

Sobre o exílio de Diógenes*

Olimar Flores-Júnior

Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)  

<https://www.doi.org/10.5209/cfcg.104279>

Recibido: 29 de julio de 2025 • Aceptado: 30 de septiembre de 2025

Resumo: O presente artigo revisita o tema do exílio de Diógenes Cínico, ocorrido em razão de um suposto delito de “falsificação da moeda” (παραχάραις τοῦ νομίσματος), que o leva de Sínope, sua cidade natal, a Atenas, e cujas principais versões foram preservadas na abertura do livro VI de Diógenes Laércio (D. L. VI 20-21), o livro dedicado ao cinismo. Conectando este a outros temas relevantes da tradição cínica, em particular ao “uso das representações” (χρήσις φαντασιῶν), defende-se aqui que o exílio é a *alma mater* do pensamento diogeniano e que, neste sentido, o conjunto das narrativas que o evocam funcionam como um verdadeiro *mito fundador* do cinismo.

Palavras-chave: Diógenes de Sínope, cinismo antigo, exílio, falsificação da moeda, uso das representações, mito fundador.

ENG On the exile of Diogenes

Abstract: This article revisits the theme of the exile of Diogenes the Cynic, which occurred due to an alleged crime of “currency counterfeiting” (παραχάραιεν τὸ νόμισμα), which took him from Sinope, his hometown, to Athens, and whose main versions have been preserved in the opening of Diogenes Laertius’ Book VI (D. L. VI 20-21), the book dedicated to cynicism. Connecting this to other relevant themes of the cynical tradition, specially the “use of representations” (χρήσις φαντασιῶν), it is argued that exile is the *alma mater* of Diogenian thought, emerging as a founding myth of cynicism.

Keywords: Diogenes of Sinope, ancient cynicism, exile, currency counterfeiting, use of representations, founding myth.

Como citar: Flores-Júnior, O. (2026). Sobre o exílio de Diógenes. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, 36, 195-208.

A “história” do exílio de Diógenes é bem conhecida. Logo na abertura da *Vida* que lhe é dedicada, no livro VI de Diógenes Laércio, podemos ler a síntese dos principais elementos de suas diferentes versões que circulavam já na Antiguidade e que, no caso, parecem tender mais à hostilidade do que à aprovação [T1]:

* Agradeço a Stefano Mecci pela gentileza da leitura atenta de uma primeira versão deste artigo, por seus preciosos comentários, e por ter me comunicado, em primeira mão, o manuscrito de um estudo seu que, tratando de um tema atinente ao abordado nestas páginas, me foi também de grande utilidade. Agradeço ainda a Tatiana Alvarenga Chanoca pela revisão e formatação cuidadosas do texto. Agradeço enfim aos pareceristas anônimos dos *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, por suas detalhadas e bem-vindas sugestões. Os eventuais erros e imprecisões que aqui permanecem, em todos os níveis, cabem naturalmente apenas a mim.

{20} Διογένης Ἰκεσίου τραπεζίτου Σινωπεύς. φησὶ δὲ Διοκλῆς, δημοσίαν αὐτοῦ τὴν τράπεζαν ἔχοντος τοῦ πατρὸς καὶ παραχαράξαντος τὸ νόμισμα, φυγεῖν. Εὐβουλίδης δ' ἐν τῷ Περὶ Διογένους αὐτὸν φησὶ Διογένην τοῦτο πράξει καὶ συναλαῶσθαι τῷ πατρί. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸς περὶ αὐτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλῳ ὡς παραχαράξει τὸ νόμισμα. ἔνιοι δ' ἐπιμελητὴν γενόμενον ἀναπεισθῆναι ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν καὶ ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἢ εἰς τὸ Δῆλιον ἐν τῇ πατρίδι Ἀπόλλωνος πυνθάνεσθαι εἰ ταῦτα πράξει ἄπερ ἀναπειθεται· τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα κιβδηλεύσας καὶ φωραθεῖς, ὡς μὲν τινες, ἐφυγαδεύθη, ὡς δὲ τινες, ἐκὼν ὑπεξήλαθε φοβηθεῖς. {21} ἔνιοι δὲ φασὶ παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτὸν λαβόντα τὸ νόμισμα διαφθεῖραι· καὶ τὸν μὲν δεθέντα ἀποθανεῖν, τὸν δὲ φυγεῖν ἔλθειν τε εἰς Δελφοὺς καὶ πυνθανόμενον οὐκ εἰ παραχαράξει, ἀλλὰ τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται, οὕτω λαβεῖν τὸν χρῆσμον τοῦτον.

Diógenes, filho do banqueiro Hicésio, de Sínope. Díocles¹ diz que ele foi para o exílio depois que o seu pai, que tinha o controle do banco da cidade, **falsificou** a moeda. Mas Eubúlides no [seu livro intitulado] *Sobre Diógenes* conta que foi o próprio Diógenes que cometeu esse ato, e que partiu para o exílio na companhia do pai. Não menos importante é o fato de que o próprio Diógenes, falando de si em [sua obra] *Pôrdalos* [*O fedorento* ou *O peidorreiro*], diz ter ele mesmo **falsificado** a moeda. Alguns explicam que ele, tendo assumido um cargo na administração pública, e convencido por seus funcionários, foi até Delfos ou Délion, na pátria de Apolo, para perguntar se devia fazer aquilo a que era induzido. O deus então consentiu [que ele poderia fazê-lo] com relação à ordem política, mas Diógenes, não entendendo bem a coisa, **adulterou** o dinheiro e foi descoberto. Daí, segundo alguns, foi exilado, enquanto outros dizem que ele se exilou voluntariamente, com medo. Outros ainda dizem que ele recebeu do pai a moeda [i.e. o controle da moeda] e a **alterou**; que o seu pai morreu na prisão, e que ele fugiu e foi até Delfos, não para consultar se devia falsificar a moeda, mas o que devia fazer para ficar famoso, tendo então recebido aquela resposta do oráculo. (D. L. VI 20-21 Dorandi)²

Além de outros detalhes de vocabulário, o campo semântico específico dos verbos παραχαράπτειν, κιβδηλεύειν e διαφθεῖρειν, dados na tradução acima respectivamente por 'falsificar', 'adulterar' e 'alterar', torna a compreensão desta passagem crucial da biografia de Diógenes particularmente delicada. Sem poder aprofundar aqui, em todos os seus aspectos, a discussão sobre os detalhes desta terminologia, resalto apenas que no contexto em questão a ideia de "falsificação", com o sentido que a ela costumamos emprestar, como o ato de 'fabricar dinheiro' – moeda metálica ou papel-moeda – aparentemente idêntico ao "verdadeiro", isto é, idêntico àquele que foi oficialmente certificado, de modo a fazê-lo circular, tal como um *doublé*, com o mesmo valor de troca, é a rigor inadequada³. Com esse último sentido seria de se esperar, por exemplo, o uso do verbo παρακóπτειν, que aponta de fato para o âmbito da contrafação e que, no entanto, não figura no trecho citado. Dentre os três termos que aí ocorrem para designar o delito de Diógenes (ou de seu pai, ou de ambos em sociedade), destaca-se obviamente o composto παραχαράπτειν, que entra na formulação daquele que virá a ser o lema maior do cinismo – a *falsificação da moeda* –, de que nos fala por exemplo o Imperador Juliano e o próprio Diógenes Laércio em outras passagens da *Vida* de Diógenes de Sínope⁴. Curiosamente, e independentemente do vocabulário utilizado, não encontramos qualquer vestígio da "falsificação da moeda" em fontes importantes

¹ Díocles de Magnésia: cf. *DPhA*, t. II, s.v. "Dioclès de Magnésie" D 115: 775-777 (R. Goulet).

² Salvo indicação contrária, todas as traduções são de minha responsabilidade.

³ Tratei brevemente deste assunto em Flores-Júnior (2000). Veja-se em primeiro lugar Giannantoni, *SSR*, v. IV: 423-433.

