

## Ascese cínica e a oposição *nómos* e *phýsis*

### Resumo

Neste artigo, buscamos mostrar como a antítese, central na filosofia cínica de Diógenes, entre **nómos** e **phýsis** está intimamente conectada com a noção de **áskesis** (exercício). Para apresentar esta conexão e também desenvolver estes temas, o artigo apresenta ainda os conceitos de **parresía** (liberdade de palavra) e **anaídeia** (falta de pudor) como formas deste exercício se expressar na filosofia cínica.

**Palavras-chave:** cinismo; Diógenes de Sinope; áskesis; parresía.

### Abstract

In this paper, we show how the antithesis between **nómos** and **phýsis** is central to Diogenes' cynic philosophy and is intimately connected to the notion of **áskesis** (exercise). To demonstrate this connection and also develop these themes, the paper presents also the concepts of **parresía** (liberty of speech) and **anaídeia** (shamelessness) as ways in which this exercise realize itself in the cynic philosophy.

**Keywords:** cynicism; Diogenes of Sinope; áskesis; parresía.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

Os cínicos<sup>1</sup> professam uma clara resistência aos imperativos culturais (*nómos*), apelando para uma convocação ao retorno à natureza (*phýsis*), contribuindo assim para a oposição, já tradicional em sua época, entre *nómos* e *phýsis*. Os hábitos e costumes humanos, segundo eles, são sempre artificiais e pouco adaptados à realidade, e o homem deve retornar para sua pura e simples natureza, especialmente para o aspecto animal da natureza humana. Tal retorno ao natural se faz através do esforço pessoal (*áskēsis*) de busca de independência (*autarkeia*), autonomia (colocar a si mesmo o *nómos*) e liberdade. Os três conceitos que me parecem centrais na prática cínica são, primeiro, a dupla antitética de *phýsis* e *nómos* e, segundo, aquilo que indica o exercício dessa antítese, a *áskēsis*, isto é, o esforço pessoal em se realizar a crítica ao *nómos* e em efetivar a aproximação com a *phýsis*. Ao se esforçar por realizar aquilo que é mais próprio de sua *phýsis*, especialmente a *phýsis* vinculada ao corpo e ao aspecto animal do homem, o cínico tem a oportunidade de realizar seus exercícios (*áskēsis*) mais árduos. Tais conceitos, como se pode ver, estão intimamente relacionados, sendo que a antítese de *phýsis* e *nómos* mantém uma centralidade exemplar na prática cínica<sup>2</sup>.

Outros dois conceitos fundamentais nesta prática são os de *anaideia*, falta de pudor, e de *parresía*, liberdade de palavra, que estão vinculados ao traço missionário de sua *áskēsis* pela natureza: no esforço de aproximação de sua própria natureza, o cínico exerce sua resistência à cultura (artificial) humana, sem pudor algum (*anaideia*), nunca deixando de se expressar de forma clara

- 
- 1 Uma das questões importantes sobre o cinismo trata sobre sua unidade. Haveria realmente, como parece supor Diógenes Laércio, uma única escola cínica, que começaria com Antístenes, formando um processo de mestre e aprendiz até Menipo e Menedemo? Muitos comentadores, começando com o livro de referência de Dudley, D. R. *A history of cynicism*. Methuen: London, 1937, criticaram esta postura unitária do cinismo que encontramos nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio, chegando a defender que de Antístenes nem se poderia afirmar que seria um cínico. A argumentação básica atribui a criação do cinismo unitário aos estoícos que gostariam de ver sua escola conectada a figura de Sócrates, ao colocar Zenão, o estoíco, como aluno de Crates, formando a linha sucessória Zenão, Crates, Diógenes, Antístenes, Sócrates. Sobre uma excelente discussão, em que se apresentam tanto o cinismo unitário das Vidas, como o cinismo não unitário tendo Diógenes de Sínope como figura central, conferir Gugliermi, I. *Diogène Laërce et le Cynisme*. Septentrion: Paris, 2006. Vale salientar que o cinismo tem uma longa história, que vai muito além do texto básico das Vidas, passando por Luciano de Samosata, por Dion Crisostomo, pelas Cartas Cínicas pseudo-epígrafas até o imperador Juliano, o Apóstata, no século IV d.c. Para uma coleção relativamente completa dos fragmentos e testemunhas ver Paquet L., *Les Cyniques Grecs. Fragments ET Témoignages*. Le livre de poche: Paris, 1992 e também Giannantoni G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Bibliopolis: Napoles, 1990.
  - 2 Em português temos poucos títulos sobre o cinismo, mas felizmente a recente coleção organizada pela especialista em cinismo, Goulet-Cazé e por Branham, já foi traduzida: *Os Cínicos. O movimento cínico e seu legado*. Loyola: Rio de Janeiro, 2010. O presente artigo retira muitas de suas inspirações do livro da mesma autora, Goulet-Cazé, M.O. *L'Ascèse Cynique. Um Commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. J. Vrin: Paris, 1986.

