mesma lógica da tabela da conjunção, com isso, ela ficaria do seguinte modo:

A	$\vee$	B
V	V	V

E a tabela com conectivo condicional, ficaria da mesma forma, o motivo: o mesmo das duas tabelas anteriores. Com isso, ela ficaria assim:

A	$\rightarrow$	B
V	V	V

E, por fim, podemos nos perguntar, como ficariam os famosos princípios aristotélicos de não-contradição e do terceiro excluído? Ora, sabemos que as tabelas tradicionais ficariam da seguinte forma:

A	$\wedge$	$\neg A$
V	F	F
F	F	V

A	$\vee$	$\neg A$
V	V	F
F	V	V

Na primeira tabela, temos o princípio de não-contradição que diz que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. Isto é, se utilizarmos as proposições que dos exemplos anteriores a primeira tabela diria algo como: “João é e não é um estudante”. Obviamente, para tal proposição “A” só há dois mundos possíveis, ser verdadeira ou falsa, e, tal como na matemática, a negação de uma proposição faz com que haja uma alternância no valor de verdade da mesma, ou seja, se “A” for verdadeiro então, caso ele seja negado, ele se tornará falso, e vice-versa. Contudo, como vimos antes, a tabela da verdade com conectivos de conjunção só pode ser completamente verdadeira se e somente se ambas as proposições forem verdadeiras, e isso, conforme a própria tabela demonstra, não é possível.

Já a segunda tabela é a consequência lógica que podemos retirar da tabela anterior, pois se uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou melhor, se João não pode ser e não ser um estudante então se torna claro que ele “é ou não é um estudante”. Temos aqui o princípio do terceiro excluído. Ou seja, a tabela desse princípio funciona quase da mesma forma que a tabela do princípio anterior, todavia, quando alteramos o conectivo lógico de conjunção para disjunção, isto é, de *e* para *ou*, conseguimos tornar verdadeira toda a tabela, tendo em vista que as regras das tabelas disjuntivas serem mais brandas das que as das conjuntivas.

Por outro lado, a tabela antistênica de tais princípios ficariam da seguinte forma:

A	$\wedge$	$\neg A$
V (λόγος)	V	V (ἀλλοδοξία)

A	V	$\neg A$
V (λόγος)	V	V (ἀλλοδοξία)

Ambas as tabelas seriam completamente verdadeiras, pois na primeira temos uma proposição “A” é que é um λόγος, ou seja, verdadeira, e a segunda proposição “não-A” que é uma proposição verdadeira aplicada ao πράγμα errado, tornando-a também uma proposição verdadeira. E, na segunda tabela, ocorre o mesmo, impossibilitando assim a ocorrência de proposições falsas e contradições.

Chegamos assim em nossa conclusão, a saber: para Antístenes a παιδεία se inicia a filosofia da linguagem, mais exatamente com a επίσκεψις τῶν ὀνομάτων e, depois passa para a χρῆσις τῶν ὀνομάτων. Ao termos estudado os ὀνόματα – sua origem divina, sua divisão em classes e o seu uso correto – estaremos aptos para juntarmos vários ὀνόματα para formarmos um λόγος. Este λόγος terá a capacidade de “revelar” o πράγμα, e ele

“revela” este πράγμα através de seu ποιόν – entramos aqui no campo da ontologia. E somente com seu οἰκεῖος λόγος, que é um λόγος para um πράγμα (ἐν ἑφ’ ἐνόζ), e tal οἰκεῖος λόγος terá como consequência o ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι e o οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν – estamos aqui, no campo da lógica. Conclui-se que para Antístenes, a educação se inicia com a filosofia da linguagem e, tal estudo, irá nos capacitar para que possamos avançar para os estudos da lógica para que, no final, possamos compreender a ontologia do mundo a nossa volta. Conforme vimos com Gillespie, Antístenes mostra com suas teorias, uma abordagem extremamente *pragmática e sensualista*, pois sua filosofia da linguagem e sua lógica são marcadamente *nominalistas* e sua ontologia é extremamente *materialista*, não admitindo assim nenhum tipo de abstração (marca esta que será extremamente importante em seu embate contra as Formas de Platão e a substância de Aristóteles).

Através dessa longa exposição acerca do testemunho de Epicteto, de Aristóteles e dos comentadores de Aristóteles, e, também, com a análise comparativa entre as interpretações dos mais conhecidos pesquisadores da área, conseguimos chegar em um certo “consenso” acerca da filosofia da linguagem, da lógica e da ontologia de Antístenes. Vimos que sua investigação estava extremamente alinhada com as investigações de seu mestre Górgias e dos demais sofistas da época. Isto é, ele não tinha nenhuma intenção de atacar a teoria platônica e muito menos a posição aristotélica sobre o assunto, pois sabemos que Antístenes é mais velho e que seus estudos iniciou-se bem antes de ambos. Isso inverte o quadro que é colocado por muitos investigadores, ou seja, não é Antístenes que ataca as ideias platônicas e aristotélicas, mas antes, é Platão e, posteriormente, Aristóteles, que tentam refutar a teoria antistênica. Porém, é extremamente provável que após os ataques de Platão, Antístenes tivesse escrito mais sobre o assunto e tivesse como alvo as próprias teorias platônicas. Todavia, conforme procuramos afirmar ao longo deste capítulo, Antístenes tinha como intenção atacar somente as ideias de Górgias e Protágoras. Pois, para ele a linguagem deve expressar, ou, parafraseando Diógenes Laércio, revelar, mostrar, tornar a vista, o real, e o real é o πράγμα, isto é, as coisas que existem no mundo. E é justamente aqui que Antístenes se mostra um *materialista de facto*. Mas e os termos gerais, ou antes, e os gêneros e as espécies, tais como “homem”, “cavalo”, e os termos gerais que são, em si mesmos, abstratos, tais como “virtude”, “coragem”, como Antístenes lida com esse problema? Tal questão será posteriormente analisada<sup>289</sup> com maiores detalhes, mas podemos ao menos presumir – com base nas informações que analisamos neste capítulo – que Antístenes considerou tais termos como

---

<sup>289</sup> Mais precisamente no último capítulo, quando adentrarmos na evolução de Antístenes como cínico e em sua eventual crítica aos posicionamentos de Platão.

“meros produtos mentais”, isto é, apenas nomes que não possuem o πράγμα correspondente. Tal concepção mostra o lado *nominalista* da filosofia antisteniana.

Com isso podemos passar para nossa próxima investigação: sobre o encontro que o pequeno retórico e sofista teve com um cidadão curioso de Atenas, um homem cujos ensinamentos e estilo de vida eram notoriamente diferentes dos apresentados por seu mestre Górgias e por Protágoras. Seu nome era Sócrates de Atenas.

## CAPÍTULO 4: ANTÍSTENES, O SOCRÁTICO

Ἀντισθένης Ἀθηναῖος ἀπὸ ῥητόρων φιλόσοφος Σωκρατικός.

Antístenes, o ateniense, filósofo socrático [que veio] dos retóricos (*Suda.*, Ἀντισθένης).<sup>290</sup>

### 4.1. Sócrates, o Influenciador dos Jovens

Segundo as fontes sobreviventes, Antístenes começou a lecionar antes de conhecer Sócrates e, ao que parece, ele tinha alguns discípulos. Todavia, ao ouvir algumas de suas lições, ou melhor, ao escutar alguns de seus diálogos, seja com transeuntes da praça, seja com pessoas “mais importantes”, tais como políticos, artistas e, até mesmo, sofistas, Antístenes, aparentemente, se chocou e decidiu alterar o curso de sua vida a fim de aprender com este curioso homem. O relato completo, registrado por Diógenes Laércio, nos diz o seguinte:

Mas mais tarde ele se agrupou com Sócrates, e ele se encantou tanto com ele que aconselhou seus discípulos a se tornarem co-discípulos com ele de Sócrates. Ele morava no Pireu, mas caminhava quarenta estádios todos os dias para ouvir [os diálogos] de Sócrates, e dele, [Antístenes] pegou sua καρτερία e emulou a sua ἀπάθεια, iniciando assim o cinismo (A.A. 12 A).<sup>291</sup>

Aqui temos a informação de que tal foi o poder que Sócrates exerceu sobre Antístenes, que o mesmo, segundo o doxógrafo romano, acabou abandonando a docência para se tornar um discente do filósofo ateniense, e não apenas isso, ele sugeriu aos seus pupilos que se tornassem, assim como ele, co-discípulos de Sócrates.<sup>292</sup> Sabemos que esse “poder sedutor” que Sócrates tinha foi uma de suas marcas registradas. Conta-se que quando Xenofonte se encontrou pela primeira vez com Sócrates, o filósofo parou o jovem e o

<sup>290</sup> = A.A. 11 B = D.C. 126 = SSR V A 11.

<sup>291</sup> D.L. VI. 2 (= D.C. 128 A = SSR 12): ὕστερον δὲ παρέβαλε Σωκράτει, καὶ τοσοῦτον ὦνατο αὐτοῦ ὥστε παρήνει τοῖς μαθηταῖς γενέσθαι αὐτῷ πρὸς Σωκράτην συμμαθητάς. οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίους ἀνιῶν ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ Κυνισμοῦ.

<sup>292</sup> Tanto Caizzi (1966, p. 119, n. 128-130) quanto Patzer (1970, p. 247-255) desconfiam desta suposta “conversão” (de sofista para socrático) de Antístenes, alegando que tal história poderia ter sido inventada talvez pelos peripatéticos, ou, com mais probabilidade, pelos estoicos. Todavia, conforme vimos na anedota de Antístenes sobre os Jogos Ístmicos no segundo capítulo, Antístenes foi reconhecido como sofista pelo peripatético Hermipo, que viveu por volta do século III a.C., ou seja, com isso concluímos que, se a história de que Antístenes foi, nas palavras de Caizzi e de Patzer, “convertido” por Sócrates foi realmente inventada, então ela teria que ter sido inventada e, além disso, considerada verdadeira em um período de tempo relativamente curto entre a morte de Antístenes e o tempo de florescimento de Hermipo.

questionou onde ele poderia encontrar um lugar onde os homens se tornavam καλοὶ e ἀγαθοί. Diante disso, o jovem Xenofonte ficou tão perplexo que sequer conseguiu retirar a atenção do filósofo e, por conta disso, tornou-se discípulo dele.<sup>293</sup> Dizem também que Ésquines, outro pupilo de Sócrates, nunca deixava a companhia do mestre.<sup>294</sup> Já Aristipo, ao ouvir falar sobre Sócrates, ficou pálido e desfalecido,<sup>295</sup> e que, por conta disto, saiu de sua cidade natal Cirene, e mudou-se para Atenas, para ouvir pessoalmente tal homem.<sup>296</sup> Aulo Gélío também nos relata que durante um certo tempo, Atenas havia proibido a entrada de qualquer cidadão de Mégara. Todavia, Euclides, que era cidadão de Mégara e também devoto fiel de Sócrates, entrava em Atenas escondido e transvestido de mulher durante a noite somente para ouvir o mestre no dia seguinte.<sup>297</sup> Críton, segundo Laércio,<sup>298</sup> foi um discípulo tão devoto de Sócrates que frequentemente esquecia-se de suas próprias necessidades. Tal descrição condiz com o jovem impulsivo que chegou ao ponto de, segundo Platão, armar um plano de fuga para salvar o pescoço do mestre<sup>299</sup> (segundo outros autores, tal plano foi esquematizado por Ésquines).<sup>300</sup> Mênon, ao dialogar com Sócrates, afirma que corriam os boatos de que Sócrates levava tanto seus dialogantes quanto ele mesmo para um estado de perplexidade. O próprio Mênon, acusa-o de γοητεύω, isto é, de “enfeitiçar”, “paralisar”, todos aqueles que conversam com ele e finaliza dizendo que Sócrates se parece, tanto em seu aspecto físico quanto em suas “consequências”, ao peixe marinho torpedo, (ou, a raia elétrica,) pois tal peixe, tal como Sócrates, entorpece todo sujeito que passa por sua frente.<sup>301</sup> Sabemos também que uma das acusações, que Sócrates recebera e que, posteriormente, lhe renderia sua condenação à morte, era a de que ele era responsável por corromper a juventude ateniense,<sup>302</sup> mostrando assim que seus próprios acusadores reconheciam o poder gravitacional que Sócrates exercia sobre os jovens. Além disso, conta-se que após a condenação, Platão, Críton, Critóbolo e Apolodoro, se ofereceram a pagar uma multa, no valor de trinta minas<sup>303</sup> pela libertação do mestre.<sup>304</sup>

---

<sup>293</sup> D.L. II. 48.

<sup>294</sup> D.L. II. 60.

<sup>295</sup> Plutarco, *Sobre a Curiosidade*, II. 516c (= SSR IV A 2)

<sup>296</sup> D.L. II. 65.

<sup>297</sup> Aulo Gélío, *Noites Áticas*, VII. 10. 1-4.

<sup>298</sup> D.L. II. 121.

<sup>299</sup> Cf. o diálogo *Críton* de Platão.

<sup>300</sup> D.L. II. 60.

<sup>301</sup> Platão, *Mênon*, 80a-b.

<sup>302</sup> Cf. Platão, *Eutífron*, 2c, *Apologia*, 24b-c; Xenofonte, *Memoráveis*, I. 1, *Apologia*, 10 e; D.L. II. 40.

<sup>303</sup> Um valor extremamente alto para os padrões da época se considerarmos que uma mina correspondia a cem dracmas e que, uma dracma, por sua vez, era o valor que um trabalhador comum recebia por um dia inteiro de serviço.

<sup>304</sup> Platão, *Apologia*, 38b-c.

Por causa destas e de outras, podemos concluir que Sócrates realmente exercia uma influência tão grande entre as pessoas, sobretudo sobre os jovens, que seus discípulos não mediam esforços para poder ouvi-lo e também, como vimos, para poder salvá-lo e, por fim, como veremos, *para lhe fazer justiça*. Mas, podemos nos perguntar, e quanto ao nosso filósofo Antístenes? Que esforço ele fazia para poder ouvir o mestre? Ora, a resposta está, justamente, na passagem supramencionada, pois, conforme Diógenes Laércio, Antístenes: 1) abandonou a docência; 2) orientou seus discípulos a se tornarem discípulos de Sócrates; 3) caminhava, todos os dias, do Pireu,<sup>305</sup> onde ele morava, até Atenas somente para ouvir seu novo mestre. Sabemos que tal caminhada, conforme relatado pelo próprio Laércio, totalizava quarenta estádios. Essa quantidade corresponde a quase cinco milhas na medida americana<sup>306</sup> e cerca de 8,1 km em nossa medida de distância. Sendo assim, Antístenes caminhava em torno de 16,2 km por dia para ouvir o mestre. Além disso, se imaginarmos que uma caminhada de uma pessoa possa variar entre 4 e 6 km/h, então concluímos que Antístenes caminhava de uma hora e meia até duas horas para ir para Atenas ouvir Sócrates e, depois, mais uma hora e meia até duas horas para voltar pra casa. Ou seja, Antístenes gastava cerca de três até quatro horas caminhando somente para ouvir os diálogos do tão famoso filósofo de Atenas. Por fim, Diógenes Laércio nos diz que Antístenes pegou, de Sócrates, sua *καρτερία*, isto é, sua resistência, sua perseverança e emulou a sua *ἀπάθεια*, ou seja, sua impassibilidade, iniciando assim o cinismo. Todavia, é provável que Antístenes tenha aprendido, além da *καρτερία* e da *ἀπάθεια* socrática, algo muito valioso, ou melhor, algo que seria bastante valioso para seu ulterior desenvolvimento: o *πόνοσ*, que podemos traduzir como, “esforço”, “trabalho”, “labuta”, “labor”, etc. Essa noção de *πόνοσ* será importante para o desenvolvimento do cinismo e, por este motivo, será tratada com maiores detalhes no próximo capítulo. Porém, vale a pena ressaltar, ao menos no presente momento, que o *πόνοσ* já está presente aqui, ao menos *implicitamente*, pois, conforme vimos, Antístenes enfrentava um enorme *πόνοσ* através de suas caminhadas diárias para ouvir o mestre, e

---

<sup>305</sup> O Pireu era conhecido como o porto de Atenas, bastante conhecido como sendo o lar de muitos mercadores (justamente por causa do porto) e de muitos metecos, isto é, estrangeiros (cf. a *República* de Platão, onde encontramos Céfalo, pai de Lísias, que morava e também tinha uma fábrica – bastante lucrativa, diga-se de passagem – de armamentos no Pireu). Tal condição parece ir a favor da ideia que discorremos no primeiro capítulo: de que Antístenes era um *νόθοσ* (por ter nascido de um pai ateniense e de uma mãe meteca), pois os *μέτοικοι*, tal como os *νόθοι* não eram considerados cidadãos legítimos na Atenas clássica, ou seja, ambos não tinham voz política na *πόλισ*. Assim, parece provável que Antístenes morasse em tal lugar. Além disso, uma casa no Pireu, conforme apontado por Prince (2005, p. 46), poderia sugerir que Antístenes provinha de uma família de comerciantes, e isso, por sua vez, poderia explicar o pagamento de altas quantias que sua família conseguiria ter pago para que Antístenes tivesse lições com o sofista Górgias.

<sup>306</sup> Cf. Prince, 2015, p. 45.

tal πόνος, conforme ele irá perceber posteriormente, será algo necessário para atingir a virtude.

## 4.2. Sócrates e Antístenes

### 4.2.1 – Conhecendo Sócrates

Vimos acima que Antístenes, segundo Diógenes Laércio, abandonou a docência para ouvir Sócrates. Tal relato também nos foi transmitida por outras fontes. O *Gnomologium Vaticanum*, por exemplo, nos diz:

O mesmo homem [*i.e.* Antístenes] ensinou primeiramente retórica; então, quando Sócrates falou, ele fez uma conversão. Quando ele encontrou seus companheiros, ele disse: “Primeiro vocês eram meus discípulos. Mas agora, se você tiverem uma mente, vocês serão meus co-discípulos.” (A.A. 12 B)<sup>307</sup>

Aqui o relato é bastante próximo ao supramencionado de Diógenes Laércio, a saber: Antístenes era professor de retórica, e depois, ao ouvir Sócrates, decidiu largar o professorado para se tornar – novamente – um discípulo, e que, por fim, ele convida seus antigos alunos a também se tornarem discípulos de Sócrates. Todavia, em São Jerônimo encontramos algumas informações adicionais, pois em seu *Contra Joviano*, o mesmo nos diz:

Este certamente é o Antístenes que, depois de ter ensinado retórica com renome, e ter [posteriormente] ouvido Sócrates, é tradicionalmente relatado ter dito aos seus discípulos: “Vão embora e busquem seu mestre: eu agora encontrei o meu.” E imediatamente vendeu o que tinha e distribuiu para o público, e guardou para si mesmo nada mais do que um manto. De sua pobreza e de seu esforço Xenofonte é uma testemunha no *Banquete*, e também seus inúmeros livros, dos quais alguns ele compôs no estilo filosófico, outros no estilo retórico (A.A. 12 C).<sup>308</sup>

O início do relato de Jerônimo é bastante parecido com os relatos apresentados por Diógenes Laércio e pelo *Gnomologium Vaticanum*. Logo após, vem a informação de que Antístenes vendeu tudo o que tinha e distribuiu para as pessoas e que ele guardou para si

<sup>307</sup> *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 4 (= D.C. 128 C = SSR V A 12): ὁ αὐτὸς πρότερον ῥητορικὴν ἐδίδασκεν ἔπειτα Σωκράτους εἰπόντος μετεβάλετο· ἐντυχὼν δὲ τοῖς ἐταίροις “Πρότερον,” ἔφη, “ἦτε μου μαθηταὶ νῦν δ’ ἂν νοῦν ἔχητε, ἔσεσθε συμμαθηταί.”

<sup>308</sup> São Jerônimo, *Contra Joviano* 2.14 (= D.C. 128 B = SSR V A 12): Hic certe est Antisthenes qui cum gloriose docuisset rhetoricam, audissetque Socratem, dixisse fertur ad discipulos suos “abite et magistrum quaerite; ego iam repperi.” statimque venditis quae habebat, et publice distributis, nihil sibi amplius quam palliolum reservavit. pauperitatisque eius et laboris et Xenophon testis est in Symposio et innumerabiles libri eius: quorum alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit.

mesmo, somente um manto velho.<sup>309</sup> Porém, o que nos interessa, no presente momento, é o que vem a seguir: 1) Xenofonte é uma testemunha, através de seu *Banquete*, da pobreza e do esforço de Antístenes e; 2) os próprios livros de Antístenes, alguns compostos em estilo filosóficos e outros em estilo retórico, também são testemunhas de sua pobreza e seu esforço. Ambas as informações serão de grande valia para os nossos propósitos, pois o segundo ponto será tratado na próxima seção<sup>310</sup> quando iremos analisar sobre as *influências formais* (socráticas e retóricas) exercidas sobre os textos de Antístenes enquanto que o primeiro ponto será valioso para investigarmos as *influências práticas* que Sócrates exerceu sobre Antístenes.

#### 4.2.2 – *Guerreando com Sócrates*

Conforme vimos no primeiro capítulo, sabemos que Antístenes foi à guerra com Sócrates. É provável que ambos tenham se lutado juntos ou na famosa batalha de Tanagra, ocorrida em 426 a.C. (quando Antístenes tinha 19 anos de idade) ou em uma batalha menor, ocorrida em 424 a.C. (quando Antístenes tinha 21 anos de idade).<sup>311</sup> Sabemos também que durante as batalhas, muitas pessoas faziam pouco caso do retor (“recém-convertido” para socrático), por causa de sua hereditariedade e que, por conta disso, Sócrates o defendeu, dizendo que Antístenes era um homem nobre. É bem provável que, por conta das lições iniciais com Sócrates e por conta da defesa que o mestre fizera de seu novo discípulo perante os “cidadãos legítimos” de Atenas, que este começou a sentir mais confiança e, conseqüentemente, a se autodefender perante as pessoas que o zombavam. Como nos exemplos abaixo:

Quando uma vez alguém o repreendeu pelo fato dele não ter nascido de dois pais livres, ele disse: “Mas eu também não nasci de dois lutadores, e, ainda assim, eu sou um lutador”. (A.A. 3 C)<sup>312</sup>

E, também:

O mesmo homem [*i.e.* Antístenes], quando alguém o estava insultando como não-ateniense, ele disse: “E, de fato, ninguém [jamais] viu um

<sup>309</sup> Já discorreremos sobre esta distribuições dos bens realizadas por Antístenes no primeiro capítulo do presente texto.

<sup>310</sup> Mais exatamente na seção 4.3.1.1.

<sup>311</sup> Para mais informações acerca destas batalhas, retornar ao primeiro capítulo do presente texto.

<sup>312</sup> D.L. VI. 4 (= D.C. 145 = SSR V A 3): ὄνειδιζόμενός ποτε ὡς οὐκ εἶη ἐκ δύο ἐλευθέρων, “οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο,” ἔφη, “παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι.”

leão coríntio ou ático, mas o animal não é menos nobre [por causa disto]”. (A.A. 5)<sup>313</sup>

E, por fim:

E ele, despejando desprezo aos atenienses porque eles estavam orgulhosos de seu nascimento da terra, disse que eles não eram mais bem nascidos do que caracóis e gafanhotos. (A.A. 8).<sup>314</sup>

Aqui vemos que Antístenes, mesmo tendo sido reconhecido como um grande orador, ainda assim não colecionava opiniões positivas de seus concidadãos, mas, ao ser encorajado pelos elogios de seu novo mestre, tomou conhecimento de que sua nobreza não provinha de sua família, nem de suas posses, nem de seu status social. Pelo contrário, para o novo mestre de Antístenes, a nobreza de alguém provinha da própria pessoa e isso, conforme nos relatam as fontes, Sócrates encontrou em seu novo pupilo (provavelmente através de sua bravura na guerra, que pode ter lhe elevado ao status de cidadão ateniense).

#### 4.2.3 – Convivendo com Sócrates

Um dos autores que mais possui “peso” quando falamos sobre a convivência de Sócrates com Antístenes é, provavelmente, Xenofonte. Pois, é através de seus escritos (principalmente o *Banquete*) que temos um retrato mais preciso sobre um devoto e apaixonado Antístenes.

Nos *Memoráveis*,<sup>315</sup> por exemplo, vemos Sócrates dizer para a bela prostituta Teódota que para ele não é fácil ter σχολή, isto é, ter “ócio”, “tempo livre”. E ele complementa dizendo que o motivo de não ter σχολή se dá por causa de suas diversas ocupações (públicas e privadas), ocupações estas que inclui, segundo o próprio Sócrates, encantamentos e poções. Ao ser indagado pela moça se o mesmo tinha conhecimento de tais assuntos, Sócrates responde: “E, como é que achas tu que o nosso Apolodoro e o Antístenes nunca me largam?” (A.A. 14 B).<sup>316</sup> Isso mostra que o próprio Sócrates, segundo Xenofonte, reconhecia que Antístenes era um discípulo tão fiel a ele que ele não

<sup>313</sup> *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 10 (= D.C. 146 = SSR V A 5): ὁ αὐτὸς λοιδοροῦντος αὐτὸν τινος ὡς οὐκ Ἀθηναῖον, “καὶ μὴν,” εἶπεν, “οὐδεὶς ἐώρακε λέοντα Κορίνθιον οὐδ’ Ἀττικόν, ἀλλ’ οὐδὲν ἦπτον γενναῖον ἐστι τὸ ζῶον.”

<sup>314</sup> D.L. VI. 1 (= D.C. 123 = SSR V A 8): καὶ αὐτὸς δὲ τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ τῷ γηγενεῖς εἶναι σεμνυνομένουσ ἐκφαλιζων ἔλεγε μηδὲν εἶναι κοχλιῶν καὶ ἀττελέβων εὐγενεστέρουσ.

<sup>315</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, III. 11. 16-17.

<sup>316</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, III. 11. 17 (= SSR V A 14; não presente em D.C.): “ἀλλὰ διὰ τί οἶει,” ἔφη, “Ἀπολλόδωρόν τε τόνδε καὶ Ἀντισθένη οὐδέποτε μου ἀπολείπεσθαι; Obs: Todas as traduções de Xenofonte deste capítulo possuem foram realizadas por Ana Elias Pinheiro. Todavia, em todas as passagens foram realizadas pequenas modificações (devido aos cotejos com o texto original em grego) que são de responsabilidade nossa.

saia de seu lado. Além disso, o próprio Antístenes nos explica que não gostaria de sair do lado de Sócrates por causa de seu amor ao mestre, pois no *Banquete*, ao ser questionado por Sócrates se Antístenes era o único que não estava apaixonado por ninguém, o mesmo lhe responde da seguinte forma:

- Ora, pelos deuses, estou perdidamente apaixonado por ti!
- E Sócrates tirando sarro dele, como se estivesse sendo tímido, respondeu-lhe:
- Ah! Não te ponhas agora com isso, bem vês que estou ocupado com outro assunto.
- Antístenes replicou:
- Vê-se bem, meu alcoviteiro de ti próprio, estás sempre a fazer-me a mesma coisa! Umás vezes não falas comigo porque o teu *daimónion* não te deixa, outras porque está ocupado com outro assunto.
- Pelos deuses, Antístenes - respondeu-lhe Sócrates - só não me batas! De resto, eu suporto o teu feitio violento e hei-de continuar a suportá-lo amigavelmente. Mas vamos esquecer esse teu amor, porque não se dirige à minha alma mas apenas à minha beleza (A.A. 14 A).<sup>317</sup>

Alguns autores<sup>318</sup> veem aqui Antístenes assumir um papel próximo ao que Alcibíades assume no diálogo homônimo de Platão.<sup>319</sup> Outros autores,<sup>320</sup> viram aqui apenas um Xenofonte “preparando terreno” para o discurso posterior de Sócrates,<sup>321</sup> onde tal discurso discorre acerca do *eros* da alma. Desse modo, a fala de Antístenes serviria apenas para diferenciar o *eros* corporal (promulgado por ele) do *eros* da alma (defendido por Sócrates). Independente do objetivo que Xenofonte tinha ou não tinha ao introduzir Antístenes aqui, podemos dizer, alcançando nossos atuais propósitos é que, Antístenes era um pupilo apaixonado, fiel e devoto de seu mestre.

Outro ponto a se notar na citação anterior, se dá em relação ao “apelido” que Antístenes emprega para Sócrates: alcoviteiro (ou, casamenteiro). Tal designação se dá pelo próprio Sócrates, pois o mesmo, ainda no início do simpósio,<sup>322</sup> propõe uma espécie de jogo (ou, brincadeira) na qual cada simpósio teria que responder a questão: do que eu mais me orgulho? Após essa pergunta cada um dos participantes apresenta uma resposta breve e, posteriormente, uma explicação de sua resposta, na qual: o anfitrião Cálías

<sup>317</sup> Xenofonte, *Banquete*, VIII. 4-6 (= SSR V A 14; não presente em D.C.): “Ναὶ μὰ τοὺς θεοὺς,” εἶπεν ἐκεῖνος, “καὶ σφόδρα γε σοῦ.” καὶ ὁ Σωκράτης ἐπισκώψας ὡς δὴ θρυπτόμενος εἶπε· “Μὴ νῦν μοι ἐν τῷ παρόντι ὄχλον πάρεχε· ὡς γὰρ ὀρέῃς, ἄλλα πράττω.” (5) καὶ ὁ Ἀντισθένης ἔλεξεν· “Ὡς σαφῶς μέντοι σὺ μαστροπὲ σαυτοῦ ἀεὶ τοιαῦτα ποιεῖς· τοτὲ μὲν τὸ δαιμόνιον προφασιζόμενος οὐ διαλέγη μοι, τοτὲ δ’ ἄλλου του ἐφιέμενος.” (6) καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· “Πρὸς τῶν θεῶν, ὦ Ἀντίσθενες, μόνον μὴ συγκόψης με· τὴν δ’ ἄλλην χαλεπότητα ἐγὼ σου καὶ φέρω καὶ οἶσω φιλικῶς. ἀλλὰ γάρ,” ἔφη, “τὸν μὲν σὸν ἔρωτα κρύπτωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἔστιν οὐ ψυχῆς ἀλλ’ εὐμορφίας τῆς ἐμῆς.”

<sup>318</sup> Por exemplo Mársico, 2017, p. 155, n. 20.

<sup>319</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 212d ff.

<sup>320</sup> Por exemplo, Patzer, 1970, 185-86.

<sup>321</sup> Cf. Xenofonte, *Banquete*, VIII. 7-41.

<sup>322</sup> Xenofonte, *Banquete*, III.

responde que se orgulha de ser capaz de tornar os homens melhores;<sup>323</sup> Nicerato se orgulha de saber todos os versos de Homero;<sup>324</sup> Critóbolo orgulha-se de sua beleza;<sup>325</sup> já Cármides tem orgulho de sua pobreza;<sup>326</sup> Filipo se orgulha de sua capacidade de fazer rir;<sup>327</sup> o homenageado Autólico<sup>328</sup> se orgulha de seu pai Lícon se orgulha de seu filho Autólico;<sup>329</sup> Hérmogenes se orgulha de seus amigos;<sup>330</sup> o siracusano tem orgulho de seu público<sup>331</sup>, e, por fim; Sócrates, que se orgulha de sua τέχνη de μαστροπός, isto é, de seu ofício (ou, de sua arte) de alcoviteiro (ou, casamenteiro).<sup>332</sup>

Quando finalmente chega a vez de Sócrates de se explicar do motivo de seu orgulho, ele diz o seguinte: “Vejamos, em primeiro lugar, quais são as atividades de um alcoviteiro” (A.A. 13 A).<sup>333</sup> Vale ressaltar aqui, que o Sócrates de Xenofonte não irá dizer *o que é* (τὸ τί) um μαστροπός, mas antes, ele irá dizer *como é* (ποῖά ἐστιν) um μαστροπός, lembrando assim o relato de Aristóteles que vimos no capítulo anterior que dizia que para Antístenes era impossível descrever a essência ou o que é uma coisa, mas somente, demonstrar (ou mostrar) *como* uma coisa é (ποῖον μὲν τί ἐστιν). Após isso, Sócrates prossegue:

- Então - continuou Sócrates - não vos parece que a atividade do bom alcoviteiro é fazer com que a mulher ou o homem que ele é alcoviteiro sejam agradáveis a quem se relaciona com eles?
- Sem dúvida - responderam eles.
- E para agradar não é preciso ter cuidado com os cabelos e com as vestimentas?
- Sem dúvida.
- E não sabemos também que o homem, como os mesmos olhos, pode olhar de modo amigável ou odioso?
- Definitivamente.
- E uma mesma voz não pode ser discreta e descarada?
- Sem dúvida.
- E as conversas, não podem levar as pessoas tanto à inimizade como à amizade?
- Sem dúvida.

<sup>323</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 1-6, IV. 1-6.

<sup>324</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 5-6, IV. 6-10.

<sup>325</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 7, IV. 10-29.

<sup>326</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 8, IV. 34-45.

<sup>327</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 10, IV. 56-64.

<sup>328</sup> Autólico é o homenageado do simpósio por ter tido uma vitória na competição de pancrácio, nas Grandes Panataneias. A julgar pela informação repassada pelo satirista Eupólide (Ateneu, V. 216d) conclui-se que tanto a vitória quanto o simpósio ocorreram em 422 a.C., ou seja, quando Antístenes tinha por volta de 23 anos de idade e, também, dois anos após a batalha de Délio, da qual, conforme falamos anteriormente, Sócrates e Antístenes participou.

<sup>329</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 12-13.

<sup>330</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 14, IV. 46-50.

<sup>331</sup> Xenofonte, *Banquete*, IV. 52-55.

<sup>332</sup> Xenofonte, *Banquete*, III. 11, IV. 50-51.