⁴ Cf. D. L. VI 56; 71; para Juliano, cf. os textos reunidos em *SSR* V B 8-10. Uma outra proposta de Diógenes, igualmente polêmica e, num certo sentido, abstrusa, poderia ser associada à "falsificação da moeda"; trata-se da substituição da moeda corrente por ossinhos (ἀσπράγαλοι): cf. Filodemo, *De Stoicis* col. XVI 4-9 Dorandi (= Dorandi 1982); Ateneu, *Deipnosophistae* IV 159 C (*SSR* V B 125). Sobre esse assunto, vejam-se duas análises diferentes e, até certo ponto, antagônicas, em Doyen (2021) e Flores-Júnior (2021: 280-285). Veja-se ainda Mecci («Il Cinismo antico, la moneta e la convenzione. Ancora sul *paracharattein* to *nomisma*», no prelo).

do cinismo, como as orações diogenianas de Díon de Prusa (dito Crisóstomo)⁵ ou a epistolografia cínica pseudoepígrafe (a que voltarei adiante), que mencionam com alguma insistência o exílio de Diógenes, sem contudo fornecer qualquer motivação que o pudesse explicar. Por outro lado, no campo da numismática grega, o verbo παραχαράττειν significa em princípio o gesto de “imprimir sobre uma moeda em circulação um novo caractere” ou uma outra marca qualquer (um simples “talho”, por exemplo) frequentemente com a intenção expressa de sinalizar nela alguma não conformidade relativa ao seu lastro político ou à proporção ponderal dos metais utilizados na sua fabricação. Vê-se portanto, sem dificuldade, o que há de paradoxal e, até certo ponto, ambíguo na ação levada a cabo por Diógenes, ou a ele atribuída, que estaria na origem do seu exílio. Todavia, a referência a um crime praticado – e não a um gesto circunstancial meritório – permite, na falta de uma outra explicação qualquer, justificar satisfatoriamente o exílio de Diógenes. Assim, entre a possibilidade de um acontecimento histórico obscuro e indemonstrado, e o construto intencionalmente orientado que vincula o dado biográfico mais ou menos accidental a uma certa profissão de fé, e que claramente prevalece nos relatos preservados, a interpretação moderna tem o passe livre para seguir, em esteira de boa parte dos autores antigos, pela via filosoficamente mais produtiva.

O fato é que, por força de uma apropriação metafórica favorecida pela etimologia e pela conseqüente polissemia do substantivo verbal *νόμισμα* (cf. *νέμω*, *νόμος*, *νομίζω*), ‘moeda’ concreta (metálica) e ‘convenção normativa’ abstrata, este episódio polêmico da biografia de Diógenes engendrou a fórmula que já na Antiguidade sintetizava a orientação doutrinal de base do cinismo, isto é, o seu fundamento “teórico”. Se a tradução passavelmente aproximativa, ou redutora, e sem o devido apuro conceitual, de παραχάραξις τοῦ νομίσματος por «falsificação da moeda» merece ainda ser validada – como se dá para a forma correspondente em outras línguas modernas –, o motivo não será outro que o desejo de realçar a vocação paradoxalmente transgressiva do movimento cínico. Nesse sentido, não surpreenderá que alguns tenham apontado a *simpatia* – ou mesmo a filiação histórica – entre o gesto inaugural de Diógenes e a *Umwertung aller Werthe* nietzscheana⁶, isto é, a «tresvaloração de todos os valores» (na tradução de Paulo Cesar Souza⁷). Mas o que me interessa aqui é antes o exílio que leva Diógenes de Sínope a Atenas e Corinto, e menos o tema específico da falsificação; mas obviamente trata-se – com o perdão do duvidoso jogo de palavras – das duas faces de uma mesma moeda, que estabelecem uma relação clara de interdependência e interdeterminação: se o exílio se explica pela falsificação (pelo menos numa parte importante das fontes antigas), a falsificação, em sua reformulação simbólica, é a chave que permite compreender, nos termos do pensamento cínico, o significado do exílio de Diógenes e, por extensão, o de qualquer exílio, colocando em suspenso a noção de cidadania e as formas tradicionais de pertencimento político.

Ainda que aceitas sem traço de desconfiança durante toda a Antiguidade, a partir do final do séc. XIX a convergência e a reciprocidade excessivamente oportunas entre a biografia do filósofo Diógenes e a filosofia que ele veio a praticar pareceram suspeitas a mais de um comentador (H. Diels, E. Schwartz, K. von Fritz)⁸, tanto mais por seu evidente paralelismo com a “lenda” socrática: do mesmo modo que Sócrates fundara o seu método filosófico, a maiêutica, a partir da profissão de sua mãe parteira e da resposta do famoso oráculo, a “falsificação da moeda” foi para Diógenes a súpula filosófica que fazia convergir as atribuições de seu pai banqueiro e o assentimento de Apolo. Diante dessa perturbadora analogia, em que não nos terá escapado o contraste entre a nobreza da profissão reivindicada por Sócrates e o ato ignominioso impingido a Diógenes, a hipótese (avançada por Diels [1894], que mais uma vez colocava o cínico à sombra de Platão ...)

⁵ Em nome da concisão, deixo de lado aqui as orações diogenianas de Dion de Prusa, bem como o tratado *Do exílio*, de Teles, sobre o qual a influência cínica é inegável, e que devem merecer um tratamento à parte. Sobre a presença do cinismo na obra de Dion, vejam-se Brancacci (1977 e 2000); sobre Teles, Fuentes González (1998, em particular as pp. 273-355).

⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Aurora’ 1 (Colli-Montinari, KSA 6: 329-330). Vejam-se a respeito Goulet-Cazé (2017: 257-258; 508-509); e Helmer (2017: 160-169).

⁷ F. Nietzsche (1986 [1908]), *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Tradução, introdução, cronologia e notas de Paulo Cesar Souza. São Paulo, Max Limonad (ver as pp. 114-115).

⁸ Cf. Giannantoni, *SSR*, v. IV: 424-425.

de uma narrativa fabricada pelo próprio Diógenes em sua obra *Pôrdalos* [T1], à luz do Sócrates platônico e perfeitamente adequada ao *kynikòs trópos*⁹, pareceu sedutora o bastante para firmar uma solução em princípio satisfatória para o problema da “falsificação da moeda” que, no entanto, fora de um núcleo histórico mínimo que lhe desse suporte, revelava-se um verdadeiro enigma. Eis então que surge a arqueologia para, numa reviravolta caprichosa do destino, corrigir o ceticismo dos eruditos, o que aliás ocorre com alguma frequência. No começo dos anos 1930, Charles Theodore Seltman, um historiador e numismata britânico, publicou um estudo detalhado sobre uma coleção de moedas encontradas na região de Sinope, no Ponto Euxino (atual Mar Negro) – a pátria de Diógenes –, em que se reconheceram dois subgrupos particulares, cuja cunhagem provável data de meados do séc. IV a.C.: um, composto por nove moedas gravadas com o nome de um magistrado: Hicésio, o mesmo nome do pai de Diógenes, que, como vimos [T1], era uma espécie de banqueiro oficial público (τραπεζίτης), tendo a responsabilidade de administrar os recursos monetários da cidade; outro, numericamente superior, constituído, em meio a uma certa quantidade de espécimes portando uma escrita aramaica, por uma série de imitações bárbaras de um tipo sinopeu, sendo algumas dessas imitações produto de um trabalho muito grosseiro, com letras gregas mal escritas, mas que ainda assim apresentavam uma deformação de mesmo padrão, aparentemente proposital, cujo objetivo era com certeza tirá-las de circulação¹⁰. Em vista de sua variedade e da enorme complexidade de análise que a sua utilização envolve, qualquer conclusão que se queira tirar desse material inspira reserva; mas não há dúvida de que ele oferece, senão a prova, ao menos um indício forte da historicidade do fato que motivou o exílio de Diógenes, mesmo que os detalhes desse fato e a sua real significação permaneçam obscuros¹¹.

Seja como for – e uma vez que a história da filosofia antiga não depende necessariamente (ou estritamente) nem da coerência objetiva ou factual dos fenômenos que narra, nem da verdade biográfica de seus atores¹² –, o que me parece relevante neste caso é justamente a *mensagem filosófica da narrativa historiográfica*, que neste ponto é consensual. Insistamos: as fontes antigas nunca interpretam a falsificação da moeda realizada por Diógenes como o gesto benemérito de um cidadão que zela pelo interesse comum de sua cidade buscando preservar o capital, simbólico ou material, de seus valores instituídos; trata-se antes de um ato de corrupção, deliberado ou não, ou, no melhor dos casos, de uma *subversão* bem-intencionada. Nesse sentido, ainda que variando conforme o interesse e a maior ou menor simpatia dos biógrafos, a narrativa sobre o exílio de Diógenes tem, parece claro, a dimensão de um *mito fundador* que se deixa interpretar a partir de seus elementos constituintes: a falsificação da moeda motiva o exílio de Diógenes (de modo explícito, segundo algumas fontes), e converte-se retrospectivamente no fator que lhe empresta o sentido, agindo então, num outro plano retórico – aquele que justamente se investe da biografia dos filósofos –, em direção análoga ao muito debatido «uso das representações» (χρήσις φαντασιῶν), conceito sabidamente complexo, de provável fatura estoica, que, também de modo retrospectivo, se prestou a “traduzir” o ideal de liberdade implicado no pensamento e na ação dos cínicos¹³. Para não me estender a respeito da relação entre essas duas noções no contexto do cinismo, eu apenas sugeriria que parece haver entre elas, mais do que uma forma de solidariedade, uma verdadeira complementaridade ou cumplicidade funcional, conforme os diversos ambientes discursivos em que ocorrem: enquanto o «uso das representações» (χρήσις φαντασιῶν) sedimenta o suposto parentesco entre cinismo e estoicismo, suplementando, com o vasto arcabouço conceitual de um, o déficit teórico do outro, a falsificação da moeda (παράχαραξις τοῦ νομίσματος) inscreve a subversão cínica no solo concreto da ação, preservando como um emblema a memória do gesto inaugural de Diógenes, que ele próprio assume como um ponto de

⁹ Cf. Pseudo-Demétrio, *Sobre o estilo* 170; 259. Veja-se a respeito Roca Ferrer (1974) e Junqua (2015).