e inequivocamente combativa, especialmente pela liberdade de palavra (*parresía*). Tanto no que se refere ao corpo, quanto no que se refere ao discurso, o cínico não coloca panos quentes, não aceita uma máscara em vez da realidade, nua e crua (dois adjetivos, aliás, típicos do cinismo, já que viviam nus e defendiam a alimentação por carne crua). O que se vai procurar mostrar neste artigo é que o exercício próprio da atividade cínica em seus dois aspectos *parresía* e *anaídeia* – se identificam: a falta de vergonha (*anaídeia*) de sua própria nudez e das atividades fisiológicas autônomas é, de alguma maneira, o aspecto corpóreo e gestual de sua liberdade de palavra e expressão (*parresía*).

Neste artigo, esclareceremos os três conceitos acima referidos (*phýsis*, *nómos* e *áskēsis*) e sua relação intrínseca no âmbito do cinismo antigo (especialmente em Diógenes de Sínope), assim como apontaremos para outros conceitos que lhe são importantes, como *parresía* e *anaídeia*. Em primeiro lugar, ao se falar de uma aproximação da *phýsis* na filosofia cínica, não estamos de forma alguma pensando em uma aproximação que se faça através de um estudo da natureza vinculada à matemática (astronomia, por exemplo) ou à contemplação da natureza de forma a catalogá-la ou discriminá-la: Diógenes usa o sol para se banhar com o seu calor, e não para medir seu tamanho ou sua revolução ao redor da terra. Em verdade, o cinismo como um todo tem uma clara oposição às investigações teóricas e se preocupa essencialmente na transformação pessoal humana. Quando tratamos de *phýsis* para os cínicos, pensamos especialmente na *phýsis* animal do homem, mais especialmente nos movimentos fisiológicos do corpo humano. Neste sentido, a aproximação da *phýsis* estará sempre ligada a aspectos práticos, a modos de se relacionar com sua própria natureza e com aquilo que existe ao seu redor, e não a uma teoria sobre a *phýsis*. O corpo humano com seus limites e sua força é um dos traços essenciais da filosofia cínica: ele é ao mesmo tempo o objeto máximo do esforço pessoal (*áskēsis*) e também o meio pelo qual o cínico expressa sua opção de vida, convidando, missionariamente, a humanidade para a sua libertação. Suas masturbações em praça pública<sup>3</sup>, sua alimentação despudorada (comer na ágora era assim considerado), a defesa de uniões sexuais livres de qualquer tabu (até mesmo do incesto<sup>4</sup>), são ao mesmo tempo uma prática de aproximação da *phýsis* e uma

3 DL, VI 69 (toda citação de Diógenes Laércio será apresentada pela sigla DL)

4 Dion Crisóstomo diz que Édipo, sendo rei de Tebas poderia promulgar um decreto dizendo que em sua terra filhos poderiam casar com mães. Dion Crisóstomo, Oração 10, 30, apud Branham, R. B. “Falcificando a moeda: Retórica de Diógenes e a invenção do Cinismo” in Branham, R. B. e Goulet-Cazé, M. O. *Os Cínicos. O movimento cínico e seu legado*. Loyola: Rio de Janeiro, 2010

prática de liberdade de expressão: a falta de pudor (*anaídeia*) não é nada mais que uma forma gestual de *parresía*, liberdade de palavra.

