

# A pantomima antidespótica do cínico: os gestos do contrapoder

Andrea Maria Mello\*

## Resumo

Este artigo expõe amplamente o que consideramos ser a habilidade e os elementos cênicos da prática filosófica cínica. Foucault considera que tais elementos, associados ao despojamento paradoxal e escandaloso da existência, cumpriram o efetivo papel antidespótico e paradigmático contra o que denominamos abuso de poder. Por meio da recepção do cinismo antigo feita pelo filósofo francês, tanto no texto *A filosofia analítica da política*, de 1978, quanto, posteriormente, no curso *A coragem da verdade*, de 1984, buscamos compreender e elucidar a relevância dessa pantomima e a particularidade da atitude filosófica cínica em face das dinâmicas do contrapoder.

**Palavras-chave:** pantomima, cínico, antidespotismo, contrapoder, Foucault.

## Resumen

Este artículo expone ampliamente lo que consideramos una habilidad de los elementos escénicos de la práctica filosófica cínica. Foucault considera que tales elementos, asociados al despojo paradojal y escandaloso de la existencia, cumplirían el efectivo papel antidespótico y paradigmático contra lo que denominamos abuso de poder. Por medio de la recepción del cinismo antiguo hecho por el filósofo francés, tanto en el texto *La filosofía analítica de la política*, de 1978, como, posteriormente, en el curso *El coraje de la verdad* de 1984, buscamos comprender y elucidar la relevancia de esta pantomima y la particularidad de la actitud filosófica cínica frente a las dinámicas de contrapoder.

**Palabras clave:** pantomima, cínico, antidespotismo, contrapoder, Foucault

---

\* Doutoranda em Filosofia pela PUC-Rio.



## Introdução

Em uma conferência feita em Tóquio em 1978, intitulada *A filosofia analítica da política*, Foucault afirma que uma das funções mais antigas da filosofia ocidental foi pôr um limite ao excesso de poder<sup>5</sup>. O filósofo legislador, o filósofo pedagogo-conselheiro e o cínico são as três formas básicas pelas quais o filósofo desempenhou um papel antidespótico no Ocidente. Sólon representa o filósofo legislador<sup>6</sup>, e a segunda forma antidespótica é a do filósofo pedagogo-conselheiro. Platão, principalmente o das epístolas, surge como o conselheiro do príncipe. Por meio do ensino da virtude, o filósofo procura educar a alma do governante para que, quando governe, tenha sabedoria para não abusar do poder que possui. No diálogo *Alcíbiades*<sup>7</sup>, Sócrates desempenha a mesma função, a de orientador daquele que irá governar a cidade e exercer o poder. A terceira forma em que a filosofia se colocou desde a Antiguidade diante do abuso de poder foi a antidespótica do cinismo. Foucault separa Sólon e Platão como filósofos moderadores do poder, e os cínicos, como “máscara gesticulante diante do poder”<sup>8</sup>.

No curso de 1984 –*A coragem da verdade*–, na aula de 7 de março de 1984 (segunda hora), Foucault apresenta o cínico como aquele que forjou, pela reversão dos valores da vida verdadeira, uma vida outra. O cínico levou ao extremo uma espécie de carnavalização desses valores. Consideramos que o enredo da “pantomima antidespótica” cínica está fundamentada no exercício da animalidade<sup>9</sup>,

---

<sup>5</sup> “Uma das mais antigas funções do filósofo no Ocidente –filósofo, eu deveria dizer também sábio, e talvez, para empregar essa degradável palavra contemporânea, intelectual–, um dos principais papéis do filósofo no Ocidente foi colocar um limite, colocar um limite nesse poder demasiado, nessa superprodução do poder cada vez e em todo caso em que ela corria o risco de se tornar ameaçadora. O filósofo, no Ocidente, tem sempre mais ou menos o perfil do antidéspota” (M. Foucault, “La philosophie analytique de la politique”. Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, t. II, n. 232, p. 537; tradução nossa).

<sup>6</sup> M. Foucault, *Aulas sobre a vontade de saber*, trad. Rosemary Costhek Abilio, São Paulo, Martins Fontes, 2014 [2011]. Ver aulas de 24 de fevereiro de 1971 e 3 de março de 1971.

<sup>7</sup> Platão, *O primeiro Alcíbiades*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, EDUFPA, 2007.

<sup>8</sup> M. Foucault, op. cit., 2001, p. 537.