¹⁰ Cf. Seltman (1938); Dudley (1937: 20-25; 54-55).

¹¹ Restam dubitativos Niehues-Pröbsting (1979, veja-se particularmente as pp. 43-77) e Mecci («Il Cinismo antico, la moneta e la convenzione. Ancora sul *paracharattein to nomisma*», no prelo).

¹² Para uma relação possível entre “falsificação”, história e literatura, leia-se o estudo de Costa (2018).

¹³ Cf. Arr., *Epict.* III 24, 67-69 [SSR V B 290]. Sobre o «uso das representações» (χρήσις φαντασιῶν) no estoicismo, dentre uma vasta bibliografia, leia-se, para uma visão de conjunto, Muller (2012); sobre Epíteto e os cínicos, Decleva Caizzi (1977) e Billerbeck (1978 e 1993); sobre a recepção do cinismo na tradição estoica, Chouinard (2021).

inflexão em sua evolução moral¹⁴. É interessante observar, por outro lado, que esta cumplicidade conceitual parece decorrer de um desejo difuso, por parte de um ramo da historiografia antiga – aquele mesmo que advogou pela aceitação do cinismo como uma real filosofia e não como um simples modo de vida (ἔνστασις βίου)¹⁵ –, de reconhecer na tradição cínica, além da moral prática posta em relevo sobretudo na literatura anedótica, uma dimensão teórica e escolar, ligada a Sócrates de um lado e ao estoicismo de outro, na forma de uma cadeia discipular aparentemente bem assentada nas διαδοχαί helenísticas¹⁶.

Assim, em Diógenes Laércio, ao fim da primeira versão da conversão de Diógenes à filosofia¹⁷, cujos passos levam da falsificação da moeda e do exílio ao encontro atribulado com Antístenes (reforçando a origem socrática do cinismo e, por consequência, a herança socrática reivindicada por certos círculos estoicos), nós lemos a seguinte frase conclusiva [T2]: «A partir deste momento, ele [sc. Diógenes] se tornou seu discípulo [sc. de Antístenes] e, sendo um exilado, ele se lançou na busca da vida fácil» (τοῦντεῦθεν διήκουσεν αὐτοῦ καὶ ἄτε φυγᾶς ὦν ὠρμησεν ἐπὶ τὸν εὐτελῆ βίον [D. L. VI 21]). Tem-se aqui, ao que parece, a prova da preocupação do biógrafo em conectar, de um lado, a formação “escolar” de Diógenes, insistindo em sua relação apostólica com Antístenes, a partir da qual seria razoável supor a transmissão pedagógica de algum tipo de saber “teórico”¹⁸; e, de outro, o dado biográfico acidental do exílio, que se inscreve no *topos*, recorrente na vida dos filósofos, do infortúnio tornado em benefício, como no caso de Zenão estoico, que sofre um naufrágio na costa do Pireu, ensejando em seguida o seu encontro com Crates e a sua iniciação filosófica¹⁹. Mas é precisamente neste ponto que a conversão de Diógenes se distingue: enquanto no caso de Zenão a conexão entre episódio biográfico e filosofia nasce e permanece como um fato puramente acidental, no registro de uma simples peripécia do destino – uma *metabolé* positiva –, sem uma real consequência doutrinal, no caso do cínico, o evento tem um desdobramento de conteúdo importante que o próprio filósofo reconhece e assume, como se verá adiante (cf. T6a, *infra*). Assim, se aceitamos que a filosofia de Diógenes é precisamente a busca, através da ascese, por uma «vida fácil» (εὐτελής βίος), não no sentido de uma indolência vulgar e oportunista, e moralmente degradada, mas no sentido de uma forma antecipada de pragmatismo (que eu chamaria de *pragmatismo ascético*)²⁰, seria preciso admitir também que o exílio é, por assim dizer, a *alma mater* do pensamento cínico, já que estabelece o seu *fim*, não como o resultado de uma decisão previamente deliberada, mas como o fruto imprevisto de um “golpe de sorte” que se deve assimilar. No episódio que funda a sua conversão filosófica, Diógenes transmuda a anacorese civil que lhe é imposta na perpetuação de uma alteridade crítica, isto é, na permanência do gesto que lhe permite “falsificar” não uma, mas todas as moedas existentes; não em bloco, ao modo de uma universalização ideal, mas uma a uma, no ritmo de uma experiência concreta e conforme ao que pode lograr o esforço pessoal e singular da ascese: ao deixar sua cidade natal, o cínico parte em direção não ao degredo dos campos ou à solidão do deserto, mas a uma outra cidade, habitada por outros homens e sujeita a outras leis, outras crenças e outros valores²¹.

¹⁴ Cf. D. L. VI 56.

¹⁵ Cf. D. L. VI 103. Ver a respeito Goulet-Cazé (1993 [= Goulet-Cazé [2017: 387-419]]).

¹⁶ A frase que lemos em Juliano, *Or. IX [VI], Contra os cínicos ignorantes* 2, 181d, ilustra bem esse esforço de “escolarização” do cinismo: «Apresentemos agora publicamente o que aprendemos com nossos mestres a respeito do cinismo, ao exame daqueles que seguem esse modo de vida» (Δεῦρο οὖν ἡμεῖς ὑπερ τῶν Κυνικῶν ὁπόσα τῶν διδασκάλων ἠκούσαμεν ἐν κοινῷ καταθῶμεν σκοπεῖν τοῖς ἐπὶ τὸν βίον ἰοῦσι τούτων).

¹⁷ A segunda versão seria aquela colhida no *Megárico* de Teofrasto, segundo a qual Diógenes teria lançado as bases de sua filosofia depois de ter observado o comportamento errático de um camundongo: cf. D. L. VI 22.

¹⁸ Neste ponto, vale lembrar a dupla formação de Antístenes, ao mesmo tempo junto a Górgias e junto a Sócrates (cf. D. L. VI 1-2), e a extensão e diversidade de sua produção escrita (D. L. VI 15-18). Sobre a relação entre Antístenes e Diógenes, a partir da qual se poderia determinar quem foi o “fundador” do cinismo, vejam-se Dudley (1937: 1-16); Giannantoni, *SSR*, v. IV: 125-150; Giannantoni (1993); Fuentes González (2013); Goulet-Cazé (2017: 261-265).

¹⁹ Cf. D. L. VII 2-3. Devo esta última observação a Stefano Mecci.

²⁰ Cf. D. L. VI 37; 44. Ver a respeito Flores-Júnior (2021). Sobre a ascese cínica, vejam-se ainda Goulet-Cazé (1986); Long (1997: 37-41); Dorion (2023); e Decker (2024).

²¹ Para uma interpretação diferente, veja-se Kurke (1999), *apud* Branham (2007: 76-77).

Nesse sentido, seria equivocado reduzir o exílio de Diógenes, isto é, a sua atitude face à destituição que repentinamente lhe colhe, à matéria da qual se alimenta ou com a qual se forja o discurso consolatório dos que se encontram privados da própria pátria, muito embora possa, de maneira mais ou menos explícita, ter servido também a esse propósito, instrumentalizado por uma longa tradição poética e retórica, ou ainda filosófica, notadamente em razão de sua ressurgência no estoicismo imperial²². Na verdade, o exílio oferece a Diógenes o primeiro terreno – donde o seu caráter inaugural e formativo – sobre o qual se exercerá sua ascese, cuja originalidade consiste não exatamente na proposição e na adoção de um “manual prático” de resiliência, mas na conversão de um *ponos* – que então se revela útil (χρηστός) – em fator de uma eudaimonia durável, que terá por fundamento a maior liberdade possível do indivíduo, promovendo como consequência, nos termos mesmos de seu exercício, o bem-estar de toda a comunidade²³. Tal liberdade individual – mais uma “liberdade *de*”, isto é, uma *liberação* ou *libertação*, do que uma “liberdade *para*”²⁴ – virá, no fluxo imprevisível das circunstâncias, na forma de uma insurreição permanente e não programática, não apenas contra as injunções do *nomos*, mas também e principalmente contra uma ideia de “natureza” previamente concebida²⁵.