<sup>333</sup> Xenofonte, *Banquete* IV. 56 (= D.C. 107 = SSR V A 13): “Ὁμολογησώμεθα πρῶτον ποῖά ἐστιν ἔργα τοῦ μαστροποῦ·

- Então, dentre essas qualidades, um bom alcoviteiro não deveria ensinar, aquelas que fossem as mais convenientes para se ser agradável?
  - Definitivamente!
  - E quem será melhor, aquele que pode tornar agradável uma única [pessoa] ou [aquele que pode tornar] várias [pessoas agradáveis]?
- Nesta questão, os simpósios dividiram-se; e uns diziam que “Claramente aquele que torna muitas [pessoas agradáveis]”; outros continuavam a responder “Sem dúvida” (A.A. 13 A).<sup>334</sup>

Aqui temos outro exemplo de como seria o funcionamento de uma investigação antistênica, pois aqui ela não procura a essência do alcoviteiro, mas antes, ela pretende mostrar como ele é: o alcoviteiro é aquele que torna o maior número possível de pessoas agradáveis, para que elas se relacionem com outras pessoas e que, para isso acontecer, se faz necessário que o alcoviteiro tenha cuidado com tanto com a aparência física quanto com a fala de quem ele pretende alcovitar. Ou seja, Sócrates, ao menos aqui, não apresenta um τὸ τί do μαστροπός, isto é, ele não diz aos simpósios algo como: “o alcoviteiro é um homem que faz intermediação entre dois amantes”, apresentando, assim, uma *definição científica* do mesmo. Pelo contrário, ele busca – através do *como* – todas as qualidades necessárias para um bom casamenteiro.

Após este discurso, Sócrates questiona aos ouvintes se tal alcoviteiro não seria um alcoviteiro perfeito caso conseguisse tornar todas as pessoas da *pólis* agradáveis e também, que se ele deveria ficar orgulhoso de sua arte caso conseguisse tornar agradáveis as pessoas que estão em posição de comando.<sup>335</sup> Obtendo a resposta afirmativa para ambas as perguntas, Sócrates conclui:

- Então, um homem assim, na minha opinião, é Antístenes, aqui [presente].
  - Estás entregando tua arte para mim, Sócrates?
  - Claro, por Zeus, porque vejo és bem melhor numa técnica complementar.
  - E qual é?
  - A de proxeneta.
- Ele exclamou indignado:
- Ora essa, e porque achas que dediquei-me a essa atividade, ó Sócrates?
  - Porque eu sei que te tornaste proxeneta entre Cálias, aqui [presente] e o sábio Pródico, quando percebeste que este ansiava por filosofia e o

<sup>334</sup> Xenofonte, *Banquete* IV. 57-59 (= D.C. 107 = SSR V A 13): (57) “Οὐκοῦν ἀγαθοῦ μὲν,” ἔφη, “ὕμῃν δοκεῖ μαστροποῦ ἔργον εἶναι ἢν ἂν ἢ ὄν ἂν μαστροπεύῃ ἀρέσκοντα τοῦτον ἀποδεικνύει οἷς ἂν συνῆ;” “Πάνυ μὲν οὔν,” ἔφασαν. “Οὐκοῦν ἐν μὲν τί ἐστὶν εἰς τὸ ἀρέσκειν ἐκ τοῦ πρέπουσαν ἔχειν σχέσιν καὶ τριχῶν καὶ ἐσθῆτος;” “Πάνυ μὲν οὔν,” ἔφασαν. (58) “Οὐκοῦν καὶ τότε ἐπιστάμεθα, ὅτι ἐστὶν ἀνθρώπῳ τοῖς αὐτοῖς ὄμμασι καὶ φιλικῶς καὶ ἐχθρῶς πρὸς τινὰς βλέπειν;” “Πάνυ μὲν οὔν.” “Τί δέ, τῇ αὐτῇ φωνῇ ἐστὶ καὶ αἰδημόνως καὶ θρασέως φθέγγεσθαι;” “Πάνυ μὲν οὔν.” “Τί δέ, λόγοι οὐκ εἰσὶ μὲν τινες ἀπεχθανόμενοι, εἰσὶ δέ τινες οἱ πρὸς φιλίαν ἄγουσι;” “Πάνυ μὲν οὔν.” (59) “Οὐκοῦν τούτων ὁ ἀγαθὸς μαστροπὸς τὰ συμφέροντα εἰς τὸ ἀρέσκειν διδάσκει ἄν;” “Πάνυ μὲν οὔν.” “Ἀμείνων δ’ ἂν εἴη,” ἔφη, “ὁ ἐνὶ δυνάμενος ἀρεστοῦς ποιεῖν ἢ ὅστις καὶ πολλοῖς;” ἐνταῦθα μέντοι ἐσχίσθησαν, καὶ οἱ μὲν εἶπον “Δῆλον ὅτι ὅστις πλείστοις,” οἱ δὲ “Πάνυ μὲν οὔν.”

<sup>335</sup> Cf. Xenofonte, *Banquete*, IV. 60 (= A.A. 13 A = D.C. 107, = SSR V A 13).

outro precisava de dinheiro. E sei também que o puseste em contato com Hípias de Elide, com quem aprendeu a técnica da memorização, o que ainda o tornou ainda mais erótico, porque agora não consegue esquecer quando vê uma coisa bela. E só agora, de fato, quando me fizeste o elogio do estrangeiro de Heracleia, fizeste-me desejá-lo e relacionar-me com ele. E só tenho a agradecer-te; pois ele me parece, de fato, um homem belo e bom. E quanto a Ésquilo de Fliunte, elogiando-o na minha frente e me [elogiando] na [frente] dele, não nos deixaste de tal modo apaixonados, por causa das tuas palavras, que andávamos um atrás do outro como se fossemos cães de corrida? Então, porque eu vejo que és capaz de fazer tais coisas, acho que és um bom proxeneta. Pois o homem que é capaz de reconhecer os homens que lhe podem ser úteis e consegue fazer com que eles se desejem uns aos outros, essa pessoa, ao meu ver, também seria capaz de fazer com que as cidades se tornassem amigáveis ou concertar os casamentos certos, e que ter um homem desses como aliado seria de extrema importância tanto para as cidades como para os seus amigos. E tu ficas ofendido, como se ao dizer que és um bom proxeneta, eu estivesse a insultar-te.

- Mas agora não, por Zeus. Pois, se, de fato, se eu tenho tal capacidade, terei minha alma coberta de riquezas.

E assim ficou concluída esta rodada de discursos (A.A. 13 A).<sup>336</sup>

O que podemos tirar de tal passagem? Ora, podemos concluir que Sócrates se diz um alcoviteiro, isto é, ele se considera alguém capaz de tornar as pessoas mais amigáveis. Todavia, ele deixa aqui um herdeiro para sua τέχνη. Na verdade, ele mesmo diz que deixa um herdeiro ainda melhor. Seu nome: Antístenes de Atenas. O motivo: Antístenes possui uma τέχνη complementar que Sócrates não possui, a saber, Antístenes tinha a capacidade de atuar como proxeneta. Alguns autores<sup>337</sup> interpretam tal passagem como tendo sido inspirada pela *Aspásia* de Ésquines, na qual a mesma também atuava como casamenteira. Além disso, vale ressaltar um discurso bastante curioso feito por Plutarco acerca desta passagem, no qual ele diz:

<sup>336</sup> Xenofonte, *Banquete* IV. 61-64 (= D.C. 107 = SSR V A 13): “Τοιοῦτος μέντοι,” ἔφη, “μοι δοκεῖ Ἀντισθένης εἶναι οὗτος.” καὶ ὁ Ἀντισθένης, “Ἐμοί,” ἔφη, “παραδίδως, ὧ Σώκρατες, τὴν τέχνην;” “Ναὶ μὰ Δί’,” ἔφη. “ὄρῳ γάρ σε καὶ τὴν ἀκόλουθον ταύτης πάνυ ἐξειργασμένον.” “Τίνα ταύτην;” “Τὴν προαγωγείαν,” ἔφη. (62) καὶ ὃς μάλα ἀχθεσθεὶς ἐπήρετο· “Καὶ τί μοι σύνοισθα, ὧ Σώκρατες, τοιοῦτον εἰργασμένω;” “Οἶδα μὲν,” ἔφη, “σε Καλλίαν τουτονὶ προαγωγέυσαντα τῷ σοφῷ Προδίκῳ, ὅτε ἐώρας τοῦτον μὲν φιλοσοφίας ἐρῶντα, ἐκεῖνον δὲ χρημάτων δεόμενον· οἶδα δὲ σε Ἰππία τῷ Ἡλείῳ, παρ’ οὗ οὗτος καὶ τὸ μνημονικὸν ἔμαθεν· ἀφ’ οὗ δὴ καὶ ἐρωτικώτερος γεγένηται διὰ τὸ ὅτι ἂν καλὸν ἴδη μηδέποτε ἐπιλανθάνεσθαι. (63) ἔναγχος δὲ δήπου καὶ πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν τὸν Ἡρακλεώτην ξένον ἐπεὶ με ἐποίησας ἐπιθυμεῖν αὐτοῦ, συνέστησάς μοι αὐτόν. καὶ χάριν μέντοι σοι ἔχω· πάνυ γὰρ καλὸς κάγαθὸς δοκεῖ μοι εἶναι. Αἰσχύλον δὲ τὸν Φλειάσιον πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν καὶ ἐμὲ πρὸς ἐκεῖνον οὐχ οὕτω διέθηκας ὥστε διὰ τοὺς σοὺς λόγους ἐρῶντες ἐκυνοδρομοῦμεν ἀλλήλους ζητοῦντες; (64) ταῦτα οὖν ὁρῶν δυνάμενόν σε ποιεῖν ἀγαθὸν νομίζω προαγωγὸν εἶναι. ὁ γὰρ οἷός τε ὦν γινώσκειν τε τοὺς ὠφελίμους αὐτοῖς καὶ τούτους δυνάμενος ποιεῖν ἐπιθυμεῖν ἀλλήλων, οὗτος ἂν μοι δοκεῖ καὶ πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν καὶ γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν, καὶ πολλοῦ ἂν ἄξιος εἶναι καὶ πόλεσι καὶ ιδιώταις φίλος καὶ συμμάχος κεκτῆσθαι. σὺ δὲ ὡς κακῶς ἀκούσας ὅτι ἀγαθὸν σε ἔφην προαγωγὸν εἶναι, ὠργίσθης.” “Ἀλλὰ μὰ Δί’,” ἔφη, “οὐ νῦν. ἔαν γὰρ ταῦτα δύνωμαι, σεσαγμένος δὴ παντάπασι πλοῦτου τὴν ψυχὴν ἔσομαι.” καὶ αὕτη μὲν δὴ ἡ περίοδος τῶν λόγων ἀπετελέσθη.

<sup>337</sup> Como von Fritz, 1935, 33-40.

Agora, parece que o reverso da ironia é o que se relaciona com os elogios. Sócrates usou isso quando se referiu à capacidade de Antístenes de tornar as pessoas amigas e atraí-las para a boa vontade pelos nomes “alcoviteiro” e “proxeneta” (A.A. 13 B).<sup>338</sup>

Pode-se dizer que Plutarco nos diz que Sócrates utiliza um discurso que podemos designar como *sério-cômico*. Ele é *cômico* no sentido de que Sócrates faz uso de uma metáfora que envolve proxenetas e alcoviteiros,<sup>339</sup> mas tal discurso também é, ao mesmo tempo, *sério* no sentido de que Sócrates usa tal metáfora para louvar Antístenes, por sua capacidade de criar laços frutíferos para a “geração de virtude, como um serviço à cidade” (PRINCE, 2015, p. 52, tradução nossa).<sup>340</sup>

E, por fim, podemos pensar o seguinte: vimos anteriormente que cada um dos simpósios relatou do que mais se orgulhava e que, posteriormente, cada um explicou o motivo de tal orgulho. Todavia, conforme pode ter sido notado pelo leitor, naquela altura eliminamos Antístenes. Pois, então, do que Antístenes mais se orgulha? Eis sua resposta:

- Da minha riqueza - disse ele.

Então, Hermógenes, perguntou-lhe se possuía muito dinheiro, ao que ele assegurou que não tinha nem um óbolo.

- Tens, então, muitas terras?

- Talvez o suficiente para Autólico se cobrir com poeira.

- Vamos ter de ouvir a ti também (A.A. 81 A).<sup>341</sup>

Resposta enigmática de nosso filósofo, pois, conforme seu próprio relato, ele se orgulha de seu *πλοῦτος*, isto é, de sua riqueza. Mas que riqueza é essa? Pois, como vimos no próprio testemunho de Xenofonte, Antístenes não possui dinheiro e nem terras. Além disso, vale lembrar que o mesmo, conforme vimos do testemunho de Jerônimo, após conhecer Sócrates, jogou todos os seus bens fora.

A primeira pista que encontramos sobre o que significa *πλοῦτος* para Antístenes, se dá quando o Cálías inicia sua argumentação do motivo de seu orgulho. Conforme vimos, o orgulho de Cálías é que ele consegue tornar os homens melhores. Ao ser questionado como ele tornava os homens melhores, o anfitrião responde que tornava os homens melhores dando-lhes dinheiro. Antístenes, segundo relata Xenofonte, ao ouvir aquilo ficou indignado e, logo respondeu:

<sup>338</sup> Plutarco, *Conversa na Mesa*, II. 1. 6. 632d-e (= SSR V A 13; não presente em D.C.): ἀντίστροφον οὖν ἔοικε γένος εἰρωνείας εἶναι τὸ περὶ τοὺς ἐπαίνους ᾧ καὶ Σωκράτης ἐχρήσατο, τοῦ Ἀντισθένης τὸ φιλοποιὸν καὶ συναγωγὸν ἀνθρώπων εἰς εὖνοιαν μαστροπείαν [καὶ συναγωγίαν] καὶ προαγωγείαν ὀνομάσας.

<sup>339</sup> Conforme podemos ver no texto de Xenofonte, os próprios simpósios veem a autodesignação de Sócrates como um alcoviteiro como uma piada (Xenofonte, *Banquete*, III. 10: ὑμεῖς μὲν γελάτε).

<sup>340</sup> generating virtue, as a service to the city.

<sup>341</sup> Xenofonte, *Banquete* III. 8 (= D.C. 117 = SSR V A 81): Ἐπὶ πλούτῳ, ἔφη, ὁ μὲν δὴ Ἑρμογένης ἀνήρετο εἰ πολὺ εἶη αὐτῷ ἀργύριον. ὁ δὲ ἀπίωμοσε μηδὲ ὀβολόν. “Ἀλλὰ γῆν πολλήν κέκτησαι,” “Ἴσως ἂν,” ἔφη, “Αὐτολύκῳ τούτῳ ἰκανῆ γένοιτο ἐγκονίσασθαι.” “Ἀκουστέον ἂν εἶη καὶ σοῦ.”

- E parece-te, Cálias, que os homens trazem a justiça nas almas ou nos bolsos?
- Nas almas.
- Mas então tu tornas as almas deles mais justas dando-lhes dinheiro para o bolso?
- Claro!
- Mas, como?
- Porque se eles sabem que têm recursos dos quais poderão comprar o que necessitam, não vão querer correr riscos cometendo delitos.
- E costumam devolver-te o que recebem?
- Claro que não, por Zeus, claro que não!
- E agradecem-te, ao menos, o tal dinheiro?
- Não, de maneira nenhuma. Alguns até me detestam mais do que antes de o receberem.
- Que coisa espantosa! - exclamou Antístenes, fixando-o, com o mesmo ar de refutá-lo - Consegues que sejam justos com os outros mas não contigo.
- E o que é que isso tem de espantoso? - perguntou Cálias - Também vês muitos carpinteiros e construtores que fazem casas para os outros, mas que não conseguem fazê-las para si mesmos e vivem em casas alugadas. Como vês, sofista, também tens de sofrer as minhas refutações (A.A. 83 A).<sup>342</sup>

Aqui, Xenofonte insere Antístenes como o “refutado” do diálogo. Todavia, não é isso que nos interessa no presente momento. Para nossos propósitos, três pontos merecem a nossa atenção: 1) a opinião de Cálias sobre Antístenes; 2) a personalidade de Antístenes e; 3) a posição de Antístenes sobre a justiça;

Em primeiro lugar, vemos Cálias chamar Antístenes de σοφιστής. Ora, aos nossos olhos tal visão de um dos maiores anfitriões atenienses de sofistas<sup>343</sup> só pode confirmar uma coisa: que Antístenes era visto, mesmo após a sua “conversão” para socrático, como um σοφιστής.<sup>344</sup> Em segundo lugar, podemos notar a *personalidade* de Antístenes, pois

<sup>342</sup>Xenofonte, *Banquete*, IV. 2-4 (= D.C. 120 = SSR V A 83): (2) καὶ ὁ Ἀντισθένης ἐπαναστὰς μάλα ἐλεγκτικῶς αὐτὸν ἐπήρετο: “Οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὧς Καλλία, πότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἢ ἐν τῷ βαλαντίῳ τὸ δίκαιόν σοι δοκοῦσιν ἔχειν;” “Ἐν ταῖς ψυχαῖς;” ἔφη. “Κἄπειτα σὺ εἰς τὸ βαλάντιον διδοῦς ἀργύριον τὰς ψυχὰς δικαιωτέρους ποιεῖς;” “Μάλιστα.” “Πῶς;” “Ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι ὡς ἔστιν ὅτου πριάμενοι τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσιν οὐκ ἐθέλουσι κακουργοῦντες κινδυνεύειν.” (3) “Ἦ καὶ σοι;” ἔφη, “ἀποδιδόασιν ὅ τι ἂν λάβωσι;” “Μὰ τὸν Δί;” ἔφη, “οὐ μὲν δὴ.” “Τί δὲ ἀντὶ τοῦ ἀργυρίου; χάριτας;” “Οὐ μὰ τὸν Δί;” ἔφη, “οὐδὲ τοῦτο, ἀλλ’ ἔνιοι καὶ ἐχθρόνως ἔχουσιν ἢ πρὶν λαβεῖν.” “Θαυμαστά γ’;” ἔφη ὁ Ἀντισθένης ἅμα εἰσβλέπων ὡς ἐλέγχων αὐτόν, “εἰ πρὸς μὲν τοὺς ἄλλους δύνασαι δικαίους ποιεῖν αὐτούς, πρὸς δὲ σαυτὸν οὔ.” (4) “Καὶ τί τοῦτ’;” ἔφη ὁ Καλλίας, “θαυμαστόν; οὐ καὶ τέκτονάς τε καὶ οἰκοδόμους πολλοὺς ὄρῃς οἱ ἄλλοις μὲν πολλοῖς ποιοῦσιν οἰκίας, ἑαυτοῖς δὲ οὐ δύνανται ποιῆσαι, ἀλλ’ ἐν μισθωταῖς οἰκοῦσι; καὶ ἀνάσχου μέντοι, ὧς σοφιστὰς, ἐλεγχόμενος.”

<sup>343</sup> Cálias III, filho do famoso comandante militar Hipônico (Platão, *Protágoras*, 314e) com uma parente de estadista Péricles (Plutarco, *Vida de Péricles*, XXIV. 5), vinha de uma das famílias mais distintas e rica da antiga Atenas e era um grande admirador dos sofistas. Cálias ficou conhecido por ser anfitrião de muitos sofistas quando estes vinham para Atenas (Platão, *Protágoras*, 314b-c).

<sup>344</sup> Essa não é a visão de Maier, pois o mesmo acredita que tal expressão não queira dizer “sofista”, mas antes, como “sapiientissimo uomo” (*Socrate I*, p. 262, n.1 *apud* Caizzi, 1966, p. 118, n. 120), isto é, como “o homem mais sábio”. Caizzi (1966), por outro lado, possui uma visão diferente, pois para a mesma, há, aqui, “un'allusione lievemente polemica alla posizione ambigua di Antistene, allievo di Gorgia. Dall'opera di Senofonte appare chiaro che egli, pur seguendo fedelmente Socrate, no si è staccato totalmente dall'ambiente sofistico - uma alusão ligeiramente controversa à posição ambígua de Antístenes, um aluno

o mesmo aparece, ao menos neste relato de Xenofonte, como uma pessoa de temperamento forte e irritadiço, e, conforme veremos mais adiante, essa será sua característica distintiva.<sup>345</sup> E, por fim, temos a *posição intelectual* (ou, ao menos, parte dela) de Antístenes. Pois, mesmo que o filósofo não diga diretamente sua posição, ele a diz indiretamente, ou melhor através de sua primeira pergunta fica claro sua opinião a respeito do tema. Para ele a justiça (ou se, preferirmos, a própria virtude) não está nos bolsos (como está para Cálías), mas na alma, na ψυχή.

Outra passagem que pode nos auxiliar para entendermos melhor a posição de Antístenes sobre isso está no próprio *Banquete* de Xenofonte. Tal passagem se dá quando é solicitado para que Antístenes responda do por que ele se orgulha de sua riqueza, tendo em vista que, conforme ele mesmo diz, não possui terras e nem sequer um óbolo. Numa passagem longa, porém essencial, Antístenes apresenta sua resposta – eternizada em uma das passagens mais belas que a filosofia antiga nos herdou. Ei-la:

- Mas vem então, Antístenes, - disse Sócrates - como é que, não tendo grandes bens, te orgulhas de ser rico?

- Porque eu acredito, senhores, que as pessoas não têm a riqueza e a pobreza dentro de casa, mas nas suas almas. De fato, vejo muitas pessoas comuns que, mesmo tendo grandes riquezas, se consideram tão pobres que enfrentam todo o tipo de fadigas e de riscos para terem ainda mais e sei até de irmãos que tendo herdado partes iguais, um tem o suficiente, às vezes até lhe sobra, e o outro carece de tudo; também sei de alguns tiranos que, por sua vez, estão tão famintos por dinheiro que cometem crimes mais terríveis do que os pobres mais desamparados, pois a necessidade leva muitos a roubar, a invadir casas, a levar escravos; e há tiranos que destroem famílias inteiras, que matam multidões e que até reduzem cidades inteiras à escravatura para conseguirem riquezas. Pois bem, eu tenho pena de indivíduos deste jeito por causa da doença que eles possuem: pois eu acho que eles sofrem de forma semelhante a alguém que por mais que tenha e que coma, nunca é preenchido. Eu tenho tantos bens que nem consigo vê-los! Mas ainda tenho que chegue para comer até já não ter fome, ou beber até já não ter sede e para me vestir de maneira a que quando saio não tenho mais frio do que o nosso Cálías, que é riquíssimo. E, quando estou em casa, os muros parecem-me túnicas cálidas e os telhados mantos grossos e a cama que tenho é tão boa que até me custa levantar-me. E quando o corpo me pede amor, chega-me tão bem o que tenho, que as mulheres de que me aproximo me encham de carícias, porque nenhum outro quereria aproximar-se delas. E todos estes prazeres me parecem tão agradáveis que não desejaria encontrar mais prazer ao praticar cada um deles, mas menos; acho até que alguns me são mais doces do que convém. Mas aquilo que possuo de mais valor na minha riqueza é que se alguém me tirasse o que tenho agora, não vejo nenhum trabalho, por pobre que fosse, que não me proporcionasse o suficiente para viver.

---

de Górgias. A partir da obra de Xenofonte, fica claro que, embora seguisse Sócrates fielmente, ele não se desvinculou completamente do ambiente sofístico” (p. 118, n.120, tradução nossa).

<sup>345</sup> Para uma abordagem mais extensa acerca do “temperamento” de Antístenes em tal passagem, cf. Zambynski 1921/22; Körte 1927; von Fritz 1935; Patzer 1970: 87-90 e; Huss 1999, 204–11.

Porque, até quando quero comprar alguma coisa, não compro no mercado o que há de mais luxuoso, que é também o mais caro, e vou antes buscá-lo ao armazém da minha alma. O meu prazer é muito maior quando espero que as coisas me façam falta para as procurar do que quando consumo qualquer coisa cara, como acontece agora, que tenho aqui este vinho de Tassos, mas bebo-o sem ter sede. Além disso, é lógico que sejam muito mais justos os que preferem a simplicidade à abundância de bens, porque os que se conformam com o que têm anseiam menos pelo alheio. Vale a pena considerar como este tipo de riqueza torna os homens mais livres, e o exemplo é aqui o Sócrates, a quem devo a minha riqueza, que não fazia cálculos, nem media o que me dava, e proporcionava-me tudo quanto eu pudesse levar; e eu agora também não o escondo de ninguém, exibo para todos os meus amigos a minha abundância e partilho com quem o desejar a riqueza da minha alma. Além do mais, o mais precioso dos bens, o ócio, esse tenho-o sempre, e por essa razão posso ver os espetáculos que merecem mais ser vistos, ouvir o que de melhor se pode ouvir, e, o que ainda me é mais caro, passar o tempo livre de que disponho junto a Sócrates. Ele também não procura mais os que levam mais caro, mas antes convive sobretudo com aqueles de quem gosta.

Foram estes os seus argumentos (A.A. 82).<sup>346</sup>

<sup>346</sup> Xenofonte, *Banquete*, IV. 34-44 (= D.C. 117 = SSR V A 82): (34) “Ἄλλ’ ἄγε δῆ,” ἔφη ὁ Σωκράτης, “σύ αὖ λέγε ἡμίην, ὦ Ἀντίσθενης, πῶς οὕτω βραχέα ἔχων μέγα φρονεῖς ἐπὶ πλούτῳ.” “Ὅτι νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ’ ἐν ταῖς ψυχαῖς. (35) ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ιδιώτας, οἳ πάνυ πολλὰ ἔχοντας χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ’ ᾧ πλείω κτήσονται, οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἳ τὰ ἴσα λαχόντες ὁ μὲν αὐτῶν τάρκοῦντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης, ὁ δὲ τοῦ παντὸς ἐνδεΐται· (36) αἰσθάνομαι δὲ καὶ τυράννους τινάς, οἳ οὕτως αὖ πεινῶσι χρημάτων ὥστε ποιοῦσι πολὺ δεινότερα τῶν ἀπορωτάτων· δι’ ἐνδειαν μὲν γὰρ δήπου οἳ μὲν κλέπτουσι, οἳ δὲ τοιχωρυχοῦσι, οἳ δὲ ἀνδραποδίζονται· τύρρανοι δ’ εἰσὶ τινες οἳ ὅλους μὲν οἴκους ἀναιροῦσι, ἀθρόους δ’ ἀποκτείνουσι, πολλακίς δὲ καὶ ὅλας πόλεις χρημάτων ἔνεκα ἐξανδραποδίζονται. (37) τούτους μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πάνυ οἰκτίρω τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου. ὅμοια γὰρ μοι δοκοῦσι πάσχειν ὥσπερ εἶ τις πολλὰ ἔχων καὶ πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίμπλιαιτο. ἐγὼ δὲ οὕτω μὲν πολλὰ ἔχω ὡς μόλις αὐτὰ καὶ ἐγὼ [ἄν] αὐτὸς εὐρίσκω· ὅμως δὲ περίεστί μοι καὶ ἐσθίοντι ἄχρι τοῦ μὴ πεινῆν ἀφικέσθαι καὶ πίνοντι μέχρι τοῦ μὴ διψῆν καὶ ἀμφιένυσθαι ὥστε ἔξω μὲν μηδὲν μᾶλλον Καλλίου τούτου τοῦ πλουσιωτάτου ῥιγοῦν· (38) ἐπειδάν γε μὴν ἐν τῇ οἰκίᾳ γένωμαι, πάνυ μὲν ἀλεινοὶ χιτῶνες οἳ τοῖχοι μοι δοκοῦσιν εἶναι, πάνυ δὲ παχεῖαι ἐφεστρίδες οἳ ὄροφοι, στρωμνὴν γε μὴν οὕτως ἀρκοῦσαν ἔχω ὥστ’ ἔργον μέτεστι καὶ ἀνεγεῖραι. ἂν δὲ ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμά μοι δεηθῆ, οὕτω μοι τὸ παρὸν ἀρκεῖ ὥστε αἷς ἂν προσέλθω ὑπερασπάζονται με διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσίεναι. (39) καὶ πάντα τοίνυν ταῦτα οὕτως ἡδέα μοι δοκεῖ εἶναι ὡς μᾶλλον μὲν ἡδεσθαι ποιῶν ἕκαστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἦττον δέ· οὕτω μοι δοκεῖ ἔνια αὐτῶν ἡδίω εἶναι τοῦ συμφέροντος. (40) πλείστου δ’ ἄξιον κτῆμα ἐν τῷ ἐμῷ πλούτῳ λογίζομαι εἶναι ἐκεῖνο, ὅτι εἶ μού τις καὶ τὰ νῦν ὄντα παρέλοιτο, οὐδὲν οὕτως ὁρῶ φαῦλον ἔργον ὁποῖον οὐκ ἀρκοῦσαν ἂν τροφήν ἐμοὶ παρέχοι. (41) καὶ γὰρ ὅταν ἡδυπαθῆσαι βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ἄνωμαι (πολυτελῆ γὰρ γίνεσθαι), ἀλλ’ ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι. καὶ πολὺ πλέον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρῶμαι, ὥσπερ καὶ νῦν τῷδε τῷ Θασίῳ οἴνω ἐντυχῶν οὐ διψῶν πίνω αὐτόν. (42) ἀλλὰ μὴν καὶ πολὺ δικαιότερος γε εἰκὸς εἶναι τοὺς εὐτέλειαν μᾶλλον ἢ πολυχρηματίαν σκοποῦντας. οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται. (43) ἄξιον δ’ ἐννοῆσαι ὡς καὶ ἐλευθερίου ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται. Σωκράτης τε γὰρ οὗτος παρ’ οὗ ἐγὼ τοῦτον ἐκτησάμην οὐτ’ ἀριθμῶ οὔτε σταθμῶ ἐπήρκει μοι, ἀλλ’ ὅποσον ἐδυνάμην φέρεσθαι, τοσοῦτόν μοι παρεδίδου· ἐγὼ τε νῦν οὐδενὶ φθονῶ, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς φίλοις καὶ ἐπιδεικνύω τὴν ἀφθονίαν καὶ μεταδίδωμι τῷ βουλομένῳ τοῦ ἐν τῇ ἐμῇ ψυχῇ πλούτου. (44) καὶ μὴν καὶ τὸ ἀβρότατόν γε κτῆμα, τὴν σχολὴν αἰεὶ ὁρᾶτέ μοι παροῦσαν, ὥστε καὶ θεᾶσθαι τὰ ἀξιοθέατα καὶ ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα καὶ ὁ πλείστου ἐγὼ τιμῶμαι, Σωκράτει σχολάζων συνδημερεῦειν. καὶ οὗτος δὲ οὐ τοὺς πλείστον ἀριθμοῦντας χρυσίον θαυμάζει, ἀλλ’ οἳ ἂν αὐτῷ ἀρέσκωσι τούτοις συνὼν διατελεῖ.” οὗτος μὲν οὖν οὕτως εἶπεν.

No início de seu discurso, Antístenes ressalta o que apontamos anteriormente: para ele, a riqueza está na ψυχή. Outro ponto a ser notado é acerca do conceito de πόνος, pois, conforme veremos, o πόνος será um bem de extrema importância para a ética antistênica. Todavia, aqui, o πόνος é apresentado de maneira *negativa*, pois Antístenes se refere aos πόνοι que certas pessoas se submetem somente para conseguir riqueza material, riqueza esta que, por sua vez, nunca é satisfeita, pois tais pessoas, segundo o próprio filósofo, são como “eternos famintos”. Antístenes, por outro lado, é riquíssimo, pois ele come quando sente fome, bebe quando sente sede. Ele tem uma casa que lhe aquece quando precisa e uma cama simples, mas que ele considera bastante agradável. Além disso, o mesmo ainda nos diz que se lhe roubassem o pouco que ele possui, ele não ficaria desamparado, pois ainda assim teria o suficiente para viver, pois as coisas que ele mais necessita não estão no mercado, mas na sua ψυχή. Isso faz com que ele se esforce (πόνος) para conseguir aquilo que ele precisa de imediato, e tal esforço conduz Antístenes para um estado de prazer (ήδονή) muito maior do que se ele tomasse, sem sede, um vinho caro e importado. Além disso, tal simplicidade (εὐτέλεια) torna os homens mais justos (δίκαιοι) e livres (ελευθέρους), pois a mesma faz com que eles não almejem as coisas que são dos outros (ἀλλότριοι), mas que queriam somente o que lhe são seus (οικείοι).

Com isso, temos aqui uma visão de alguns conceitos antistênicos já vistos (como ἀλλότριος e οικείοι) e outros que serão de grande importância para seu pensamento posterior (πόνος, ήδονή, εὐτέλεια e ελευθερία). Mas, a questão agora é: de onde vem tal riqueza? A resposta é: de Sócrates. Ele é o responsável por Antístenes sentir, através de sua εὐτέλεια, a verdadeira ήδονή. Essa ήδονή também é adquirida através do πόνος adequado, isto é, do πόνος que não é realizado para se conseguir aquilo que lhe é ἀλλότριος. E foi, justamente isso, que Sócrates passou para seu pupilo.

Além disso, vemos aqui, um ataque – velado – a Cálias, pois este havia, conforme suas próprias palavras, “refutado” Antístenes acerca da justiça estar nos bolsos e não na alma. Porém, se é verdade que Antístenes foi refutado anteriormente por Cálias, então aqui ele conseguiu refutar a “refutação” de Cálias, pois o próprio anfitrião chega a dizer após o discurso de Antístenes: “Por Hera! Invejo-te a tua riqueza, tanto por outras razões como porque não recebes ordens da cidade, como se fosses um escravo, nem as outras pessoas se incomodam por não lhes emprestares dinheiro” (A.A. 82).<sup>347</sup> Ou seja, se antes Cálias considerava que, ao emprestar dinheiro, tornava as pessoas mais justas, inclusive

---

<sup>347</sup> Xenofonte, *Banquete*, IV. 45 (= D.C. 117 = SSR V A 82): “Νή τήν Ἡραν,” ἔφη, “τά τε ἄλλα ζηλώ σε τοῦ πλούτου καί ὅτι οὔτε ἡ πόλις σοι ἐπιτάττουσα ὡς δούλῳ χρῆται οὔτε οἱ ἄνθρωποι, ἂν μὴ δανείσης, ὀργίζονται.”

os ingratos, então agora, por outro lado, ele inveja Antístenes por tornar as pessoas mais ricas (justas) através de sua riqueza (ou antes, pobreza).

Com isso, podemos concluir que Antístenes aprendeu com Sócrates que ser nobre não é igual a ter nascido de uma família nobre. Ser nobre é ser nobre na vida. Ser rico não é o mesmo que ter muito dinheiro, bens, terras, etc. Ser rico é ter o básico para viver, isto é para ser rico (espiritualmente) é preciso ser pobre (materialmente).

### 4.3. Influências Socráticas Sobre Antístenes

Vimos acima, algumas influências que o novo mestre de Antístenes exerceu sobre ele – tais como: a importância da εὐτέλεια e do πόνος para a aquisição da ἐλευθερία e da verdadeira ἡδονή, e que ambas residem na ψυχή, que está dentro de cada um de nós, e não fora, isto é, que não nos é alheio (ἄλλότριος), mas próprio (οικεῖος). Todavia, cabe a nós, agora, cavarmos um pouco mais o solo para que possamos entender melhor tais ideias e também, para que possamos, posteriormente, entender de que forma tais noções irão se conectar com a posição lógica de Antístenes que esboçamos no capítulo anterior.