<sup>9</sup> M. Foucault, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, trad. Eduardo Brandão, São

apresentaremos neste breve trabalho os elementos que lhe são constitutivos e a proposta antidespótica e cosmopolita decorrente desse exercício.

### O exercício da animalidade

O medo do acaso, dos golpes do destino, dos prováveis infortúnios advindos de todos os conflitos que impregnaram o século IV a.C.<sup>10</sup> exacerbou no mundo helenístico o culto à deusa *Tykhē*, ou a deusa da fortuna. Pode-se dizer que não faltaram razões para isso. É notório o quanto a liberdade pessoal estava ameaçada. Calúnias, denúncias, corrupção, exílios, perda das riquezas, escravidão, toda espécie de sofrimentos poderia advir a qualquer momento. Para alguns, a soberba dos prazeres ilimitados; para muitos, a angústia de não tê-los e desejá-los a todo custo; e, para todos eles, o grande sofrimento de “*pleonexia*”. Sofrimento este considerado inútil pelos cínicos. O único sofrimento válido é aquele para alcançar o que chamaremos “imunização racional”. O século IV representa, no território helênico, o ápice do desprezo pelo interesse comum. O contraste entre a igualdade prometida pela Constituição e a desigualdade criada pela vida econômica é alarmante. Os gregos estavam doentes dessa *pleonexia*<sup>11</sup>, que é “a paixão pelo luxo, pelo lucro, pelos prazeres”<sup>12</sup>. É o triunfo da *khremastistiké* (arte de produzir riquezas). A cidade está

---

Paulo, Martins Fontes, 2011, p. 234.

<sup>10</sup> Cf. G. Glotz, *A cidade grega*, trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes Lacerda, São Paulo, Difel, 1980. Fizemos a escolha de Gustave Glotz como nosso principal interlocutor com a história da Grécia antiga devido ao seu trabalho particularmente notável sobre a história econômica da Grécia e da antiga cidade grega, além da obra que utilizamos, o autor possui outra obra de extrema relevância em relação à economia grega intitulada: *História Econômica da Grécia: desde o período homérico até a conquista romana*, trad., notas e prefácio Vitorino Magalhães Godinho, Lisboa, 1946. Para uma abordagem da cultura grega pelo viés antropológico estrutural consulte as obras de quatro renomados historiadores, são eles: Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne e Pierre Vidal-Naquet.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>12</sup> Platão, *Leis e Epinomis*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, EDUFPA, 1980, VIII, 831c-d-e: “É o amor das riquezas, que em nenhum tempo concede um momentinho de folga para cuidar de outra coisa além dos bens materiais; estando pendente apenas disso a alma de todos os cidadãos, só se ocupam estes com o lucro de cada dia, empenhando-se todos em adquirir conhecimentos ou em exercer profissões que contribuam para tal fim, considerando ridículas tudo o mais. [...] Enquanto a cupidez insaciável de ouro e de prata leva os homens a exercer os mais variados ofícios e recorrer a todos os meios, decentes ou não, para ficarem ricos, sem se envergonharem de praticar qualquer ato lícito ou ilícito e até mesmo infamante, contanto que lhes seja facultado a comer e beber seja o que for e a fruir até a saciedade os prazeres do amor”.

em franco declínio: enquanto poucos exibem um luxo imprudente e arrogante, a pobreza garfa a maior parte da população. Uma população repleta de mendigos, mercenários, jurados miseráveis que se aglomeram na porta dos tribunais para garantir o jantar. Era a gritante oposição entre o luxo e a indigência. A situação gerava um antagonismo latente e a impossibilidade de alguma harmonia cidadina.<sup>13</sup> A paixão extrema pela riqueza atinge a todos. “O problema principal da política interior e fonte de conflitos internos e de revoluções é a organização da propriedade, a repartição da riqueza”<sup>14</sup>.