### Phýsis

Além de a retórica cínica ser um convite a se bastar com o que a natureza lhe pode oferecer, ela também convida o homem a se lembrar de seu lado animal. O discurso cínico – sempre ligado a atos retóricos – busca sublinhar o modo como determinados traços do *éthos* animal são também peculiares ao *éthos* humano. Sendo ferrenhos defensores da liberdade e da independência, os cínicos assumem de modo afirmativo o que é mais propriamente animal no humano. O fisiológico e o animal são aqueles elementos a que devemos obediência: o tema “Diógenes é subordinado apenas a si mesmo”, repetido diversas vezes no cinismo<sup>5</sup>, faz ecoar uma restrição do respeito apenas àquilo que é da ordem do necessário corpóreo e apresenta um desprezo às invenções humanas que conferem status ou poder cultural. Exercer qualquer atividade em qualquer lugar, inclusive as de Demeter (comer e defecar) e as de Afrodite (sexo), sem nenhum pudor (*anaídeia*) e sem procurar escondê-las<sup>6</sup> é uma forma retórica de afirmar de modo veemente o que há de animal em ser humano e também como este aspecto animal está sempre conectado com o que há de corpóreo, fisiológico.

Interessante notar como que as práticas ascéticas de Diógenes por vezes podem aparentar ir contra impulsos corpóreos naturais. As práticas ascéticas de enrolar-se na areia quente e de abraçar estátuas geladas<sup>7</sup> parecem ser contra os próprios impulsos corpóreos de buscar esquentar-se no frio, e esfriar-se no calor. No entanto, tais práticas ganham seu sentido no fato de que o homem deve viver no mundo que a própria natureza lhe dá, isto é, a natureza exterior é tão *phýsis* quanto a interior, e por isso deve-se treinar a não precisar

---

5 Não propriamente com essas palavras, mas este é o tema central na *chreia* (anedota) que conta, por exemplo, a sua venda como escravo. DL, VI 29-31

6 Citamos aqui, um silogismo que professa bem a idéia de naturalização das atividades de Demeter em qualquer lugar: Se tomar café não é absurdo (*átopon*), não pode ser absurdo (*átopon*) fazê-lo na ágora. Mas tomar da café da manhã não é algo absurdo (*átopon*), portanto não pode ser absurdo (*átopon*) na ágora. DL VI, 69.

7 DL VI 23 e 34.

fugir deste mundo natural, com suas bonanças e tormentas, com a primavera e o inverno. Tais práticas aparentemente antinaturais são, em verdade, treinamento do homem para se acostumar com o que é natural.

Aqui percebemos que a aproximação da *phýsis* proposta pelos cínicos não se esgota no corpo animal humano. A aproximação da *phýsis* é também um aceitar os limites da natureza exterior e não buscar subterfúgios que nos distanciem desses limites: não ter medo do frio ou do calor e preparar-se, exercitar-se, em não se subordinar aos caprichos das mudanças da natureza é um mote do cinismo. O medo da instabilidade natural é um dos motivos principais que forçam alguns homens não preparados a se subordinarem aos ditames da sociedade. Assim, além da *phýsis* animal-fisiológica proposta como o *éthos* próprio do homem – ao qual poderíamos denominar como uma *phýsis* interna – Diógenes também aponta a um retornar ao que há de natural no mundo exterior. Como os estóicos vão também professar mais à frente, Diógenes também defende que a própria natureza já nos fornece o necessário à boa vida, e como os Epicuristas vão também afirmar em um dos seus *tetrapharmakos*, a *eudaimonía* não é difícil de se alcançar. Assim, o homem deve se exercitar a não ter medo nem fraquejar frente às instabilidades da natureza, pois ao escolher às dificuldades que a própria natureza lhe exige (*pónos katà phýsin*), ele não é forçado a buscar subterfúgios – culturais, artificiais – para fugir da natureza, subterfúgios estes que acabam por gerar maiores dores (*pónos katà nómon*) do que as dores exigidas da natureza.