Desta forma, dividimos esta seção em duas partes. Em primeiro lugar, iremos abordar as *influências formais*, ou melhor, iremos averiguar a importância que o método de perguntas e respostas de Sócrates exerceu sobre a retórica de Antístenes e, com isso, encontraremos o que consideramos a primeira virtude antistênica. Em segundo lugar, iremos averiguar as *influências práticas* de Sócrates sobre nosso pensador. Esse segundo passo se dará por duas vias: primeiro, analisaremos as influências práticas que são resultados das influências formais e, segundo, iremos nos debruçar sobre as influências práticas que são frutos do próprio Sócrates, isto é, de seu modo de vida. O resultado de tal investigação será, conforme veremos, o que consideramos a segunda virtude antistênica.

#### 4.3.1 – *Influências Formais*

##### 4.3.1.1 – Diálogos Retóricos, é Possível?

Sabemos que uma das principais características da filosofia de Sócrates é o diálogo. Seu método de perguntas – mais conhecido como método socrático, ou ἔλεγχος – provocava nos interlocutores, conforme vimos acima com Mênon, uma espécie de paralisia. Na maioria das vezes, os dialogantes ficavam estupefatos por ficarem “sem saída” em suas respostas, gerando em si mesmos, uma ἀπορία, isto é, uma “dúvida”, uma “dificuldade”,

uma “incerteza”, um “nó”, em seus raciocínios. Com isso, o interlocutor, que inicialmente acreditava que sabia sobre um determinado tema, aceita, no final das contas, sua ignorância. Aparentemente, este era um passo importante para o filósofo, porque é através da certeza de sua ignorância que ele concordava com oráculo de Delfos de que ele era o mais sábio dos homens, pois enquanto os demais professavam saber o que não sabia, Sócrates, por outro lado, sabia apenas que não sabia.<sup>348</sup>

Por conta do “sucesso” que tal método teve sobre os discípulos de Sócrates, os mesmos criaram um gênero literário, gênero este que ficou conhecido como *diálogo socrático* (Σωκρατικός διάλογος). Sabemos, por meio de um fragmento de Aristóteles, que o primeiro autor de um σωκρατικός λόγος foi um autor chamado Alexameno de Teos.<sup>349</sup> Diógenes Laércio, por outro lado, atribui a autoria para um dos discípulos de Sócrates, o sapateiro Símon.<sup>350</sup> Segundo o biógrafo, Símon sempre tomava nota das conversas que Sócrates tinha em sua loja. Tais anotações resultaram em um volume com mais de trinta e três diálogos de autoria do sapateiro. Ao que parece, seus escritos ficaram famosos, pois dizem que o próprio Péricles se dispôs a sustentar o socrático, porém o sapateiro recusou o dinheiro do estadista alegando que jamais trocaria sua παρρησία<sup>351</sup> por dinheiro. Para além de Símon, praticamente todos os discípulos de Sócrates escreveram diálogos socráticos. Um dos exemplos de mais fácil absorção, para um leitor contemporâneo, do que era (ou, como era) um diálogo socrático, são os famosos diálogos de Platão, que sobreviveram, ao que parece, em sua totalidade. Mas, para além de Platão, temos também, entre seus contemporâneos e também sobrevivente, alguns textos específicos de Xenofonte que são considerados como sendo parte de tal gênero. No entanto, há algumas dúvidas sobre se todos os socráticos escreveram tais diálogos. Um exemplo disso é Ésquines, pois alguns dizem que ele escreveu sete diálogos. Todavia, alguns autores, como Persaio, atribuem a maioria dos “diálogos de Ésquines” como sendo de autoria de um certo Pasifonte. E, além disso, ele também alega que Ésquines plagiou alguns escritos de Antístenes e de outros autores. Já Menedemo de Eretria, afirma que a maior parte dos diálogos foram escritos pelo próprio Sócrates, e que Ésquines os havia obtido através de Xantipa. E Pesítrato de Éfeso nega todos os diálogos como sendo do

<sup>348</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 21a-23c.

<sup>349</sup> O texto em questão foi preservado em Atenaios (XI. 505bc) na qual ele diz que Aristóteles, em sua obra *Sobre os Poetas* (Arist. Fr.72 Rose, fr. 15 Gigon) diz que Alexameno de Teos escreveu diálogos socráticos antes mesmo dos socráticos. Todavia, não temos maiores informações acerca deste Alexameno, nem de como eram seus diálogos.

<sup>350</sup> Cf. D.L. II. 122-123.

<sup>351</sup> A noção de παρρησία será, posteriormente, importante tanto para Antístenes quanto para os demais cínicos, como Diógenes.

filósofo.<sup>352</sup> Laércio chega a relatar que o próprio Aristipo (outro dos pupilos de Sócrates) duvidava da autenticidade dos escritos, chegando, inclusive, a perguntar o seguinte para Ésquines quando este lia em voz alta um de “seus” diálogos: “Onde conseguiste este [diálogo], ladrão?” (D.L. II. 62).<sup>353</sup> Apesar disso, ele também tinha alguns defensores, tal como Panécio que, acredita na autenticidade dos escritos de Ésquines.<sup>354</sup> Com Aristipo ocorre algo parecido com Ésquines, pois alguns autores atribuem para o cirenaico cerca de vinte e cinco diálogos<sup>355</sup> e outros, como Sótion e Panécio, negam mais de dez desses diálogos. Porém, outros autores (não mencionados por Laércio) dizem que Aristipo escreveu apenas seis livros de *Diatribes*, que era um outro gênero literário e outros (como Sosícrates de Rodes) dizem que ele nada escreveu.<sup>356</sup> Já Fédon escreveu, ao menos, dois diálogos, pois desde a época de Diógenes Laércio rondava a dúvida sobre a autenticidade alguns outros diálogos do filósofo.<sup>357</sup> Euclides de Megara escreveu seis diálogos;<sup>358</sup> Críton escreveu dezessete diálogos;<sup>359</sup> Gláucon, nove;<sup>360</sup> Símias de Tebas, vinte e três;<sup>361</sup> Cebes, também de Tebas, escreveu três diálogos.<sup>362</sup>

A fama de tal gênero não se restringiu apenas aos discípulos diretos de Sócrates, pois sabemos que alguns discípulos de Platão, seguindo o mestre, escreveram diálogos;<sup>363</sup> Aristóteles, ao que parece, também escreveu alguns diálogos;<sup>364</sup> e o próprio Diógenes de Sínope, também escreveu alguns diálogos.<sup>365</sup> Para além de tais filósofos, podemos também considerar que alguns escritos de Cícero (tais como *De re publica* e o *De natura deorum*) e de Ateneu (como *Deipnosophistae*, ou, *Sábios no Jantar*) são (ou, ao menos possuem influência dos) diálogos socráticos.

---

<sup>352</sup> Cf. D.L. II. 60-61.

<sup>353</sup> "πόθεν σοι, ληστὰ, ταῦτα;".

<sup>354</sup> D.L. II. 64.

<sup>355</sup> D.L. II. 83-84.

<sup>356</sup> D.L. II. 84.

<sup>357</sup> Cf. D.L. II. 105.

<sup>358</sup> D.L. II. 108.

<sup>359</sup> D.L. II. 121.

<sup>360</sup> D.L. II. 124.

<sup>361</sup> D.L. II. 124.

<sup>362</sup> D.L. II. 125.

<sup>363</sup> Como, por exemplo: Espeusipo, sucessor direto de Platão, que escreveu diversos diálogos (D.L. IV. 4) e; Filipo de Opunte que, segundo relatam, foi secretário e confidente de Platão, conta-se que ele foi o responsável por transcrever um dos últimos diálogos de Platão (*As Leis*), porém, Filipo teve que escrever um diálogo (*Epínomis*) para conseguir dar um acabamento final ao último diálogo de Platão que havia ficado inacabado devido a sua morte (D.L. III. 37).

<sup>364</sup> Como, por exemplo, em seus supostos textos *esotéricos*, dos quais alguns foram escritos em forma de diálogo (vide os fragmentos sobreviventes de *Sobre a Filosofia* (ou *Sobre o Bem*), *Eudemo* (ou *Sobre a Alma*) e *Sobre a Justiça*. Para mais informações acerca dos diálogos de Aristóteles, cf. Laurenti, *Aristotele: I frammenti dei dialoghi* (2 vols.), Naples: Luigi Loffredo, 1987.

<sup>365</sup> D.L. II. 112; VI. 80.

Mas, e quanto a Antístenes? Ora, a tradição antiga parece deixar claro que ele também deixou a sua marca entre os produtores de diálogos socráticos. O estoico Panécio, por exemplo, acreditava na autenticidade de todos os diálogos socráticos atribuídos a Antístenes.<sup>366</sup> O próprio Diógenes Laércio<sup>367</sup> também nos diz, conforme vimos acima, que alguns diálogos de Ésquines são cópias do *Pequeno Ciro*, do *Hércules Menor* e do *Alcíbiades* de Antístenes, confirmando assim que, ao menos essas três obras, foram escritas em forma de diálogo. Todavia, há uma passagem muito curiosa em Diógenes Laércio, na qual ele diz que “inicialmente ele [*i.e.* Antístenes] foi ouvinte do retor Górgias, e dele adotou o estilo retórico em seus diálogos, especialmente na *Verdade* e nos *Protéticos*” (A.A. 11 A).<sup>368</sup> Ora, tal passagem implica, ao menos, três informações valiosas: 1) os textos *Protéticos* e *Verdade*, assim como o *Pequeno Ciro*, o *Hércules Menor* e o *Alcíbiades*, eram diálogos; 2) Antístenes adotou o estilo retórico em – ao que parece – todos os seus diálogos, principalmente nos 3) dois diálogos mencionados no primeiro item. Ou seja, Antístenes, influenciado, por um lado, pelo seu primeiro mestre, Górgias, e, por outro lado, por Sócrates, seu segundo mestre, compôs *diálogos retóricos*.

Infelizmente, nós contemporâneos não temos acesso a nenhum dos textos supramencionados de Antístenes. Para o *Hércules Menor*, o *Pequeno Ciro*, o *Alcíbiades* e a *Verdade* não temos, com exceção do já mencionado acima, praticamente nenhum testemunho, porém temos alguns testemunhos sobre os *Protéticos*, mas tais passagens fazem com que o trabalho de reconstrução sobre o que chamamos de *diálogo retórico* fique ainda mais longo e complicado. Temos, por exemplo, alguns poucos relatos de Ateneu,<sup>369</sup> de um escólio de Apolônio de Rodas<sup>370</sup> e de Pólux<sup>371</sup> que sugerem que em tal diálogo Sócrates era um dos personagens de um (ou dos dois)<sup>372</sup> *Protéticos* e que o tema (ou um dos temas) girou em torno do conceito de βομβυλιός.<sup>373</sup> Porém, independente das

<sup>366</sup> D.L. II. 64 (= A.A. 43 B = D.C. 5 = SSR I H 17).

<sup>367</sup> D.L. II. 61 (= A.A. 43 A = D.C. 6 = SSR VI A 13).

<sup>368</sup> D.L. VI. 1 (= D.C. 125 = SSR V A 11): οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς.

<sup>369</sup> Ateneu, *Sábios no Jantar* XIV 656f (= A.A. 63 = D.C. 17 = SSR 63) e XI 784d (= A.A. 64 A = D.C. 18 D = SSR V A 64).

<sup>370</sup> Escólio de Apolônio de Rodas, *Agronáutica*, II. 569-70a (= A.A. 64 B = D.C. 188 C = SSR V A 64).

<sup>371</sup> Pólux, *Onomástico*, VI. 98-99 (= A.A. 64 C = D.C. 18 B = SSR V A 64) e X. 68 (= A.A. 64 D = D.C. 18 A = SSR V A 64).

<sup>372</sup> Não sabemos ao certo ao qual texto as fontes se referem quando dizem acerca do *Protético* de Antístenes, pois o mesmo, conforme o relato de Diógenes Laércio (VI. 16), nos legou dois textos “protéticos” ou “exortativos”, a saber: 1) Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας (*Sobre a Justiça e a Coragem*) e 2) Περὶ Θεόγνιδος (*Sobre Teógnis*).

<sup>373</sup> Isócrates, em sua *Helena* 12 (= A.A. 66 = SSR V A 66; não presente em D.C.), acusa alguns homens que sempre tem o que falar acerca do que é βομβυλιός, mas esses mesmos falavam de maneira deficiente quando o assunto era sobre o que é belo e bom para a virtude. Tal “indireta” fez com que alguns

escassas informações sobreviventes sabemos que Antístenes foi responsável pela introdução de algo inédito dentro dos chamados “diálogos socráticos” e é provável que por conta de tal inovação que os antigos ficaram tão maravilhados com seu estilo colocando-o, conforme vimos na Introdução, em “pé de igualdade” a Platão e Xenofonte, ou, tal como Teopompo, elogiando somente Antístenes entre todos os socráticos e acusando Platão de plagiar os textos de Antístenes.<sup>374</sup>

#### 4.3.1.2 – A Primeira Virtude: a πολυτροπία de Odisseu

Se, por um lado, não temos acesso aos textos supramencionados, temos, por outro lado, acesso na íntegra a dois textos de Antístenes, os chamados *Discursos* de *Ajax* e de *Odisseu*. Tais textos não foram mencionados por nenhum autor antigo como sendo um *diálogo*, pois eles se apresentam mais como um *monólogo*, ou melhor, como um *discurso forense*, no qual em cada discurso apenas um dos personagens acusa e se defende. Todavia, podemos retirar informações valiosas em tais textos.

Antes do mais, cabe ressaltar que esses dois *Discursos* fazem parte do primeiro *tomo* das obras de Antístenes.<sup>375</sup> Esse *tomo* inclui, segundo Diógenes Laércio, as seguintes obras:

TOMO I		
Número	Título Original	Tradução
1	Περὶ λέξεως ἢ Περὶ χαρακτήρων	<i>Sobre a Dicção</i> ou <i>Sobre os Caracteres</i>
2	Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος	<i>Ajax</i> ou <i>O Discurso de Ajax</i>
3	Ὀδυσσεὺς ἢ Περὶ Ὀδυσσεύς <λόγος>	<i>Odisseu</i> ou <i>Sobre [o Discurso de] Odisseu</i>
4	Ὀρέστου ἀπολογία ἢ Περὶ τῶν δικογράφων	<i>Apologia de Orestes</i> ou <i>Sobre os Compositores de Discursos Forenses</i>
5	Ἴσογραφὴ ἢ Λυσίας καὶ Ἴσοκράτης	<i>Isografia</i> ou <i>Lísias e Isócrates</i>
6	Πρὸς τὸν Ἴσοκράτους Ἀμάρτυρον	<i>Contra o Sem Testemunhas de Isócrates</i>

Conforme podemos supor, através dos dez *tomoi* de Antístenes mencionados por Láercio, e, também, através das análises dos *tomoi* VI e VII, realizadas no terceiro capítulo do presente texto, o primeiro título da cada *tomo* parece atuar como “carro chefe” ou como

comentadores acreditassem que tal ataque poderia se referir a Antístenes (cf. Prince, 2015, p. 247-248 e; Mársico, 2014, p. 192, n. 91).

<sup>374</sup> Cf. Ateneu, *Sábios no Jantar*, XI. 508c-d (= A.A. 42 = D.C. 4 = SSR V A 42).

<sup>375</sup> Cf. D.L. VI. 15 (= A.A. 41 A = D.C. 1 = SSR V A 41).

“texto principal” da qual todos os demais são “consequências” ou “desenvolvimentos” do mesmo. Aqui, ao que parece, ocorre o mesmo. Pois, o primeiro título trata acerca da λέξις, isto é, de “um modo (ou, ‘meio’, ‘estilo’) de falar”; e que tal λέξις está associada ao χαρακτήρ, ou, mais precisamente, aos χαρακτήρες. Luzatto<sup>376</sup> acredita que χαρακτήρ aqui se refira a um dos níveis do estilo retórico, mais precisamente aos chamados “caráteres da dicção” (χαρακτήρες τῆς λέξεως) atribuídos ao historiador romano Dionísio de Halicarnasso. Todavia, esta é uma tese bastante tardia para poder ser atribuída para Antístenes. É mais provável que este termo esteja sendo utilizado em sentido ético, tal como ele era utilizado por Platão e Aristóteles, que são contemporâneos de Antístenes. Desse modo, há aqui, uma relação entre o estilo de falar (retórico ou dialético) e o caráter (ético) de uma pessoa.<sup>377</sup>

Voltaremos a falar do segundo e do terceiro títulos, pois são os textos sobreviventes, mas podemos falar agora, de um modo geral, que eles são complementares, pois ambos se passam no mesmo cenário, a saber: em um julgamento no qual os personagens míticos Ajax e Odisseu irão disputar a posse das armas do famoso herói caído Aquiles.

O quarto livro parece, a julgar pelo título inicial (*Apologia de Orestes*) seguir a linha dos dois anteriores, isto é, ele também parece ser um discurso forense, porém sem um texto parceiro, tal como ocorre com os *Discursos* de Ajax e de Odisseu. É provável que em tal texto Orestes se defenda da acusação de matricídio, tal como ocorre nas *Eumênides* de Ésquilo e no *Orestes* de Eurípedes.<sup>378</sup>

Por conta disso, alguns editores preferem colocar o subtítulo do texto da *Apologia de Orestes* como sendo parte do próximo livro. Assim, o quinto livro ficaria com três títulos, a saber: *Sobre os Compositores de Discursos Forenses* ou *Isografia* ou *Lísias e Isócrates*. Com esta reconstrução, então, este texto não seria, tal como os três anteriores, um discurso forense realizado através de um personagem mítico, mas antes, um texto mais “discursivo” no qual Antístenes abordaria acerca dos autores de discursos forenses (tais como Lísias e Isócrates), ou seja, seria um ataque a tais escritores. Seria, então, um ataque aos χαρακτήρες de Lísias e de Isócrates? Infelizmente, não podemos saber. Contudo, cabe ressaltar aqui, que o segundo título (Ἰσογραφὴ - *Isografia*) é curioso, pois

<sup>376</sup> Luzatto, 1996, p. 277-281 *apud* Prince, 2015, p. 131.

<sup>377</sup> Vale a pena ressaltar *em passant* que, o termo χαρακτήρ é derivado do verbo χαράσσω, que significa “carimbar”, “estampar”, “marcar”, “imprimir”, e afins. Além disso, o termo χαρακτήρ pode estar ligado, como bem ressaltou Flores-Júnior (2000, p. 30-31) ao famoso lema cínico Παραχαράττειν τὸ νόμισμα. Deste modo, o lema cínico mudaria de “falsificar (ou, adulterar) a moeda” ou “falsificar (ou, adulterar) os costumes, para “remarcar um outro χαρακτήρ na moeda (ou, nos costumes)”.

<sup>378</sup> Mársico (2012, p. 170, n. 47) e Prince (2015, p. 132) também vão nesta direção.

parece-nos difícil ressaltar do que se trata exatamente. Porém se aceitarmos a reconstrução proposta pro Prince,<sup>379</sup> de Ἴσογραφή, para Ἴσογραφής, então o segundo título passa a ser *O Mesmo Escritor* e o conjunto ficaria: *Sobre os Compositores de Discursos Forenses* ou *O Mesmo Escritor* ou *Lísias e Isócrates*. Tal reconstrução ficaria favorável, pois ela confirmaria um ataque de Antístenes para os escritores de discursos forenses (ou seja, os retóricos), mais precisamente, Lísias e Isócrates, na qual Antístenes os acusa de escreverem da mesma forma, ou, se seguirmos as linhas do primeiro título, de possuírem o mesmo tipo de χαρακτήρ. Isso também demonstraria conhecimento (devido ao “período anterior” de Antístenes) da arte da retórica e também uma crítica – provavelmente derivada de seu contato com Sócrates – a tais escritores.

Por fim, temos o sexto título, que parece ser uma acusação a um discurso forense específico de Isócrates, ao *Sem Testemunhas* (que hoje conhecemos como *Contra Eutino*). Que foi um discurso forense de acusação escrito pelo orador ateniense, na qual um certo Nícias solicita a devolução de uma quantia emprestada para seu primo Eutino.<sup>380</sup>

E, enfim, temos os nos *Discursos*.<sup>381</sup> Conforme ressaltamos, em tais textos, Ajax e Odisseu irão disputar, através de seus λόγοι, quem merece ficar com as armas do poderoso herói caído da Guerra de Troia, Aquiles. O primeiro ponto a se notar é que, tal como no *Sem Testemunhas* de Isócrates, os juízes não estavam presentes durante a guerra para que pudessem ter uma “pré-noção” de quem mereceria tais armas. Laércio, ao apresentar o texto de Isócrates, diz que é provável que o retórico queria demonstrar “a seus discípulos como compor uma acusação baseada tão somente em argumentos de probabilidade (εἰκόζ), visto que não havia testemunhas para o caso (um discurso ἀμάρτυρος)” (2020, p. 38), mostrando, assim, o caráter epidítico do texto. Desse modo, encontramos assim, a primeira referência de que os *Discursos* de Antístenes possuem influência formal (gênero epidítico),<sup>382</sup> influência esta que, provavelmente, foi herdada de seu primeiro mestre, Górgias de Leontini.

<sup>379</sup> Prince, 2015, p. 133-134.

<sup>380</sup> Para a tradução e comentários mais abrangentes acerca deste discurso de Isócrates, cf. Lacerda, 2020, p. 38-49.

<sup>381</sup> Houve muito debate acerca da autenticidade de tais discursos. Sabemos estudiosos modernos como Mullach (1867, p. 2269-2270), que descreveu tais textos como imitações dos discursos de Górgias. Dahmen (1897), Arnim (1898), Joël (1901), Altwegg (1907) Lehnert (1909), Wilamowitz-Moellendorff (1912) e Gomperz (1922) também levantaram suspeitas sobre a autenticidade dos discursos. Todavia, entre os pesquisadores mais recentes, tais como: Höistad (1948), Caizzi (1966), Patzer (1970), Rankin (1986), Giannantoni (1990), Brancacci (1990), LévyStone (2005), Mársico (2012), Prince (2014-2015) e Suvák (2017), consideram tais *Discursos* legítimos. Para maiores informações acerca da história deste debate cf. Suvák, 2017, p. 141 e Prince, 2014, p. 198-199.

<sup>382</sup> Cf. o segundo capítulo desta dissertação, onde falamos acerca dos discursos epidíticos (ou, demonstrativos) como parte dos tipos de discursos retóricos, conforme a visão aristotélica.

Um segundo ponto que podemos notar é sobre a sobrevivência de tais *Discursos*.<sup>383</sup> Sabemos que tais textos foram preservados, de acordo com o sistema estabelecido por Blass, em 1881) em um códice do século IX, conhecido anteriormente como *Palatinus* 88, mas, atualmente, como *Palatinus* X. Este códice possui autores como Alcidas, Demades e, principalmente, Lísias, que é o principal orador deste volume. Ou seja, isto nos leva, ainda mais, a crer na tese de que Antístenes foi classificado entre os retóricos.

Mas afinal, qual o conteúdo dos textos? De um modo geral,<sup>384</sup> os *discursos* se passam em um tribunal, no qual Ajax e Odisseu disputam para saber quem merece ficar com as armas do herói caído Aquiles. Ambos os textos se tratam de uma auto-defesa de cada um dos participantes que, em vários momentos, se torna um ataque ao oponente.

O primeiro a discursar, conforme ordem do *tomo*, é Ajax.<sup>385</sup> Ajax bifurca seus ataques. Por um lado, ele ataca o júri, pois o mesmo é composto por pessoas que não participaram da Guerra de Troia, ou seja, Ajax não consegue aceitar o fato de que pessoas que não viram os acontecimentos de perto possam julgar através de λόγοι. Em suma, Ajax acredita que a ἀρετή não pode ser julgada através de λόγοι, mas antes, através de ἔργα, isto é, de ações. Por outro lado, ele ataca Odisseu, chamando-o de covarde, pois, segundo seu ponto de vista, enquanto ele estava na linha de frente da batalha, Odisseu, por sua vez, era um δειλός, um covarde, pois ele atuou de maneira escondida e que, por conta disso, aceitaria qualquer tipo de “desonra”, tais como, levar socos, ser chicoteado por escravos e afins. Tal desonra, por parte do Odisseu, levou o mesmo a se vestir de trapos para adentrar nos muros de Troia. Outro ponto a se notar é a quantidade de “conceitos” antistênicos contidos no *Discurso de Ajax* (7-8), pois o mesmo chega a dizer que na guerra não há contradição (ἀντιλέγειν), pois ou se vence ou se é escravizado. Ele também diz que os λόγοι não podem possuir a mesma força (ἰσχός)<sup>386</sup> que as ações (ἔργα) possuem, e que os μακροί λόγοι, isto é, os discursos longos, são empecilhos para as ἔργα. Será que

<sup>383</sup> Este parágrafo possui grande dívida com a investigação empreendida por Patzer (1970, p. 193, n. 81) e Prince (2015, p. 198-199).

<sup>384</sup> Obviamente, não cabe aqui realizar uma pesquisa detalhada de ambos os *Discursos*. Para uma análise mais profunda dos discursos, de sua autenticidade e gênero, cf. Goulet-Cazé, 1992 [“L’Ajax et l’Ulysse”]; Suvák, “Phronesis in Antisthenes Ajax and Odysseus” In: *Ethics & Bioethics, Journal The Gruyter*, v. 7, p. 5-12 e “On The Dialectical Character of Antisthenes’ Speeches Ajax and Odysseus” In: Moore e Stavru, *Socrates and the Socratic Dialogue*, 2017, p. 141-160. Além disso, vale ressaltar a excelente monografia de Kennedy (2017), intitulada *Antisthenes’ Ajax and Odysseus*, que foi inteiramente dedicada ao estudo de ambos os *Discursos*.

<sup>385</sup> As versões dos *Discursos* que utilizamos (além do original em grego) para esta seção são: 1) Lemos (em português); 2) Prince (em inglês); 3) Mársico (em espanhol) e Goulet-Cazé (em francês).

<sup>386</sup> Ainda não abordamos o conceito de ἰσχός em Antístenes, mas adiantamos que ele será de extrema valia para nosso filósofo.

a ocorrência de tais ideias antistênicas faz de Antístenes um defensor de Ajax? Ou melhor, seria Ajax uma espécie de projeção das teses antistênicas?

Para respondermos a tal questionamento, devemos, então, analisar, de um modo geral, o discurso de Odisseu. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que Odisseu, diferente de Ajax, aceita o fato do júri ser composto por pessoas que não estiveram presentes durante a Guerra de Troia, anulando assim, a primeira acusação de Ajax, pois, para ele, é indiferente o júri ser ou não composto por testemunhas oculares. Já para as acusações de Ajax sobre si, Odisseu se defende dizendo que não obedeceu o oráculo que dizia que os gregos só venceriam a guerra caso a estátua da deusa, que havia sido roubada por Alexandre, não fosse restituída aos gregos. Desse modo, a suposta δειλία de Odisseu se transforma em ἀνδρεία, pois somente ele foi ἀνδρείος o suficiente para adentrar nos muros de Troia na penumbra da noite, sem portar nenhuma arma, correndo o risco de ser pego pelo inimigo e ser feito de escravo. Odisseu chama Ajax de αμαθής e também alega que um homem bom, não pode ser prejudicado por um homem mal, mostrando, assim, a faceta socrática do herói. Com isso, conclui-se que os gregos só foram capazes de sair vitoriosos por causa das ações que Odisseu empreendeu. E quanto as supostas teses antistênicas presentes no discurso de Ajax? Ora, é evidente que elas são as teses de Antístenes, porém são apresentadas de maneira equivocada por Ajax, ou seja, Ajax comete uma ἀλλοδοξία da tese de Antístenes, pois ele está correto em dizer que ἔργα vale mais do que λόγοι, porém ele falha quando diz que ἀρετή = atuar na linha de frente da batalha, pois aqui ele faz uma *definição* do que é a ἀρετή. Odisseu, por outro lado, não diz o que ela é, mas *como* ela é, ele diz que a ἀρετή é como ele agiu naquela guerra, isto é, ser virtuoso é fazer o que Odisseu fez durante a Guerra de Troia. Com isso, Odisseu consegue realizar o uso correto do nome (χρήσις τῶν ὀνομάτων) ἀνδρεία, pois a ἀνδρεία não é aplicável para as pessoas que não vão para a linha de frente da batalha, mas para quem faz aquilo que se deve fazer, sem medo de ser pego, ser feito escravizado, etc.

Por fim, podemos presumir, através do que averiguamos, que Odisseu se apresenta como o vencedor.<sup>387</sup> Além disso, Odisseu, tal como apresentado pelo próprio Homero, se mostra como um πολύτροπος.<sup>388</sup> Esta designação pode ser tanto negativa quanto positiva, pois ela pode ser entendida/traduzida como “versátil”, “hábil”, mas também pode significar “astuto”, “enganoso”, gerando, assim, uma conceituação pejorativa. Não à toa que o próprio Platão faz uma investigação, em seu *Hípias Menor*, do significado de πολυτροπία. Lá, Hípias defende a tese de que a πολυτροπία de Odisseu possui um caráter

<sup>387</sup> Para uma opinião contrária, cf. a monografia de Kennedy, já mencionada anteriormente.

<sup>388</sup> Cf. Homero, *Ilíada* IX, 308 ff.

pejorativo.<sup>389</sup> Contudo, através da investigação socrática, conclui-se que o sofista estava enganado acerca de sua crença.<sup>390</sup>

Mas, o que pensa Antístenes sobre a πολυτροπία de Odisseu? Tal resposta pode ser encontrada em um *Escólio a Odisseia*, atribuído a Porfírio, na qual ele diz o seguinte:

Antístenes diz que Homero não elogia nem critica Odisseu quando chama-o de ‘πολύτροπος’. (2) De fato, ele não fez Aquiles e Ajax de πολύτροποι, mas de simples e nobres. Nem o sábio Nestor, por Zeus, ele retratou [como sendo] traiçoeiro e instável em seu caráter, mas interagindo simplesmente com Agamenon e todos os outros e dando conselhos ao exército, se ele tivesse algo bom, e não escondendo isso. [...] (4) Então, ao analisar isso Antístenes diz: “Então, e daí? Então Odisseu é mau porque ele é chamado de ‘πολύτροπος’? Pelo contrário, porque é sábio que ele [*i.e.* Homero] o proclamou [de tal forma]. Talvez, então, ‘τρόπος’ signifique em um aspecto o caráter (ἦθος) e, em outro aspecto, o uso do discurso (τοῦ λόγου χρῆσιν). (5) Pois o homem que tem seu caráter (ἦθος) orientado para o bem é um ‘εὐτροπος’. E os ‘τρόποι’ dos λόγοι são os vários estilos. [...] (6) Se, então, os sábios são hábeis no discurso (διαλέγεσθαι), eles também sabem como falar o mesmo pensamento de muitas maneiras: e, conhecendo muitas maneiras de discursar sobre o mesmo assunto, eles seriam πολύτροποι. E se os sábios também são bons, por essa razão ele [*i.e.* Homero] diz que Odisseu, sendo sábio, é πολύτροπος, porque ele obviamente sabia conversar com as pessoas de várias maneiras. (7) Desta forma, também Pitágoras, quando convidado a compor um discurso para crianças, é dito ter feito discursos infantis, e para as mulheres discursos harmoniosos com as mulheres, e para os governantes discursos para governantes, e para os efebos discursos para efebos. (8) Pois é próprio da sabedoria buscar o modo apropriado para cada um, embora seja característico da ignorância (αμάθεια) usar [somente] um modo de discurso àqueles que estão desarmoniosamente dispostos. (9) E a medicina também tem essa característica no desempenho bem-sucedido de sua arte, quando pratica a multiplicidade de tratamentos devido à constituição variada de seus pacientes. (10) ‘τρόπος’, então, é variado em relação ao caráter (ἦθος), a característica de ser muito variável e instável. (11) E a πολυτροπία dos λόγοι e a χρῆσις variada dos λόγοι para audiências diferentes se torna μονοτροπία. Pois o que é próprio (οἰκεῖος) de cada um é um. (12) Por esta razão, também, o que é harmonioso para cada um reúne a variação de λόγοι em um, o apropriado para cada um (A.A. 187).<sup>391</sup>

<sup>389</sup> Platão, *Hípias Menor*, 365b.

<sup>390</sup> Para maiores detalhes sobre como Platão resolve a questão da πολυτροπία de Odisseu, cf. Corey, “The Sophist Hippias and the Problem of *Polytropia*”. In: Christopher A. Dustin e Denise Schaeffer, *Socratic Philosophy and its Others*, 2013, p. 91-114.