Assim, o exílio de Diógenes, que, como se verá adiante, se impõe como a materialização “biográfica” do seu cosmopolitismo, só poderá ser plenamente indexado a uma forma de naturalismo²⁶ se aceitarmos a dimensão *exploratória* de sua ascese: é pouco provável que ao rolar sobre a areia quente e abraçar as estátuas cobertas de neve em Atenas ou Corinto²⁷, Diógenes quisesse se *preparar* para verões e invernos mais rigorosos, pois o futuro «está posto sobre os joelhos dos deuses»²⁸, e qualquer esforço de *previsão* ou de *antecipação* seria por princípio um ἄχρηστος πόνος. O “treinamento” hiperbólico de Diógenes – que aliás recupera para o termo ἄσκησις o domínio militar e esportivo que o viu nascer²⁹ – consiste ao contrário num ἔλεγχος original: colocando à prova o seu corpo, contra uma ideia de “natureza” que a força inercial da *doxa* tende a sedimentar na cultura, o cínico inquire sobre a sua própria natureza e sobre os limites biológicos de sua autarcia, de que depende ao menos em parte a sua inserção na cidade; trata-se portanto de assumir integralmente em si mesmo, isto é, de testemunhar com a própria *presença* o fato de que todo projeto político depende, em última instância, das necessidades, sejam naturais ou não, daqueles a quem esse projeto realmente se destina³⁰. Dito de outro modo,

²² Para uma apresentação concisa e eficaz da tradição literária do exílio no contexto da Antiguidade greco-romana (mas com referências à modernidade), veja-se a o capítulo introdutório de J. Felix Gaertner em Gaertner (2007: 1-20), que remete para vasta bibliografia. Veja-se ainda, sobre o exílio como uma forma de desvio (*détournement*), inclusive em sua dimensão religiosa, o artigo de Pierre (2010).

²³ Veja-se por exemplo a alegoria do anfitrião generoso no breve diálogo intitulado *O Cínico*, atribuído a Luciano de Samósata (cf. Pseudo-Luciano, *O cínico* 6-7). De modo semelhante, as palavras que o mesmo Luciano empresta ao “Diógenes” (ou ao cínico por antonomásia) de seu *Leilão de filósofos* deixam entrever, por trás do humor que as motiva, a seriedade do projeto cínico. Diante de seu comprador, que o interroga sobre sua origem e sobre suas “especialidades”, o cínico responde: «Vês um cidadão do mundo. [...] Sou um libertador dos homens e um médico das [suas] paixões. Em suma, eu pretendo ser um profeta da verdade e da franqueza» (Τοῦ κόσμου πολίτην ὄρᾳς. [...] Ἐλευθερωτῆς εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τῶν παθῶν: τὸ δὲ ὅλον ἀληθείας καὶ παρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι) (Luciano, *Leilão de filósofos* 8, ed. Bompaire).

²⁴ Cf. Berlin (1969).

²⁵ Cf. D. L. VI 71.

²⁶ Cf. Branham (2007).

²⁷ Cf. D. L. VI 23. De modo semelhante, Salústio, que viveu no século V d.C. e que é um dos últimos cínicos antigos de que temos notícia – o que prova a permanência da ascese inaugurada por Diógenes –, colocava sobre a própria coxa um pedaço de carvão em brasa que ele ia soprando, testando-se a si mesmo para ver até onde ele seria capaz de suportar (δοκιμάζοντα ἑαυτόν, μέχρι πόσου δύναται καρτερεῖν) (cf. Simplício, *Comentário ao Manual de Epiteto* XIV, 299-302, ed. Hadot).

²⁸ D. L. VI 67. É o que se lê também na abertura da *Carta XXII, a Agesilau*, do Pseudo-Diógenes: «Para mim, viver é coisa tão incerta que eu não estou certo de resistir até o fim desta carta que te escrevo» (Εμοὶ τὸ μὲν ζῆν οὕτως ἐστὶν ἀβέβαιον, ὡς μὴ πιστεῦσθαι παραμενεῖν ἕως τὴν ἐπιστολὴν σοι γράψω) (ed. Müseler).

²⁹ Veja-se a respeito Dressler (1947).

³⁰ Nesse sentido, a *χειρουργία* que Diógenes frequentemente (συνεχῆς) praticava em público (ἐπ’ ἀγορᾶς, ἐν τῷ μέσῳ) (cf. D. L. VI 22; 46; 69) não se esgota na ruptura com o decoro tradicional a partir da estratégia retórica do *spoudogeloion*, visando a equalizar socialmente todas as necessidades naturais do homem, como parece sustentar Branham (2007: 77-78). A frase que acompanha o gesto – «Oxalá, dizia Diógenes, se esfregado também a barriga a fome passasse!» (εἶθε ἦν’, ἔλεγε, ‘καὶ τὴν κοιλίαν παρατριψάμενον τοῦ

o cínico confronta a constituição normativa que rege a vida de seus “concidadãos” (que assim ele reconhece em vista mais de uma proximidade “geográfica” acidental do que de outros tipos de afinidade) *expondo* a sua própria constituição natural, que, como toda natureza, “ama se esconder”³¹, e que apenas a ascese praticada à maneira de Diógenes poderá trazer à luz. Nesse contexto, por seu alcance simbólico e por sua realidade fática, o exílio não é apenas um *ponos* entre outros; ele é, por assim dizer a soma latente de todos os *ponoi*, permitindo justamente catalisar a ascese a partir do choque entre uma identidade de origem e a alteridade de um acolhimento estrangeiro, mais ou menos impositivo. Eis um ponto a se frisar: o exilado não é um viajante qualquer que em princípio dispõe do como e do quando confrontar uma outra ordem política que ele eventualmente também pode escolher; o exílio é uma das faces da *Tyché*, talvez aquela de consequências mais profundas para um espírito antigo³², que, impondo o deslocamento do olhar e a suspensão de todas as referências identitárias, permite paradoxalmente colocar em primeiro plano a própria condição humana, suas vicissitudes e seu potencial. É esse deslocamento do olhar, essa perspectiva cambiante que, imposta pelo destino, sugere modos alternativos de existência, que interessa ao cínico e que ele parece tacitamente integrar, conforme o ideal do «sofrer para não sofrer» (πονεῖν ἵνα μὴ πονεῖν)³³, ao *telos* da filosofia que a sua própria experiência de vida convidou a fundar³⁴.

E é o próprio Diógenes quem explica a natureza pragmática do *telos* “informal” de sua filosofia, estabelecendo como seu horizonte possível e imediato uma felicidade que se ajusta ao ciclo imponderável das circunstâncias [T3]: «Questionado sobre qual proveito ele tirara da filosofia, Diógenes respondeu: ‘se mais não for, ao menos o de estar preparado para o que der e vier’» (ἔρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, ‘καὶ εἰ μὴδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι’ [D. L. VI 63]). Não se trata, por óbvio, de simples conformismo ou de acomodação passiva, mas de um cuidado e de um empenho ativos que, convém insistir, o cínico identifica como uma forma rigorosa e exigente de ascese, como demonstram estas duas outras passagens se lidas em conjunto [T4]: «A alguém que lhe disse: ‘não levo jeito para filosofia’, Diógenes perguntou: ‘por que então vives, se não cuidas de viver bem?’» (πρὸς τὸν εἰπόντα, ‘ἀνεπιτηδεῖός εἰμι πρὸς φιλοσοφίαν,’ ‘τί οὖν,’ ἔφη, ‘ζῆς, εἰ τοῦ καλῶς ζῆν μὴ μέλει σοι;’ [D. L. VI 65]); e [T5]: «Diógenes dizia que na vida absolutamente nada pode ser realizado corretamente sem ascese, e que esta tem o poder de tudo superar» (Οὐδὲν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐνικῆσαι [D. L. VI 71]).