O banhar-se de sol e a recusa do oferecimento de Alexandre o Grande indicam bem o traço do cinismo de aceitar o conforto natural (sol) e ao mesmo tempo criticar o poder cultural, que sempre se oferece e se incide, como sexo à venda, contra o trabalho (*áskesis*) do cão que busca exercer-se em ser natural. É como se os valores artificiais da cultura – hierarquias sociais, bens materiais, poder político – se insinuassem para aquele que busca somente o que a própria natureza lhe pode oferecer e tal insinuação, caso seja aceita, termina por obstruir o deleite natural (sol). Em verdade, Diógenes como que diz: não tente o Senhor (Alexandre) retirar de mim o que não pode me oferecer: a abundância e a força da natureza (sol).

Interessante sublinhar aqui o oferecimento de Alexandre: Diógenes não procura Alexandre, mas o contrário. Diógenes está em paz com o que a natureza lhe pode confiar, Alexandre precisa conquistar o mundo, e mesmo conseguindo tal proeza, continua mais carente que Diógenes, que não tem essa necessidade. A força do encontro entre Diógenes e Alexandre mostra a auto-suficiência do homem que busca e se satisfaz com aquilo que a própria

natureza lhe pode oferecer, em oposição ao homem que busca sempre mais e nunca se satisfaz, pois busca quimeras. Sobre isto, a seguinte equação encontrada nos textos sobre Diógenes é lapidar: os deuses não têm necessidade de nada, os sábios de muito pouco.

Como forma de resumir o relacionamento do cínico com a *phýsis*, o rato se torna um animal exemplar: ele ensina a Diógenes a não procurar vaidades e supostas felicidades, mas sim *adaptar-se às circunstâncias*. O rato não busca comida luxuosa, não tem medo do escuro, não busca uma cama confortável, mas adapta-se a cada instante às necessidades que lhe são decorrentes. A deusa *týche* (acaso), que será tão importante no Helenismo, se torna aqui símbolo do traço da *phýsis* ao qual o cínico busca se adequar. Assim, nesta adaptação à natureza, o filósofo cínico deve ter a habilidade de *improvisação* acima de tudo, pois ele não deve ter tarefas inflexíveis a serem cumpridas cegamente, mas deve ser um atento observador das inúmeras exigências súbitas e surpreendentes que a natureza lhe exige<sup>8</sup>.

## Nómos

Como uma decorrência necessária de sua aproximação à natureza, a prática cínica é causticamente contrária às imposições das leis culturais. A idéia básica que fundamenta tal atitude parte de certa concepção do homem e da sociedade. O ser humano inventa certos instrumentos para se proteger da imprevisibilidade da natureza e tal invenção, a cultura e a tecnologia, ao final das contas, gera mais dor e trabalho do que aceitar a *týche* (acaso) natural. Pode-se descrever dois personagens escolhidos pelas *chreiai* (anedotas) para personificar tanto o poder político, quanto o poder intelectual: Alexandre e Platão. O ponto central contra Platão é que a filosofia deve ser vista no *érgon* (obra) e não apenas no *lógos*<sup>9</sup> (discursos), e assim são apresentados diversos encontros com Platão em que Diógenes desmascara suas intenções. Mesmo a famosa crítica de Diógenes para Platão de que não se pode ver a “mesidade” nem a “copidade”, tendo uma resposta tão boa (“Isso é lógico”, respondeu

8 Aqui, o fragmento de Heráclito talvez sirva de comparação: “se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo inencontrável e inviável (sem vias)”, fr. 18.

9 Em DL VI 71 temos, “do modo como ele discursava, deste modo ele agia.”

Platão, “pois, por um lado, tens olhos para ver o copo e a mesa, mas, por outro, não tens intelecto para perceber a mesidade e a copidade”<sup>10</sup>), o princípio existencialista de Diógenes, que exige que a filosofia seja eminentemente vivida, ataca ferozmente as abstrações metafísicas Platônicas. Afinal, as *diatribai* (aulas) de Platão são simplesmente *kataTRIBAI* (perda de tempo)<sup>11</sup>. Podemos dizer que para Diógenes a filosofia de Platão é artificial, pois tem como pólos estruturantes a eternidade e o infinito, elementos nunca encontrados em nossas andanças factuais pelo mundo. Já a de Diógenes, se faz como afirmação da contingência, da adaptação aos fatos, e da vida mínima e natural.