<sup>391</sup> Porfírio, *Escólio a Odisseia*, l. 1 e *Escólio a Ilíada IX*. 305 (= D.C. 51; SSR V A 187): (1) Πορφυρίου· πολύτροπον· οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν “πολύτροπον”. (2) οὐκ οὖν τὸν Ἀχιλλεῖα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποιηκένας, ἀλλ’ ἀπλοῦς καὶ γεννάδας· οὐδὲ τὸν Νέστορα τὸν σοφὸν οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος ἀλλ’ ἀπλῶς τῷ Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἄπασι καὶ εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τι ἀγαθὸν εἶχε, συμβουλευόντα καὶ οὐχ ἀποκρυπτόμενον, [...] (4) λύων οὖν ὁ Ἀντισθένης φησί· τί οὖν; ἄρα γε πονηρὸς ὁ Ὀδυσσεὺς ὅτι “πολύτροπος” ἐρρέθη; καὶ μήν, διότι σοφός, οὕτως αὐτὸν προείρηκε. μήποτε οὖν “τρόπος” τὸ μὲν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δὲ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν· (5) “εὐτροπος” γὰρ ἀνήρ ὁ τὸ ἦθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον· “τρόποι” δὲ λόγων αἱ ποιαὶ πλάσεις· [...] (6) εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ

Essa passagem de Porfírio joga luz em nossos olhos, pois aqui, o mesmo diz de maneira direta o que supomos mais acima, a saber: o primeiro livro do primeiro *tomo* de Antístenes, parece ser uma tese que trata da relação entre discurso e caráter. E, Porfírio, por sua vez, confirma tal noção dizendo que, para Antístenes, o sufixo –τροπος atua de maneira bifurcada, pois, por um lado, ele significa os “modos” de se realizar um λόγος e, por outro lado, por outro lado, ele significa o caráter, tanto de quem produz o discurso, mas também de quem ouve o mesmo. Ou seja, com isso, podemos concluir que, aqui a tese da χρήσις τῶν ὀνομάτων se transforma em χρήσις τοῦ λόγου, pois se antes era necessário investigar os nomes para utilizá-los da maneira correta em um discurso próprio, aqui, agora, deve-se investigar o(s) ouvinte(s) para realizar um discurso adequado (οἰκεῖος λόγος). Desse modo, há, evidentemente, uma evolução no pensamento de Antístenes, pois o οἰκεῖος λόγος não é mais um λόγος “congelado” que só se pode dizer a mesma coisa sobre um mesmo πράγμα. Para facilitar a absorção de tal ideia, podemos utilizar um exemplo. Imaginemos quem alguém nos pergunte: “O que é a coragem?”. Se seguirmos à risca a teste antistênica, então não responderemos *o que é a coragem*, mas *como ela é*, ou seja, mostrando, através de um λόγος, como a coragem é. Com isso, podemos responder tal questionamento da seguinte forma: “A coragem é algo que se parece com os atos que Odisseu realizou durante a Guerra de Troia”. Todavia, se nosso interlocutor for uma pessoa que não possui conhecimentos dos mitos gregos, então teremos que mostrar para ele como a coragem é com outro exemplo. Podemos inclusive, utilizar exemplos do próprio interlocutor, tais como: “A coragem é algo que se parece com os atos que seu pai realizou quando enfrentou a pobreza e a fome, e trabalhou dia e noite para manter o sustento de vossa casa” ou, se estivermos falando com alguém que possui conhecimentos filosóficos: “a coragem é algo que se parece com o modo que Sócrates enfrentou a sua condenação à morte”, etc.

Com isso, aquele que discursa consegue manter o οἰκεῖος λόγος e, ainda por cima, fazer com que seu interlocutor entenda o tal λόγος. E é isso que demonstra a habilidade do discurso (διαλέγεσθαι) de quem fala. Desse modo, o πολύτροπος é aquele que ajusta

---

τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ ἀγαθοὶ εἴσι, διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεῖα σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. (7) οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθεὶς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς καὶ πρὸς γυναῖκας γυναίξιν ἀρμοδίου καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς. (8) τὸν γὰρ ἑκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν, ἀμαθίας δὲ εἶναι τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ. (9) ἔχειν δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἰατρικὴν ἐν τῇ τῆς τέχνης κατορθώσει, ἡσκηκυῖαν τῆς θεραπείας τὸ πολύτροπον διὰ τὴν τῶν θεραπευομένων ποικίλην σύστασιν. (10) “τρόπος” μὲν οὖν τὸ παλίμβολον τὸ τοῦ ἥθους, τὸ πολυμετάβολον καὶ ἄστατον. (11) λόγου δὲ “πολυτροπία” καὶ χρήσις ποικίλη λόγου εἰς ποικίλας ἀκοὰς μονοτροπία γίνεται. ἔν γὰρ τὸ ἑκάστῳ οἰκεῖον. (12) διὸ καὶ τὸ ἀρμόδιον ἑκάστῳ τὴν ποικίλην τοῦ λόγου εἰς ἓν συναγείρει, τὸν ἑκάστῳ πρόσφορον.

o discurso, ou melhor, aquele que usa o discurso (χρησις τοῦ λόγου) da melhor forma possível, compatibilizando com o seu ouvinte. Além disso, tal irreverência no discurso, demonstra, também, o caráter do agente, pois aquele que não sabe discursar para um público diferente (ou aquele que, tal como Ajax, se irrita com o ouvinte tendo em vista que eles não foram testemunhas visuais) nunca será um σόφος, mas antes, será um αμάθευτος (tal como Odisseu designa Ajax).

Atingimos assim, a primeira virtude antistênica: a πολυτροπία, que é a habilidade de fazer a χρησις τοῦ λόγου, mostrando, assim, de vários modos, o οἰκεῖος λόγος de cada πράγμα, que revela, da parte de quem fala, sua διαλέγεσθαι e seu χαρακτήρ/ἦθος. Mas, podemos nos perguntar, por qual motivo Antístenes evoluiu de um οἰκεῖος λόγος que era *único* para um οἰκεῖος λόγος que é *apropriado*? A resposta, provavelmente, está em seu novo mestre Sócrates. Pois, o segundo mestre de Antístenes não poupou esforços para dialogar, seja com políticos,<sup>392</sup> seja com aspirantes ao governo,<sup>393</sup> com nobres,<sup>394</sup> com pobres,<sup>395</sup> crianças,<sup>396</sup> prostitutas,<sup>397</sup> escravos,<sup>398</sup> sofistas,<sup>399</sup> artesãos,<sup>400</sup> poetas,<sup>401</sup> etc. E, em todos os diálogos, Sócrates tinha que “se adaptar”, tanto em suas perguntas, quanto em suas refutações ou em seus pequenos discursos, para conseguir atingir o dialogante.

Para concluir esta seção, outro ponto que podemos notar acerca da πολυτροπία se dá acerca da πολυτροπία do próprio Antístenes. Como vimos, Antístenes escreveu diálogos com influências retóricas, e vice-versa, pois, conforme analisado por Suvák (2017), temos razões suficientes para considerar que os *Discursos* de Ajax e de Odisseu possuem diversas características dos diálogos socráticos.<sup>402</sup> Assim, Antístenes parece desejar aplicar na prática o que ele aprendeu com seu novo mestre. Aliás, passemos agora para o próximo tema, que irá abordar, justamente, as influências realmente práticas que Sócrates exerceu sobre nosso filósofo.

<sup>392</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 21c-e.

<sup>393</sup> Tal como Alcibíades no diálogo homônimo de Platão.

<sup>394</sup> Tal como Cálias no *Banquete* de Xenofonte.

<sup>395</sup> Tal como seu discípulo Ésquines que era bastante pobre.

<sup>396</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, II. 2-14, onde Sócrates dialoga com seu filho Lâmprocles, que estava indisposto com sua mãe.

<sup>397</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, III. 11. 16-17, onde Sócrates dialoga com a prostituta Teódota.

<sup>398</sup> Cf. Platão, *Mênon*, 82a-85b, onde Sócrates dialoga com o jovem escravo de Mênon.

<sup>399</sup> Para exemplos, cf. os diálogos platônicos *Górgias*, *Protágoras*, *Hípias Maior* e *Hípias Menor*.

<sup>400</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 22a-c

<sup>401</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 22d-e.

<sup>402</sup> Para mais informações, cf. Suvák, “On The Dialectical Character of Antisthenes' Speeches *Ajax* and *Odysseus*”. In: Stavru e Moore, *Socrates and the Socratic Dialogue*, 2017, p. 141-160, onde o autor aborda diversos aspectos – tal como a βραχυλογία – dos *Discursos*, reforçando assim, a importância dos diálogos socráticos nos chamados “escritos retóricos” de Antístenes.

### 4.3.2 – *Influências Práticas*

#### 4.3.2.1 – A Relação entre o τὸ τί de Sócrates e οὔτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι de Antístenes

Conforme sabemos, o principal meio do filosofar socrático se dava através do diálogo e que, tal diálogo, geralmente se iniciava com o questionamento: “O que é (τὸ τί) X?”. Ou seja, Sócrates, segundo cremos, procurava uma certa *essência*. Mas que tipo de essência? Se acreditarmos nas palavras de Xenofonte<sup>403</sup> e de Aristóteles,<sup>404</sup> podemos afirmar que Sócrates pretendia buscar a *essência* dos termos *éticos*. Xenofonte, resume bem a investigação socrática, quando diz:

Quanto a ele discutia sempre sobre aspectos humanos, examinando o que é pio e o que é ímpio, o que é belo e o que é feio, o que é justo e o que é injusto, o que é moderação e o que é loucura, o que é coragem e o que é covardia, o que é a cidade e o que é cidadão, o que é governo e o que é ser governante, e outros assuntos do gênero que - pensava ele - tornavam belos e bons os homens que os conheciam e justificava que fossem chamados escravos os que os desconheciam [tais assuntos] (XENOFONTE, *Memoráveis*, I. 16, tradução de Ana Elias Pinheiro levemente alterada, os grifos da autora foram retirados)<sup>405</sup>

Com isso, vemos que o τὸ τί de Sócrates era direcionado única e exclusivamente para os termos éticos, mas, ainda assim, era uma investigação que buscava uma certa essência. Já Antístenes, por outro lado, não aceitava a possibilidade de encontrar tais essências, pois para ele οὔτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι. Então, como conciliar isto?

Tal questionamento já foi respondido em duas citações anteriores, uma de Diógenes Laércio e a outra de Cícero. A de Laércio diz que Antístenes pegou de Sócrates sua *καρτερία* e sua *ἀπάθεια*.<sup>406</sup> Já Cícero afirma que se apaixonou mais pela *patientia* e pela *duritia* da conversa socrática. Ou seja, conclui-se que Antístenes se interessa mais

<sup>403</sup> Cf. Xenofonte, onde este diz que Sócrates “não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios chamam Cosmos ou sobre quais as leis que presidem a cada um dos fenômenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos” (*Memoráveis*, I.11, tradução de Ana Elias Pinheiro).

<sup>404</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Livro 1, VI. 987a30-987b5, onde o mesmo afirma que Sócrates foi o primeiro a buscar as definições éticas, deixando de lado o estudo da natureza.

<sup>405</sup> αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπειῶν αἰεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἀδίκον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότες ἠγεῖτο καλοὺς κάγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκληθῆσθαι.

<sup>406</sup> Cf. D.L. VI. 2 (= A.A. 12 A = D.C. 128 A = SSR 12).

pelo estilo de vida de seu mestre do que por seus questionamentos, questionamentos estes que, para Antístenes, terminavam em ἀπορία, isto é, que eram “becos sem saídas”.<sup>407</sup>

#### 4.3.2.2 – A Segunda Virtude: a ἰσχύς de Sócrates

Apesar do *aparente insucesso* do questionamento socrático, Antístenes, por sua vez, encontra respostas. Obviamente, para que tais respostas pudessem ser obtidas seria necessário reformular as perguntas. Ao invés de perguntarmos *o que é X*, devemos nos perguntar *como é X*.

Conforme Xenofonte apontou, os questionamentos de Sócrates eram variados, porém, podemos dizer que uma das perguntas mais centrais era: “*o que é a virtude?*”. Mas, devido ao insucesso de perguntas deste tipo, Antístenes irá se questionar: “*como é a virtude?*” e ele encontrará a resposta diante de sua frente. A resposta para tal pergunta está naquele homem que fez com que ele largasse sua docência em retórica, seus alunos, seu dinheiro, suas posses para se juntar aquele sujeito que poucos bens tinha. A virtude estava enraizada naquele sujeito cujos discípulos ficavam estupefatos e desfalecidos ao ouvir, que faziam com que eles se vestissem de mulher, correndo perigos, somente para ouvi-lo, ou que andassem por horas e horas todos os dias para escutar suas conversas, ou que, estando ao seu lado, se esquecessem de suas próprias necessidades físicas. A virtude emanava do sujeito que permaneceu firme perante a condenação à morte e que fazia piadas, até mesmo perante a taça que continha o líquido que encerraria a sua jornada filosófica.<sup>408</sup>

Assim, podemos, então, modificar e responder as perguntas que, segundo Xenofonte, Sócrates fazia, da seguinte forma: 1) como é a piedade e a impiedade? Resposta: A piedade é como Sócrates agiu durante toda a sua vida, obedecendo sempre ao seu δαίμων e impiedade é como Ânito e Meleto agiram ao acusá-lo de impiedade; 2) como é o belo e como é o feio? Resposta: o belo é como a alma de Sócrates e o feio é como a alma daqueles que pensam que sabem, mas não sabem; 3) como é a coragem e como é a covardia? Resposta: a coragem é como Sócrates agiu durante a guerra e a covardia é como age aquele que foge da guerra; 4) como é a justiça e como é a injustiça? Resposta: a justiça é como Sócrates agiu para com os atenienses, instigando-os a pensarem na justiça e a agirem justamente e a injustiça é como os atenienses agiram, ao

<sup>407</sup> Cf. Navia, 2001, p. 59, onde o autor diz que é provável que os resultados *negativos* do ἔλεγχος socráticos podem ter servido de base para confirmar ainda mais a visão negativa que Antístenes tinha sobre a tentativa de definir algo.

<sup>408</sup> Cf. Platão, *Fédon*, 118a.

condená-lo a morte. E, por fim, podemos nos perguntar: “Como é a virtude?”. A resposta para tal questionamento é: a virtude é como a *ισχύς* de Sócrates.<sup>409</sup> Ou seja, essa força que Sócrates teve durante a sua vida *é como a virtude é*. Ele demonstrou a virtude através de seu modo de vida, seja através de sua bravura ao salvar as pessoas na guerra,<sup>410</sup> seja através de sua excelente forma física,<sup>411</sup> ou aguentado ficar em pé parado e absorto em seus pensamentos durante a penumbra da noite,<sup>412</sup> ou aguentando o frio intenso durante uma geada estando descalço e vestindo seu manto usual; ou bebendo vinho, mas não ficando embriagado, ou suportando a falta de suprimentos durante a guerra;<sup>413</sup> ou encarando o Governo dos Trinta;<sup>414</sup> ou negando fazer discursos retóricos para sua defesa;<sup>415</sup> ou, por fim, encarando sua condenação, prisão e morte de maneira firme e constante.<sup>416</sup>

Chegamos assim, a segunda virtude antistênica, que é uma virtude moral/prática. A *ισχύς* que Sócrates demonstrou durante a sua vida é suficiente para a *ἀρετή*, ou melhor, é a partir dessa *ισχύς* que Antístenes irá retirar todas as demais virtudes que veremos durante o próximo capítulo. Essa *ισχύς*, aliada a *πολυτροπία* servirão como fio condutores para as demais virtudes antistênicas

#### 4.4. A Condenação e a Morte de Sócrates

Conforme assinalamos no decorrer do presente capítulo. As investigações que Sócrates empreendia, seus diálogos, seus discursos, enfim, seu modo *sui generis* de filosofar, geraram, por um lado, muita admiração nos jovens atenienses ansiosos pelo saber, mas, por outro lado, tal comportamento não trouxe apenas flores para o filósofo ateniense. Um dos exemplos mais conhecidos que temos de que tal filosofar não trouxe apenas aplausos para Sócrates é sua condenação, prisão e morte. Porém, pode-se dizer que esses três acontecimentos foram resultados de eventos anteriores que ocorreram durante toda a vida

<sup>409</sup> Cf. D.L. VI. 11 (A.A. 134 = D.C. 70 = SSR V A 134).

<sup>410</sup> Cf. D.L. II. 22, quando Sócrates salva Xenofonte, após este cair do cavalo durante a Batalha de Délio e Platão, *O Banquete*, 220d-e, onde Alcibíades atesta que Sócrates lhe salvou a vida durante a Batalha.

<sup>411</sup> Cf. D.L. II. 22, onde Diógenes Laércio relata que Sócrates sempre mantinha boa forma física.

<sup>412</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 174d-175-e, onde Sócrates, a caminho da casa de Agaton, onde ocorreria o simpósio, para no meio do caminho com o intuito de terminar pensamentos que lhe haviam ocorrido.

<sup>413</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 219e-220b, onde Alcibíades atesta todas estas histórias.

<sup>414</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, I. 2. 33-39, onde Crítias e Cárcides intimaram Sócrates para proibir-lhe de falar com os jovens, e o filósofo, por sua vez, realiza uma série de perguntas (irônicas) para ambos.

<sup>415</sup> Cf. Xenofonte, *Apologia de Sócrates*, I. 1-10 onde Sócrates nega o pedido de Hermógenes, alegando que não iria proferir um discurso pronto tendo em vista que ele havia se preparado para o tribunal durante toda a sua vida, sua preparação era através de seu próprio modo de viver, isto é, justamente. Cf. também Diógenes Laércio, onde o mesmo afirma que Sócrates negou o discurso de defesa escrito por Lísias (II. 40-41).

<sup>416</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, Críton e Fédon.

do filósofo, pois o próprio Sócrates diz, durante seu discurso no tribunal, que as primeiras acusações que ele recebeu não foram as de Ânito, Meleto e Lícon, mas de um certo comediógrafo que descreveu Sócrates como um sujeito que, absorto em pensamentos, se ocupava com as coisas do alto e as coisas abaixo da terra.<sup>417</sup> Em outro momento, ele afirma que suas investigações, que sempre resultava em ignorância por parte de quem conversava com ele, resultou em inimizades com seus concidadãos, chegando, inclusive, a gerar muitas calúnias severas para Sócrates.<sup>418</sup> Conforme nos relata Diógenes Laércio, tais inimizades ultrapassou, inclusive, as calúnias, pois ele nos diz que:

Frequentemente sua conversa [*i.e.* de Sócrates] nessas investigações tendia para violência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte das vezes ele era desprezado e ridicularizado; mas tolerava todos esses abusos pacientemente. Incidentes deste tipo chegaram a tal ponto que certa vez, suportando com a calma habitual os chutes que recebera respondeu: “Se eu recebesse coices de um asno levá-lo-ia por acaso aos tribunais?” (D.L. II. 21).<sup>419</sup>

Além disso, conta-se que o sofista Polícrates escreveu um panfleto – intitulado *Κατηγορία Σωκράτους* (*Acusação de Sócrates*)<sup>420</sup> – que continha severos ataques ao filósofo. É provável que tais acusações tenham sido as mesmas que Xenofonte, no início de seu *Memoráveis*, tenta defender Sócrates. Os ataques seriam: a) o fato de Sócrates ter sido mestre e amigo de pessoas (tais como Crítias e Alcibíades) que causaram danos para os atenienses;<sup>421</sup> b) que Sócrates incitava os jovens a desprezar os pais;<sup>422</sup> e c) que Sócrates se valia dos poetas quando queria recitar alguma frase de teor imoral.<sup>423</sup>

Ou seja, a acusação, a defesa, a condenação, a prisão e a morte de Sócrates são apenas a ponta de um iceberg bastante profundo, que já estava consolidado na mente de muitos cidadãos atenienses: “Sócrates era culpado por corromper os jovens!”, “essa filosofia que este homem prega, faz com que nossos jovens questionem a autoridade dos mais velhos!”. Após a condenação Sócrates profetiza algo aos presentes. Àqueles que votaram por sua condenação:

<sup>417</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 18a-19a. Sócrates se refere aqui a Aristófanes e a sua comédia *Nuvens*, que foi escrita para satirizar o filósofo.

<sup>418</sup> Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 22e-23a.

<sup>419</sup> πολλὰκις δὲ βιαιότερον ἐν ταῖς ζητήσεσι διαλεγόμενον κονδυλίζεσθαι καὶ παρατίλλεσθαι, τὸ πλέον τε γελᾶσθαι καταφρονούμενον: καὶ πάντα ταῦτα φέρειν ἀνεξικákως, ὅθεν καὶ λακτισθέντα, ἐπειδὴ ἠνέσχετο, τινὸς θαυμάσαντος, εἶπεῖν, "εἰ δέ με ὄνος ἐλάκτισε, δίκην ἂν αὐτῷ ἐλάγχανον;"

<sup>420</sup> Há um certo debate acerca da autenticidade deste discurso, pois Favorino, no Livro Primeiro de suas *Memórias*, alega que tal discurso não é autêntico (cf. D.L. II. 39).

<sup>421</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, I. 2. 12-47.

<sup>422</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, I. 2. 49-55.

<sup>423</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, I. 2. 56-61.

E agora, quero fazer uma profecia para vós, vós que me condenastes, pois me vejo agora no momento em que os homens mais profetizam, ou seja, quando estão na iminência de morrer. Pois vos digo, a vós, ó homens que condenastes à morte, que a vingança vos atingirá imediatamente após minha morte, uma punição, por Zeus, muito mais severa do que a minha execução; pois agistes assim agora comigo na crença de que sereis eximidos de prestar contas por vossas vidas, mas digo que topareis com um resultado muito diferente. Aqueles que vos constrangerão a prestar contas serão em maior número; até este momento eu os detinha e vós não percebestes; e, porquanto são mais jovens, serão mais duros e sofrereis maiores dificuldades. Pois, de fato, se acreditais que executando os homens impedireis qualquer um de vos censurar por vossa conduta indevida, estais enganados, esse tipo de escapatória é desonrosa; a mais fácil e honrosa das escapatórias não consiste em silenciar outros indivíduos, mas em vos tornar o melhor possível. Com esta profecia me despeço de vós que me condenastes. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 39c-e)<sup>424</sup>

E foi assim que Sócrates se despediu dos homens que votaram em favor de sua condenação, com uma profecia. E, conforme vimos, tal previsão se resume na ideia de que os atenienses tinham, até o momento, somente Sócrates para fazer-lhes prestar contas por suas vidas. Porém, após a condenação do filósofo, seus discípulos, mais jovens e mais vigorosos, que, até então, estavam sob sua tutela, espalharam-se pelos quatro cantos e fizeram com que as pessoas prestassem contas por suas vidas de uma maneira ainda mais intensa do que a que Sócrates fazia prestar.

E Sócrates, ao que parece, estava certo, pois, conforme vimos no início de nossa investigação, a partir de seus discípulos, surgiram várias escolas de filosofia. Fédon criou a Escola de Élis; Euclides, deu origem a Escola Megárica; Platão fundou a Academia e de Aristipo veio a Escola Cirenaica. Outros discípulos (tais como Xenofonte e Símon) seguiram filosofando, mas sem criar nenhuma escola a parte. Ou seja, isso confirma a profecia de Sócrates, de que haveria muito mais pessoas para constranger os atenienses a prestar contas por suas vidas. Tais discípulos estavam “sendo detidos” pelo filósofo, mas, após a sua morte, eles ficaram livres. Entre tais discípulos, havia um que estava acorrentado e enjaulado no fundo do quintal socrático. Em sua casa havia uma placa com os dizeres: “*Cave canem*” ou “Cuidado com o cão”. Este cão era Antístenes de Atenas.

<sup>424</sup> τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησιμωδῆσαι, ὃ καταψηφισάμενοί μου: καὶ γὰρ εἶμι ἤδη ἐνταῦθα ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησιμωδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι. φημί γάρ, ὃ ἄνδρες οἱ ἐμὲ ἀπεκτόνατε, τιμωρίαν ὑμῖν ἦξειν εὐθύς μετὰ τὸν ἐμὸν θάνατον πολὺ χαλεπωτέραν νῆ Δία ἢ οἶαν ἐμὲ ἀπεκτόνατε: νῦν γὰρ τοῦτο εἴργασθε οἰόμενοι μὲν ἀπαλλάξεσθαι τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου, τὸ δὲ ὑμῖν πολὺ ἐναντίον ἀποβήσεται, ὡς ἐγὼ φημι. πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε: καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσω νεώτεροί εἰσιν, καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀγανακτήσετε. εἰ γὰρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσιν τοῦ ὄνειδίζειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζητε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε: οὐ γὰρ ἐσθ' αὐτῆ ἡ ἀπαλλαγὴ οὔτε πάνυ δυνατὴ οὔτε καλὴ, ἀλλ' ἐκείνη καὶ καλλίστη καὶ ῥάστη, μὴ τοὺς ἄλλους κολοῦειν ἀλλ' ἑαυτὸν παρασκευάζειν ὅπως ἔσται ὡς βέλτιστος. ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν τοῖς καταψηφισάμενοις μαντευσάμενος ἀπαλλάττομαι.

## CAPÍTULO 5: ANTÍSTENES, O CÍNICO

φαίη γὰρ ἂν ἡ τύχη πρὸς Ἀντισθένην τὸν προστάτην τῆς αἰρέσεως ταύτης οὕτως:

έννέα δὴ προέηκα τανυγλώχινας ὀιστούς,  
τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητήρα,

ὅτι, φησί, “τοσαύτας αὐτῷ συμφορὰς ἐπήγαγον, καὶ οὐκ ἠδυνήθην αὐτοῦ καταβαλεῖν τὸ φρόνημα.”

Pois a Fortuna pode falar para Antístenes, o fundador dessa escola filosófica [*i.e.* o cinismo], assim:

“Disparei nove flechas de pontas agudas,  
Mas eu não posso acertar esse cão furioso” (*Il.* 8. 297-299).

Isto é, diz ela, “eu dirigi tantas desgraças sobre ele e não consegui derrubar seu propósito” (ELIAS, *Comentário Sobre as Categorias de Aristóteles*).<sup>425</sup>

### 5.1. Antístenes Após Sócrates

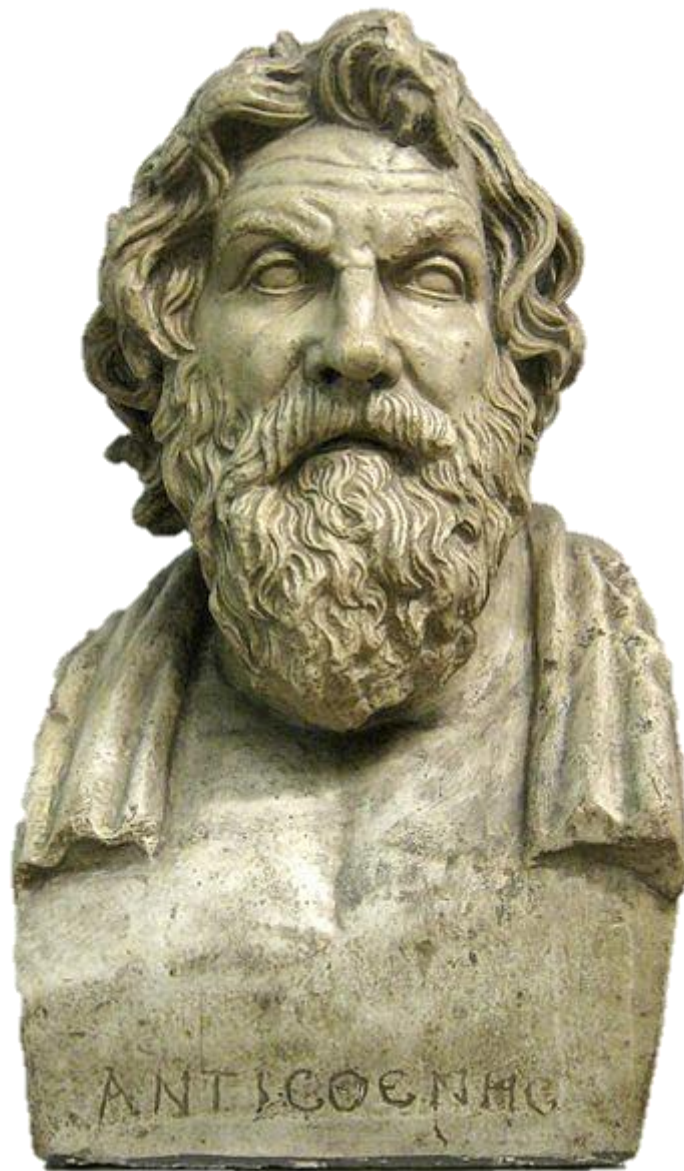
Dentre o vasto acervo de estátuas e bustos do Museu do Vaticano, há um busto em específico feito de calcário travertino dedicado a um filósofo com a seguinte inscrição: “Antístenes”. Tal obra foi encontrada na Villa de Cássio, na comuna de Trivoli, em 1774. Já em 1969, foi encontrado, no sítio arqueológico de Óstia, uma outra cópia deste mesmo busto com a seguinte inscrição: ANTISΘΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ ΕΠΟΙΕΙ, isto é, “Antístenes, o filósofo, feito por Firômaco”. Conclui-se daí que, tais obras são cópias romanas do busto original do obscuro artista do século III a.C.<sup>426</sup>

Na obra em questão conseguimos vislumbrar um homem com cabelos nem muito compridos nem muito curto, com um bigode espesso, uma barba longa e com uma feição de poucos amigos. Nas palavras de Navia (2001), esse homem parece ter cravado em sua testa, a palavra “DESAPONTADO” (p. 34).

<sup>425</sup> = A.A. 22 B = D.C. 136 = SSR I H 9.

<sup>426</sup> Não dispomos de muitas informações acerca de Firômaco. Sabemos apenas que ele era natural de Atenas e que seu *floruit* se deu por volta de 250-220 a.C. e que ele trabalhou, em Pérgamo, para os reis da Dinastia Atálide. Para maiores informações acerca de Firômaco e seu busto de Antístenes, cf. B. von Andreae, "ANTISΘΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ ΕΠΟΙΕΙ". In: JUCKER H. (ed.), *Eikones. Studien zum griechischen und römischen Bildnis*, Bern: Francke, 1980, p. 40-48.

**Imagem 2:** Cópia romana do busto de Antístenes de Firômaco.



**Fonte:** Página de Antístenes no Anciet.eu.<sup>427</sup>

Mas, por qual motivo Antístenes estaria desapontado? Acreditamos que este busto represente o período entre a morte de Sócrates e a morte do próprio Antístenes, ou seja, que corresponda ao momento em que ele possa ser chamado, anacronicamente, de cínico. Este é o homem que provavelmente encontraríamos andando pelas ruas de Atenas após 399 a.C., um homem que já era desapontado com os homens que se vangloriavam,<sup>428</sup> conforme vimos, por serem de sangue puro, ou por terem ganhado alguma batalha, mas,

<sup>427</sup> Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/739/the-life-of-antisthenes-of-athens-in-diogenes-laer/>. Último acesso em: 23/03/2021.

<sup>428</sup> Plutarco, em sua *Vida de Licurgo* 58f-59a (= A.A. 10 = D.C. 171 = SSR V A 10), relata, certa vez, Antístenes disse aos tebanos – que estavam orgulhosos e se vangloriando por terem vencido a Batalha de Leuctra contra os espartanos – que eles se assemelhavam as crianças que espancavam seus tutores.

agora, os atenienses haviam cometido, aos olhos de Antístenes, o maior dos crimes. Eles haviam condenado a morte o melhor dos homens. Assim, a suposta vingança que recairia sobre os atenienses através dos vários discípulos de Sócrates iria começar com Antístenes, pois, conforme nos relata Diógenes Laércio, Euclides de Mégara ofereceu refúgio para Platão e os demais socráticos após a execução do mestre, pois os mesmos estavam receosos por suas vidas,<sup>429</sup> contudo, ao que parece, Antístenes foi o único que permaneceu em Atenas, sendo ele o responsável por garantir a execução de Meleto e o exílio de Ânito. O exílio de Ânito se deu quando alguns jovens do Ponto,<sup>430</sup> atraídos pela fama de Sócrates, foram até Atenas. Chegando lá, eles fizeram amizade com Antístenes e este, por sua vez, disse – ironicamente – aos jovens que Ânito era mais sábio que Sócrates. Ansiosos para conhecer tal figura, eles partiram em sua busca, porém, ao conversarem com ele, os jovens logo perceberam que Ânito não era apenas mais tolo do que Sócrates, mas também se deram conta de que ele era um dos responsáveis por sua condenação. Por causa disto, os jovens do Ponto colocaram o antigo general ateniense para fora de Atenas.<sup>431</sup>

Sobre essa anedota, dois pontos merecem nossa atenção. Primeiro, o fato de que um grupo de não-atenienses, liderados por um ateniense que nascera como não-ateniense, pudesse conseguir a execução e o exílio dois cidadãos atenienses.<sup>432</sup> Segundo, que o Ponto, conforme sabemos, é o local onde Diógenes, o Cão, residia antes de sofrer exílio. Na *Epístula* 30 de pseudo-Diógenes<sup>433</sup>, vemos Diógenes mandar uma carta para seu pai, no qual o mesmo faz um relato sobre sua chegada a Atenas. Lá ele relata ao pai que chegou a cidade e encontrou Antístenes acompanhado de alguns amigos. Estaria Diógenes presente no suposto exílio de Ânito? Infelizmente, essa pergunta não pode ser respondida nem positivamente e nem negativamente devido a nossa falta de fontes.

---

<sup>429</sup> Cf. D.L. II. 106.

<sup>430</sup> O Ponto, conforme sabemos, é a local onde Diógenes, o Cão, residia, antes de sofrer exílio. Na *Epístula* 30 de pseudo-Diógenes (= A.A. 13 B = não presente em D.C. e nem em SSR), vemos Diógenes mandar uma carta para seu pai, no qual o mesmo faz um relato sobre sua chegada a Atenas. Lá ele diz que

<sup>431</sup> D.L. VI. 9-10 (= A.A. 21 = D.C. 133 = SSR V A 21).

<sup>432</sup> Navia (2001, p. 85-86), por exemplo, desconfia da veracidade histórica de tal anedota e, por conta disto, o mesmo possui uma visão metafórica da mesma. Para ele, tal anedota não passa de uma *chreia*, isto é, uma *história/ficção útil*, que serve para simbolizar que Antístenes lutou contra os costumes políticos (simbolizados na anedota pela figura de Ânito, tendo em vista que o mesmo atuou como general em Atenas durante a Guerra do Peloponeso) e contra a linguagem (simbolizada por Meleto, que representava, conforme sabemos, os poetas). Navia, em outra ocasião (2001, p. 148-19, n. 21), acredita que seja pouco provável que jovens provindos do Ponto pudessem expulsar um cidadão ateniense de sua própria terra.

<sup>433</sup> = A.A. 13 B = não presente em D.C. e nem em SSR.

### 5.1.1 – Cinosarges e Cão Absoluto

Após a execução de Meleto e o exílio de Ânito, é para o ginásio do Cinosarges que devemos ir, pois tanto Diógenes Laércio<sup>434</sup> quanto a *Suda*<sup>435</sup> relatam que Antístenes costumava conversar em tal ginásio e que algumas pessoas relatam que o nome “cínico” provinha de tal lugar. Sabemos que tal ginásio era localizado na margem sul do rio Ilisos, próximo à antiga muralha da cidade de Atenas. Segundo a *Suda*,<sup>436</sup> o ginásio foi feito dedicado ao herói Hércules e que o mesmo recebeu tal nome por que, certa vez, um cão que era ἀργός, isto é, veloz ou branco ou brilhante, entrou no templo, quando algumas pessoas estavam realizando oferendas generosas, e roubou as σάρκες, ou seja, os pedaços de carne que as pessoas deixaram ali. Desse modo, o Κυνόσαργες pode significar ou κύων ἀργός (“cão branco”, “cão brilhante”, “cão branco”) ou κυνὸς σάρκες (“pedaços de carne do cão”). Ela ainda nos diz que o ginásio era frequentado pelos μέτοικοι e pelos νόθοι, ou seja, pelos metecos e pelos bastardos. Por conta disso, tanto Plutarco<sup>437</sup> quanto a *Suda* notam que Hércules poderia ser classificado, entre os deuses, como uma espécie de νόθος, pois ele era filho do imortal Zeus com a mortal Alcmena, porém, ainda assim, ele era digno de ser louvado, o motivo: a sua virtude.