λιμοῦ παύσασθαι’) (D. L. VI 69, ed. Dorandi) – revela, no horizonte do projeto cínico, a figura ideal de um homem mais forte do que a natureza, que em nome de uma autarcia absoluta recusa a alienação de seu prazer ou da satisfação de seus desejos e necessidades essenciais. Sobre o ideal cínico de um homem mais forte do que a natureza, veja-se Goulet-Cazé (1986: 66-71), cuja interpretação geral do problema não coincide inteiramente com o que aqui se argumenta. Sobre as necessidades (naturais ou não) do homem como base de qualquer projeto político, veja-se todo o desenvolvimento do livro II da *República* de Platão, sobretudo a partir da frase seminal de Sócrates, na qual a economia dos modos verbais – isto é, o subjuntivo de uma intenção face ao indicativo de suas condições de possibilidade – resume o desafio lançado: «Vamos lá, então! [...] Façamos desde o princípio uma cidade em discurso! Mas, ao que parece, a nossa necessidade a fará». (‘Ἴθι δῆ, ἦν δ’ ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν. ποιήσειε δὲ αὐτήν, ὡς εἰοικεν, ἢ ἡμετέρα χρεία) (Platão, *República* II, 369c, ed. Slings).

³¹ Cf. Heráclito, fr. 123 DK. Assinale-se de passagem, sobre as conexões possíveis entre o pensamento de Heráclito e a tradição cínica, o estudo de Kindstrand (1984).

³² Cf. Pierre (2010).

³³ Cf. Estobeu IV 36, 10 (SSR V B 486); Pseudo-Crates, *Carta XXXIII*, a *Hipárquia* 1; Pseudo-Crates, *Carta IV*, a *Hermiasco*.

³⁴ O filósofo cínico ideal corresponderia assim ao historiador ideal de Luciano: «[...] sem medo, incorruptível, livre, amigo da franqueza e da verdade, [...] *estrangeiro nos livros e apátrida* [...]» ([...] ἄφοβος, ἀδέκαστος, ἐλεύθερος, παρρησίας καὶ ἀληθείας φίλος [...] ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασιλευτός) (Luciano, *Como se deve escrever a história* 41, trad. Brandão [2009], itálicos meus; compare-se com a intervenção do cínico no *Leilão de filósofos* [cf. n. 24, *supra*]). Não seria aliás descabido pensar que o “tipo” cínico exerce uma influência importante sobre a figuração do “intelectual” luciano. De fato, as relações de Luciano com a filosofia, e de modo particular com o cinismo, são sabidamente complexas, mas delas não se pode excluir uma parte – paradoxal, sem dúvida – de admiração, como demonstra a sua *Vida de Demônax*. Vejam-se a respeito Brandão (1997 = 2001: 51-64); Nesselrath (1998); Fuentes González (2005; 2009); Flores-Júnior (2013; «Lucien, Démonax et le cynisme», no prelo).

O conjunto desses elementos nos permite confirmar que nas narrativas sobre a iniciação filosófica de Diógenes, o exílio, enquanto eventualidade ou circunstância de vida, isto é, enquanto produto da *τύχη*, é de alguma maneira “neutralizado” pela *falsificação* que lhe deu origem: sob o efeito da παραχάραξις cínica, que altera não apenas a efigie das moedas mas, de forma mais abrangente e profunda, a face moral das convenções políticas e sociais, o exílio deixa de ser a desonra imposta ao cidadão inconveniente para se tornar a pedra angular de toda uma tradição filosófica³⁵. É o que emerge de modo muito explícito de um par de χρείαι de Diógenes preservadas conjuntamente no tratado laerciano [T6a e T6b]:

Πρός τε τὸν ὄνειδίσαντα αὐτῷ τὴν φυγὴν, ‘ἀλλὰ τούτου γε ἔνεκεν,’ εἶπεν, ‘ὦ κακόδαιμον, ἐφιλοσόφησα.’ καὶ πάλιν εἰπόντος τινός, ‘Σινωπεῖς σου φυγὴν κατέγνωσαν,’ ‘ἐγὼ δὲ γε,’ εἶπεν, ‘ἐκεῖνών μόνῃν’.

[T6a] A quem lhe reprovou o exílio, Diógenes respondeu: «mas foi por causa dele, infeliz, que eu me tornei filósofo». [T6b] Em uma outra ocasião, quando lhe disseram: «os cidadãos de Sínope te condenaram ao exílio!», ele retorquiu: «e eu os condenei a ficar no mesmo lugar!» (D. L. VI 49 [SSR V B 11; 13])³⁶.

O interesse desta sequência de anedotas não se resume ao riso que ela provoca. Reduzilas ao seu aspecto cômico – inegável, sem dúvida – seria desconhecer a natureza própria do σπουδογέλοιον, essa engenhosa mistura de seriedade e derrisão que caracteriza o *κυνικὸς τρόπος*³⁷. Na verdade, a inversão operada pelas respostas de Diógenes, responsáveis pelo efeito de humor, revela a maneira cínica de se adaptar às circunstâncias: aqui, o cínico coloca sob suspeita a desonra que, segundo a opinião comum, o exílio representa. Tomando de empréstimo a teoria bergsoniana do riso, nós poderíamos dizer que Diógenes põe a nu o que há de *mecânico e inercial* – e portanto irrefletido – na percepção usual do exílio. Cumpre notar contudo (com o risco de estar “explicando a piada” ...) que ele não se rebela contra sua sorte, nem contesta a decisão que lhe interdita sua cidade natal; ele aceita o fato, cuja origem é a sua própria decisão (chancelada pela permissão do oráculo) de falsificar a moeda, mas encara esse fato diversamente, segundo uma perspectiva original: filósofo, ele não se vê mais como um condenado, mas como o juiz que condena o povo de Sínope ao imobilismo. Trata-se, como se vê, do pleno *uso das representações* (χρήσις φαντασιῶν) que não se confunde nem com um recurso utópico para “salvar as aparências”, nem com o fruto imaginário de uma especulação íntima buscando satisfazer um desejo ou remediar alguma frustração episódica; enraizada na ascese, o *uso das representações* forma a consciência objetiva do filósofo a respeito de sua experiência sensível e imediata, e se o que o põe em marcha tem um ar de urgência, nem por isso ele é menos refletido ou meramente verbal. Assim, através da χρήσις φαντασιῶν e seguindo a ordem dos conceitos-chave do cinismo, Diógenes *falsifica a moeda* de seus detratores, cunhando a efigie de uma honra soberana – ou *autárcica* – sobre a face consuetada da vergonha.

A segunda anedota dessa passagem [T6b] reaparece desenvolvida na epistolografia pseudoepígrafe dos cínicos, especificamente na *Carta I, aos cidadãos de Sínope* do Pseudo-Diógenes. Mais uma vez, pode-se traçar um paralelo com o destino de Sócrates [T7]:

Διογένης Σινωπεῦσιν.

³⁵ Processo semelhante se dá com a apelação “cão”; trata-se na origem da reversão de uma ofensa em elogio: cf. D. L. 46; 55; 60; 61. Note-se a propósito o uso da voz passiva ἐκλήθησαν por dois comentadores de Aristóteles, Olimpiodoro e Elias, quando tratam da origem do nome da “escola” cínica: cf. Olimpiodoro, *In Aristotelis Categorías Prolegomena*, C. A. G. XII 1: 3, 21-28 Busse (SSR I H 9) e Elias, *In Aristotelis Categorías Prooemium*, C. A. G. XVIII 1: 111, 2-12 Busse (SSR I H 9).

³⁶ Do mesmo modo, o testemunho de Musônio Rufo, *Reliquiae* 9: 43, 15-44, 1 Hense (= Estobeu III 40, 9; SSR V B 13): «E há muitos para os quais o exílio foi extremamente proveitoso, como para Diógenes que exilado passou de homem comum a filósofo, e ao invés de ficar plantado em Sínope foi viver na Grécia, e se distinguiu entre os filósofos por praticar a ascese que tende à virtude» (ἦδη δὲ τισὶ καὶ παντάπασι τὸ φεύγειν συνήνεγκεν, ὥσπερ Διογένηι, ὃς ἐκ μὲν ἰδιώτου φιλόσοφος ἐγένετο φυγῶν, ἀντὶ δὲ τοῦ καθῆσθαι εἰς Σινώπην διέτριπεν ἐν τῇ Ἑλλάδι, ἀσκήσει δὲ τῇ πρὸς ἀρετὴν τῶν φιλοσόφων διήνεγκεν).

³⁷ Ver n. 10 *supra*. Para uma visão mais abrangente sobre o σπουδογέλοιον, vejam-se Giangrande (1972); Döring (1993); Ercolani (2002); Martín García (2008: vol. I, 27-85).