Em uma lista de atividades intelectuais, Diógenes também vai criticar a falta de uma repercussão apropriada na vida daqueles que exercem tais atividades, marcando bem a posição cínica contra o *nómos* das supostas ciências e a liberdade daquele que busca viver de acordo com a *phýsis*. Ele se admira de como os literatos investigam os males de Ulisses e são ignorantes dos seus próprios; como os músicos afinam as cordas da lira, mas deixam suas almas discordantes; como astrônomos buscam o sol e a lua e desprezam fatos perto de si mesmos<sup>12</sup>, como os oradores fazem tanto alarde sobre a justiça, mas não a praticam; como os avaros reclamam do dinheiro, mas nunca o abandonam<sup>13</sup>.

Por outro lado, Diógenes também ataca as regras estabelecidas da sociedade e talvez aquele ataque que mais nos chama atenção seja o de adulterar a moeda (*paracharátein toû nómisma*). Tal falsificação da moeda se torna um símbolo da descaracterização de todo valor corrente, já que tal valor está, este sim, descaracterizado nos seus fundamentos: o dinheiro, *nómisma*, não é nada mais do que algo arbitrário e artificial, inventado pelo costume, *nómos*. A moeda não tem valor em si mesmo, apesar de tantos homens a buscarem como tal. O ato de falsificar a moeda tem um aspecto retórico e ascético profundo, já que ao criticar o valor da sociedade naquilo em que ela tem de mais claramente artificial, Diógenes quer demonstrar o quanto os homens vivem longe de valores reais e concretos, como aqueles que provêm das realidades naturais. Trata-se, assim de um exercício de aproximação da natureza e de um grito de alarme para a falsidade do dinheiro.

---

10 DL VI, 53

11 DL VI 24

12 Aqui poderíamos lembrar a anedota contada por Platão no *Teeteto sobre Tales* em que este cai num buraco, pois estava olhando para os céus. *Teeteto* 173 a-b

13 DL VI 28

Diógenes também costumava dizer que as coisas essenciais não eram valorizadas, enquanto as inúteis o eram<sup>14</sup>. Assim, ele mesmo se sente envergonhado certa vez quando vê um rato comendo as migalhas do seu próprio pão: um animal precisa de menos para sobreviver do que ele mesmo e ainda se importa menos se sua comida é requintada ou não.

A crítica ao *nómos* está intimamente conectada com a liberdade frente aos próprios movimentos fisiológicos, isto é, a falta de pudor frente ao que seria comumente bem aceito. Novamente, masturbar-se e comer em praça pública são atos profundamente retóricos que visam um ataque a valores culturais que não têm valor por si mesmos, mas sim frente a um determinado consenso.

A *anaideia* de Diógenes não exemplifica apenas sua liberdade frente às verdadeiras exigências – as da natureza – mas também são atos retóricos que denunciam a fraqueza dos homens: um retórico fica muito irritado com Diógenes pois este balançava um peixe enquanto aquele fazia seu discurso – um pequeno peixe é mais poderoso que o “grande” retórico, concluía<sup>15</sup>; Diógenes costumava dizer que apenas um dedo – o do meio – era capaz de deixar os homens furiosos<sup>16</sup>; certa vez, um discípulo abandonou Diógenes pois não teve coragem de carregar um queijo velho e fedorento enquanto caminhava com o mestre pela praça pública – um queijo velho, dizia, desfez nossa amizade<sup>17</sup>.

Assim, podemos perceber três aspectos do *nómos*, isto é, das leis e convenções sociais, que são atacados por Diógenes: 1) aquele em que se afirma que as elocubrações abstratas, como geometria, gramática, música, astronomia e filosofia, resultariam em algo realmente valoroso para o ser humano; 2) que o poder político confere algum status realmente superior àqueles que ocupam posições sociais superiores; 3) que as convenções sociais, aquelas que dizem que certas atitudes são ridículas (rizíveis), não passam disso mesmo, convenções, às quais o homem não precisa se subordinar (“Todos riem de Diógenes, mas Diógenes não ri de si mesmo”<sup>18</sup>).

---

14 DL VI 35 “Uma estátua alcança o valor de 3 mil drachmas, enquanto um quarto de cevada (a ração diária) vale duas moedas de cobre.”