Além disso, sabemos que grandes personagens passaram por ali. O famoso político, general e líder do partido democrático ateniense, Temístocles também era um νόθος e que, por conta disso, passou a sua infância se exercitando no Cinosarges, mas que, com sua persuasão conseguiu convencer alguns atenienses de “sangue puro” a largarem os ginásios tradicionais para irem se exercitar com ele no Cinosarges.<sup>438</sup> Por causa disto, o ginásio começou a ser frequentado não apenas pelos νόθοι, mas também por atenienses legítimos. Um bom exemplo disso é próprio Sócrates, pois no diálogo pseudo-platônico *Axíoco*<sup>439</sup> vemos o filósofo indo até o ginásio para dialogar. Outro personagem curioso que lecionou no Cinosarges foi o estoico meio-cínico Aríston de Quios, que resolveu substituir a Stoa pelo ginásio de Hércules.<sup>440</sup>

<sup>434</sup> D.L. VI 13 (= A.A. 22 A = D.C. 136 A = SSR V A 22).

<sup>435</sup> *Suda* n. A.2723 “Antisthenes” (= A.A. 23 = D.C. 136 B = SSR V A 23).

<sup>436</sup> *Suda*, s.v. Κυνόσαργες, n. 3160 e 290.

<sup>437</sup> Cf. Plutarco, *Vidas Paralelas (Vida de Temístocles)* 1-3.

<sup>438</sup> *Id. Ibidem*.

<sup>439</sup> Ps-Platão, *Axíoco*, 364a1 e 372a15.

<sup>440</sup> Cf. D.L. VII. 161. Para um aprofundamento sobre o Cinosarges e sua relação com Antístenes, cf. BILLOT, M.-F. “Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des Ve et IVe siècles”. In: GOULET-CAZÉ; GOULET, *Le Cynisme Ancien et Ses Prolongements*, 1993, p. 69-116 e “Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie”. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques [DPhA]* II. Paris: Éditions du CNRS, 1994. p. 917-966.

É possível que o apelido de Ἀπλοκύων, mencionado por Diógenes Laércio, tenha se originado por causa da frequência de Antístenes a este lugar. Este termo é formado pelo substantivo κύων, que significa “cão”, e pelo adjetivo ἀπλός, que significa “puro”, “simples”. Sendo assim, Antístenes seria o “cão puro”, “cão simples” ou, até mesmo “cão absoluto”. No entanto, como bem notou Fuentes-González,<sup>441</sup> vemos esse mesmo adjetivo aparecer no *Cinegético* de Xenofonte.<sup>442</sup> Lá, enquanto Xenofonte discorre sobre a cor ideal de um cão, ele conclui que a cor do mesmo não pode ser completamente marrom, nem completamente preta e nem completamente branca, pois isso demonstraria que o cão não é um cão γενναῖος, isto é, um cão – literalmente – “bem nascido”, um cão de raça, mas antes, que ele é um cão ἀπλός (“vulgar”, ou melhor, um “vira-lata”) e θηριώδης (“selvagem”, “bestial”, “violento”). Fuentes-González conclui que, por causa disto, Antístenes seria assim chamado por causa de seu aspecto selvagem e sua aparência descuidada. É provável que isso esteja correto, porém, conforme vimos na passagem em questão, o adjetivo ἀπλός, quando aplicado para um animal ou, mais especificamente, para um cão, significa o oposto de uma boa raça, ou seja, uma mistura. Neste caso, Antístenes seria um Ἀπλοκύων não apenas por sua simplicidade ou sua pureza, mas por não ser um γενναῖος, um ateniense puro, mas por ser um “vira-lata”, isto é, um νόθος.

Desse modo, faz sentido dizer que a história de Antístenes ir para tal ginásio é, no mínimo, plausível, pois Antístenes era: 1) um νόθος; 2) um admirador de Héacles (conforme veremos) e; 3) o fundador do movimento cínico, conforme alguns autores antigos.

### 5.1.3 – Antístenes, o Mestre de Diógenes

Dio Crisóstomo<sup>443</sup> nos relata que quando Diógenes de Sínope chegou em Atenas ainda estavam vivos os principais discípulos de Sócrates. Ele relata que Diógenes entrou em contato com todos os principais discípulos,<sup>444</sup> mas logo ele aprendeu menosprezar a maioria dos discípulos diretos de Sócrates. Mas por qual motivo Diógenes iria menosprezar as aulas de tais filósofos ou, até mesmo, os próprios filósofos? Ora, ele menosprezava tais ideias pelo fato de que para ele a σχολή de Euclides de Mégara era

<sup>441</sup> Em “En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad”. In: *Estudios griegos e indoeuropeos*, 2013, p. 240, n. 52.

<sup>442</sup> Xenofonte, *Cinegético* IV. 7.

<sup>443</sup> Dio Crisóstomo, *Oração 1, Sobre a Virtude* (= A.A. 34 A = D.C. 139 = SSR V B 584).

<sup>444</sup> Com exceção de Xenofonte, que estava em exílio, devido a sua campanha militar com Ciro.

χολή,<sup>445</sup> ou seja, a escola de Euclides era bília; as διατριβαί de Platão eram κατατριβαί,<sup>446</sup> ou seja, as aulas ministradas por Platão eram pura perda de tempo; é provável que os discursos de Aristipo acerca do prazer não tenham conquistado os ouvidos do jovem sinopense.

Assim, ainda segundo Dio, Diógenes teria ficado maravilhado com os discursos de Antístenes, mas não com suas ações, chegando a comparar o pupilo de Sócrates com uma trombeta de guerra, pois ele falava tão alto que não escutava a si mesmo. Com isso, Antístenes teria comparado Diógenes com as vespas, pois ele (assim como as vespas) tinha um som baixo, mas uma picada amarga. Antístenes teria ficado maravilhado com a παρησία do jovem sinopense, chegando inclusive a designá-lo como φιλόπονος.

Uma outra versão desse encontro se dá através de Diógenes Laércio.<sup>447</sup> Lá, o doxógrafo nos diz que Antístenes não tinha o costume de receber muitos discípulos, e, por este motivo, estava sempre expulsando prováveis discípulos com seu bastão. Porém, certo dia, chegou em sua companhia um jovem exilado do Ponto, e o mesmo queria que Antístenes o ensinasse. Quando o discípulo de Sócrates ergueu o bastão para expulsar seu provável novo pupilo, Diógenes ofereceu-lhe a cabeça e disse para Antístenes que o mesmo não encontraria madeira tão dura que o faria desistir de ouvir as lições do filósofo. Antístenes teria ficado maravilhado com a atitude do jovem e o teria aceitado.<sup>448</sup>

E que tipo de lições Diógenes teria aprendido com Antístenes? Encontramos uma possível resposta para esta pergunta na 30ª *Epístola* de ps-Diógenes.<sup>449</sup> Lá Diógenes relata para seu pai o encontro que o mesmo teve com Antístenes. Ele diz a seu pai que Antístenes estava ensinando acerca da εὐδαιμονία e como alcançá-la e que, para isso, haveria duas estradas: uma curta (um atalho) e uma longa. Curioso, Diógenes questionou ao mestre sobre os dois caminhos e Antístenes, ao invés de explicar *o que são* tais caminhos, preferiu demonstrar *como são*. Com isso, ele levou seus poucos discípulos e os levou para a cidade<sup>450</sup> e, conseqüentemente para a acrópole. Chegando perto da acrópole, Antístenes disse que havia apenas dois caminhos: o longo e o curto. O longo era suave e fácil e o

<sup>445</sup> D.L. VI. 24.

<sup>446</sup> *Id. Ibid.*

<sup>447</sup> Cf. D.L. VI. 21 (= A.A. 34 C-1 = D.C. 138 A = SSR V B 19).

<sup>448</sup> Essa mesma história é encontrada em Eliano (*Miscelânea Histórica* 10. 16 = A.A. 34 C-2 = D.C. 138 B = SSR V B 19); em São Jerônimo (*Contra Joviano* 2.14 = A.A. 34 C-3 = D.C. 138 C = SSR V B 19).

<sup>449</sup> = A.A. 136 B; não presente em D.C. e nem em SSR.

<sup>450</sup> Aqui, o escritor utiliza o substantivo ἄστυ ao invés de πόλις. ἄστυ, por sua vez, designa a parte urbana da πόλις. Talvez esse uso de ἄστυ possa significar que as supostas aulas que Diógenes teve com Antístenes aconteceram no Cinosarges, pois tal ginásio, conforme sabemos, estava localizado fora dos muros da cidade, ou seja, fora da ἄστυ ateniense.

curto era íngreme e difícil.<sup>451</sup> Diógenes, ansioso em alcançar seus objetivos, escolheu o caminho curto. A carta finaliza desta maneira e o autor não nos diz como foi encarar tal estrada curta, porém íngreme e difícil. Todavia, podemos imaginar como foi tal processo. O primeiro passo, foi o estético: Antístenes teria retirado as roupas de Diógenes e o teria vestido como um mendigo e o separou de sua casa. Tal ato, teria feito de Diógenes um σοφός, um αὐτάρκης, um μακάριος, em suma, um homem de perfeita *virtus*.<sup>452</sup> Em Diógenes Laércio, vemos o doxógrafo afirmar que Diógenes se tornou um εὐτελής graças aos ensinamentos de Antístenes.<sup>453</sup> Já Epicteto, conforme já vimos em outra ocasião, diz que Antístenes tornou Diógenes um ἐλεύθερος.<sup>454</sup> O segundo passo, podemos presumir, com base no texto de Dio que analisamos acima, foram os ensinamentos orais de Antístenes.

Mas, afinal de contas, como relacionar os supostos ensinamentos orais de Antístenes com: **a)** o caminho curto (atalho) para a felicidade; **b)** as roupas surradas que ele colocou em Diógenes; **c)** com a suposta falta de ação por parte de Antístenes e; **d)** com a sabedoria, a autossuficiência, a beatitude, a virtude, em suma, a felicidade alcançada por Diógenes de Sínope? É sobre isso que iremos discorrer até o final deste capítulo.

## 5.2. O Caminho Curto (= Atalho) Para a Felicidade

Sabemos que todo caminho pressupõe um início e um fim. Com base nas informações que já averiguamos, podemos supor que no fim do caminho cínico há a ἐλευθερία, a εὐτέλεια, a αὐτάρκεια, a σοφία, a ἀρετή e a εὐδαιμονία. Além disso, podemos acrescentar outros elementos, Clemente de Alexandria<sup>455</sup> e Teodoreto<sup>456</sup> atestam que Antístenes possui como τέλος a noção de ἀτυφία. E, no meio de tudo isso, tivemos o vislumbre de alguns outros conceitos antistênicos, tais como: ἄσκησις, πόνος, ἐγκράτεια, καρτερία e

<sup>451</sup> A ideia do cinismo como um atalho para a virtude/felicidade será emblemática na antiguidade. A expressão, ao que parece, foi criada pelo estoico Apolodoro de Selêucia (D.L. VII. 121 = A.A. 136 A = não presente em D.C. e nem em SSR), um filósofo estoico que viveu em torno do século II a.C. Desde então ela estará na boca de Plutarco (*Discurso Erótico* 759d = A.A. 136 C; não presente em D.C. e nem em SSR); de Galeno (*Sobre o Diagnóstico e a Cura dos Erros da Alma* 3.12 = A.A. 136 D); de Diógenes Laércio (D.L. VI. 104 = A.A. 135 A = SSR V A 135; não presente em D.C.); e também na *Suda* (K.2712, "Kunismos" = A.A.135 B; não presente nem em D.C. e nem em SSR).

<sup>452</sup> Cf. Plutarco, *Conversa na Mesa* II.1.7 632e (A.A. 34 D-1 = SSR V B 20; não presente em D.C.) e Macróbio, *Saturais* 7.3.21 (= A.A. 34 D-2 = SSR V B 21; não presente em D.C.). Encontramos a mesma história em Diógenes Laércio com uma pequena variação. Lá Diógenes teria pedido para Antístenes uma túnica nova, porém o mestre disse para o sinopense dobrar seu manto (D.L. VI. 6 = A.A. 34 F = D.C. 149 = SSR V B 23).

<sup>453</sup> Cf. D.L. VI. 21 (= A.A. 34 C-1 = D.C. 138 A = SSR V B 19).

<sup>454</sup> Epicteto, *Diatribes* III. 24. 67-69 (= A.A. 34 E = D.C. 118 = SSR V B 22).

<sup>455</sup> Clemente de Alexandria, *Miscelâneas* 2.21.130.7 (= A.A. 111 A = D.C. 97 A = SSR 111).

<sup>456</sup> Teodoreto, *Cura das Doenças Gregas* 11.8 (= A.A. 111 B = D.C. 97 B = SSR V A 111).

afins. Desse modo, o nosso objetivo agora é tentar organizar tais “conceitos” em uma forma de caminho, para que possamos conseguir ter um ideia mental de como seria o famoso atalho cínico.

Acerca deste ponto, uma passagem de Galeno pode ser muito proveitosa para iniciarmos nossa investigação. Ele nos diz:

Mas é provável que um professor que fale com sinceridade possa persuadir jovens sem instrução de que há um caminho muito fácil que conduz à sabedoria nos ensinamentos comuns dos chamados cínicos. E, de fato, também dizem que seu modo de vida é um atalho para a virtude. Mas alguns deles, refutando isso, afirmam que a filosofia cínica não é um caminho para a virtude, mas *um caminho para a felicidade através da virtude*. Outros, porém, declarando suas opiniões com mais sinceridade, dizem que é um atalho para o charlatanismo, por causa da audácia ignorante de tais pessoas. Bem, da mesma forma que todos os cínicos concordam (pelo menos aqueles que tenho visto no curso da minha vida), assim também alguns daqueles que proclamam que eles filosofam concordam que *eles evitam o exercício da teoria lógica* (A.A 136 D, itálico nosso).<sup>457</sup>

Conforme destacamos no texto, dois pontos merecem nossa atenção: em primeiro lugar, o caminho cínico é, segundo Galeno, um atalho para a εὐδαιμονία através da ἀρετή, ou seja, a virtude não é o objetivo, mas o meio (ou antes, o único meio) pelo qual é possível alcançar a virtude/excelência. Logo, a ἀρετή é, para os cínicos, ou o instrumento ou parte constitutiva da εὐδαιμονία, mas não a εὐδαιμονία em si mesma. Em segundo lugar, os cínicos evitam o exercício da teoria lógica. Até aqui tudo bem, porém, quando pensamos em tudo o que vimos até agora sobre Antístenes, parece ilógico colocá-lo no rol dos cínicos, pois quase todo o material que trabalhamos até o presente momento se dá em torno de sua “teoria lógica”. Além disso, conforme vemos em Diógenes Laércio, sabemos que Antístenes alegava que “a virtude está nas ações, e que não se necessita de muitas palavras nem de muitos conhecimentos” (A.A. 134),<sup>458</sup> e também que não devemos estudar gramática para não nos distrairmos com o pensamento dos outros (τοῖς ἀλλότριον),<sup>459</sup> Diógenes de Sínope se admirava com os críticos de Homero, que

<sup>457</sup> Galeno, *Sobre o Diagnóstico e a Cura dos Erros da Alma* 3.12 (= SSR V A 136; não presente em D.C.): ἐτοιμότατον δ' ἐστὶ πείθεσθαι μειρακίοις ἀπαιδευτοῖς διδάσκαλον τὸν ἐροῦντα σεμνῶ προσώπῳ, ῥάστην ὁδὸν ἐπὶ σοφίαν ὑψηλὴν παρὰ π[ᾶ]σι τοῖς Κυνικοῖς ὀνομαζομένοις. καὶ γὰρ καὶ οὗτοι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδὸν εἶναι φασι τὸ σφέτερον ἐπιτήδευμα. τινὲς δὲ αὐτῶν ἐλέγχοντες οὐκ ἐπ' ἀρετὴν, ἀλλὰ δι' ἀρετῆς ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸν εἶναι φάσκουσι τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν. ἀλλ' ἕτεροὶ γ' ἀληθέστερον αὐτῶν ἀποφαινόμενοι σύντομον ἐπ' ἀλαζονείαν ὁδὸν εἶναι φασι διὰ τὴν ἀμαθῆ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων τόλμαν. ὥσπερ οὖν οἱ Κυνικοὶ πάντες, οὐς γε δὴ τεθέαμαι κατὰ τὸν ἐμαυτοῦ βίον, οὕτω καὶ τῶν φιλοσοφεῖν ἐπαγγελλομένων ἔνιοι φεύγειν ὁμολογοῦσι τὴν ἐν τῇ λογικῇ θεωρίᾳ γυμνασίαν.

<sup>458</sup> D.L. VI. 11 (= D.C. 70 = SSR V A 134): τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.

<sup>459</sup> Cf. D.L. VI. 103 (= A.A. 161 = D.C. 66 = SSR V A 161).

analisavam os males de Odisseu, mas não analisavam seus próprios males, e com os μουσικοί que afinavam seus instrumentos, mas não suas próprias almas, e com os μαθηματικοί que examinavam o sol e a lua, mas ignoravam os πράγματα que estavam sob seus próprios pés,<sup>460</sup> e, por conta disso, sustentava que devemos “negligenciar a música, a geometria, a astronomia e estudos semelhantes, por serem inúteis e desnecessários” (D.L. VI. 73);<sup>461</sup> e que, por conta disso, os cínicos, em geral, desprezavam a física, a lógica e os demais conhecimentos. O único interesse dos cínicos era a ética.<sup>462</sup>

Para sairmos deste impasse, temos que averiguar outras fontes e relacionarmos com tudo o que vimos sobre nosso filósofo. Diógenes Laércio nos diz que quando Antístenes foi questionado sobre qual era a coisa mais necessária para aprender, ele respondeu da seguinte forma: “Dispor da necessidade de desaprender”.<sup>463</sup> Em Estobeu encontramos uma passagem semelhante, porém, lá Antístenes complementa dizendo que a coisa mais necessária para aprender é dispor da necessidade de desaprender *as coisas más*.<sup>464</sup> A questão agora é: como desaprender as coisas más? Ou antes, de onde vem as coisas más?

### 5.2.1 – Antístenes, o Intelectual Anti-intelectual

Como vimos no decorrer de nossa pesquisa, a teoria da linguagem e a lógica de Antístenes se mostram inclinadas ao que hoje chamamos de nominalismo e sua ontologia é marcada pelo materialismo. Tudo isso se dá pelo fato de que a noção de πράγμα foi fixada por Antístenes como o centro gravitacional de seu pensamento, pois, para o mestre de Diógenes, todo nome expressa um πράγμα. Além disso, ele ressalta que a definição da essência de um πράγμα é impossível. Para o discípulo de Górgias e Sócrates só é possível mostrar como um πράγμα é, ou seja, somente através de uma proposição comparativa é possível chegar a uma proposição verdadeira de uma coisa. Através disso, Antístenes chega a sua famosa teoria do οικειός λόγος na qual ele diz que para cada πράγμα há um λόγος que lhe é único. Todavia, é provável que após o contato com Sócrates Antístenes tenha avançado – através da teoria da χρῆσις τοῦ λόγου – a noção de οικειός de *único* para *próprio* ou *apropriado*. Assim, o λόγος verdadeiro pode ser dito de *várias* maneiras. E é aqui que consiste a primeira virtude antistênica, a virtude intelectual, a πολυτροπία,

<sup>460</sup> Cf. D.L. VI. 27-28.

<sup>461</sup> μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν, ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων.

<sup>462</sup> Cf. D.L. VI. 103-104.

<sup>463</sup> Cf. D.L. VI. 7 (= A.A. 87 B = D.C. 174 = SSR V A 87).

<sup>464</sup> Cf. Estobeu, *Antologia* 2.31.34 (= A.A. 87 C = D.C. 21 B = SSR V A 87).

que nos escritos do filósofo terá – ao menos nos que nos restarão – como representante o personagem homérico Odisseu, que é aquele que é capaz de ajustar seu discurso de acordo com seu público.

Da virtude intelectual, avançamos para a segunda virtude, a virtude moral. Esta é também um desenvolvimento da teoria lógica de nosso filósofo, pois da mesma forma que sua teoria da linguagem e sua epistemologia eliminam a possibilidade de definição da essência de um πράγμα, assim também será sua ética. Dessa forma, para Antístenes não podemos definir o que é a virtude, o que é a coragem, o que é a mediania e as demais, mas, por outro lado, podemos mostrar como elas são. Aqui, encontramos a segunda virtude: a virtude ética é como a ἰσχύς de Sócrates. Ou seja, de uma teoria da linguagem extremamente *nominalista* avançamos para uma epistemologia *sensualista* e uma ontologia *materialista* que desemboca em uma lógica que não reconhece a possibilidade de definições e que, por fim, deságua em uma ética marcadamente *pragmática*.

Através dessas duas virtudes, podemos encontrar um elemento comum, elemento este que chamarei de terceira virtude: a εὐτέλεια, que pode ser entendida como simplicidade ou frugalidade. Simplicidade quando diz respeito a parte teórica, isto é, simplicidade na teoria da linguagem e na epistemologia – tendo em vista que elas eliminam a possibilidade de estudo de conceitos abstratos, focando somente no πράγμα e frugalidade quando diz respeito a parte prática, ou seja, frugalidade no modo de viver – frugalidade esta que possibilita a quem a pratica a resistir com tranquilidade, tal como Sócrates, as vicissitudes da vida.

E é justamente a εὐτέλεια – seja ela a simplicidade do pensamento ou a frugalidade da vida – que Antístenes procura quando diz que o maior tipo de aprendizado consiste no desaprender as coisas más, pois, para o discípulo revoltado de Sócrates, toda pessoa que procura estudar teorias e mais teorias acaba encontrando pelo caminho uma nuvem que ofusca a “visão” de seu λόγος. O mesmo vale para o campo prático, todo aquele que nunca se contenta com o básico, que procura sempre obter mais dinheiro, mais bens, mais luxos, maiores prazeres, este acaba sempre tendo o λόγος obscurecido por algo que Antístenes chama de τύφος, e é sobre ele que iremos discorrer neste momento.

### 5.2.2 – τύφος vs. άτυφία

Conforme vimos, Antístenes firmava como meta filosófica a άτυφία. A άτυφία, por sua vez, compreende a negação do τύφος. Mas o que seria esse τύφος?<sup>465</sup> Vamos realizar uma επίσκεψις deste όνομα. O όνομα τύφος, seria algo bom ou algo ruim? Ora, se levarmos em consideração os testemunhos de Clemente de Alexandria e de Teodoreto, então podemos concluir que, para Antístenes, o τύφος é algo ruim e a άτυφία é boa. E o τύφος, sendo ruim, causa infelicidade ou felicidade? Tendo em vista que ele é algo ruim e que não é a meta filosófica, então concluímos que ele é causa da infelicidade humana, enquanto que a άτυφία é causa da felicidade. Conforme vimos no testemunho de Galeno, o caminho cínico é o caminho para a felicidade através da virtude, logo concluímos que o τύφος gera o vício e a άτυφία gera a virtude. Vimos também que a virtude é dividida em virtude intelectual (πολυτροπία) e virtude prática (ισχύς), logo, conclui-se que o άτυφία gera de tais virtudes enquanto que o τύφος gera a άλλοδοξία, ou seja, a opinião verdadeira aplicada ao πράγμα errado. Por fim, podemos também dizer que enquanto a άτυφία, por um lado, é amiga da εὐτέλεια, isto é, da simplicidade intelectual e da frugalidade no modo de vida, o τύφος, por outro lado, é amigo, na maioria dos casos, do excesso e, em alguns casos, da falta.<sup>466</sup> Por fim, podemos dizer que se o τύφος é uma fumaça que causa a άλλοδοξία, a fraqueza, o vício, a escravidão e a infelicidade, então a άτυφία é uma espécie de clareza que gera a πολυτροπία, a ισχύς, a virtude, a liberdade e a felicidade.

### 5.2.4 – άσκησις: πόνος

Agora a questão é: como alcançar a άτυφία? Como retirar a fumaça ou a neblina que está obstruindo a “visão” de nosso λόγος? Como desaprender as coisas ruins que geraram esse τύφος em nós? Para Antístenes, conforme o testemunho de Estobeu, “aqueles que se tornarão bons homens devem exercitar seu corpo com ginástica e sua

<sup>465</sup> Para o que segue, baseei-me em três estudos que considero essenciais para o assunto em questão: 1) Caizzi, “Τύφος: contributo alla storia di un concetto.” In: *Sandalion*. Sassari, v. 3, 1980; 2) Navia, *Classical Cynicism*, 1996, p. 138-141 e; 3) Olimar-Flores, “Nota Sobre o Sentido de *Thyphos* na Tradição Cínica”. In: MENDES, E. A. M., OLIVERIA, P. M. e BENN-IBLER, V. *Revisitações: Edição Comemorativa dos 30 Anos da Faculdade de Letras/UFMG*. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 1999, p. 421-429.

<sup>466</sup> Inserir tal ideia tendo em vista que acredito que os cínicos são anti-intelectualistas, mas não anti-racionalistas, ou seja, penso que eles são contra as *teorias filosóficas*, mas isso não impede que eles sejam contra a razão. Isso também não quer dizer que eles prezem, tal como Aristóteles, por uma espécie de mediania, mas antes, pela simplicidade. Eu discorri um pouco sobre assunto em um artigo intitulado “A Relação Entre *Lógos* e Anti-intelectualismo na Filosofia Cínica”. In: *Perspectiva Filosófica*, vol. 47, n. 1, 2020, p. 81-95.

alma com educação” (A.A. 163 A).<sup>467</sup> Tal expressão pode ser entendida também da seguinte forma: aqueles que desejam se livrar do τύφος e alcançar a ἀτυφία devem praticar uma ἄσκησις, ou seja, um treinamento, e esse treinamento é duplo, a saber: corporal e mental. O treinamento mental consiste na παιδεία, e esta παιδεία, conforme abordamos ao longo deste trabalho, possui como primeiro passo a investigação dos nomes, passando pelo uso deles, chegando até o ponto em que se percebe que há um οἰκεῖος λόγος para cada πράγμα. Após isso, compreende-se que esse οἰκεῖος λόγος *pode* ser expresso de várias maneiras (πολυτροπία), mas que ele *deve* ser dito de maneira simples (βραχυλογία – εὐτέλεια),<sup>468</sup> para que ele não seja um λόγος μακρός e que ele não tenha a intenção de atingir a *definição* desse πράγμα, pois tal definição é, para Antístenes, impossível.

No entanto, há mais o que se fazer, pois o relato de Estobeu nos diz que há uma outra forma de ἄσκησις: a ἄσκησις corporal, e esta, por sua vez, é realizada através de γυμνάσιον, isto é, através de ginástica, de um treinamento corporal. Além disso, vimos também que para nosso filósofo, a virtude está nas ações e não em muitas palavras. Sendo assim, a parte “teórica” da filosofia de Antístenes, ou melhor, sua teoria da linguagem, sua epistemologia e sua lógica servem para que percebamos que a teoria filosófica/científica não serve para adquirirmos a virtude. Ou seja, a filosofia é, para Antístenes, uma *práxis*, ou melhor, uma ἄσκησις.

Contudo, há ainda um outro elemento a ser investigado, elemento este que considero ser o núcleo da ἄσκησις antistênica: o πόνος. Conforme vimos na *Oração* 1 de Dio Crisóstomo, intitulada *Sobre a Virtude*, Antístenes chama Diógenes de Sínope de φιλόπονος, ou seja, para ele o exilado sinopense era um amante do πόνος. Para Antístenes, o πόνος poderia ser entendido tanto como trabalho quanto como dor, isto é, o πόνος seria uma espécie de trabalho que gera desgaste, sofrimento físico e, até mesmo, psicológico. Sendo assim, a tradução mais próxima para tal noção seria labuta, fadiga, esforço ou

<sup>467</sup> Estobeu, *Antologia* 2.31.68 (= D.C. 64 = SSR V A 163): δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύσει. A mesma ideia é encontrada no Óstraco de Oxirrinco (Colônia inv. n. 04), um papiro egípcio datado do século II d.C. Lá o autor diz que “ὁ μὲν γεωργὸς τὴν γῆν, ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἐξημεροῖ. δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γίνεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, <τὴν> δὲ ψυχὴν λόγοις - o fazendeiro doma a terra e o filósofo, a natureza [humana]. E aqueles que se tornarão bons homens devem exercitar seu corpo com ginástica e sua alma com discursos” (= A.A. 163 B; não presente em D.C. e nem em SSR).

<sup>468</sup> Cf. *Gnomologium Vaticanum* n. 12 (= A.A. 104 A = D.C. 86 = SSR V A 104) onde se lê que para Antístenes τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι, τὴν δὲ κακίαν ἀπέραντον, isto é, “a virtude é breve na fala, mas o vício é ilimitado [na fala]. O *Gnomologium Monacense Latinum* 27.2, atribuído a Cecílio Balbo, possui uma ideia parecida. Lá, o autor diz: *inscitiae esse multa dicere, et qui hoc faceret, quid esset satis, nescire* - É característico da ignorância dizer muito, e é característico da pessoa que fazia isso não saber o que é suficiente (= A.A. 104 B = D.C. 87 = SSR V A 104). Apesar de não citar Antístenes diretamente, parece inegável a influência do filósofo (provavelmente através do *Gnomologium Vaticanum*) nesta passagem.

trabalho duro. Em Diógenes Laércio encontramos Antístenes afirmar que o *πόνος ἀγαθόν*, ou seja, o *πόνος* é um bem.<sup>469</sup> A sentença continua afirmando que ele mostrou que o *πόνος* é um bem nos livros *Héracles Maior* e no *Ciro*, na qual um exemplo foi retirado dos gregos (isto é, Héracles) e outro dos bárbaros (isto é, *Ciro*). É provável que tais textos sejam os pertencentes ao quarto *tomo* do catálogo que Diógenes Laércio atribui ao filósofo.<sup>470</sup> Tal *tomo* é formado por apenas esses dois textos, os nomes completos deles são: 1) *Ciro* e 2) *Héracles Maior* ou *Sobre a Força*.<sup>471</sup> Ou seja, aqui já notamos que há uma afinidade entre o tema do *πόνος* e da *ισχύς*, pois a *ισχύς* socrática só pode ser obtida através de uma *ἄσκησις* mental – através da filosofia da linguagem, da epistemologia e da lógica, ou seja, através da *παιδεία* antistênica e de uma *ἄσκησις* física. Ambos os treinamentos incluem *πόνος* e esse *πόνος* é bem, pois é através do *πόνος* mental que desaprendemos as coisas ruins que aprendemos anteriormente e que conseguimos alcançar a *πολυτροπία* e é através do *πόνος* físico que alcançamos a *ισχύς* socrática, isto é, a força para superar ou resistir com garra qualquer obstáculo que a vida trouxer.

Além disso, o próprio Diógenes Laércio nos relata que é no *Héracles* que Antístenes declara que o fim, ou seja, o objetivo é viver conforme a virtude<sup>472</sup> e que tal virtude pode ser ensinada.<sup>473</sup> Assim, temos a certeza de que para nosso filósofo há um vínculo inseparável entre *πόνος*, *ισχύς* e *ἀρετή*. Já no *Gnomologium Vaticanum* vemos o autor afirmando que “Antístenes diz que as labutas são como os cães: pois eles também mordem pessoas que não estão acostumadas com ele” (A.A. 113 A).<sup>474</sup> A mesma ideia é encontrada em um manuscrito sírio, que se pretende ser a cópia de um original grego, datado do século VII ou IX d.C., intitulado pelos editores como *Περὶ ἀσκήσεως* (*Sobre o Exercício*), atribuído a Plutarco. O manuscrito em questão não cita Antístenes diretamente, mas diz o seguinte:

Portanto, não fuja das boas tarefas, quando elas estão atreladas a labuta, pois a labuta é um fardo para aqueles que não estão acostumados a ela, mas trivial para aqueles que a praticam. A labuta é semelhante aos cães, pois assim como eles mordem aqueles a quem não estão acostumados,

<sup>469</sup> Cf. D.L. VI. 2 (= A.A. 85 = D.C. 19 = SSR V A 97). Traduzimos a frase desta forma tendo em vista que *ἀγαθόν* é um adjetivo neutro e *πόνος* é um substantivo masculino. Sendo assim, *ἀγαθόν* não pode ser predicado como um adjetivo de *πόνος*, mas como um substantivo.

<sup>470</sup> Cf. D.L. VI. 16.

<sup>471</sup> Respectivamente: *Κῦρος* e *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος*. Vale ressaltar aqui a *πολυτροπία* do próprio Antístenes que, na prática, mostrou que o *πόνος* é um bem em um escrito mítico (*Héracles*) e em um escrito histórico (*Ciro*). Além disso, outro fator que ressalta a *πολυτροπία* de nosso filósofo são os seus “diálogos-retóricos” que ressaltamos anteriormente.

<sup>472</sup> D.L. VI. 104 (= A.A. 135 A = D.C. 22 = SSR V A 98).

<sup>473</sup> D.L. VI. 105 (= A.A. 135 A = D.C. 23 = SSR V A 99).

<sup>474</sup> *Gnomologium Vaticanum* 743 n. 1 (= SSR V A 113; não presente em D.C.): Ἀντισθένης τοὺς πόνους ἔφησεν ὁμοίους εἶναι κυσί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἀσυνήθεις δάκνυσιν.

mas abanam o rabo para aqueles a quem estão acostumados, assim também é a labuta: traz sofrimento aos que não a praticam e faz bem ao que a praticam (A.A. 113 B).<sup>475</sup>

Ou seja, devido a comparação do πόνος com os cães, podemos concluir que a ideia desse trecho realmente é antistênica. Que ideia é esta? A de que o πόνος é um bem para quem o pratica em seu exercício, em sua ἄσκησις. Sendo assim, uma ἄσκησις sem πόνος não é um bem, pois a ἄσκησις só será boa se estiver carregada de πόνος, para que se possa chegar a ισχύς.