Ἦμεῖς μὲν ἐμοῦ φυγῆν κατεψηφίσασθε, ἐγὼ δὲ ὑμῶν μονήν. Οἰκήσετε οὖν ὑμεῖς μὲν Σινώπην, ἐγὼ δὲ Ἀθήνας· τοῦτ' ἔστιν ὑμεῖς μὲν μετὰ τῶν ἐμπόρων, ἐγὼ δὲ μετὰ Σόλωνος καὶ τῶν τῆν Ἑλλάδα ἠλευθερωκότων ἀπὸ τῶν Μηδικῶν, ὑμεῖς μὲν Ἠνιόχοις καὶ Ἀχαιοῖς γείτοσι χρώμενοι ἀνθρώποις ἐκ τοῦ ἐχθροῦ γένους Πανέλλησιν, ἐγὼ δὲ Δελφοῖς καὶ Ἠλείοις, μεθ' ὧν καὶ θεοὶ συμπολιτεύονται. {2} Ἄλλ' ὄφειλε τοῦτο μὴ νῦν ὑμῖν δόξει, ἀλλ' ἔτι πάλαι καὶ ἐπὶ τοῦ πατρὸς Ἰκέτου. Νυνὶ δὲ ἐν τούτῳ δέδοικα, μὴ διὰ τὴν πατρίδα ἀπιστηθῶ μέτριος εἶναι. Τὸ μὲν οὖν ἐμὲ πρὸς ὑμῶν φυγαδευθῆναι συνηγορεῖ, καὶ πιστεύω αὐτῷ μᾶλλον τοῦ ἐτέρου· κρεῖττον γὰρ παρὰ πολὺ διαβάλλεσθαι πρὸς ὑμῶν ἢ ἐπαινεῖσθαι. Ὅμως μέντοι δέδοικα τοῦτο, μὴ με ὁ κοινὸς περὶ πατρίδος λόγος βλάβῃ. Ἄλλου δὲ τινος οὐδεὶς λόγος· κρεῖττον γὰρ ὅπουδῆποτε οἰκεῖν ἢ σὺν ὑμῖν οὕτως ἡμῖν προσενεχθεῖσιν.

Diógenes aos cidadãos de Sínope.

Vós me condenastes ao exílio; eu vos condeno a ficar em vosso país. Vós habitareis Sínope; eu, Atenas. Vós vivereis entre mercadores; eu, com Sólon e com aqueles que libertaram a Grécia dos Medas; vocês terão por vizinhos os heníocos e os aqueus, homens cuja raça é detestada por todos os gregos; eu, a gente de Delfos e da Élide, de quem os deuses mesmos são concidadãos. {2} Oxalá vós não tivésseis tomado tal decisão agora, mas bem antes, ainda no tempo do meu pai Hícetas! Mas hoje meu único receio é que por causa da minha pátria duvidem da minha sobriedade. Assim, o fato de ter sido condenado ao exílio por vós me favorece, e eu estou mais confiante por causa disso do que estaria se fosse o contrário, pois de vossa parte a calúnia é bem melhor do que o elogio. Mas eu ainda temo que o que corre a respeito da minha pátria me venha atingir. O resto não me importa: mais vale morar em qualquer lugar do que em vossa companhia, vós que me tratais desta maneira. (Pseudo-Diógenes, *Carta I, aos cidadãos de Sínope* [SSR V B 531])

Se descontextualizada e lida apressadamente, essa carta deixa a impressão de um simples e banal ressentimento, muito mal reprimido, semelhante ao da raposa da fábula que considera que ainda estão verdes as uvas de um cacho muito alto. Mas a interpretação “psicológica” do argumento não pode empanar o viés retórico que esse tipo de literatura costuma apresentar (sem no entanto limitar a ele a sua motivação, como se fosse um mero exercício de escola nos moles dos προγυμνάσματα³⁹): se o autor da carta empresta a Diógenes uma reação algo “emotiva” diante de uma circunstância de vida, o seu critério ainda é objetivamente ético na medida em que inscreve o exílio no plano de um movimento em direção à virtude. Do mesmo modo, não caberia imputar a “Diógenes” o peso da contradição em relação à típica atitude cínica de desprezo pela reputação, já que o seu temor não vem propriamente de uma eventual *adoxia*, mas do erro de ser julgado pelo que não lhe diz respeito³⁹. Vê-se portanto que a analogia com a história de Sócrates se apresenta na forma de uma inversão: diferente da decisão do herói da *Apologia* platônica que decide confrontar o tribunal ateniense fundamentando a sua defesa numa reação argumentada contra a injustiça de ocasião decorrente de um lapso de inteligência por parte daqueles que o acusaram, a defesa de Diógenes consiste ao contrário em, aceitando a pena (sem no entanto mencionar o fato concreto que a motivou), atacar em bloco a acomodação e a indolência congênicas do povo de Sínope, que sucumbe irremediavelmente ao vício⁴⁰. Mas o mais importante aqui é que, em contraste com Sócrates, Diógenes não demonstra qualquer apego aos valores da cidadania, seja ela imposta pelo nascimento (que o cínico considera como um mero *acidente* da natureza, e que por isso não deve e nem pode determinar a ação moral

³⁸ Cf. Giannantoni, *SSR*, v. IV: 551-553, em particular o parágrafo conclusivo da p. 553. Sobre a *chreia*, veja-se Searby (2019); sobre o uso retórico da *chreia*, vejamos os estudos de Hock & O'Neill (1986; 2002); sobre a retórica dos cínicos, Branham (1996) e Hock (1997); e sobre as *chreiai* na tradição cínica, Flores-Júnior (2015) e Terceiro Sanmartín (2019).

³⁹ Cf. D. L. VI 5; 8; 11; 58; 105; Estobeu II 31,61 (*SSR V B 315*).

⁴⁰ Ainda que a natureza compósita deste *corpus* epistolar possa frustrar qualquer expectativa de coerência doutrinária, parece legítimo interpretar a *Carta XXVIII, aos que são chamados gregos* (τοῖς καλουμένοις Ἑλλησιν), também atribuída a Diógenes, em que o elogio aos gregos é substituído por uma violenta invectiva, não como contradição, mas como a prova de um relativismo virtuoso da razão cínica. A propósito desta carta, ver Flores-Júnior (2021: 132-135). Sobre a epistolografia pseudoepígrafe dos cínicos (texto, comentário e tradução), vejamos entre outros Malherbe (1977); Müseler (1994) e Junqua (2000).

do sábio⁴¹), ou pelos arranjos de ordem política ou familiar. Enquanto ao fim de seu processo Sócrates vê na alternativa do exílio um obstáculo ao exercício filosófico, senão a sua completa impossibilidade⁴², Diógenes, emprestando à filosofia um viés antropológico, parece reconhecer na vastidão do mundo e na diversidade dos povos uma espécie de “janela de oportunidades” aberta para novas formas de virtude. Num certo sentido, segundo o autor da carta, Diógenes apenas orienta em direção ao seu próprio cosmopolitismo a crítica refratária de Antístenes ao vínculo instituído entre virtude, de um lado, e origem e pertencimento político, de outro [T8a]:

Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δ' οὐκ εἶναι ἰθαγενῆς· ὄθεν καὶ πρὸς τὸν ὄνειδίζοντα εἶπεῖν, 'καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν.' ἐδόκει γὰρ εἶναι Θραττης μητρός· ὄθεν καὶ ἐν Τανάγρα κατὰ τὴν μάχην εὐδοκίμησας ἔδωκε λέγειν Σωκράτει ὡς οὐκ ἂν ἐκ δυοῖν Ἀθηναίων οὕτω γεγόνοι γενναῖος. καὶ αὐτὸς δὲ τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ τῷ γηγενεῖς εἶναι σεμνυνομένους ἐκφραυλίζων ἔλεγε μηδὲν εἶναι κοχλιῶν καὶ ἀπτελέβων εὐγενεστέρους. [...] ὄνειδιζόμενός ποτε ὡς οὐκ εἶη ἐκ δύο ἐλευθέρων, 'οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο,' ἔφη, 'παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι'.

Antístenes, filho de Antístenes, ateniense. Corria que ele não era legítimo de nascimento, daí ele mesmo ter dito a quem o insultava: «e a mãe dos deuses é da Frígia». Ao que parece, sua mãe era trácia. A fama que adquiriu na batalha de Tánagra deu a Sócrates a ocasião de dizer que ele não seria tão nobre se tivesse nascido de dois atenienses. O próprio Antístenes, desdenhando dos atenienses que se gabavam de serem filhos da terra, dizia que eles não eram mais bem-nascidos do que os caramujos e os gafanhotos. [...] Quando numa outra ocasião debochavam dele por não ser nascido de dois pais livres, ele saiu-se assim: «também não nasci de dois lutadores, mas sou um lutador» (D. L. VI 1; 4)⁴³.

E ainda [T8b]:

Ὁ αὐτὸς λοιδοροῦντος αὐτόν τινας ὡς οὐκ Ἀθηναῖον, 'καὶ μήν', εἶπεν, 'οὐδεὶς ἐώρακε λέοντα Κορίνθιον οὐδ' Ἀπικόν, ἀλλ' οὐδὲν ἦπτον γενναῖόν ἐστι τὸ ζῶον'.