15 DL VI, 57.

16 DL VI, 35.

17 DL VI, 37.

18 Sobre esta idéia, ver por exemplo DL VI, 58



A partir deste panorama da oposição entre *nósmos* e *phýsis* já fomos obrigado a relacionar os conceitos de *áskēsis*, *anaídeia* e *parresía*, e no restante deste artigo procuraremos ressaltar ainda mais estes três últimos conceitos tanto em sua relação mútua quanto em sua dependência da oposição *nósmos* e *phýsis*.

### ***Áskēsis* – exercício**

A ascese cínica é composta de exercícios que treinam e preparam o homem para enfrentar os desafios que a vida nos impõe<sup>19</sup>. Por isso, podemos já delinear uma antropologia que afirma que o homem precisa de exercícios para viver. Trata-se de pensar o seguinte: o homem precisa de treinamento para ganhar habilidades que o auxiliem quando inevitavelmente for exigido que enfrente os desafios sociais e naturais.

Assim, pode-se descrever o exercício na filosofia cínica como contendo dois aspectos principais: um sobre si mesmo, procurando modificar seus próprios valores e adaptar-se a sua natureza interna; outro com repercussões no social, enfrentando os valores que a sociedade incutiu no homem e procurando adaptar-se a inconstância da natureza. Os treinamentos propostos pelo cinismo são ao mesmo tempo desafios aos padrões exigidos pela sociedade, como também uma preparação para se enfrentar as dificuldades que a própria natureza humana lhe força a suportar. O cínico, por um lado, percebe que a sociedade acostuma o homem em seus prazeres, em seus jogos, onde se inventa um objetivo artificial a ser alcançado e no exercício do qual se esquecem as necessidades vitais e naturais que o corpo humano e o cosmo exige. O argumento principal para o combate do cinismo contra os padrões sociais afirma que os esforços para se conseguir os objetos inventados pela sociedade são muito dispendiosos e trazem poucas recompensas em comparação com os esforços que a natureza nos solicita. Assim, os atos de treinar para se adequar à natureza quase sempre remetem a um confronto com os padrões sedutores das cidades com seus prazeres inventados.

---

19 A passagem mais tradicional para remontar a um exercício cínico é aquela em que afirma que Diógenes abraçava estátuas geladas no inverno e rolava na areia quente no verão como forma de acostumar o próprio corpo com as inconstâncias da natureza e não precisar se subjugar a princípios que não lhe são autênticos para fugir deles. DL VI, 23. Mas os dois parágrafos em que a *áskēsis* é claramente tematizada, DL VI, 70-71, são objeto do livro de Goulet-Cazé. *L'Ascese Cynique. Um commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Vrin: Paris: 1986.

Além da sociedade, o homem deve se preparar para viver no mundo natural. O cinismo pressupõe, então, que para o homem ser como é deve aprender a suportar certas dificuldades naturais: frio, calor, fome, sede, a dor, etc. O cinismo afirma que há um treinamento a que o homem deve se submeter para aprender a se relacionar com essas dificuldades naturais (*pónos katá phýsin*) e que tal treinamento é muito mais vantajoso do que aquele outro que a sociedade nos oferece para receber seus supostos prazeres: dinheiro, poder e luxúria (prazer em excesso tanto do sexo quanto do comer e beber).

O traço interessante desses exercícios é que tanto a “falta de vergonha”, *anaídeia*, quanto a “franqueza da fala”, *parresía* estão intimamente relacionados a eles. Os gestos do exercício cínico trazem em si a necessidade da coragem de dizer a verdade em todos os âmbitos, isto é, tanto politicamente, frente aos governantes e ao público, quanto pessoalmente, afirmando sempre a si mesmo a concordância entre seus princípios e seus atos.

Os gestos da *ascese* são neles mesmos afirmações francas e audazes frente à sociedade e a si mesmo: os elementos do aprendizado do cinismo estão sempre vinculados à nudez, à ginástica e ao ginásio<sup>20</sup>.