Quando se pratica a ἄσκησις mental (filosofia da linguagem, epistemologia e lógica) e a ἄσκησις física (ginástica) com πόνος, alcança-se, então, a πολυτροπία e a ισχύς. Assim, deixamos de lado tudo aquilo de ruim que aprendemos em nossas vidas e permanecemos somente com o que é bom e útil, alcançando, assim, a virtude.

### 5.2.5 – ἀρετή

Conforme vimos, para Antístenes, a virtude é passível de ser ensinada, que ela consiste mais em ações do que em palavras e, por fim, que ela, depois de adquirida, não pode ser perdida. Vimos também que o objetivo da filosofia é alcançar a virtude e esta, ao que parece, confunde-se com a ἀτυφία, com a liberdade e com a felicidade. Por fim, vimos que o meio para alcançar tal felicidade é através de um exercício, de uma prática, de uma disciplina, de uma ἄσκησις e que, esta ἄσκησις, precisa ter o πόνος como foco. A questão agora é: após essa ἄσκησις, que virtude (ou virtudes) eu consigo alcançar? Para nossos propósitos, separamos três virtudes *negativas* e três virtudes *positivas*, passemos ao exame de tais ἀρεταί.<sup>476</sup>

<sup>475</sup> ps.-Plutarco, *Sobre o Exercício* 185.26-186.2 (Gildemeister-Bucheler) (não presente nem em D.C., nem em SSR): Nicht also flieht gute Werke, wenn sie an Ungemach geknüpft sind, denn Ungemach ist (zwar) den nicht daran Gewöhnten Lästig, gering aber denen, die durch es geübt sind. Den Hunden gleicht das Ungemach, denn wie jene die, an die sie nicht gewöhnt sind, beissen, aber die, an welche sie gewöhnt sind, anwedeln, so ist auch das Ungemach; es bringt den nicht Geübten Leiden und bekommt den Geübten wohl

<sup>476</sup> A título de esclarecimento: a separação que realizei entre virtudes positivas e virtudes negativas não consiste no fato de que as virtudes positivas e as negativas são ruins ou que as virtudes positivas são melhores que as negativas. A ideia por trás de tal separação é puramente pedagógica, pois, no final das contas, ambas as virtudes são boas. Desse modo, o intuito de tal separação é somente para que o leitor consiga uma melhor compreensão e apreensão das virtudes apresentadas neste capítulo. Sendo assim, as virtudes negativas são – tão somente – as que apresentam o prefixo de negação no início da palavra.

### 5.2.5.1 – Virtudes Negativas

#### 1) ἀμάθεια

A ἀμάθεια é uma das virtudes que, provavelmente, foi mais explorada – de modo implícito – ao longo deste capítulo, pois ela é uma virtude que é passível de ser alcançada principalmente através da ἄσκησις mental. Ela é a virtude antistênica que irá caracterizar o anti-intelectualismo de Antístenes, porque, como vimos, Antístenes é um intelectual anti-intelectual tendo em vista que toda a sua “ciência lógica” pode ser resumida na ideia de que é impossível *definir* as πράγματα do mundo. Nós só podemos dizer *como* elas são. Ou seja, isso quer dizer que, para o discípulo de Sócrates, qualquer ciência ou qualquer filosofia que busque identificar a essência das coisas do mundo irá realizar um trabalho em vão, pois tais definições são impossíveis de serem obtidas.

Sendo assim, aqueles que buscam, com todas as suas energias, definir as coisas do mundo incorre, inevitavelmente, em discursos vazios, que não conseguem captar e demonstrar o πράγμα que ele pretendia definir. Por este motivo que para Antístenes devemos desaprender tudo aquilo de ruim que aprendemos anteriormente, ou seja, isso não vale apenas para as questões éticas, mas também para as questões epistemológicas, ou seja, para ele, devemos desaprender todas as ciências e todas as filosofias que pretendem definir o que as coisas são. A única “ciência” que devemos aprender é aquela que nos ensina que todas as demais ciências tentam tatear fantasmas, aquela que nos ensina que nossos λόγοι devem *mostrar como* as coisas são. Conforme vimos,<sup>477</sup> Górgias diz que o λόγος não consegue captar uma cor, pois a cor é captada através da visão, e que o λόγος não consegue captar um som, pois o som é captado pela audição e assim sucessivamente. Por outro lado, Antístenes pretende romper completamente com o pensamento gorgiano, pois, para ele o λόγος deve servir como mãos, olhos, orelhas e todas as demais partes do corpo, ou seja, o λόγος deve funcionar como algo que nos mostre o πράγμα e isso só é possível quando o λόγος *mostra como* é um certo πράγμα. E tal demonstração se dá através de comparações, pois quando alguém diz, por exemplo, que a coragem é como Sócrates agiu após sua condenação então, eu irei me lembrar do que eu li e ouvi sobre esse episódio e irei assimilar tal exemplo com a virtude da coragem. Por conta disso, Antístenes acredita que a prática da virtude é a melhor maneira de demonstrar como ela é, mas se a ocasião pedir um λόγος sobre uma certa virtude, então esse λόγος deve conseguir ter a força de penetrar na mente do ouvinte e trazer-lhe

---

<sup>477</sup> Conforme vimos no início do capítulo 3.

lembranças e assimilações que lhe deem a sensação de *ver*, *ouvir*, em suma, de *sentir* tal virtude, como se ela estivesse ocorrendo em sua frente no mesmo instante em que o λόγος é proferido.

## 2) ἀδοξία

Outro conceito fundamental para Antístenes, e para os demais cínicos, é a ἀδοξία, ou seja, a má reputação, pois, segundo o discípulo de Sócrates a ἀδοξία é um ἀγαθός e que ela é equivalente ao πόνος.<sup>478</sup> Conforme vimos anteriormente, Antístenes escreveu a respeito do πόνος em seu *Héracles Maior* e em seu *Ciro*. Ora, se a ἀδοξία é um ἀγαθός e se ele é equivalente ao πόνος, então se torna claro, ou ao menos provável, que Antístenes tenha escrito sobre a ἀδοξία em ao menos um desses textos. Vejamos o que as fontes podem nos fornecer.

Uma dos pontos importantes que pudemos retirar até o momento do diálogo *Ciro* é que em tal escrito, Antístenes evocou a importância da noção de que a melhor coisa a aprender é desaprender as coisas más. Já um segundo tópico, também importante, pode ser encontrado em Epicteto e em Marco Aurélio. Epicteto, em suas *Diatribes* nos diz o seguinte: “Bem, o que Antístenes diz? Você nunca ouviu falar? ‘É coisa da realeza, ó *Ciro*, fazer algo bom, mas ter má reputação’” (A.A. 86 A).<sup>479</sup> Já Marco Aurélio nos diz “[uma máxima] antistênica: é coisa da realeza fazer algo bom, mas ter má reputação” (A.A. 86 B).<sup>480</sup> Analisando a sobreposição do fraseado de Marco Aurélio, nos parece evidente que sua passagem foi retirada de Epicteto. Já o filósofo de Hierápolis parece ter retirado a sua passagem dos próprios escritos de Antístenes, pois ele parece citar – através de ὦ Κῦρε – uma fala que um dos personagens do diálogo diz para *Ciro*.

Se por um lado, a má reputação é um bem então, por outro lado, a boa fama é ruim? A resposta é: depende de quem diz, pois sabemos, por meio de Diógenes Laércio, que quando Antístenes “foi elogiado por pessoas vis, ele disse: ‘Estou angustiado no caso de eu ter feito algo errado’ (A.A. 88 A),<sup>481</sup> e em um outro momento, que o biógrafo parece

<sup>478</sup> Cf. D.L. VI. 11 (= A.A. 134 = D.C. 95 = SSR V A 134).

<sup>479</sup> Epicteto, *Diatribes* IV. 6. 20 (= D.C. 20 A = SSR V A 86): τί οὖν λέγει Ἀντισθένης; οὐδέποτε ἤκουσας; “Βασιλικόν, ὦ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ’ ἀκούειν.”

<sup>480</sup> Marco Aurélio, *Μεταφάσεις* VII. 36 (= D.C. 20 B = SSR V A 86): Ἀντισθενικόν. Βασιλικόν εὖ μὲν πράττειν, κακῶς δ’ ἀκούειν.

<sup>481</sup> D.L. VI. 5 (= D.C. 178 A = SSR V A 88): ἐπαινούμενος ποτε ὑπὸ πονηρῶν, ἔφη, “Ἀγωνιῶ μὴ τι κακὸν εἴργασμαι.” O *Gnomologium Vaticanum* n. 9 (= A.A. 88 B = D.C. 178 B = SSR V A 88) imprime uma passagem que parece sobrepor a essa, pois ele diz que “ὁ αὐτὸς ἐπαινούμενος ὑπὸ μοχθηρῶν, Ἀγωνιῶ, ἔφη, ‘μὴ τί κακὸν εἴργασται μοι, ὅτι τοιούτοις ἀρέσκω’ (o mesmo homem [i.e. Antístenes], quando estava sendo elogiado por pessoas más, disse: ‘Estou angustiado no caso de algo ruim ter sido feito por mim, porque estou agradando a pessoas assim.’)”

ter recebido de outra fonte, ele nos relata que quando Antístenes ouviu de alguém que muitas pessoas o louvavam, ele respondeu da seguinte forma: “Então, que coisa ruim eu fiz?” (A.A. 89).<sup>482</sup>

Mas por qual motivo a má reputação seria uma espécie de virtude e, em contrapartida, a boa reputação seria algo ruim? A resposta para tal questionamento é relativamente simples, pois as pessoas que emitem tais δόξαι estão com a mente coberta de τύφος, ou seja, elas não exprimem a verdade das coisas, mas tão somente uma ἄλλοδοξία. Com isso, podemos supor duas coisas: 1) se Antístenes é elogiado por pessoas cobertas de τύφος, então elas não estão falando dele, pois elas estariam proferindo uma ἄλλοδοξία, logo é provável que Antístenes esteja agindo de maneira ruim, sendo assim, ele deve rever suas ações e 2) se Antístenes é reprovado por pessoas cobertas de τύφος, então elas não estão falando dele, pois elas estariam proferindo uma ἄλλοδοξία, logo é provável que Antístenes esteja agindo de maneira boa, sendo assim, ele deve continuar com suas ações.

Desse modo, conclui-se que para Antístenes não devemos cair nas garras dos bajuladores, pois “ele disse que era melhor, de acordo com o que Hecato diz em suas *Chreiai*, ser jogado entre os corvos do que entre os bajuladores. Pois os primeiros comem os cadáveres, os últimos, pessoas vivas” (A.A. 131 A).<sup>483</sup> Ou seja, tendo em vista que tais bajuladores estão cobertos pelo τύφος então, é possível que se cairmos em suas garras, ou seja, se levarmos em consideração suas bajulações, seus elogios e seus louvores então, correremos o risco de também termos nossas almas corrompidas pelo τύφος.

Mas e quanto as ofensas? Como devemos nos proteger delas? “Ele [*i.e.* Antístenes] aconselhou aqueles que sofriam de má reputação a se manterem mais fortes do que se alguém lhes tivesse atirando pedras” (A.A. 90 A).<sup>484</sup> Aqui, já entra uma outra virtude – a καρτερία – da qual falaremos mais tarde. Todavia, cabe ressaltar que Antístenes exorta a todos que desejam seguir pelo caminho da virtude a se manterem firmes perante a má reputação, pois esta má reputação não provém de pessoas virtuosas, ou de pessoas que proferem verdadeiramente a nosso respeito. Pelo contrário, tais

<sup>482</sup> D.L. VI. 8 (= D.C. 178 C = SSR V A 89): πρὸς τὸν εἰπόντα “πολλοὶ σε ἐπαινοῦσι,” “Τί γάρ,” ἔφη, “κακὸν πεποίηκα;”

<sup>483</sup> D.L. VI. 4 (= D.C. 84 A = SSR V A 131): κρεῖττον ἔλεγε, καθὰ φησιν Ἐκάτων ἐν ταῖς Χρειαῖς, εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν· οἱ μὲν γὰρ νεκροῦς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν. Na *Antologia* 3. 14. 17 de Estobeu há uma passagem semelhante. Lá ele diz: “De Antístenes. Antístenes diz que é preferível ser jogado entre os corvos do que entre os bajuladores. Pois o primeiro tira o corpo do morto, o segundo a alma dos viventes (Ἀντισθένους. Ἀντισθένης αἰρετώτερόν φησιν εἰς κόρακας ἐμπεσεῖν ἢ εἰς κόλακας· οἱ μὲν γὰρ ἀποθανόντος τὸ σῶμα οἱ δὲ ζῶντος τὴν ψυχὴν λυμαίνονται)” (A.A. 131 B = D.C. 84 B = SSR V A 131).

<sup>484</sup> D.L. VI. 7 (= D.C. 85 = SSR V A 90): παρεκελεύετό τε κακῶς ἀκούοντας καρτερεῖν μᾶλλον ἢ εἰ λίθοις τις βάλλοιτο.

discursos, vindo de pessoas vis, pessoas que estão com o λόγος coberto pelo τύφος, estão completamente corrompidos, eles não estão falando sobre o que pretendem falar.

### 3) ἀπάθεια

Ele foi o antecessor também da ἀπάθεια de Diógenes, da ἐγκράτεια de Crates e da καρτερία de Zenão, lançando para si as fundações da cidade. Xenofonte diz que ele era muito agradável em suas associações pessoais e o mais ἐγκρατής em outras coisas (A.A. 22 A).<sup>485</sup>

Nossa terceira virtude *negativa* e as nossas duas primeiras virtudes *positivas*, irão girar em torno desse testemunho laerciano. Segundo o relato do biógrafo, uma das virtudes que Antístenes teria imitado de Sócrates seria a ἀπάθεια<sup>486</sup> e que, conforme vimos na citação acima, esta virtude teria sido repassada para Diógenes, o Cínico. Nas *Cartas* apócrifas de pseudo-Diógenes encontramos o filósofo informando a seu pai e também a Mônimo que foi com Antístenes que ele aprendeu a suportar o frio e o calor e a comer e a beber com moderação.<sup>487</sup> Já Juliano<sup>488</sup> afirma que a ἀπάθεια é o τέλος do cinismo, pois eles possuem como meta viver com indiferença perante o prazer e a dor e usa como exemplo Diógenes de Sínope que podia tolerar qualquer tipo de carne.

Com isso, podemos dizer que, utilizando o jargão antistênico, a ἀπάθεια é como Sócrates ou Diógenes, o Cão se comportavam perante o prazer e a dor, pois, para o primeiro, se um pensamento importante lhe viesse a mente em um certo momento então, pouco importava se estava nevando fortemente, tendo em vista que o mais importante, naquele momento era concluir seu raciocínio, e, para o segundo, pouco importava se era inverno ou verão, pois seu treinamento era tão intenso que ele adquirira a capacidade de suportar com paciência e tranquilidade quaisquer condições externas.

<sup>485</sup> D.L. VI. 15 (= A.A. 22 A = D.C. 135 B = SSR V A 22): Οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια. ὁ δὲ Ξενοφῶν ἠδιστον μὲν εἶναι περὶ τὰς ὁμιλίας φησὶν αὐτόν, ἐγκρατέστατον δὲ περὶ τᾶλλα.

<sup>486</sup> Cf. D.L. VI. 2 (= A.A. 12 A = D.C. 128 A = SSR V A 12). Para uma visão contrária, ver Goulet-Cazé, 2017, p. 114, onde a autora suspeita que tal passagem tenha sido inserida por Diógenes Laércio posteriormente, ou seja, para ela, Diógenes Laércio escreveu seu βίος de Antístenes no qual o mesmo figurava como retórico e socrático, porém, posteriormente, com a ajuda dos escritos de Díocles o mesmo inseriu a “fase cínica” de Antístenes ao texto.

<sup>487</sup> Cf. pseudo-Diógenes, *Carta* XXX 3, para Hicésias e *Carta* XXXVIII 6, para Mônimo.

<sup>488</sup> Cf. Juliano, *Or. IX (Aos Cínicos Ignorantes)* 192 A.

### 5.2.5.2 – Virtudes Positivas

#### 1) ἐγκράτεια

Conforme vimos, segundo o relato de Diógenes Laércio, Antístenes foi o antecessor da ἐγκράτεια de Crates. Além disso, ele nos repassa uma fonte bastante importante acerca da ἐγκράτεια de Antístenes, a saber: Xenofonte. Desse modo, é para ele que devemos agora nos mover para entendermos melhor a noção de ἐγκράτεια.

Nos *Memoráveis*,<sup>489</sup> Xenofonte diz que Sócrates tinha uma total ἐγκράτεια sobre todos os seus prazeres. Diz ainda que o filósofo considerava a ἐγκράτεια a mais boa e bela das faculdades que o homem possui.<sup>490</sup> Em um discurso longo, mas, realmente memorável, Sócrates diz:

Meus senhores, se estivéssemos em guerra e quiséssemos escolher um homem mais habilitado do que qualquer outro para nos salvar e para conquistar os inimigos, íamos, por ventura, escolher um que soubéssemos depender do estômago, do vinho, do sexo, do πόνος<sup>491</sup> ou do sono? De que maneira poderíamos esperar que alguém assim pudesse salvar-nos ou dominar os inimigos? E se tendo chegado ao fim da vida procurássemos aquele a quem confiar a educação dos nossos filhos rapazes, a proteção das nossas filhas ainda solteiras ou a salvaguarda do nosso patrimônio, considerariamos efetivamente digno de tal tarefa um sujeito desregrado? Íamos, por exemplo, entregar o gado, as riquezas e a administração dos trabalhos a um escravo de conduta duvidosa? Haveríamos de querer mesmo que fosse de graça um servo ou administrador deste calibre?

E a verdade é que se não queremos um desregrado nem como escravo, de que modo é que não haveremos de tomar cuidado para não nos tornarmos do mesmo jeito? É que não é como os ladrões que se julgam ricos por roubarem os bens dos outros. O desregrado julga-se prejudicial aos outros e útil a si próprio mas na verdade prejudica os outros e ainda é muito pior para si mesmo, e bem pior não só porque destrói o seu próprio patrimônio como também o seu corpo e a sua alma.

E na convivência social haverá alguém que possa ter prazer junto de um sujeito como estes que se sabe que preferem a comida e o vinho aos amigos e apreciam mais o relacionamento com as prostitutas do que com os seus companheiros? Não será pois necessário que qualquer

<sup>489</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 1. 14.

<sup>490</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 5. 1.

<sup>491</sup> Parece curioso que Sócrates coloque o πόνος nesta lista de vícios. Em uma nota, a tradutora Ana Elias Pinheiro diz o seguinte: “Nos manuscritos e em Estobeu, versão que Sauppe adoptou. Parece, contudo, um contra-senso, uma vez que os restantes elementos enumerados remetem para vícios, o que não é obviamente o caso do esforço” (2009, p. 102, n. 46). Todavia, não vemos dessa forma, pois conforme pudemos perceber no discurso de Antístenes durante o *Banquete* de Xenofonte, existem πόνοι que podem ser inúteis e ou viciosos, como é o caso que o próprio Antístenes utiliza em seu discurso acerca dos homens que passam por diversos πόνοι para conseguirem mais e mais dinheiro. Sendo assim, o πόνος é um bem se, e somente se, ele for direcionado para a aquisição da virtude e quem vai direcionar esse πόνος para a aquisição da virtude é a ἄσκησις, isto é, a ascese, a disciplina, o treinamento.

homem, acreditando que a ἐγκράτεια é o pilar da ἀρετή, nele fundamente a construção da sua alma?

Quem poderá, sem ela, aprender o que quer que seja de bom ou exercitá-la de modo meritório? Ou quem é que, escravizado pelos prazeres, não utiliza de modo vergonhoso o corpo e a alma?

Juro, por Hera, que me parece que qualquer homem livre deve desejar não lhe calhar em sorte um escravo desta natureza e que aquele que é escravo de semelhantes prazeres deve suplicar aos deuses que lhe caibam em sorte bons senhores. Porque só deste modo um indivíduo assim poderá salvar-se. (XENOFONTE, *Memoráveis*, I. 5. 1-3).<sup>492</sup>

Antes de mais nada devemos mencionar alguns pontos metodológicos acerca deste discurso de Sócrates acerca da ἐγκράτεια. Em primeiro lugar, Xenofonte parece utilizar a tática da divisão dos nomes em classes para classificar a ἐγκράτεια como a mais bela e boa das atividades humanas, ou seja, ele realiza aqui um exame e uso correto do nome ἐγκράτεια. Em segundo lugar, ele também não dá uma definição do que é a ἐγκράτεια, mas antes, ele demonstra como ela é, ou seja, o discípulo de Sócrates realiza aqui um λόγος, ou melhor, um οἰκεῖος λόγος acerca da ἐγκράτεια. Xenofonte não nos diz algo como: “a ἐγκράτεια é X”, pelo contrário, ele nos diz que ela é como ela é<sup>493</sup> através de vários exemplos, exemplos estes que, segundo a teoria antistênica que apresentamos nesta dissertação, são mais eficientes do que “discursos científicos”.

Após o discurso de Sócrates, o próprio Xenofonte finaliza com o seu parecer sobre o próprio Sócrates, onde ele relata o seguinte acerca do filósofo ateniense:

Assim falava [Sócrates], e esta mesma ἐγκράτεια ainda se evidenciava mais pelos atos e pelas palavras. Pois ele não só dominava os prazeres do corpo como era comedido em termos de bens; pensava ele que

<sup>492</sup> [1] εἰ δὲ δὴ καὶ ἐγκράτεια καλὸν τε κάγαθόν ἀνδρὶ κτῆμά ἐστιν, ἐπισκεψώμεθα εἴ τι προυβίβαζε λέγων εἰς ταύτην τοιάδε: ὧ ἄνδρες, εἰ πολέμου ἡμῖν γενομένου βουλοίμεθα ἐλέσθαι ἄνδρα, ὑφ' οὗ μάλιστα ἂν αὐτοὶ μὲν σωζοίμεθα, τοὺς δὲ πολεμίους χειροίμεθα, ἄρ' ὄντινα ἂν αἰσθανοίμεθα ἡττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου, τοῦτον ἂν αἰροίμεθα; καὶ πῶς ἂν οἰηθείημεν τὸν τοιοῦτον ἢ ἡμᾶς σώσαι ἢ τοὺς πολεμίους κρατῆσαι; [2] εἰ δ' ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου γενόμενοι βουλοίμεθα τῷ ἐπιτρέψαι ἢ παῖδας ἄρρενας παιδεῦσαι ἢ θυγατέρας παρθένους διαφυλάξαι ἢ χρήματα διασῶσαι, ἄρ' ἀξιόπιστον εἰς ταῦθ' ἡγησόμεθα τὸν ἀκρατῆ; δούλω δ' ἀκρατεῖ ἐπιτρέψαιμεν ἂν ἢ βοσκήματα ἢ ταμεία ἢ ἔργων ἐπιστασίαν; διάκονον δὲ καὶ ἀγοραστὴν τοιοῦτον ἐθελήσαιμεν ἂν προῖκα λαβεῖν; [3] ἀλλὰ μὴν εἴ γε μηδὲ δοῦλον ἀκρατῆ δεξαίμεθ' ἂν, πῶς οὐκ ἄξιον αὐτόν γε φυλάξασθαι τοιοῦτον γενέσθαι; καὶ γὰρ οὐχ ὥσπερ οἱ πλεονέκται τῶν ἄλλων ἀφαιρούμενοι χρήματα ἑαυτοὺς δοκοῦσι πλουτίζειν, οὕτως ὁ ἀκρατὴς τοῖς μὲν ἄλλοις βλαβερός, ἑαυτῷ δ' ὠφέλιμος, ἀλλὰ κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων, ἑαυτοῦ δὲ πολὺ κακοῦργότερος, εἴ γε κακοῦργότατόν ἐστι μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἑαυτοῦ φθείρειν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν; [4] ἐν συνουσίᾳ δὲ τίς ἂν ἡσθεῖ τῷ τοιοῦτῳ, ὃν εἰδείη τῷ ὄψω τε καὶ τῷ οἴνῳ χαίροντα μᾶλλον ἢ τοῖς φίλοις καὶ τὰς πόρνας ἀγαπῶντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἐταίρους; ἄρα γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα, ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι; [5] τίς γὰρ ἄνευ ταύτης ἢ μάθοι τι ἂν ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως; ἢ τίς οὐκ ἂν ταῖς ἡδοναῖς δουλειῶν αἰσχυρῶς διατεθείη καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν; ἐμοὶ μὲν δοκεῖ νῆ τὴν Ἥραν ἐλευθέρῳ μὲν ἀνδρὶ εὐκτόν εἶναι μὴ τυχεῖν δούλου τοιοῦτου, δουλεύοντα δὲ ταῖς τοιαύταις ἡδοναῖς ἰκετευτέον τοὺς θεοὺς δεσποτῶν ἀγαθῶν τυχεῖν: οὕτω γὰρ ἂν μόνως ὁ τοιοῦτος σωθεῖη. Tradução de Ana Elias Pinheiro levemente modificada.

<sup>493</sup> Ou, no caso deste discurso, como ela *não* é, pois o Sócrates de Xenofonte foca muito no caso do homem que não possui a ἐγκράτεια, ou seja, do homem que desregrado, do homem intemperante, do ἀκρατῆς.

recebendo dinheiro do primeiro que lhe aparecesse se impunha a si mesmo um amo e se deixava escravizar pela mais vergonhosa das escravaturas (XENOFONTE, *Memoráveis*, I. 5. 6).<sup>494</sup>

Ou seja, aqui Xenofonte afirma que Sócrates possuía a ἐγκράτεια e que tal virtude se evidenciava tanto em seus atos quanto em suas palavras. Novamente, o exemplo de Sócrates como alguém que dominava os prazeres do corpo, que era comedido nas palavras e nos atos, serve para *mostrar como é* (οἰκεῖος λόγος) a virtude que chamamos de ἐγκράτεια.

Além disso, Sócrates afirma que uma das qualidades que se espera de um governante, é que ele tenha ἐγκράτεια sobre o sono, o sexo e qualquer tipo de πόνος.<sup>495</sup> E também que, a ἐγκράτεια sobre os prazeres do corpo é uma qualidade essencial para um bom amigo.<sup>496</sup>

Era através desses diálogos, que Sócrates acreditava, ainda segundo Xenofonte,<sup>497</sup> que poderia exaltar seus discípulos a praticarem a ἐγκράτεια. Todavia, é provável que Antístenes não tenha sido convencido somente através dos diálogos de seu mestre, mas, antes de tudo, através das ações e do modo de vida que Sócrates levou.

## 2) καρτερία

Para finalizar a citação anterior, cabe investigarmos a ideia de καρτερία, ideia esta que, segundo Diógenes Laércio, Antístenes teria pegado de Sócrates<sup>498</sup> e que Antístenes teria dado de herança para Zenão. Nos *Memoráveis*<sup>499</sup> vemos Xenofonte defendendo Sócrates da famosa acusação de corromper os jovens, no qual ele diz que o filósofo era o melhor ἐγκρατής sobre os desejos do sexo e do estômago e o melhor καρτερικός sobre o frio, o calor ou a qualquer outro πόνος. Durante um diálogo com o Antifonte,<sup>500</sup> vemos o sofista acusar Sócrates de viver em extrema miséria. Após isso, Sócrates profere um longo discurso acerca de sua vida filosófica no qual ele conclui que por conta de seus exercícios disciplinados, ele conseguiu alcançar a καρτερία e que, por conta disto, ele jamais ficava em casa por conta do frio ou do calor. Além disso, vemos também ele afirmar<sup>501</sup> que os

<sup>494</sup> [6] τοιαῦτα δὲ λέγων ἔτι ἐγκρατέστερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν: οὐ γὰρ μόνον τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων, νομίζων τὸν παρὰ τοῦ τυχόντος χρήματα λαμβάνοντα δεσπότην ἑαυτοῦ καθιστάναι καὶ δουλεύειν δουλείαν οὐδεμιᾶς ἧττον αἰσχρᾶν. Tradução de Ana Elias Pinheiro levemente modificada.

<sup>495</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, II. 2. 3-7.

<sup>496</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, II. 6. 5.

<sup>497</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, II. 2. 1.

<sup>498</sup> Cf. D.L. VI. 2 (= A.A. 12 A = D.C. 128 A = SSR V A 12).

<sup>499</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, I. 2. 1.

<sup>500</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 6. 7-8.

<sup>501</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, II. 1. 20.

exercícios realizados com καρτερία são os que conduzem os seres humanos para as mais nobres e belas ações. Em um outro momento, durante um diálogo com Critóbulo<sup>502</sup> acerca da amizade, o filósofo diz que amigos que possuem a καρτερία são capazes de resistir as coisas que lhe agradam mas que poderiam ser causas de discórdia para com seu amigo. E, durante uma conversa com um certo homem que ansiava ser general e que, por este motivo, havia estudado a arte da guerra com Dionosodoro,<sup>503</sup> Sócrates afirma que uma das qualidades essenciais para ser um bom general é a καρτερία.<sup>504</sup> E, por fim, durante uma conversa com Eutidemo,<sup>505</sup> Sócrates afirma que o oposto da ἐγκράτεια, isto é, a ἀκρασία, faz com que os homens não tenham a καρτερία, ou seja, a capacidade de resistir à fome, à sede, aos desejos amorosos, ao sono, etc.

Após tal análise, vemos que para o Sócrates de Xenofonte, a καρτερία é uma espécie de resistência, robustez e força diante das intempéries da vida, ou seja, a καρτερία é uma virtude inteiramente prática.

### 3) ἀντάρκεια

E para finalizar nossas três virtudes positivas, temos a ἀντάρκεια, que pode ser traduzida como autossuficiência ou autarcia. Nos testemunhos vemos Antístenes afirmar<sup>506</sup> que a ἀρετή é ἀντάρκης para a εὐδαιμονία, isto é, para ele a virtude é autossuficiente para a felicidade. Além disso, ele afirma que o σοφός, isto é, o sábio, é ἀντάρκης.<sup>507</sup>

Infelizmente para os nossos propósitos. Esses dois testemunhos são os únicos em que vemos Antístenes afirmar acerca da ἀντάρκεια. Desse modo, para que possamos compreender a noção antistênica de ἀντάρκεια, teremos que, novamente, nos debruçarmos em Xenofonte. Nos *Memoráveis*, vemos o mesmo afirmar que Sócrates era ἀντάρκης.<sup>508</sup> Em um outro momento, durante um diálogo com Critóbulo acerca da amizade,<sup>509</sup> Sócrates afirma que o homem que é δαπανηρός, isto é, extravagante e gastador, não consegue ser ἀντάρκης. Além disso, vemos também ele dizer que Sócrates tinha o interesse de tornar ἀντάρκεις aqueles que andavam com ele.<sup>510</sup>

<sup>502</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, II. 6. 22.

<sup>503</sup> Irmão de Eutidemo, do diálogo homônimo de Platão. Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, III. 1.

<sup>504</sup> Xenofonte, *Memoráveis*, III. 1. 6.

<sup>505</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV. 5. 8-9. Para Brancacci (1993, p. 41-43) essa passagem de Xenofonte possui influências antistênicas.

<sup>506</sup> D.L. VI. 11 (= A.A. 134 = D.C. 70 = SSR V A 134).

<sup>507</sup> D.L. VI. 11 (= A.A. 134 = D.C. 80 = SSR V A 134).

<sup>508</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 2. 14 e IV. 8. 11.

<sup>509</sup> Xenofonte, *Memoráveis* II. 6. 1-2.

<sup>510</sup> Xenofonte, *Memoráveis* IV. 7. 1.

Através dessas pequenas análises podemos concluir que a αὐτάρκεια é a capacidade que o sujeito possui de não necessitar das coisas exteriores que lhe causam τύφος, ou seja, à partir do momento em que o sujeito alcança a autossuficiência ele consegue se livrar da fumaça que cobre sua razão, fumaça esta que é responsável por ele cair na ἀλλοδοξία. Desse modo, o αὐτάρκης é aquele que praticou uma ἄσκησις muito dura, disciplinada e com muitas provações e que, devido a tantos πόνοι conseguiu chegar a um estágio em que ele basta a si mesmo.

### 5.2.6 – ἐλευθερία

Já vimos que a ἐλευθερία, isto é, a liberdade, é um dos fins que o caminho ético antistênico da via mais curta/atalho levou Diógenes a chegar. Mas, podemos nos perguntar, que liberdade é essa? Seria Diógenes um escravo e que, devido aos ensinamentos de seu mestre, se tornou livre?

Conseguimos compreender melhor a noção de ἐλευθερία se retornarmos, novamente, para Xenofonte, pois lá ele nos diz<sup>511</sup> que Sócrates não cobrava nem um óbolo por seus ensinamentos, e que por esse motivo, ele se tornava um ἐλεύθερος, ou seja, um homem livre. Além disso, ele nos diz<sup>512</sup> que Sócrates repreendeu Crítias quando este estava apaixonado por Eutidemo e implorava por seu amor, dizendo que não era próprio de um ἐλεύθερος implorar por um pouco de atenção. E, durante uma conversa entre o próprio Xenofonte e Sócrates<sup>513</sup> acerca de um beijo que Critóbulo havia dado no filho de Alcibíades, que era um belo rapaz, o filósofo repreende Xenofonte, pois este não havia conseguido enxergar nenhum mal em um simples beijo. Sócrates diz que pessoas como Critóbulo perdem a sua ἐλευθερία. Em um outro momento,<sup>514</sup> ele também nos diz que um homem que possui a ἐγκράτεια jamais seria escravizado pelos prazeres corporais. Além disso, sabemos que,<sup>515</sup> durante a revolução de Trasíbulo contra os trinta tiranos, um certo Céramon estava receoso do futuro, pois toda a sua família havia se deslocado para sua casa, no Pireu e que, por conta disso, ele não saberia se conseguiria colocar comida na boca de tanta gente “livre”. Sócrates, por sua vez, o repreende, pois não ele consegue acreditar que pessoas “livres” não consigam preparar seu próprio alimento. A conclusão

<sup>511</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 2. 6.

<sup>512</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 2. 29.

<sup>513</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 3. 8-14.

<sup>514</sup> Xenofonte, *Memoráveis* I. 5. 5.

<sup>515</sup> Xenofonte, *Memoráveis* II. 7.