No século IV, intensificavam-se as tentativas de concentração política e, pela primeira vez, o sistema representativo é acolhido<sup>15</sup>. Atenas, Esparta e Tebas tentarão restabelecer as associações que empreenderam em forma de ligas ou as confederações que haviam estabelecido durante a guerra do Peloponeso, tentando, com essas alianças, cada uma a seu modo, dominar o mundo grego<sup>16</sup>. Houve inúmeras tentativas com a finalidade de realizar a tão desejada “unidade grega”, mas o resultado foi uma variada gama de conflitos entre Arcádia, Corinto, Beócia, Argos, Tebas, Esparta, Atenas, Macedônia e praticamente entre todas as cidades gregas<sup>17</sup>, como se a unificação fosse possível somente no campo do desejo, mas não na prática. Ninguém ou nenhuma atitude conseguia conduzir esse desejo para a realização da unidade, pois a rivalidade era o que havia entre as cidades gregas. Até que, em 338 a.C., em Queroneia, Filipe da Macedônia vence a democracia e torna-se o representante,

---

<sup>13</sup> Platão, *A República*, org. e trad. J. Guinsburg, São Paulo, Perspectiva, 2012, L. IV, 422a: “E encontramos, ao que parece, outras coisas sobre as quais os guardiões devem velar muito atentamente, a fim de que esses males não se insinuem na cidade sem que o saibam. – Quais? – A riqueza e a pobreza – respondi; – pois uma engendra o luxo, a preguiça e o gosto da novidade, e a outra, o servilismo e a ineficiência além do gosto pela novidade”.

<sup>14</sup> G. Glotz, op. cit., p. 263.

<sup>15</sup> Cf. Ibid., p. 295.

<sup>16</sup> Ibid., p. 292: “Sozinha, não havia como a Grécia fizesse prevalecer a centralização. Só uma pressão externa poderá derrubar as barreiras que a cercavam de todas as partes: só será unificada mediante a conquista. Será preciso a Grécia sucumbir para que desapareça o regime político da cidade. Mas, antes de desaparecer, é um regime que se deveria alterar, por força das ideias novas e de novas necessidades. Vamos ver as pequenas comunidades, no passado tão exclusiva, abrir-se mais facilmente aos indivíduos. Vamos vê-las, constrangidas pela necessidade de defender-se, para prestar-se a tentativas de união restrita e de federalismo”.

<sup>17</sup> Cf. Ibid., pp. 295-309.

realizador da unidade helênica. As mudanças são grandiosas e terríveis. Depois de 338 a.C., Filipe estendeu seus domínios até a Ásia, com o intuito de implementar a ideia de “pan-helenismo”; os limites territoriais mudam drasticamente, e a expansão da civilização grega nunca havia sido tão extensa.

A monarquia de Filipe não conseguiu impor a paz, e a oligarquia, como classe aliada, tampouco logrou êxito ordenatório. Entre a conquista macedônica e a conquista romana, a Grécia teve as mais violentas guerras internas. Na luta de classes, oligarcas *versus* democratas, já se manifestava um egoísmo partidário. Com o novo regime, o que vigorava era o egoísmo pessoal, o culto da personalidade e o interesse *per si*. Filipe é o representante da monarquia de direito divino, absoluto e militar. “O espírito grego estava pronto a juntar-se ao culto oriental para que nascesse o culto ao rei”<sup>18</sup>. Filipe representava o tão desejado sistema bem-articulado que poderia trazer a paz entre as cidades, a realização dos sonhos de unificação; ele era aquele que “comandaria as vontades”, um tipo de tirano decidido, inteligente, um homem de ação<sup>19</sup>. Era um governo que basicamente consistia em intervir onde houvesse qualquer perigo contra as classes proprietárias, indo de encontro à “revolução”. Filipe proibira, com o apoio da oligarquia, “toda nova repartição de terras, toda abolição de dívidas e qualquer libertação dos escravos”<sup>20</sup>. O serviço que cabia ao regime monárquico era manter a paz entre as cidades e a ordem em cada uma delas, e em troca recebia “honras divinas”.

Com o predomínio da oligarquia sobre o povo, Filipe proíbe mudanças na constituição, vinganças políticas e coíbe qualquer espécie de transformação social. É um regime que parte da desigualdade social. Entre todas as cidades que receberam ordens para estabelecer penalidades coletivas, Atenas foi a única que garantiu a liberdade pessoal. Ela proibia que os credores se apossassem da pessoa devedora,

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 317.

<sup>19</sup> Ibid., p. 317: “É de um líder que se anda atrás. Mesmo aqueles que não querem que haja um só líder para toda a Grécia, e que tampouco querem que seja um estrangeiro, aqueles que mais fortemente defendem a sua pequena pátria veem aquilo que fortalece o macedônio: ele decide e executa; o seu poderio não se dissolve em formalidades, mas se concentra no comando e em atos”.