Tais exercícios cínicos também exigem do homem a coragem de estar nu frente a sua própria natureza: na medida em que se trata de um esforço a retornar ao natural e de desprezar o cultural, o cínico pratica a nudez como forma de autenticidade e auto-afirmação. Além disso, a nudez cínica é sempre retórica, pois ela está afirmando sua autonomia frente ao *nómos* e ao mesmo tempo convidando para este naturalismo. Este estar nu vai além do simples despir-se fisicamente, mas chega ao limite do que se pode chamar de nudez psíquica, aquela que exige da alma a não se esconder de si mesmo, sempre se perguntando se há coerência entre os seus próprios princípios e seu modo de viver.

Assim, a coragem de estar nu em todos os sentidos, isto é, a falta de vergonha (*anaídeia*) também tem suas repercussões sociais e pessoais: devemos ter a coragem de estar nus à frente de todos, assim como à frente de nossa própria consciência. Vejamos a seguir como os exercícios cínicos podem ser compreendidos como “franqueza da fala” e como “falta de vergonha”.

---

20 *Gumnós*, estar nu, ter apenas um básico de roupa, sem o manto (*himation*), mas apenas uma túnica. Tal termo em grego está intimamente relacionado com *gymnastiké* e *gymnasion*, tanto o exercício quanto o local de se fazê-lo. Tal exercício se relacionava tanto com o físico quanto com a moral, pois se tratava, nos ginásios gregos, de exercitar tanto o espírito quanto o corpo. Ginásio, ainda hoje em português, é uma palavra que remete tanto para os exercícios do corpo quanto do espírito.

### *Parresía* – traço (prático) no discurso da *áskesis*

Gostaria, então, de relacionar, como em um resumo do que já dissemos, os conceitos de *anaídeia*, “falta de vergonha”, e *parresía*, “liberdade de palavra” com aquele de *áskesis*, exercício. A *parresía*, em uma primeira e mais óbvia instância, se apresenta sempre na franqueza e autenticidade no seu relacionamento com toda a forma de política, especialmente frente às formas mais poderosas. Na franqueza de sua palavra, o cínico não se cala frente a exposição ao risco. Autêntico, o cão não deixa de latir, caso ele pense ser necessário, mesmo correndo perigo da morte. O medo da morte não subjuga o cão de Atenas. Suas respostas a Felipe da Macedônia<sup>21</sup>, ou ao seu filho mais celebre, Alexandre o Grande, ou ainda a Perdicas estão sempre livres frente à chantagem da morte: “Tendo Perdicas o convocado e o ameaçado de morte caso não viesse, ele disse ‘Nada de mais, isso. Pois, um besouro ou uma tarântula podem também fazer a mesma coisa’”<sup>22</sup>.

Tal risco ao qual se expõem os filósofos-cães tem um aspecto pedagógico explícito: o cuspe na cara do homem rico<sup>23</sup> deve ser compreendido pelo seu lado educativo através do choque, aquele que busca despertar os homens da ignorância da própria condição em que vivem. O cuspe na cara é uma forma retórica estridente do “conhece-te a ti mesmo” apolíneo. Assim, a *parresía* tem tanto um aspecto político quanto ético, já que – da mesma forma que a dialética socrática – a franqueza cínica age de modo a transformar e transtornar a suposta vida sábia e calma dos atenienses.

A *parresía* tem, no entanto outro aspecto, aquele da coragem da palavra consigo mesmo. Em seu aspecto ético e mais pessoal, a *parresía* está relacionada com a coerência da vida prática com sua própria compreensão teórica. A honestidade consigo mesmo é um traço da *parresía* que indica claramente a presença de um exercício consigo mesmo (*áskesis*), de um tornar claro para si mesmo suas próprias inclinações, isto é, franqueza consigo mesmo.

---

21 DL VI, 44: “Dionísio, o estoíco, diz que depois de Queronéia, ele foi capturado e levado para Filipe. Tendo sido perguntado quem era, disse “Um espião de sua ganância insaciável”. Por isso, ele foi admirado e libertado.”