A quem o enxovalhava por não ser ateniense, ele [sc. Antístenes] falou: «pois então, ninguém jamais viu um leão da Ática ou de Corinto, e nem por isso ele é um animal de raça menos nobre» (*Gnomologium Vaticanum* 743, n° 10 [SSR V A 5]).

E é o próprio Antístenes quem formaliza o preceito moral que coordena o conjunto dessas anedotas de teor biográfico, afirmando que [T8c] «os que são propriamente nobres são os também virtuosos» (καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους [D. L. VI 10]), e que [T8d] «o sábio exercerá a cidadania não segundo as leis estabelecidas, mas segundo a lei da virtude» (καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσασθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς [D. L. VI 11]).

Retomando o fio da argumentação – e como forma de conclusão –, nós poderíamos dizer que se a história do exílio de Diógenes opera, num primeiro nível, como um mito fundador da filosofia que ele veio a praticar, esta mesma filosofia, num nível mais profundo, imprime sobre o seu exílio, e sobre a noção mesma de exílio, uma percepção outra a respeito de seus efeitos: seja na forma concisa da *χρεία* ou na dicção panfletária da carta apócrifa, o discurso do cínico confronta as vantagens do exílio (*φυγή*) ao sedentarismo amortecido e vicioso da cidadania (*μονή*) que parece

⁴¹ Cf. Pseudo-Diógenes, *Carta XXI, a Aminandro* (SSR V B 551).

⁴² Cf. Platão, *Apologia de Sócrates* 37c. É curioso observar que, no intuito de verificar o sentido do oráculo, Sócrates já havia manifestado a sua disponibilidade e interesse em dialogar não apenas com qualquer ateniense, mas também com os estrangeiros que encontrasse (23b); no entanto, mais adiante, ele declara preferir relacionar-se com os seus próprios concidadãos, mais do que com aqueles vindos de outros lugares, em razão de sua maior proximidade “genética” com os primeiros: ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀσπῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσω μου ἐγγυτέρῳ ἐστὲ γένει (30a, ed. Duke *et al.*). A abertura de Sócrates ao diálogo é, por assim dizer, unilateral: trata-se de conversar com os estrangeiros que, vindo a Atenas e deixando o seu país de origem, sofrem já um processo inicial de “aculturação”. O viés antropológico do cinismo é bem ilustrado por um dos discípulos de Diógenes, Onesícrito de Astipaleia: cf. D. L. VI 84 e, principalmente, Estrabão XV 1, 64, que relata um diálogo entre Onesícrito e o sábio indiano Calanos. Veja-se a respeito a notícia de M.-O. Goulet-Cazé no *DPhA* (Goulet-Cazé, 2005).

⁴³ Cf. D. L. II 31.

então inscrever na alma do homem, de forma insidiosa e sub-reptícia, a estagnação, a obediência servil e o conformismo irrefletido, bem como a injustiça que deles pode resultar. Atribuindo ao exílio o campo da filosofia, Diógenes confirma a ideia de que o cinismo, praticado ao nível do indivíduo, depende ao mesmo tempo de uma máxima abertura para o mundo inteiro e da recusa de limites previamente definidos: dado que o exílio, que se opõe à cidadania, é no limite sempre universal, o exilado, que é o homem exposto a todos os perigos, uma vez entregue à amplidão e à multiplicidade do mundo, deve imprimir sobre o seu modo de vida essa mesma amplidão e essa mesma multiplicidade a fim de assegurar a sua subsistência, não apenas biológica, mas ainda moral. Se o exilado é virtualmente um cosmopolita, a única filosofia válida é, aos olhos de Diógenes, aquela que se define como um *exercício de cosmopolitismo*⁴⁴. A essa altura, para reforçar a originalidade do que está em jogo aqui, seria oportuno evocar a história das palavras, lembrando que, ao que parece, foi o próprio Diógenes quem inventou o termo [T9]: «Quando perguntado de onde era, ele [sc. Diógenes] respondia: ‘eu sou um *cosmopolita*’» (ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, ‘κοσμοπολίτης,’ ἔφη [D. L. VI 63]). A obra de Diógenes Laércio, onde esta *χρεία* foi preservada, é, como se sabe, uma verdadeira “colcha de retalhos” costurada com material muito diversificado, proveniente de uma infinidade de fontes e que, muito provavelmente, entrou em circulação ainda inacabada ou, na melhor das hipóteses, sem uma revisão final. Logo, interpretá-la a partir de elementos formais é sempre arriscado. Assim mesmo, vale notar, sem nos deter, que esta *χρεία* vem na sequência imediata daquela, citada há pouco, em que Diógenes afirma que o proveito da filosofia é o fato de estar preparado para qualquer coisa [T3]; além disso, as duas frases apresentam uma estrutura gramatical muito semelhante, o que talvez nos autorize a supor para ambas uma mesma origem e o mesmo contexto temático. Se disso se pode extrair que as duas noções – o cosmopolitismo e máxima disponibilidade do filósofo – se informam mutuamente, o exílio seria de fato a *alma mater* da filosofia cínica.

Como última palavra – e à guisa de simples anotação marginal – eu evocaria o nome de dois eminentes historiadores da Antiguidade do século passado que, examinando o termo ‘cosmopolita’ e o ideal que ele implica, dão a exata medida da subversão cínica. Primeiro William Woodthorpe Tarn, no seu seminal *Alexandre o Grande e a unidade da humanidade* (1933), em tradução livre: «[...] uma palavra horrível que ele [Diógenes] *cunhou* e que não foi usada de novo por séculos»; depois Moses I. Finley, num artigo de 1968, intitulado «Diógenes, o Cínico», também em tradução livre: «Diógenes *cunhou* essa palavra e, com isso, deu as costas para séculos de história grega»⁴⁵. Nessas duas citações, o termo ‘cunhou’ traduz precisamente o inglês *coined*, e aqui bem valeria um barbarismo: *moedou*. Ato falho ou simples *coincidência* (!), a severidade dos especialistas mostra o quanto ainda perturba a *falsificação* que Diógenes ousou perpetrar⁴⁶.

Referências bibliográficas

- BEEKES, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, with the assistance of L. van Beek, Leiden, Brill, 2 v.
- BERLIN, I. (1969), «Two Concepts of Liberty», en *id.*, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press: 118-172.
- BILLERBECK, M. (1978), *Epiktet: vom Kynismus*, Leiden, Brill.
- BILLERBECK, M. (1993), «Le cynisme idéalisé d’Épictète à Julien», en M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F.: 319-338.
- BOSMAN, P. (2007), «Citizenship of the Word – the Cynic way», *Phronimon* 8: 25-38.

⁴⁴ Deixo de lado aqui o problema – ao meu juízo um falso problema – que consiste em determinar se o cosmopolitismo cínico é um cosmopolitismo “negativo” ou “positivo”. Dentre uma vasta bibliografia, ler-se-ão os seguintes estudos: Goulet-Cazé (1982, notadamente as pp. 229-231); Schofield (1991, notadamente as pp. 141-145); Moles (1993 e 1995); Bosman (2007); Branham (2007) Pons Olivares (2009); Brown (2009); Husson (2011, notadamente as pp. 159-163); Turner (2015); Flores-Júnior (2021, notadamente as pp. 158-165).

⁴⁵ Tarn (1933: 75): «[...] a horrible word which he *coined*, and which was not used again for centuries»; Finley (1968: 93): «Diogenes *coined* that word and thereby turned his back on centuries of Greek history [...]» (itálicos meus).

⁴⁶ Remeto mais uma vez ao estudo de Costa (2018).