<sup>20</sup> Ibid., p. 311.

restringia a casos raros a prisão preventiva, limitou a pena de encarceramento dos escravos e os poderes de imposição dos magistrados<sup>21</sup>. Com a morte de Filipe, quem assume o trono é seu filho, Alexandre. Nesse período, os direitos da liberdade pessoal foram sorrateiramente usurpados. Atenas fora a escola da Grécia e muito havia sido imitada. O direito ateniense foi o modelo copiado pelo “direito alexandrino”, que superficialmente mantinha o princípio que regia o direito ateniense: “não se pode submeter à servidão qualquer um que fosse cidadão”. Esse princípio era inviolável para os atenienses. Para os alexandrinos e para os outros gregos, não. Se algum cidadão não tivesse meios para saldar uma dívida, deveria pagar com sua pessoa, ou poderia ser submetido à prisão preventiva e deveria pagar uma fiança se quisesse retomar sua liberdade. Atenas era um verdadeiro *habeas corpus* para os escravizados: eles obtinham proteção legal, principalmente contra os abusos de violência<sup>22</sup>. E foi para lá que Diógenes se dirigiu, para onde era possível a resistência ao Império.

Para o sofista Cálicles<sup>23</sup>, a moralidade convencional (*nómos*) é uma restrição “não natural” à busca do poder e dos recursos que derivam na satisfação dos interesses pessoais. A justiça natural sofisticada afirma que a moralidade convencional é um entrave ao direito em buscar satisfazer todos os apetites sem se preocupar com o interesse dos outros. Nos ditames naturais sofisticados, a lei natural é a lei do mais

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 320.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 320-321: “Entre os atenienses, o escravo era protegido contra o senhor, contra terceiros, contra o próprio Estado. É proibido ao magistrado infligir mais chicotadas do que as dracmas que, no mesmo caso, exigiria do homem livre; em todas as outras partes, chicoteia-se o escravo arbitrariamente. A lei alexandrina finge adotar a regra da conversão das dracmas em chicotadas; no entanto, como a multa vai até 100 dracmas, o mesmo acontece com o número de chicotadas e, enquanto em Atenas o chicote não pode cair nas costas do escravo mais de 50 vezes, no máximo, em Alexandria, recebe, pelo menos, 100. Num regime que já não admite a igualdade, degrada-se a liberdade e desaparecem os sentimentos de humanidade. Reconhece-se assim, com esses indiscutíveis sintomas, que a civilização grega, passando do interior das pequenas cidades para as grandes monarquias, ganhou em extensão e perdeu em valor. Atenas traçara um programa de reformas políticas e sociais que poderiam ter levado a Grécia inteira a uma grandiosa obra de libertação. Já inspirava dúvidas e a própria legitimidade da escravatura, se não as inspirava a necessidade. A falange macedônia terminou com tudo isso. Uma das primeiras medidas impostas pelos vencedores foi a de proibir a libertação dos escravos. Atenas sucumbia, antes de ter preenchido sua missão. Com suas belas leis sobre a liberdade pessoal, ela não foi mais que uma exceção. Expulsas em todos os outros lugares do direito público, as ideias mais nobres que Atenas havia lançado no mundo tiveram de refugiar-se nas doutrinas dos filósofos, para terem, pelo menos indiretamente, alguma influência sobre as sociedades humanas”.

<sup>23</sup> Platão, *Górgias*, trad. Daniel R. N. Lopes, São Paulo, Perspectiva, 2014, 483 (c-d).

forte: aquele que fizer tudo para seu próprio benefício, sobrepujar os outros sem se preocupar, torna-se o mais poderoso para obter a satisfação de todos os seus apetites. A oposição feita por Diógenes entre *nómos* (convenção) e *physis* (natureza) é oposta à oposição apresentada pelo sofista<sup>24</sup>. A concepção de natureza cínica é restritiva, uma natureza reguladora dos apetites. Adaptar-se ao regime natural cínico é viver do que é essencial, do indispensável<sup>25</sup>. A existência levada ao modo natural cínico é o tornar-se mais forte, mais resistente e adaptável aos possíveis golpes da fortuna (*tykhe*). A vida *kata physin* (de acordo com a natureza) é superior à vida civilizada, não porque permite todos os descabidos, mas porque vive-se do indispensável, e não há traições nem dos deuses nem dos homens entre si. O animal que é adepto e nunca abandonou esse tipo de vida, ao contrário dos humanos, está mais próximo dos deuses porque precisa de pouco; ele é nosso modelo de autossuficiência<sup>26</sup>. Os golpes que a fortuna pode desferir não são temidos, são enfrentamentos necessários para a sobrevivência<sup>27</sup>. Retirar das vicissitudes a personalidade, dar-lhes um aspecto natural destitui a *tykhe* de seus poderes. Odille afirma que, para Diógenes, a felicidade pode ser obtida pelo retorno à natureza, pois ela prepara o corpo e a alma para resistir aos golpes da fortuna e das intempéries. A imunização racional compreende o fim do sofrimento, não há orgulho nem medo, pois esses sentimentos tornam as pessoas dependentes, angustiadas e escravas; no entanto, o engajamento na vida segundo a natureza traz a resistência inquebrantável da total independência<sup>28</sup>. A pobreza é o