22 DL VI, 44.

23 DL VI, 32.

Lembrando de Sócrates, vale salientar que um dos pontos difíceis sobre a franqueza consigo mesmo é conseguir perceber que se é ignorante de que se é ignorante, isto é, julga-se saber algo que não se sabe. Assim, a coragem de ver a si mesmo como ignorante sobre determinado assunto é o pré-requisito para a coragem da *parresía* consigo mesmo, especialmente aquela ainda relacionada à dialética de Sócrates. Frente à dialética socrática, Diógenes vai intensificar com traços violentos a forma de apresentação da verdade de cada um de seus interlocutores e diminuir muito o uso da *ironia*, utilizando o aspecto pedagógico do choque direto com a verdade, como o referido cuspe na cara. A ironia socrática é, a princípio, mais branda, do que a *parresía* cínica, mas quando revelada é tão ou mais insultuosa quanto os atos de liberdade de fala cínicos.

Mesmo assim, a coragem para a *parresía* exigida por Diógenes é parecida com aquela exigida pela conversa socrática: afirmar claramente sua opinião mais sincera sobre o assunto e entregar-se ao argumento em busca de uma possível refutação e aparecimento da própria ignorância. Caso o tal homem rico soubesse aproveitar o cuspe na cara<sup>24</sup>, poderia mudar a sua conduta e ter a coragem de levar uma vida mais digna, assim como Alexandre e Felipe parecem ter recebido bem a autenticidade da fala de Diógenes<sup>25</sup>.

A *parresía* consigo mesmo se baseia especialmente na exigência de viver na verdade de seus próprios princípios, de ter coerência entre aquilo que se pensa e o modo como se vive, e assim não ter vergonha da própria nudez psíquica. Essa idéia de verdade da vida, verdade vivida, remete diretamente para a ideia de que a verdade está sempre relacionada a uma cena, a um ato, e faz levantar diversos pontos (que não poderão ser tratados aqui) sobre a noção de verdade para os cínicos. De qualquer modo, para toda filosofia que se pretenda ser um modo de vida e não apenas teorias inócuas, a verdade é especialmente a coerência entre vida e princípios.

---

24 Outra *chreia* mais suave que esta, mas que tem o mesmo efeito pedagógico é aquela que critica o homem que escreveu sobre sua porta: “que nada de mau entre aqui” dizendo que o próprio dono, então, seria proibido de entrar. DL VI, 39.

25 Alexandre e Felipe ficam admirados de sua franqueza e honram Diógenes.

### Anaideía

Um dos traços mais marcantes de Diógenes é sua falta de vergonha em fazer todas atividades em praça pública, tanto as de Demeter quanto as de Afrodite. Tal falta de vergonha pode ser pensada como um modo de exercício. Exercer um ato supostamente vergonhoso é, por si só, um esforço por aproximar-se do natural e de combater o cultural-artificial, sendo um exercício de autenticidade e uma prática de si. Exercer a falta de vergonha não deixa de ser um exercício, um treinamento que exige do praticante simultaneamente uma transformação de sua personalidade e de sua inserção na sociedade.

Por outro lado, ao se frisar que as ações cínicas são sempre performáticas e, por isso, são sempre uma forma de discurso, pode-se perceber que nos atos ditos desavergonhados encontramos o lado prático e gestual da *parresía*. Trata-se de ver nos gestos ditos obscenos de Diógenes atos retóricos, estratégias de chamar a atenção, táticas retóricas de imputação de exercícios vitais. Presenciar um ato despidorado de Diógenes é ser convidado a experimentar sua própria natureza em sua nudez, e nesse sentido, é um convite à *áskesis*. Ouvir as anedotas de Diógenes e compreendê-las já é de alguma forma participar no exercício de buscar a natureza. Na medida em que a *áskesis* está intimamente ligada ao exercício e cuidado de sua própria natureza, procurando em um contínuo esforço aceitar tanto seus limites quanto a força de ser natural, na medida disto, a *áskesis* cínica é ao mesmo tempo um grito de autêntica franqueza e uma desavergonhada coragem de ser quem se é. O homem deve compreender-se como ser natural, mortal, carnal e limitado – em exercendo suas próprias qualidades sempre com a consciência de sua nudez.

Assim, percebemos o quanto estão intimamente conectados tanto a oposição antitética de *nómos* e *phýsis*, quanto o exercício (*áskesis*) de crítica ao primeiro e aproximação do segundo, além dos dois outros conceitos aqui analisados, o de liberdade de palavra (*parresía*) e de falta de vergonha (*anaideía*).