é que, no fundo, essas pessoas, supostamente livres, são escravas de seus escravos. Por fim, durante uma conversa com Eutidemo acerca da ἐγκράτεια, vemos o seguinte diálogo:

- Diz-me lá, ó Eutidemo, acreditas que haja um bem mais belo e bom para o homem e para a cidade do que a ἐλευθερία?
- Não. Ela é, de fato, o maior dos bens.
- E acreditas que é ἐλεύθερος o homem que é dominado pelos prazeres do corpo e que, por causa deles, não consegue agir bem?
- De modo nenhum.
- E, provavelmente, parece-te que é próprio do ἐλεύθερος praticar boas ações e acreditas que os que não são ἐλεύθερος têm de ter quem os obrigue a agir assim?
- Estou absolutamente certo.
- E estás certo também de que aqueles que não têm ἐγκράτεια não são ἐλεύθερος?
- Assim parece, por Zeus (XENOFONTE, *Memoráveis*, IV. 2. 4).<sup>516</sup>

A partir de tais análises, podemos verificar que para o Sócrates de Xenofonte a ἐλευθερία não corresponde somente a uma liberdade política, mas antes, a uma *liberdade ética*. Mas afinal de contas, podemos nos perguntar novamente, que liberdade ética é essa? A resposta para tal questionamento está, novamente, nas passagens supramencionadas de Xenofonte. Para Sócrates, essa liberdade corresponde mais a uma *libertação* a uma *liberdade de*, isto é, ser livre é ser livre da gula, das paixões, do dinheiro, ou seja, ser livre, é entender que tais coisas, mesmo que pertençam a nós, não são inteiramente nossa. Por este motivo que Diógenes nos diz, segundo Epicteto, que Antístenes o tornou livre, pois ele o libertou do pensamento de que eram suas as coisas que não eram suas.

Essa visão ética da ἐλευθερία parece recair sobre o pensamento de Antístenes, pois sabemos que “quando ele foi repreendido por não ter nascido dois pais livres, ele disse: ‘Pois eu não nasci de dois lutadores, mas [ainda assim] eu sou um lutador’” (A.A.3 C),<sup>517</sup> ou seja, Antístenes está afirmando aqui que ele pode não ter nascido de dois pais *politicamente livres*, mas que ele era *eticamente livre*, pois ele sabe diferenciar as coisas que realmente importam para a ἐλευθερία.

<sup>516</sup> εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἄρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει κτῆμα ἐλευθερίαν; ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα, ἔφη. [3] ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἤκιστα, ἔφη. ἴσως γὰρ ἐλευθέριον φαίνεται σοι τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα, εἶτα τὸ ἔχειν τοὺς κωλύσοντας τὰ τοιαῦτα ποιεῖν ἀνελεύθερον νομίζεις; [4] παντάπασί γ', ἔφη. παντάπασιν ἄρα σοι δοκοῦσιν οἱ ἀκρατεῖς ἀνελεύθεροι εἶναι; νῆ τὸν Δί' εἰκότως. Tradução de Ana Elias Pinheiro levemente modificada.

<sup>517</sup> D.L. VI. 4 (= D.C. 145 = SSR V A 3): ὄνειδιζόμενός ποτε ὡς οὐκ εἶη ἐκ δύο ἐλευθέρων, “οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο,” ἔφη, “παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι.”

## 1) παρρησία

Uma outra consequência, bastante importante, que podemos atribuir como consequência das investigações lógico-linguísticas de Antístenes é a *παρρησία*. Conforme vimos anteriormente, Antístenes havia ficado encantado com a franqueza, isto é, com a *παρρησία* de Diógenes. Essa passagem é a única, em todo o catálogo de fragmentos antistênicos em que a palavra *παρρησία* aparece *explicitamente*. Todavia, há um testemunho em Diógenes Laércio no qual a *παρρησία* parece ser exposta de modo *implícito*. Lá, Diógenes Laércio nos diz que:

Ele [*i.e.* Antístenes] já foi iniciado nos mistérios órficos, e o sacerdote disse que as pessoas iniciadas nesses mistérios têm uma parte de muitas coisas boas no submundo. “Então”, ele disse, “por que você não morre?” (A.A. 178).<sup>518</sup>

Vemos aqui, Antístenes ser franco e direto com o sacerdote dos Mistérios Órficos, pois o segundo havia afirmado que quem participa de sua seita consegue bens maravilhosos após a morte. Antístenes, por sua vez, questiona ao mesmo o motivo de ele não morrer logo para que ele possa desfrutar de tais bens, mostrando, assim, incoerência entre o que o sacerdote diz e o que ele faz.

Mas, afinal de contas, o que seria esta tal *παρρησία*? Segundo a análise de Foucault,<sup>519</sup> a *παρρησία* pode ser entendida à partir de cinco pontos.<sup>520</sup> A saber:

1. A *παρρησία*, conforme a etimologia de seu nome, é um discurso em que se diz tudo;
2. Tal discurso precisa estar vinculada a um princípio de verdade/racional;
3. Quem o profere deve acreditar no que diz;
4. Correr certo risco;
5. Ter coragem de proferi-lo.

A princípio, nosso interesse possui como foco as duas primeiras pontos, pois, o terceiro ponto se estabelece através de um vínculo entre o falante e o que ele profere, e os pontos quatro e cinco estão mais ligados a um engajamento ético. Já os dois primeiros pontos,

<sup>518</sup> D.L. VI. 4 (= D.C. 162 = SSR V A 178): Μυσούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μυσούμενοι πολλῶν ἐν ἄδου ἀγαθῶν μετίσχουσι, "τί οὖν," ἔφη, "οὐκ ἀποθνήσκεις;"

<sup>519</sup> Foucault se debruçou sobre o assunto da *παρρησία* em seus últimos cursos no Collège de France, principalmente nos três últimos, mas foi em seu último curso, intitulado como *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II. (A Coragem da Verdade: O Governo de si e dos Outros II)*, que ele melhor desenvolveu a noção.

<sup>520</sup> Eu desenvolvi essa ideia de foucaultiana de *παρρησία* com maiores detalhes em “Foucault e a parrésia cínica como uma arma para a vida”, in: *Filosofia para quê? A importância do pensamento filosófico para reflexões atuais*, 2020, p. 151-166.

possuem uma certa relação lógico-epistemológico, e, por conta disso, que nosso enfoque recai sobre eles. Conforme vimos, para Antístenes todo discurso é um discurso verdadeiro, tendo em vista que a falsidade é impossível. Além disso, uma das características essenciais do οἰκεῖος λόγος é que tal discurso não seja um μακρὸς λόγος, pois para Antístenes, a virtude de um discurso está em sua simplicidade e objetividade, ou seja, ele defende um discurso breve, um βραχυλόγος. Tal defesa da βραχυλογία é de essencial importância para entendermos a anedota supramencionada, pois Antístenes, com uma pergunta simples e direta, consegue expor tudo aquilo que ele quer dizer para seu interlocutor. Sendo assim, a anedota em questão representaria dois opostos: de um lado temos o sacerdote, representando aquele que faz um longo discurso (μακρὸς λόγος) acerca das maravilhas do Hades, mas que, na realidade, diz coisas verdadeiras acerca de uma outra coisa que não é o Hades (ἀλλοδοξία), e ele faz isso pelo fato de ter seu λόγος coberto de τύφος. Do outro lado, temos Antístenes, representando aquele que faz um discurso breve (βραχυλόγος) representado através de uma simples questão. Antístenes faz, através de sua questão, faz discurso verdadeiro (λόγος), um discurso apropriado (οἰκεῖος λόγος). Tal questionamento, pode ter sido a melhor maneira de Antístenes expor o τύφος do sacerdote perante seus discípulos, mostrando também a χρησις τοῦ λόγου, a πολυτροπία e, conseqüentemente, a παρρησία do filósofo.

### 5.3. Respondendo as críticas

Cabe-nos agora tentar realizar nossa defesa diante dos argumentos contra a ideia de Antístenes ser um cínico. Mas, antes disso, cabe ressaltar que, de fato, não faz sentido, ou antes, é anacrônico, chamar Antístenes de cínico, pois sabemos que o movimento cínico não existia em sua época. Além disso, conforme vimos através do estudo de Kennedy, o adjetivo cínico, só aparece nos textos muito tempo depois de Antístenes. No entanto, este argumento seria, ao nossos olhos, considerado fraco tendo em vista que, se este é o caso, então não apenas Antístenes, mas também Diógenes, Crates, Hipárquia e Menipo também não seriam cínicos, pois a primeira designação de cínico surgiu somente no primeiro século da era cristã. Além disso, temos também, a objeção apontada de que Aristóteles<sup>521</sup> reconhece Diógenes como cão, mas o mesmo, quando cita Antístenes, o chama pelo nome. Porém, conforme já argumentado por Goulet-Cazé,<sup>522</sup> Aristóteles nunca mencionou Diógenes e, além disso, na passagem em questão, não está claro se o filósofo

<sup>521</sup> *Retórica* III. 10. 1411a 24-25.

<sup>522</sup> Goulet-Cazé, "Quem foi o primeiro Cão?", In: Goulet-Cazé e Branham (Orgs), *Os Cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, 2007, p. 445-447.

mencionado pelo mestre de Alexandre, o Grande é o sinopense falsificador de moedas. Pois a passagem em questão alude acerca de Cefisódoto e, anteriormente, mas no mesmo Livro,<sup>523</sup> Aristóteles cita uma máxima de Antístenes sobre o mesmo Cefisódoto, onde o filósofo comparou a magreza de Cefisódoto ao incenso, pois este consumia a si mesmo enquanto lhe provocava prazer. Sendo assim, a passagem aristotélica sobre o Cão, poderia ser encaixada para Antístenes tendo em vista que a mesma ressalta que “Cefisódoto chamava às trirremes ‘moinhos decorados’ e o Cão dizia que tabernas eram ‘as mesas comuns da Ática’” (SSR V B 184).<sup>524</sup> Outro ponto levantado no qual utilizam Aristóteles se dá acerca da forma que o filósofo não designa os discípulos de Antístenes de cínicos, pois, conforme vimos, ele os chama tão somente de os Ἀντισθένειοι, isto é, os “seguidores de Antístenes”. Ora, esta posição não nos parece cabível tendo em vista que, conforme ressaltamos, o termo cínico não existia na época de Aristóteles. Além disso, sabemos que era comum, entre os antigos, designar os pupilos através do nome de seu mestre. E é por causa disto que o próprio Antístenes é muitas vezes chamado de socrático.<sup>525</sup> O mesmo ocorre posteriormente com os filósofos da Stoa, que, inicialmente, eram chamados inicialmente de Ζηνώνειοι, isto é, de “seguidores de Zenão” e, posteriormente passaram a ser chamados de “estoicos”.<sup>526</sup> O mesmo poderia ter ocorrido com Antístenes e seus sucessores.

Outro ponto salientado pelos comentadores se dá acerca dos argumentos históricos no qual o mais utilizado é o argumento numismático. Conforme já demonstrado tanto por Höistad<sup>527</sup> quanto por Döring<sup>528</sup>, a proposta de Seltman e da ligação entre as moedas sinopenses encontradas estão abertas a diversas objeções. Em primeiro lugar, a datação que Seltman coloca para as moedas é incerta e extensa.<sup>529</sup> Em segundo lugar, conforme demonstrado pelos estudos de Waddington, Babelon, Reinach e Robinson,<sup>530</sup> as moedas em questão demonstram que Sínope estava sob o poder dos satápras persas e que, conseqüentemente, qualquer processo de cancelamento (ou desfiguração ou falsificação) de moedas em grande escala é impensável antes da morte do último satápra persa,

<sup>523</sup> Isto é, no Livro III da *Retórica*, mais precisamente em III. 4. 1407a 10.

<sup>524</sup> *Retórica* III. 10. 1411a 24-25: ὁ Κύων δὲ τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φιδίτια.

<sup>525</sup> Vemos isso também ocorrer com outros discípulos de Sócrates. O próprio Diógenes Laércio (D.L. II. 7) ressalta que seus sucessores (Platão, Antístenes, Xenofonte, Aristipo, etc) eram chamados de Σωκρατικοί, ou seja, de “socráticos”. Isto mostra que apesar de ter sido considerado o fundador da Escola Hedonista, Aristipo também era chamado de “socrático” e Euclides não era designado apenas de “megárico”, mas também de “socrático”.

<sup>526</sup> Cf. D.L. I. 19 e VII. 5.

<sup>527</sup> Höistad (1948, p. 10-12).

<sup>528</sup> Döring (1995, p. 126-134) *apud* Fuentes-González (2013, p. 238) e Prince (2016, p. 78).

<sup>529</sup> Entre 362-310 a.C.

<sup>530</sup> Waddington-Babelon-Reinach, (1925, p. 192 ff) e Robinson (1906, p. 246 ff) *apud* Hoistad (1948, p. 12).

Ariarate, isto é, em 322 a.C. Isso faz com que tais moedas sejam datadas não somente após a morte de Antístenes, mas também após a morte do próprio Diógenes, demonstrando assim que as moedas em questão poderiam não estar se referindo exatamente ao pai do Cão, e, além disso, sabemos que Hicesias não era um nome incomum em Sínope.<sup>531</sup>

Voltando para os estoicos, vimos que eles – através, principalmente, de Apolodoro de Selêucia – foram acusados de terem sido os responsáveis por inserir na tradição a linha de sucessão Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão e que tal inserção foi apoiada ou reforçada pelos escritores dos livros de βίοι, Διαδοχαί e de Περὶ αἰρέσεων. O motivo de terem “inventado” uma relação entre Antístenes e Diógenes é claro: os estoicos conseguiriam assegurar, através da suposta relação entre Antístenes e Diógenes, sua herança socrática. Conforme já analisado por Fuentes-González,<sup>532</sup> o argumento que gira em torno de tal convicção é frágil, pois em nenhum momento nossas fontes indicam que Antístenes não foi mestre de Diógenes. E, além disso, conforme verificado por Navia:

Nossa informação sobre os eventos é muito fraca para nos permitir chegar a conclusões firmes. Em questões relacionadas à biografia antiga, deve-se esperar áreas de incerteza que permitam diferentes interpretações. Além disso, a reconstrução da filosofia de Antístenes, particularmente seu papel na origem do cinismo, *não* depende do teor histórico dos relatos sobre sua associação direta com Diógenes. Mesmo que nunca tenham se encontrado, sua influência em Diógenes permanece indiscutível. (NAVIA, 2001, p. 32, tradução nossa)<sup>533</sup>

Ou seja, mesmo que a historicidade entre o encontro de Antístenes e Diógenes seja falsa, ainda nos resta o aspecto principal: o filosófico, pois Diógenes, chegando em Atenas, poderia muito bem ter conhecido Antístenes através de seus escritos ou de algum de seus discípulos ou, até mesmo, através de outros pensadores, pois, conforme demonstramos, Antístenes era um dos filósofos mais conhecidos após a morte de Sócrates. Desse modo, não nos parece impensável que Diógenes tenha entrado em contato com suas doutrinas, independentemente do modo.

Com isso, resta-nos as questões filosóficas. Vimos que Dudley aponta seis argumentos para isso:

<sup>531</sup> Cf. Robinson (1906, p. 274) *apud* Hoistad (1948, p.12).

<sup>532</sup> Cf. Fuentes-González (2013, p. 246-251).

<sup>533</sup> “Our information concerning the events is too weak to allow us to come to firm conclusions. In matters related to ancient biography, one should expect areas of uncertainty that allow for different interpretations. Moreover, the reconstruction of Antisthenes' philosophy, particularly his role in the origination of Cynicism, does *not* depend on the historical tenor of the reports about his direct association with Diogenes. Even if they never met, his influence on Diogenes remains indisputable.”

1. Antístenes se interessava por lógica e Diógenes não;
2. Antístenes apreciava a poesia grega e Diógenes criticava os gramáticos;
3. Antístenes tinha gosto pela retórica e pela oratória e Diógenes não;
4. O ascetismo de Antístenes era socrático e o de Diógenes era rigoroso;
5. Antístenes ia a palestras de sofistas e ensinou em um ginásio e Diógenes não ia a palestras e ensinou no mundo;
6. A ética de Antístenes não era tão radical quanto a ἀναιδέια de Diógenes.

Para tais apontamentos podemos contra argumentar o seguinte:

1. A lógica de Antístenes visava desconstruir a própria lógica, isto é, era uma forma de demonstrar que um conhecimento exato, preciso e, sobretudo, abstrato, das coisas concretas do mundo era impossível. Desse modo, somente através de uma φρόνησις, ou seja, conhecimento prático, que poderíamos alcançar o verdadeiro conhecimento;
2. Antístenes tinha um interesse profundamente ético quando analisava a poesia grega. Um exemplo disto se dá acerca de sua visão acerca da disputa das armas de Aquiles entre Odisseu e Ajax. Além disso, o próprio Diógenes não negligenciou tais estudos, pois o mesmo, conforme relata o próprio Diógenes Laércio, ensinou os filhos de Xeníades e, dentre os estudos, estava a memorização de várias passagens dos poetas.<sup>534</sup> Além disso, vemos Diógenes, em diversas ocasiões,<sup>535</sup> recitando versos de poetas, demonstrando, assim, que o Cão não era tão alheio ao estudo dos poetas. Além disso, se a lista de obras que são atribuídas<sup>536</sup> ao sinopense forem verdadeiras, então teríamos outra prova de que o filósofo realmente se debruçou sobre os poetas tendo em vista que lhe são atribuídas nada mais nada menos do que sete tragédias, além de outros escritos que possuem títulos voltados para heróis míticos (por exemplo: *Sísifo*);
3. Diógenes, conforme relatado por Juliano,<sup>537</sup> já palestrou nos Jogos e sabemos também que ele era extremamente hábil na conversa.<sup>538</sup> Seu discípulo mais famoso, Crates de Tebas, também era conhecido por sua eloquência. Tal eloquência fez com que ele se tornasse bastante solicitado

---

<sup>534</sup> Cf. D.L. VI. 30-31.

<sup>535</sup> Cf. D.L. VI. 38, 52, 53, 55, 57, 63, 66 e 67.

<sup>536</sup> D.L. VI. 80.

<sup>537</sup> Or. 8.

<sup>538</sup> D.L. VI. 74.

por seus concidadãos com o intuito de que ele desse conselhos práticos para suas vidas. Não à toa que o mesmo recebeu o apelido de *θυρεπανοίκτης*, isto é, “O Abridor de Portas”.<sup>539</sup> E, posteriormente, o cínico romano Dio de Prusa receberia, devido a sua fluência, a alcunha de Crisóstomo.<sup>540</sup>

4. O ascetismo de Antístenes que Dudley se refere é o ascetismo do Antístenes de Xenofonte, mais precisamente o ascetismo demonstrado no *Banquete*. Ora, tal ascetismo de fato é socrático, pois ele retrata um Antístenes que ainda estava sob a tutela de Sócrates. Não nos parece cabível dizer que Antístenes permaneceu da mesma forma até o resto da sua vida e, além disso, fontes como Díocles e as *Cartas* apócrifas retratam um Antístenes pós-socrático, isto é, um Antístenes mais ascético e mais extremista do que o Antístenes xenofônico;
5. Primeiro, Antístenes ia a palestras de sofistas no início de sua carreira filosófica, antes mesmo de conhecer Sócrates. Segundo, o fato de que ele ensinou no Cinosargo tem um fundo ético, pois, conforme vimos, Antístenes era um *νόθος*, e o Cinosargo, era o ginásio ateniense dedicado justamente aos *νόθοι*. O fato de Antístenes lecionar em tal ginásio demonstra seu interesse em derrubar certos costumes irracionais, pois para ele a virtude residia nas ações das pessoas, independentemente de sua linhagem sanguínea.

O sexto argumento é o único ponto em que Dudley aparentemente tem razão, pois nos testemunhos que sobreviveram, Antístenes não parece demonstrar, nem explicitamente nem implicitamente, a *ἀναιδέια* diogeana. Com isso, cabe a pergunta: por qual motivo isso ocorre?

#### 5.4. *ἀναιδέια* e *αδιαφορία*

Após toda essa explanação, conseguimos encontrar as respostas para os nossos questionamentos anteriores. Vimos que o estudo lógico-epistemológico de Antístenes aliado com o ensinamento ético retirado de seu mestre Sócrates, tem como consequência o caminho (ou atalho) para a felicidade e que, tal caminho, necessita de uma *ἄσκησις* e

---

<sup>539</sup> D.L. VI.

<sup>540</sup> Que significa, literalmente “boca dourada” ou “boca de ouro”.

esta, por sua vez, exige um πόνος por parte de quem a pratica. Vimos também a εὐτέλεια é dos vários πόνου<sup>541</sup> que o caminho exige e que, por conta disso, Diógenes de Sínope conseguiu alcançar a ἀρετή, e esta, possui em seu cerne as *virtudes negativas*, representadas pela ἀμάθεια, ἀδοξία e ἀπάθεια e as *virtudes positivas*, representadas pela ἐγκράτεια, καρτερία e αὐτάρκεια. O resultado de tais ἀρεταί são ἀτυφία e a ἐλευθερία, em suma, a εὐδαιμονία. Além disso, tais ἀρεταί proporcionaram a Diógenes a πολυτροπία no campo da fala e da escrita e a ἰσχὺς no campo da *práxis*.

No entanto, ainda cabe uma questão de importância elevada: por qual motivo Diógenes acusa Antístenes de ficar no campo da fala e não ter se dedicado à *práxis*? A resposta para tal questionamento, pode ser encontrada na maneira como as ἀρεταί alcançadas pelo caminho curto são expostas, pois, conforme vimos, a maneira que a ἀρετή da fala e da escrita, ou seja, a ἀρετή do λόγος, pode ser exposta é através da πολυτροπία e esta, por sua vez, é exposta através da παρρησία. Porém, aos olhos de Diógenes, ainda faltava algo, pois os ensinamentos de Antístenes poderiam se estender para algo ainda maior. A παρρησία reformulada por Antístenes, era algo chocante e inovador, todavia, ainda faltava uma certa “παρρησία prática”, tendo em vista que todo o ensinamento deste último tinha como foco a ação, a *práxis*. E é justamente por este motivo que Diógenes insere algo ainda mais inovador, mas que, ao mesmo tempo, só foi possível através da estrutura lógico-epistemológica formulada por Antístenes, a essa inovação, ou melhor, a essa “παρρησία prática” damos o nome de ἀναιδέια. E é através desta ἀναιδέια, ou antes, desta *práxis* parresiástica, desta retórica performática, que Diógenes expõe seu corpo.<sup>542</sup>

Se mais tarde os cínicos seriam reconhecidos por seus escritos caracterizados pelo estilo sério-cômico (*spoudogeloion*), então podemos dizer que Antístenes foi o responsável pela parte séria (σπουδαῖον) enquanto Diógenes seria o responsável pela parte cômica (γελοῖον). Outra forma de ver a questão estaria na própria origem do termo κυνισμός, pois, se por um lado, ele provém, conforme testemunhado por Dioclés, do ginásio κυνόσαργες, então ele possui uma origem séria (σπουδαῖον) tal como tantas outras αἰρέσεις, mas, se por outro lado, ele provém de Diógenes e seu apelido, ou seja, do termo κύων, então ele possui uma origem cômica (γελοῖον). Em um escólio dedicado à *Retórica* de Aristóteles encontramos o seguinte relato:

<sup>541</sup> Provavelmente o πόνος mais importante.

<sup>542</sup> Não nos cabe aqui, realizar uma análise acerca da retórica performática de Diógenes, o Cínico, mas tão somente demonstrar que a mesma não poderia ter sido criada sem a “base teórica” antistênica. Para mais informações acerca deste assunto, ver Branham, “Desfigurando a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo”, In: Goulet-Cazé e Branham (Orgs.), *Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, 2007, p. 95-120.

O quinto modo de nomear as *αιρέσεις* de filosofia provém do modo de vida, como no caso dos filósofos cínicos. Os cínicos são chamados assim por quatro motivos. O primeiro motivo é por causa da *αδιαφορία* de seu modo de vida, pois eles treinam a *αδιαφορία* e, assim como os cães, comem e fazem amor em público, andam descalços e dormem em *πίθοι* nas encruzilhadas. Fazem isso porque querem o belo por natureza, pois dizem que se algo é bom, é necessário fazê-lo tanto em comum como em privado, enquanto se não for bom, não deve ser feito nem em comum nem em privado, visto que não havia entre eles “um lado para se mostrar e outro para se esconder”, mas, ao invés disso, havia um “falar em público, pois estritamente falando não há nada assustador”. Este é o primeiro motivo. O segundo motivo é que o cão é um animal *άναιδής*, e os cínicos também treinavam a *αναίδεια*, não como sendo [a *αναίδεια*] pior do que o *αιδώς*, mas como sendo a *αναίδεια*] superior ao [αιδώς]. Pois a *αναίδεια* é dupla, uma é pior que o *αιδώς* e a outra é melhor, “uma fere muito os homens, enquanto a outro os beneficia”. Então, eles praticam aquela *αναίδεια* que é melhor do que o *αιδώς*, por exemplo, latir para quem está *άλλότριος* de sua própria filosofia. O terceiro motivo é que o cão é um bom guarda e eles guardam os *δόγματα* de sua filosofia através de demonstrações e se preocupavam muito com isso. Pois a *τύχη* pode falar para Antístenes, o fundador dessa *αίρεσις*, assim: “Disparei nove flechas de pontas agudas, mas eu não posso acertar esse cão furioso”. Isto é, diz ela, “eu dirigi tantas desgraças sobre ele e não consegui derrubar seu propósito” O quarto motivo é que o cão é um animal que discrimina, por conhecimento e não-conhecimento, o *φίλος* do *άλλότριος*, pois aquele que ele conhece, ele o considera amigo, mesmo que ele carregue um bastão, mas se for alguém que ele desconhece, ele o considera um inimigo, mesmo que ele carregue uma isca. Sendo assim, eles reconhecem como amigos aqueles que são adequados à filosofia, e os recebem gentilmente, enquanto os inaptos são afugentados por eles, como os cães fazem, latindo contra eles. Por isso, Platão disse no *Górgias* que o cão possui uma certa sabedoria para discriminar o amigo do inimigo. Além disso, o fato de discriminar a *αλήθεια* do *ψεύδος* é próprio do filósofo, esse é o quinto modo [de nomear as *αιρέσεις*] (SSR I H 9).<sup>543</sup>

<sup>543</sup> Elias, *Comentário Sobre as Categorias de Aristóteles*, p. 108, 15-109, 3: πέμπτος τρόπος ἦν τῆς ἐπωνυμίας τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεων ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς, ὡσπερ οἱ Κυνικοὶ φιλόσοφοι. Κυνικοὶ δὲ ἐκλήθησαν διὰ τέσσαρας αἰτίας· ἡ γὰρ διὰ τὸ ἀδιάφορον τοῦ ζῶου, ἐπειδὴ καὶ αὐτοὶ ἀδιαφορία ἐπετήδευον ὡς οἱ κύνες δημοσίᾳ ἐσθίειν καὶ ἀφροδισιάζεσθαι καὶ ἀνυπόδετοι περιπατεῖν καὶ ἐν πίθοις καὶ ἐν τριόδοις καθεύδειν. τοῦτο δὲ ἐποίουν τοῦ φύσει καλοῦ ὀρεγόμενοι· ἔλεγον γὰρ ὅτι εἰ ἀγαθόν ἐστι, δεῖ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ πράττεσθαι, εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, οὔτε κοινῇ οὔτε ἰδίᾳ αὐτὸ διαπρακτέον· οὐ γὰρ ἦν παρ' αὐτοῖς ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι τὸ δὲ ἐγκεκρυμμένον εἶναι, ἀλλ' ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ εἰπεῖ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὔτινα δεῖδια ἔμπης. αὕτη πρώτη αἰτία. δευτέρα αἰτία, ὅτι ἀναιδὲς ζῶον ὁ κύων, ἐπετήδευον δὲ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀναίδειαν, οὐ τὴν χειρόνα τῆς αἰδοῦς ἀλλὰ τὴν κρείττονα· διττὴ γὰρ ἡ ἀναίδεια, ἡ μὲν χειρῶν τῆς αἰδοῦς ἡ δὲ κρείττων, ἡ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἡ δ' ὀνίνησι. ταύτην οὖν τὴν ἀναίδειαν ἐπετήδευον τὴν κρείττονα αἰδοῦς, οἷον ὑλακτοῦντες κατὰ τῶν ἀλλοτρίων τῆς αὐτῶν φιλοσοφίας. τρίτη αἰτία, ὅτι φρουρητικὸν ζῶον ὁ κύων· ἐφρούρουν δὲ καὶ αὐτοὶ τὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας διὰ τῶν ἀποδείξεων καὶ μέγα ἐφρόνουν ἐπὶ τούτῳ· φαίη γὰρ ἂν ἡ τύχη πρὸς Ἀντισθένην τὸν προστάτην τῆς αἰρέσεως ταύτης οὕτως ἐννέα δὴ προέηκα τανυγλώχινος οἰστούς, τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσοσητήρα, ὅτι, φησί, τοσαύτας αὐτῷ συμφορὰς ἐπήγαγον, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτοῦ καταβαλεῖν τὸ φρόνημα. αὕτη καὶ ἡ τρίτη αἰτία. τετάρτη δὲ ὅτι διακριτικὸν ζῶον ὁ κύων γνώσει καὶ ἀγνοεῖ τὸ φίλον καὶ τὸ ἀλλότριον ὀρίζον· ὄν γὰρ γινώσκει, νομίζει φίλον εἶναι, καὶ εἰ ῥόπαλον ἐπιφέροιο, ὄν δ' ἀγνοεῖ, ἔχθρον, καὶ εἰ δέλεαρ ἐπιφερόμενος εἶη· οὕτως οὖν καὶ οὔτοι τοὺς μὲν ἐπιτηδείους πρὸς φιλοσοφίαν φίλους ἐνόμιζον καὶ εὐμενῶς ἐδέχοντο, τοὺς δὲ ἀνεπιτηδείους ἀπήλαυνον δίκην κυνῶν κατ' αὐτῶν ὑλακτοῦντες. διὸ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Γοργία φησὶν ὅτι ἔχει τινὰ σοφίαν ὁ κύων διακρίνει φίλον ἀπὸ ἐχθροῦ. καὶ τὸ διακρίνειν δὲ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος μόνου φιλοσόφου, οὕτως καὶ ὁ πέμπτος τρόπος.

Conforme podemos ver, o cinismo é, para Elias, uma αἰρέσεις que é caracterizada pelo seu modo de vida. E tal modo de vida é caracterizado por quatro pontos a saber: αδιαφορία, αναίδεια, δόγματα e διακρίνω.

O primeiro e o segundo ponto, isto é, a αδιαφορία e a αναίδεια, representam a indiferença e o despudor dos cínico diante dos costumes e das leis que eles consideram irracionais, isto é, de costumes e leis que não são baseadas no λόγος, mas δόξα, ou antes, na ἀλλοδοξία, e esta, por sua vez, está infectada pelo τύφος. Esses dois primeiros pontos demonstram o lado mais cômico (γελοῖον) do cinismo, ou seja, ressaltam os pontos elaborados por Diógenes de Sínope. O terceiro ponto resalta a importância dos δόγματα do cinismo. Sabemos, por meio de Diógenes Laércio,<sup>544</sup> que Hipóbotο, em sua obra Περί αἰρέσεων, não incluiu o cinismo como uma legítima αἰρέσεις, pois, para ele, os cínicos não possuíam princípios filosóficos (δόγματα). Por este motivo, o cinismo era considerado tão somente um modo de vida. Elias, por um lado, afirma não apenas que o cinismo possui δόγματα, mas também que os cínicos defendem tais δόγματα da mesma forma que os cães defendem seus donos.<sup>545</sup> Além disso, ele resalta que tais δόγματα eram defendidos pelos cínicos através de *demonstrações*. Tais demonstrações são, sem sombra de dúvidas, a αδιαφορία e a αναίδεια supramencionadas. Tais conclusões podem implicar que o lado sério (σπουδαῖον) – representado por Antístenes – era *demonstrado* através do lado cômico (γελοῖον) – representado por Diógenes. Outro ponto que pode corroborar com nossa posição é que Elias, após a explanação do terceiro motivo de um cínico ser chamado de cínico, cita Antístenes como o fundador do cinismo, demonstrando assim que para ele Antístenes é o responsável pelos δόγματα dos cínicos. Já o quarto motivo consiste em um verbo, ou seja, em uma ação que é própria do filósofo, a saber: no ato de *discriminar* (διακρίνω) o amigo (φίλος) do estranho (ἀλλότριος), que posteriormente será, a verdade (ἀλήθεια) da falsidade (ψεῦδος). Aqui, Elias resalta uma semelhança entre φίλος e ἀλήθεια e entre ἀλλότριος e ψεῦδος e, como vimos, para Antístenes o ψεῦδος não existe *de facto*, pois, para ele, o ψεῦδος é, na realidade, um discurso ἀλλότριος, uma ἀλλοδοξία.

---

Para passagens semelhantes, ver os *Comentários Sobre as Categorias de Aristóteles* de Simplicio (III. 30 – IV. 7); Amônio (I. 13 – II. 8) e Olimpíodoro (III. 8-30), ambas presentes em SSR I H 9. No entanto, tanto Amônio quanto Olimpíodoro ressaltam duas características que eles consideram essenciais para um cínico, mas que não são mencionadas por Elias, a saber: sua παρησία e seu ἔλεγχος.

<sup>544</sup> D.L. I. 19-20.

<sup>545</sup> Sabemos também que quando Platão chamou Diógenes de cão, o mesmo respondeu: “É verdade, pois eu sempre volto para quem me vendeu” (D. L. VI. 40). Seria tal vendedor o legítimo dono do cão, ou melhor, seria tal vendedor seus δόγματα? Ou seja, estaria Diógenes dizendo que ele – ao contrário do que Platão fez com Sócrates – continua fiel e sempre retorna, tal como um cão, para Antístenes e seus princípios filosóficos?

Com isso, podemos concluir que Antístenes e Diógenes são, com o perdão do trocadilho, dois lados da mesma moeda. Moeda esta que, com o perdão da metáfora, foi desfigurada pelo sinopense. Desse modo, o dito popular “cão que ladra não morde” poderia ser aplicado, aos olhos de Diógenes de Sínope, para Antístenes, pois este permaneceu acorrentado no fundo do quintal socrático com sua placa escrita “*cave canem*”. Em seu epigrama dedicado a Antístenes, Diógenes Laércio diz: “Na vida você era um cão, Antístenes, criado pela natureza para morder o coração [humano] com palavras, não com a boca” (A.A. 38 A).<sup>546</sup> Diógenes, por outro lado, nasceu e arrebitou as correntes que o prendiam e saiu pela cidade mordendo os transeuntes. Diógenes era, utilizando as mesmas palavras que Luciano utilizou para Menipo,<sup>547</sup> um cão que mordida enquanto ria, ou melhor, um cão que “abanava a cauda enquanto mordida”.