- BRANCACCI, A. (1977), «Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo», en G. Giannantoni (ed.), *Scuole Socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino: 141-171.
- BRANCACCI, A. (2000), «Dio, Socrates and Cynicism», en S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom: politics, letters and philosophy*, Oxford, Oxford University Press: 240-260.
- BRANDÃO, J.L. (1997), «A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano de Samósata», *Kléos* 1: 231-252.
- BRANDÃO, J.L. (2001), *A poética do Hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- BRANDÃO, J.L. (2009), *Luciano de Samósata. Como se deve escrever a história*, tradução e ensaio de J.L. Brandão, Belo Horizonte, Tessitura.
- BRANHAM, R.B. (1996), «Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism», en R.B. Branham e M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press: 81-104.
- BRANHAM, R.B. (2007), «Exile on Main Street: Citizen Diogenes», en J.F. Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden, Brill: 71-85.
- BROWN, E. (2009), «The Emergence of Natural Law and Cosmopolis», en S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press: 331-363.
- CHANTRAINE, P. (1999 [1968]), *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots, avec un Supplément sous la direction de A. Blanc; Ch. de Lamberterie; J.-L. Pepillou*, Paris, Klincksieck.
- CHOUINARD, I. (2021), *Un tonneau sous le Portique: la réception du cynisme chez les stoïciens*, Montréal, Université de Montréal/Sorbonne Université [tese].
- COSTA, L.L. da (2018), *Heróis antigos e modernos: a falsificação para se pensar a História*, Belo Horizonte, Fino Traço.
- DECKER, J. (2024), «Dire l'action cynique. Ascèse et anecdotes chez Diogène Laërce», *Philosophie Antique* 24: 91-22.
- DECLIVA CAZZI, F. (1977), «La tradizione antistenico-cinica in Epitteto», en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minore e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino: 93-113.
- DORANDI, T. (1982), «Filodemo. *Gli Stoici (PHerc. 155 e 339)*», *Cronache Ercolanesi* 12: 91-133.
- DORANDI, T. (ed.) (2013), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press. [D.L.]
- DÖRING, K. (1993), «'Spielerein, mit verdecktem Ernst vermischt': unterhaltsame Formen literarischer Wissensvermittlung bei Diogenes von Sinope und den frühen Kynikern», en W. Kullmann & J. Althoff (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, Gunter Narr Verlag: 337-352.
- DORION, L.-A. (2023), «La doctrine de la double ascèse (D. L. VI 70-71) est-elle d'inspiration socratique?», en *id.*, *Études socratiques*, Paris, Les Belles Lettres: 283-300.
- DOYEN, C. (2021), «Les astragales de Diogène», *Les Études Classiques* 89: 65-85.
- DRESSLER, H. (1937), *The usage of ἀσκέω and its cognates in Greek documents to 100 A.D.*, Washington (D. C.), The Catholic University of America Press.
- DUDLEY, D.R. (1937), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A. D.*, London, Methuen.
- ERCOLANI, A. (2002), *Spoudaiogeloion: Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart, Metzler.
- FINLEY, M.I. (1968), «Diogenes, the Cynic», en M. I. Finley, *Aspects of Antiquity*, London, Chatto & Windus: 89-101.
- FLORES-JÚNIOR, O. (2000), «Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda», *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 2: 21-32.
- FLORES-JÚNIOR, O. (2013), «Luciano e o cinismo: o caso Alcidas», *Nuntius Antiquus* 9 (2): 139-180.
- FLORES-JÚNIOR, O. (2015), «As artes do discurso e o 'naturalismo' cínico: tema e variações de uma anedota filosófica», *Kléos. Revista de Filosofia Antiga* 19: 17-48.
- FLORES-JÚNIOR, O. (2021), *La vie facile. Une lecture du cynisme ancien*, Paris, Vrin.
- FLORES-JÚNIOR, O. (no prelo), «Lucien, Démonax et le cynisme», en C. Guérin & J. Pià-Comella (eds.), *Les cyniques dans le monde romain*, Paris, Vrin: 291-311.

- FUENTES GONZÁLEZ, P.P. (1998), *Les diatribes de Télès*, Paris, Vrin.
- FUENTES GONZÁLEZ, P.P. (2005), «Lucien de Samosate», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques [DPHA]*, t. IV, de Labeo à Ovidius, Paris, CNRS Éditions: 131-160.
- FUENTES GONZÁLEZ, P.P. (2009), «Le *Démonax* de Lucien entre réalité et fiction», *Prometheus* 35 (2): 139-158.
- FUENTES GONZÁLEZ, P.P. (2013), «En defensa del encuentro entre dos *Perros*, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 23: 225-267.
- GAERTNER, J.F. (ed.) (2007), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden, Brill.
- GIANGRANDE, L. (1972), *The Use of spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, Den Haag, Mouton & Co.
- GIANNANTONI, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 4 v. [SSR]
- GIANNANTONI, G. (1993), «Antistene fondatore della scuola cinica?», en M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F.: 15-35.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1982), «Un syllogisme stoïcien dur la loin dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72», *Rheinisches Museum* 125: 214-240.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1993), «Le cynisme est-il une philosophie?», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. I: *Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin: 273-313.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (2005), «Onésicrite d'Astypalaea», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques [DPHA]*, t. IV, de Labeo à Ovidius, Paris, CNRS Éditions: 776-780.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (2017), *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin.
- GUO, C. (2022), *Cynismus bei Nietzsche. Eine systematische Auslegung seiner Umwertung aller Werte*, Berlin, De Gruyter.
- HELMER, É. (2017), *Diogène le Cynique*, Paris, Les Belles Lettres.
- HELMER, É. (2020), «L'autarcie à l'épreuve de la mendicité cynique», en id. (ed.), *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*, Paris, Garnier: 209-233.
- HOCK, R.F. (1997), «Cynics and Rhetoric», en S.E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C – A.D. 400*, Leiden, Brill: 755-773.
- HOCK, R.F. & O'NEILL, E.N. (eds.) (1986), *The Chreia in Ancient Rhetoric*, t. 1: *The Progymnasmata*, Atlanta, Scholars Press.
- HOCK, R.F. & O'NEILL, E.N. (eds.) (2002), *The Chreia and Ancient Rhetoric: classroom exercises*, Leiden, Brill.
- HUSSON, S. (2011), *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin.
- JUNQUA, F. (2000), *Lettres de cyniques: étude des correspondances apocryphes de Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes*, Paris, Université de Paris IV – Sorbonne [tèse].
- JUNQUA, F. (2015), «Homère et le *kunikos tropos*», *Gaia* 18: 325-340.
- KINDSTRAND, J.F. (1984), «The Cynics and Heraclitus», *Eranos* 82: 149-178.
- KURKE, L. (1999), *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- LONG, A.A. (1997), «The Socratic Tradition : Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics», en M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkley, University of California Press: 28-46.
- MALHERBE, A.J. (1977), *The Cynic epistles. A study edition*, Missoula, The Society of Biblical Literatures.
- MARTÍN GARCÍA, J.A. (2008), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid, Akal, 2 vols.
- MECCI, S. (2025), «'A Dog Who Bites the Friends in Order to Save Them': Cynic Cosmopolitanism», en L. De Luca & S. Mecci (eds.), *The World as a City. A Philosophical Image between the Ancient World and the Three Monotheisms*, Leiden, Brill: 9-26.
- MECCI, S. (no prelo), «Il Cinismo antico, la moneta e la convenzione. Ancora sul *paracharattein to nomisma*», en F. Sterpetti & F. Verde (eds.), *Natura, convenzione, istituzione*, Roma, Lithos.
- MOLES, J. (1993), «Le cosmopolitisme cynique», en M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F.: 259-280.

- MOLES, J. (1995), «The Cynics and politics», en A. Laks & M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: studies in Hellenistic social and political philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press: 129-158.
- MULLER, R. (2012), *Les stoiciens*, Paris, Vrin.
- MÜSELER, E. (1994), *Die Kynikerbriefe*, Paderborn, F. Schöningh, 2 v.
- NESSELRATH, H.G. (1998), «Lucien et le cynisme», *L'Antiquité Classique* 67: 121-135.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979), *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, Wilhelm Fink.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1996), «The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment», en R.B. Branham e M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkley, University of California Press: 329-365.
- PIERRE, C. (2010), «L'Exil, une conception du détournement dans l'Antiquité», en H. Carrera (ed.), *Exils*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.
<https://doi.org/10.4000/books.pupvd.3070> .
- PONS OLIVARES, D. (2015), «D. L. VI 93: Crates, 'ciudadano de Diógenes': una revisión del cosmopolitismo cínico», en J.F. González Castro, J. Siles Ruiz & J. de Vila Polo (eds.), *Perfiles de Grecia y Roma: actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia 22 al 26 octubre de 2007*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos: 285-292.
- ROCA FERRER, J. (1987), *Kunikos tropos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad = Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 8.
- SCHOFIELD, M. (1991), *The stoic idea of the city*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEARBY, D. M. (2019), «The Fossilized Meaning of Chreia as Anecdote», *Mnemosyne* 72: 197-228.
- SELTMAN, C.T. (1938), «Diogenes of Sinope, son of the Banker Hikesias», en J.A.H. Mattingly & E.S.G. Robinson (eds.), *Transactions of the International Numismatic Congress 1936*, London, B. Quaritch: 121.
- TARN, W.W. (1933), *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, London, Milford.
- TERCEIRO SANMARTÍN, N. (2019), «Diógenes 'el Cínico': entre la anécdota y la historia», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 29: 113-132.
- TURNER, C. (2015), «Cosmopolis: Towards a Positive Conception of Cynic Political Philosophy», *Yearbook in Cosmopolitan Studies* 2: 1-52.