---

<sup>546</sup> D.L. VI. 19 (SSR V A 38; não presente em D.C.): τὸν βίον ἤσθα κύων, Ἀντίσθενης, ὧδε πεφυκῶς ὥστε δακεῖν κραδίην ῥήμασιν οὐ στόμασιν·

<sup>547</sup> Luciano, *Dupla Acusação* 34.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικὸς φιλόσοφος ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, ποῖος στέφανος κάλλιστός ἐστιν, εἶπεν, “ὁ ἀπὸ παιδείας.”

Antístenes, o filósofo socrático, quando perguntado por alguém que tipo de coroa é a melhor, disse: “A da educação” (Estobeu, *Antologia* II. 31. 33).<sup>548</sup>

*<de eodem>: discipulus melior nulli meliorve magister*

No mesmo homem (*i.e.* Antístenes): Ninguém teve um discípulo melhor, ninguém teve um mestre melhor (Ausônio, *Epigrama* 47).<sup>549</sup>

Realizar a reconstrução do pensamento de um filósofo é sempre uma tarefa hercúlea. Quando se trata de um filósofo da antiguidade, do qual não temos mais acesso aos textos, a tarefa se torna ainda mais tortuosa. E este é o caso de Antístenes, pois, conforme vimos, não temos acesso<sup>550</sup> a praticamente nenhum de seus textos. Tudo o que nos restou acerca do filósofo são testemunhos de outros escritores. E, por conta disso, uma reconstrução precisa de seu pensamento envolveria uma apuração minuciosa dos testemunhos, e tal reconstrução não pode ser apenas filosófica, mas também filológica e histórica. Com isso, pode-se dizer que o próprio ato de tentar reconstruir o pensamento e a evolução intelectual de Antístenes envolve um πόνος. Apesar disso, nossa proposta foi, na medida do possível, encarar tal πόνος a fim de finalizar tal tarefa.

Conforme vimos, após ouvir Górgias e ter conhecimento das doutrinas de outros pensadores, Antístenes formulou sua própria teoria. Teoria esta que, apesar de ter influência da sofística antiga, percorreu o caminho oposto de tais doutrinas. Para Antístenes, o princípio da παιδεία é através da ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων e que essa investigação dos nomes tem como resultado uma χρῆσις τῶν ὀνομάτων, ou seja, um uso correto dos nomes. Além disso, o entrelaçamento do uso correto dos nomes resulta, obviamente, em uma proposição, em um λόγος. Esse λόγος tem o objetivo de conseguir o οἰκεῖος λόγος do πράγμα. No entanto, vale lembrar que, apesar do οἰκεῖος λόγος ser um λόγος que fala acerca de um πράγμα, ele não consegue atingir o ὄρος da οὐσία desse πράγμα, pois o ὄρος da οὐσία exige um μακρὸς λόγος. Dessa forma, somente um βραχυλόγος que consegue atingir o ποῖον do πράγμα é considerado por Antístenes um

<sup>548</sup> = A.A. 162 = D.C. 172 = SSR V A 162.

<sup>549</sup> = A.A. 40 = SSR V A 40; não presente em D.C.

<sup>550</sup> Com exceção de seus *Discursos de Ajax e Odisseu*.

discurso verdadeiro (ἀληθεύειν). Sendo assim, o οἰκεῖος λόγος é um λόγος que mostra (δηλοῦν) como um certo πράγμα é. E quanto ao λόγος falso ou aos λόγοι que se contradizem? Tais λόγοι são verdadeiros, porém eles não estão falando acerca do πράγμα que pretendem falar, sendo assim, eles se configuram como uma ἀλλοδοξία.

Posteriormente, Antístenes entrou em contato com Sócrates, e através deste, conseguiu dar progresso em suas próprias teorias. Em primeiro lugar, ele percebeu que o οἰκεῖος λόγος não deveria ser, necessariamente, um “discurso único”, mas um “discurso apropriado”, e, para isso, seria necessário uma χρῆσις τοῦ λόγου, isto é, um uso correto do discurso. Desse modo, tal discurso poderia ser “moldado” de formas diferentes, adequando-se, assim, ao ouvinte. Obtendo uma χρῆσις τοῦ λόγου, alcança-se não apenas o οἰκεῖος λόγος do πράγμα de várias maneiras e adquire-se, conseqüentemente, uma virtude, a πολυτροπία. Em segundo lugar, Antístenes foca sua teoria em uma “matéria” específica, a saber: a ética. O filósofo percebeu que sua teoria poderia ser a resposta para as conseqüentes aporias que seu mestre chegava: somente através do οἰκεῖος λόγος que podemos entender *como é* a coragem, *como é* a temperança, em suma, *como é* a virtude. E, para ele, a virtude é *como* a ἰσχὺς de Sócrates.

E como atingir tal ἰσχὺς? Para isso, precisa-se escolher entre dois caminhos, um curto e difícil e um fácil, mas longo. Diógenes de Sínope, discípulo de Antístenes, escolheu percorrer o caminho curto. Para isso, ele precisou de uma ἄσκησις, ἄσκησις essa que envolvia πόνος. O resultado de percorrer esse atalho foi que ele conseguiu atingir ἀρεταί negativas (ἀμάθεια, ἀδοξία, ἀπάθεια) e ἀρεταί positivas (ἐγκράτεια, καρτερία, αὐτάρκεια), e é na soma de tais ἀρεταί que Diógenes atingiu a tão procurada ἰσχὺς. E, por conta dessa ἰσχὺς, o sinopense alcançou a ἐλευθερία e a ἀτυφία, em suma, a εὐδαιμονία.

Em outras palavras, podemos dizer que o *nominalismo lógico-linguístico* de Antístenes o levou para um *materialismo ontológico*. Esse nominalismo e esse materialismo o levou para um *anti-intelectualismo epistemológico* e, conseqüentemente, para um *pragmatismo ético*. E, por conta disso, a ética seria baseada, única e exclusivamente, em uma *práxis*. Todavia, para Diógenes Antístenes não colocou, paradoxalmente, tal *práxis* em prática. Ao seus olhos, Antístenes iniciou a prática dessa *práxis* através da παρρησία, mas ainda faltava algo, pois, se a ética consiste nas ἔργα e menos nos λόγοι, então, conseqüente, seria necessário que houvesse mais ἔργα e menos λόγοι, isto é, menos παρρησία. Por conta disso, Diógenes introduz a ἀναιδέια e a αδιαφορία, e tais ἔργα seriam uma espécie de “παρρησία prática” (ou, “*práxis parresíastica*”).

O resultado de nossa investigação parece ir de encontro aos testemunhos sobreviventes dos filósofos cães. Pois, ao longo do Livro VI, vemos Diógenes realizar fazer uso da ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων e da χρῆσις τῶν ὀνομάτων. Um exemplo disso é quando o filósofo pergunta para Platão se o mesmo queria degustar alguns figos que o cínico estava comendo e vendo que o fundador da Academia começou comer muitos figos, Diógenes o advertiu alegando que Platão fez uma confusão entre os ὀνόματα μετέχω e κατεσθίω.<sup>551</sup> Outro exemplo da χρῆσις τῶν ὀνομάτων de Diógenes se dá quando o Cão alega que devemos chamar de ἀνάπηρος, não para os homens que possuem alguma deficiência física, mas para os que não possuem uma πῆρα.<sup>552</sup> Outro exemplo da χρῆσις τῶν ὀνομάτων dos cínicos pode ser encontrada no *De Officiis* de Cícero. Lá, o acadêmico diz o seguinte:

Não devem ser ouvidos os cínicos nem alguns estóicos que foram quase cínicos, os quais criticam e zombam porque dizemos vergonhosas, em palavras, as coisas que por si mesmas não são torpes, mas chamamos pelo nome aquelas que são torpes por si mesmas. Assaltar, fraudar, cometer adultério são atos vergonhosos em si, mas mencionados de modo não-obsceno; procriar filhos é honesto em si, mas obsceno pelo nome. Muitas outras questões desse tipo são discutidas por eles contrariamente ao pudor (CÍCERO, *De Officiis*, I. 128).<sup>553</sup>

Ou seja, os cínicos enxergam um uso incorreto de certos nomes, pois aos seus olhos, é impossível que um ὄνομα seja vergonhoso e seu πράγμα não o seja e, do mesmo modo, é impossível que um certo πράγμα seja vergonhoso e que seu ὄνομα não o seja. Sendo assim Se um ὄνομα é vergonhoso então seu πράγμα também o é, e se πράγμα é vergonhoso então o seu ὄνομα também o é, pois para Antístenes e, conseqüentemente, para os demais cínicos, o ὄνομα e o πράγμα são a mesma coisa.

Além disso, um grande exemplo acerca da impossibilidade ὅρος da ουσία de um πράγμα é a famosa passagem sobre quando Platão tentou definir o homem. Conforme vemos em Diógenes Laércio, Platão definir o homem alegando que o mesmo era um bípede implume. Após isso, o Cão depenou um galo e o levou para onde Platão lecionava e disse: “este é o homem de Platão” (D.L. VI. 40).<sup>554</sup> Além disso, vemos também o Cão

<sup>551</sup> D.L. VI. 25.

<sup>552</sup> D.L. VI. 33.

<sup>553</sup> Nec vero audiendi sunt Cynici, aut si qui filerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus, illa autem, quae turpia sint, nominibus appellemus suis. Latrocinari, fraudare, adulterare re turpe est, sed dicitur non obscene; liberis dare operam re honestum est, nomine obscenum; pluraque in ear sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur. Tradução de Angélica Chapeta levemente modificada.

<sup>554</sup> οὗτός ἐστιν ὁ Πλάτωνος ἄνθρωπος. Outros exemplos disso são as famosas anedotas contra a Teoria das Ideias ou das Formas de Platão. Vemos, por exemplo, Antístenes alegar que não via nem a “cavalidade”, nem o “homem em si”, mas tão somente o “este cavalo” e “este homem”; cf.

afirmar que não via a “mesa em si” ou a “taça em si”, mas tão somente “esta mesa” e “esta taça”.<sup>555</sup> Com isso, Diógenes demonstra, na prática, que a o ὅρος da ουσία de homem, de mesa, de taça ou de qualquer outro πράγμα é impossível. Ora, tais exemplos representam nada mais do que um posicionamento filosófico (δόγμα) sério (σπουδαῖον) através de um ἔργον cômico (γελοῖον), e que tal δόγμα possui suas raízes em Antístenes. Pois, do mesmo modo, vemos Antístenes também alegar – contra Platão – que não via nem a “cavalidade”, nem o “homem em si”, mas apenas “este cavalo” e “este homem”.<sup>556</sup> E, na mesma mão, vemos seu pupilo Diógenes dizer que não via a “mesa em si” ou a “taça em si” de Platão.

Sendo assim, seguindo a *Carta 6* de pseudo-Crates, concluímos que o cinismo, enquanto *teoria*, iniciou-se com Antístenes, e enquanto *práxis* performativa, iniciou-se com Diógenes de Sínope. Em suma, o cinismo seria, respondendo ao questionamento de Enomau e do imperador Juliano, tanto antistênico quanto diógeano.

---

<sup>555</sup> D.L. VI. 53.

<sup>556</sup> Cf. Amônio, *Comentário Sobre a Introdução à Isagoge de Porfírio* 4.3 p. 39,13–41,5 (= A.A. 149 A = D.C. 50 C = SSR V A 149); Simplício, *Comentário sobre Categorias de Aristóteles* CAG 8 p. 208,23–209,1 (= A.A. 149 B 1 = D.C. 50 A = SSR V A 149); Simplício, *Comentário sobre Categorias de Aristóteles* CAG 8 p. 211.15–21 (= A.A. 149 B 2 = D.C. 50 B = SSR V A 149); Elias, *Comentário Sobre a Isagoge de Porfírio* 18.1 p. 47,14–19 (= A.A. 149 C; não presente nem em D.C., nem em SSR); Elias, *Comentário sobre as Categorias de Aristóteles* CAG 18.1 p. 220,27–29 (= A.A. 149 D; não presente nem em D.C., nem em SSR); David, *Comentário Sobre a Isagoge de Porfírio* CAG 18.2 p. 109,12–19 (= A.A. 149 E; não presente nem em D.C., nem em SSR); Tzetzes, *Livro das Histórias* 7.604–11 (= A.A. 149 F = SSR V A 149; não presente em D.C.).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Léxicos

BAILLY, A. **Abrégé Du Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette Livre, 1969.

BÖLTING, R. **Dicionário Grego-Português**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1953.

LIDDELL, H.G. e SCOTT, R. **Greek-English Lexicon**, Oxford: Clarendon Press, 1996.

PABON, J.M. **Diccionario Manual Griego, Griego Clasico-Espanol**. Madrid: Madrid: Vox/SPES Editorial, 2005.

STAVROOULOS, D.N e HORNBY, A.S. **Oxford English-Greek Learner's Dictionary** (Second Edition). Oxford: Oxford University Press, 1998.

## Textos Antigos: Edições, Coletâneas e Traduções

CAIZZI, F. D. **Antisthenis Fragmenta**. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1966.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Trad. Angélica Chapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAÉRCIO, T.C.E. “Tradução do Discurso *Contra Eutino (Sem Testemunha)* de Isócrates” In: **Rónai. Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, v. 8, n. 1, 2020, p. 38-49.

LEMOS, C.A. “Os Discursos de Ajax e Odisseu, Que Disputam as Armas de Aquiles”. In: **Anais de Filosofia Clássica**, v. 3, n. 5, 2009, p. 91-94.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1991. Vol. 1.

\_\_\_\_\_. **Lives of Eminent Philosophers**. Trad. R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1991. Vol. 2

\_\_\_\_\_. **Lives of Eminent Philosophers**. Ed: Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2014.

DOBBIN, R. **The Cynic Philosophers: From Diogenes to Julian**. New York: Penguin Books, 2012.

GIANNANTONI, G. **Socraticorum Reliquiae** (4 vol.). Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1983-1985.

\_\_\_\_\_. **Socratis et Socraticorum Reliquiae** (4 vol.). Napoli: Bibliopolis, 1990.

EPICTETO. **Dissertaciones**. Trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Manual de Epicteto**. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Sergipe: Editorial Prometeus, 2012.

\_\_\_\_\_. **Discourses, Fragments, Handbook**. Trad. Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **As Diatribes de Epicteto, Livro I**. Trad. Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

HARD, R. **Diogenes, the Cynic. Sayings and Anecdotes. With Other Popular Moralists**. New York: Oxford University Press, 2012.

LAURENTI, R. **Aristotele: I Frammenti dei Dialoghi** (2 vols.), Naples: Luigi Loffredo, 1987.

LONG, A.A. e SEDLEY, D.N. **The Hellenistic Philosophers**. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUCIANO DE SAMÓSSATA. **Obras**. Madrid: Cremos, 1981-1991, 4 vol.

\_\_\_\_\_. "O cínico". Trad. Olimar Flores Júnior. In: **Kléos. Revista de Filosofia Antiga**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 254-275, Julho de 1997.

\_\_\_\_\_. **Luciano**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012-13, 8 vol.

MALHERBE, A.J. **The Cynics Epistles. A Study Edition**. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977.

MÁRSICO, C. **Filósofos Socráticos. Testimonios y Fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón**. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 2011.

PAQUET, L. **Les Cyniques Grecs: Fragments et Témoignages**. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.

PLATÃO. **Diálogos de Platão** (14 vol.). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1973-1980.

\_\_\_\_\_. **Complete Works**. Trad. John M. Cooper. Indiana: Hackett Publishing, 1997.

\_\_\_\_\_. **Diálogos** (5 vol.). Trad. Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2011.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo**. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

PRINCE, S. **Antisthenes of Athens: Texts, Translations and Commentary**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.

PLUTARCO, **Vidas Paralelas II (Solón, Públicola, Temístocles, Camilo, Pericles, Fábio Máximo)**. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

XENOFONTE. **Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology**. Trad. E.C. Marchant e O.J. Tood. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Econômico**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Memoráveis**. Trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Editora AnnaBlume, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Banquete - Apologia de Sócrates**. Trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Editora AnnaBlume, 2011.

## Bibliografia Geral

AHBEL-RAPPE, S. e KAMTEKAR, R. **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

BANNERT, H. “Numismatisches zur Biographie und Lehre des Hundes Diogenes.” In: **Litterae Numismaticae Vindobonenses 1**. Viena: Austrian Academy of Sciences 1979, p. 49-63.

BARNES, J. (Org.) **Aristóteles**. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Editora Ideias e Letras. 2015.

BILLOT, M-F. “Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des V et IV siècles”. In : GOULET-CAZÉ, M-O. e GOULET, R. **Le Cynisme Ancien et Ses Prolongements**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 69-116.

\_\_\_\_\_. “Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie”. In: GOULET, R. (Ed.). **Dictionnaire des Philosophes Antiques [DPHA] II**. Paris: Éditions du CNRS, 1994. p. 917-966.

BOAS, G. **Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages**. New York: Octagon Books, 1966.

BRANCACCI, A. “Tradizione Cinica e Problemi di Datazione Nelle Orazioni Diogeniane di Dione di Prusa”. In: **Elenchos**, Anno I, F. I, 1980, p. 92-122.

\_\_\_\_\_. “La Théologie d'Antisthène”. In: **Philosophia** v. 15–16, 1985–86, p. 218–30.

\_\_\_\_\_. “Askesis e Logos Nella Tradizione Cinica”. In: **Elenchos**, v. VIII, f. 2, 1987, p. 439-447.

\_\_\_\_\_. **Oikeios Logos. La Filosofia del Linguaggio di Antistene**. Napoli: Bibliopolis, 1990.

\_\_\_\_\_. “Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène”. In : GOULET-CAZÉ, M-O. e GOULET, R. **Le Cynisme Ancien et Ses Prolongements**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

\_\_\_\_\_. “Antisthène et la Tradition Antiplatonicienne au IV Siècle”. In : DIXSAUT, M. (Org.). **Contre Platon: Tome I. Le Platonisme Dévoilé**. Paris: Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. “Antisthene et la tradition antiplatonicici”. In: DHERBEY, G. R., GOURINAT, J. B., **Les Stoiciens**. Paris: Vrin, 2005, Cap. 1, p. 55 – 73.

\_\_\_\_\_. “*Episteme* and *Phronesis* in Antisthenes”. In: **Methexis**, v. XVIII, 2005, p. 7-28.

\_\_\_\_\_. “Antistene e Socrate in una testimonianza di Filodemo”. In: **Cronache Ercolanesi**, n. 41, 2011, p. 83-91.

\_\_\_\_\_. “Platone, Senofonte e Antistene e Il Nesso Tra Dialettica e Retorica in Socrate”. In: **Philosophia**, n. 43, 2013, p. 113-132.

\_\_\_\_\_. “Filosofia e retorica in Antistene”. In: SUVÁK, V. **Antisthenica Cynica Socratica**. Praha: Oikoymenh, 2014.

\_\_\_\_\_. **Oikeios Logos: Linguagem, Dialética e Lógica em Antístenes**. Trad. Joseane Prezotto e Simone Petry. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora PUC Rio e Edições Loyola, 2019.

BRUNETTO, B.O.S. e PEREIRA, R.R. “A Relação Entre *Lógos* e Anti-intelectualismo na Filosofia Cínica”. In: **Perspectiva Filosófica**, vol. 47, n. 1, 2020, p. 81-95.

BRUNETTO, B.O.S. “O *Porde* de Crates e a Conversão de Metrocles à Filosofia Cínica”. In: **Prometheus**, n. 32, Janeiro-Abril 2020, p. 203-220.

\_\_\_\_\_. “Foucault e a Parrésia Como Uma Arma Para a Vida”. In: CARDOSO, M.G.M e SENNA, S.P. **Filosofia Para Que?** Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020, p. 151-166.

CAIZZI, F.D. “La tradizione antistenico-cinica in Epitteto.” In: GIANNANTONI, G. (org.). **Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica**, Bologna 1977.

\_\_\_\_\_. “Τῦφος: contributo alla storia di un concetto.” In: **Sandalion**. Sassari, v. 3, 1980, p. 1980.

CARDOSO, M.G.M e SENNA, S.P. **Filosofia Para Que?** Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020, p. 151-166.

COELHO, N.M.M.S. “Antifonte Antilógico: Sobre *physis* e *nomos*”. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 116, jan./jun. 2018, p. 403-441.

COREY, D. “The Sophist Hippias and the Problem of *Polytropia*”. In: DUSTIN, C.A. e SCHAEFFER, D. (Org.), **Socratic Philosophy and it Others**, Lanham: Lexington Press, 2013, p. 91-114.

DESMOND, W. **The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism**. South Bend: University of Notre Dame Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cynics**. Berkeley: Acumen Press & University of California Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Philosopher-Kings of Antiquity**. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2011.

DIXSAUT, M. (Org.). **Contre Platon: Tome I. Le Platonisme Dévoilé**. Paris: Vrin, 1993.

DHERBEY, G. R., GOURINAT, J. B., **Les Stoiciens**. Paris: Vrin, 2005, Cap. 1, p. 55 – 73.

DINUCCI, A. e DUARTE, V. **Introdução à Lógica Proposicional Estoica**. São Cristóvão: Editora UFS, 2016.

DINUCCI, A. **O Estatuto Lógico, Lingüístico e Ontológico da defesa de Aristóteles do Princípio de Não-Contradição contra Górgias e Antístenes no Capítulo IV do Livro Γ da Metafísica**. Dissertação de mestrado, não publicada, aprovada com louvor pela PUC-RJ, 1998.

\_\_\_\_\_. “Lógica e Filosofia da Linguagem em Antístenes”. In: **O Que nos Faz Pensar**, n. 13, 1999, p. 105-118.

\_\_\_\_\_. “Linguagem, Ontologia e a Defesa Aristotélica do Princípio de Não-Contradição.” In: **Kalagatos**, v. 5, n. 10, 2008, p. 11-32.

\_\_\_\_\_. “Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos.” In: **O que nos faz pensar**, n. 24, outubro de 2008, p. 5-22.

\_\_\_\_\_. **Górgias de Leontinos**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

DÖRING, K. “Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?” In: **Siculorum Gymnasium**, n. 38, 1985, p. 229–242.

\_\_\_\_\_. “Os Alunos de Sócrates”. In: MORRISON, D.R. (Org). **Sócrates**. Trad. André Oídes. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2016, p. 51-78.

DUDLEY, D.R. **A History of Cynicism. From Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century A.D.** London, Methuen & Co. Ltd., 1937.

DÜMMLER, F. “Zum Herales des Antisthenes”. In: **Philologus**, v. 50, 1891, p. 288-296.

FERREIRA, J.R. **Da Atenas do séc. VII a.c. às Reformas de Sólon**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1988.

FLORES-JUNIOR, O. “Notas Sobre o Sentido de *Typhos* na Tradição Cínica”. In: MENDES, E. A. M., OLIVERIA, P. M. e BENN-IBLER, V. **Revisitações: Edição Comemorativa dos 30 Anos da Faculdade de Letras/UFMG**. Belo Horizonte: UFMG/FALE, 1999, p. 421-429.

FOCARDI, G. “Antistene Declamatore: L’Aiace e L’Ulisse, alle Origine della Retorica Greca.” In: **Sileno**, n. 13, 1987, 147–173.

FOUCALT, M. **A Hemenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Coragem da Verdade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

GAZOLLA, R. **O ofício do filósofo estoico**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILLESPIE, C.M. “The Logic of Antisthenes I”. In: **Archiv für Gcschichte der Philosophie**, XXXVI. 4, 1913. p. 479-500.

\_\_\_\_\_. “The Logic of Antisthenes II”. In: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, XXXVII. 1, 1914. p. 17-18.

GIANNANTONI, G. “Antistene Fondatore della scuola cínica?”. In: GOULET-CAZÉ, M-O. e GOULET, R. **Le Cynisme Ancien et Ses Prolongements**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 15, 34.

GONZALES, P.P.F. “En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad”. In: SUVÁK, V. **Antisthenica Cynica Socratica**. Praha: Oikoymenh, 2014 p. 11-71.

GOMPERZ, H. “Die sokratische Frage als geschichtliches Problem.” In: **Historische Zeitschrift**, 129 (1924), p. 395-419.

GOULET-CAZÉ, M-O. e GOULET, R. **Le Cynisme Ancien et Ses Prolongements**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

GOULET-CAZÉ, M-O. e BRANHAM, R.B. **Os Cínicos. O Movimento Cínico na Antiguidade e seu Cegado**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GOULET-CAZÉ, M-O. “Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques. ” In: **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt**, II 36, 6. Berlin: W. de Gruyter, 1992. p. 3880-4048.

\_\_\_\_\_. “Religião e os Primeiros Cínicos”. In: GOULET-CAZÉ, M-O. e BRANHAM, R.B. **Os Cínicos. O Movimento Cínico na Antiguidade e seu Cegado**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 59-94.

\_\_\_\_\_. “Quem Foi o Primeiro Cão?” In: GOULET-CAZÉ, M-O. e BRANHAM, R.B. **Os Cínicos. O Movimento Cínico na Antiguidade e seu Cegado**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.445-448.

\_\_\_\_\_. **L’ascèse Cynique : Un Commentaire de Diòene Laërce VI 70-71**. Paris: Vrin, 2016.

\_\_\_\_\_. **Le Cynisme: Une Philosophie Antique**. Paris: Vrin, 2017.

GOULET, R. (Ed.). **Dictionnaire des Philosophes Antiques [DPhA] II**. Paris: Éditions du CNRS, 1994.

GOURINAT, J-B e BARNES J.D. **Ler os estoicos**. Trad. Paula S.R.C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GRUBE, G.M.A. “Antisthenes Was No Logician”. In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 81, 1950, p. 16-27.

GUTTING G. (Org.). **Foucaul**. Trad. André Oídes. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2016.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Trad: Don Davi Macedo. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

HEGEL, G.W.F. “The Cynic School.” In: **Lectures on the History of Philosophy**, 3 vols. Trad: Elizabeth S. Haldane. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

HÖISTAD, R. **Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man**. Uppsala: University of Uppsala, 1948.

HOOFT, S.V. **Ética da Virtude**. Trad: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUSSEY, E. “Heráclito”. In: LONG, A.A. (Org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. Trad. Paulo Ferreira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 1999.

INWOOD, B. **Os Estoicos**. Trad: Paulo F.T. Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2014.

JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. Trad: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

B. von Andreae, “ANTISΘENΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΦΥΡΟΜΑΧΟΣ ΕΠΟΙΕΙ”. In: JUCKER H. (ed.), **Eikones. Studien zum griechischen und romischen Bildnis**, Bern: Francke, 1980, p. 40-48.

\_\_\_\_\_. “Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda”. In: **Ágora. Estudos Clássicos em Debate**, v. 2, 2000, p. 21-32.

\_\_\_\_\_. “As Artes do Discurso e o ‘Naturalismo’ Cínico: Tema e Variações de uma Anedota Filosófica”. In: **Kléos**, n.19, 2015, p. 17-48.

\_\_\_\_\_. “Paradoxes cyniques: l’activité littéraire d’Antisthène et de Diogène de Sinope”. In: **Nuntius Antiquus**, v. 13, n. 2, 2017, p. 117-136.

KAMEN, D. **Status in Classical Athens**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

KENNEDY, J.K. **Antisthenes’ Ajax and Odysseus**. Tese de Bacharel, Faculty of Arts University of Sydney, 2011.

\_\_\_\_\_. **Antisthenes’ Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary**. Tese de Doutorado, Faculty of Arts University of Sydney, 2017.

KRAUT, R. (Org). **Platão**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015.

LEMONS, C.A. **Antístenes de Atenas ou Sobre o Prazer da Linguagem**. Tese de doutorado, não publicada, aprovada com louvor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

LONG, A.A. e SEDLEY, D.N. **The Hellenistic Philosophers** (1 vol.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LONG, A.A. (Org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. Trad. Paulo Ferreira. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. “A Tradição Socrática: Diógenes, Crates e a Ética Helenística”. In: GOULET-CAZÉ, M-O. e BRANHAM, R.B. **Os Cínicos. O Movimento Cínico na Antiguidade e seu Cegado**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LUZ, M. “Antisthenes’ Concept of *Paideia*”. In: **The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy**, v. 3, p. 186-190.

MATSDORF, B.K. “Antístenes e a Fundação do Cinismo”. In: **Prometheus**, n. 19, Janeiro-Junho 2016, p. 81-97.

MEIJER, P.A. **A New Perspective on Antisthenes: Logos, Predicate and Ethics in his Philosophy**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

MEILLAND, J-M. “O Anti-intelectualismo de Diógenes, o Cínico”. Trad. Brenner Brunetto Oliveira Silveira e George Felipe Bernardes Barbosa Borges. In: **Prometheus**, n.29, Janeiro-Abril 2019, p. 53-72.

MORRISON, D.R. (Org.). **Sócrates**. Trad. André Oídes. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2016.

NAVIA, L.E. **The Philosophy of Cynicism. An Annotated Bibliography**. Westport (Connecticut) and London: Greenwood Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Classical Cynicism. A Critical Study**. Westport (Connecticut) and London: Greenwood Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Diogenes of Sinope. The Man in the Tub**. Westport (Connecticut) and London: Greenwood Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Adventure of Philosophy**. Westport (Connecticut) and London: Greenwood Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Antisthenes of Athens. Setting the World Aright**. Westport (Connecticut) and London: Greenwood Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Diogenes, the Cynic: The War Against The World**. New York: Humanity Books, 2005.

\_\_\_\_\_. **Diógenes, o Cínico**. Trad. João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Editora Odysseus, 2009.

ONFRAY, M. **Cinismos Retrato de los Filósofos Llamados Perros**. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires, Barcelona e México: Paidós, 2002.

PATZER, A. **Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften**. Ph.D. diss. Heidelberg: Ruprecht-Karl Universität, 1970.

PÉPIN, J. “Aspects de la lecture antishénienne d’ Homère”. In : GOULET-CAZÉ, M-O. e GOULET, R. **Le Cynisme Ancien et Ses Prolongements**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 1-14.

PEREIRA, M.H.R. **Estudos Sobre a Grécia Antiga**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

PHILIP, W. **Dictionary in the History of Ideas. Studies of Select Pivotal Ideas** (4 vol.). New York: Charles Scribner's Sons, 1968-1973.

POPPER, K. R. **The Open Society and Its Enemies**. Nova York: Harper Torchbooks, 1963.

PRINCE, S. “Socrates, Antisthenes, and the Cynics”. In: AHBEL-RAPPE, S. e KAMTEKAR, R. **A Companion to Socrates**. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 75-92.

\_\_\_\_\_. “Words of Representation and Words of Action in the speech of Antisthenes’ Ajax”. In: SUVÁK, V. **Antisthenica Cynica Socratica**. Praha: Oikoymenh, 2014, p. 168-199.

\_\_\_\_\_. “Antisthenes of Athens”. In: BAGNALL, R.S., BRODERSEN, K., CHAMPION, C.B., ERSKINE, A. e HUEBNER, S.R. (Orgs.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Chapel Hill: Armadillo Books, 2016.

RANKIN, H.D. “Antisthenes a Near Logician” In: **L’Antiquité Classique**, T. 39, Fasc. 2, 1970, p. 522-527.

\_\_\_\_\_. “FG. 50B (CAIZZI) - A Possible Section Of περί τῆς Ἀληθείας”. In: **L’Antiquité Classique**, T. 42 1973, p. 178-180.

\_\_\_\_\_. “Irony And Logic - The ἌNTIΛΕΓΕΙΝ Paradox And Antisthenes’ Purpose”. In: **L’Antiquité Classique**, T. 43, 1974, p. 316-320.

\_\_\_\_\_. “Ouk éstin antilegein”. In: KERFERD, G. B. (ed.). **The Sophists and their legacy**. Wiesbaden: Steiner, 1981.

\_\_\_\_\_. **Sophists, Socratics and Cynics**. Londres: Croom Helm, 1983.

\_\_\_\_\_. **Anthisthenes Sokratikos**. Amsterdam: A.M Hakkert, 1986.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga** (5 vol.). Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

ROBERTS, H. Dogs’ Tales: **Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts**. Amsterdam e New York: Rodopi Publishers, 2006.

SAYRE, F. **The Greek Cynics**. Baltimore: J. H. Furst Company, 1948.

\_\_\_\_\_. “Antisthenes, the Socratic.” In: **The Classical Journal** 43, 1948, p: 237-244.

SEDDON, K. e YOUNGE, C. **An outline of cynic philosophy: Antisthenes of Athens and Diogenes of Sinope in Diogenes Laertius Book Six**, Raleigh: Ed. Lulu, 2010.

SELTMAN, C. “Diogenes of Sinope, Son of the Banker Hikesias.” In: **Transactions of the International Numismatic Congress 1936**. London, 1938.

SHEA, L. **The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.

SHEAR, T.L. “Bouleuterion, Metroon, and the Archives at Athens”. In: HANSEN, M.H. e RAAFLAUB, KK (ed.). **Studies in the Ancient Greek Polis**. Stuttgart: Steiner, 1995, p. 156–90.

SIQUEIRA, J.R. “Retórica e filosofia no *Fedro* de Platão: uma crítica à leitura de Trabattoni.” In: **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/2011, p. 96-104.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da Razão Cínica**. Trad: Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Heindlmayer. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2012.

SUVÁK, V. **Antisthenica Cynica Socratica**. Praha: Oikoymenh, 2014.

\_\_\_\_\_. “Antisthenes between Diogenes and Socrates”. In: SUVÁK, V. **Antisthenica Cynica Socratica**. Praha: Oikoymenh, 2014, p. 72-120.

\_\_\_\_\_. “*Phronesis* in Antisthenes Ajax and Odysseus”. In: **Ethics & Bioethics** (in Central Europe), **Journal The Gruyter**, v. 7, 2017, p. 5-12.

\_\_\_\_\_. “On The Dialectical Character of Antisthenes' Speeches Ajax and Odysseus”. In: STAVRU, A. e MOORE, C. (Orgs.). **Socrates and the Socratic Dialogue**, v. 2, 2017, p. 141-160.

USHER, S. **Greek Oratory: Tradition and Originality**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

VEGETTI, M. **A Ética dos Antigos**. Trad: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VOEGELIN, E. **História das Ideias Políticas: Volume I - Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo**. Trad: Mendo Castro Henriques. São Paulo: Editora É Realizações, 2015.