---

<sup>24</sup> Cf. A. Long, “A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística”. Em: M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham (orgs.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*, trad. Cecília Camargo Batalotti, São Paulo, Loyola, 2007 [1997], p. 45.

<sup>25</sup> D. Laërtios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, trad. Mario da Gama, Brasília, UnB, 2008, VI (37): “Certa vez Diógenes viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o copo que tirou da sacola dizendo: ‘Um menino me deu uma lição de simplicidade!’ Ele jogou fora também sua tigela ao ver um menino, que quebrara um prato, e comer as lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão”.

<sup>26</sup> Cf. M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham (orgs.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*, trad. Cecília Camargo Batalotti, São Paulo, Loyola, 2007 [1997], p. 73.

<sup>27</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *L’ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 2001, p. 45, nota 98; tradução nossa: “Então, para os cínicos, o ‘pónos’ é um estimulante, um adversário que convida à luta; a dor, ao contrário, lhe é completamente negativa”.

<sup>28</sup> M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham, op. cit., p. 80: “Eles não achavam que o universo havia sido criado para o benefício do homem ou que houvesse um mistério do mundo esperando para ser descoberto. Devido a isso, seria possível entender a sua visão das coisas como um tanto mundana, embora ela seja, na verdade, essencialmente realista. Eles compreendiam a artificialidade do mundo

símbolo dessa vida porque permite um exercício constante de despojamento. Foi o despojamento que levou Diógenes a admirar o camundongo<sup>29</sup>. De acordo com Foucault, a pobreza cínica é uma pobreza efetiva, real, que pretende “obter resultados positivos, de coragem e de resistência”<sup>30</sup>. É uma conduta efetiva de pobreza, uma escolha, e não um conformismo.

Não há estágio satisfatório na pobreza cínica: ela é uma busca constante de novos despojamentos, como o exemplo do episódio em que Diógenes joga fora seu copo ao descobrir que poderia usar as próprias mãos para beber água<sup>31</sup>. A escravidão era a ameaça constante no governo de Filipe e, posteriormente, no de Alexandre. A pobreza absoluta que se propõe um cínico equipara-se à aceitação da escravidão. A mendicância é a dependência “na forma mais insuportável”<sup>32</sup> e resultava, para o cínico, na má reputação (*adoxia*). Paradoxalmente, o cínico vivia diariamente em condições de um escravizado; mas, por não ter nenhum senhor para colocá-lo nesse estado, era o senhor de sua própria miséria. Esta é a paródia cínica: Diógenes, mesmo quando vendido como escravo, não perde a majestade<sup>33</sup>, porque um cínico nada perde, ele é o modelo do comandante tão desejado pelos gregos, pois tanto queriam alguém que “comandasse as vontades” quanto que propusesse a unidade helênica. Essas são as características sério-cômicas dos cínicos; se, por um lado, o rei de miséria

---

e estavam resignados a ela. Aceitavam a condição humana, ainda que, ao mesmo tempo, estivessem plenamente conscientes de que ela não era particularmente invejável. Em outras palavras, submetiam-se às leis da natureza, firmemente decididos a rejeitar todas as ilusões (*atiphia*) e, assim, todas as tentações chamadas de civilização. Desse modo, encontramos neles um desejo intenso de lucidez, e de pregar essa lucidez. É por isso que eles saíam às ruas e aos mercados, insistindo que o homem deve voltar para a natureza e que não é difícil fazê-lo. Mas eles se recusavam totalmente a admitir que o homem –cujos limites conheciam muito bem– devesse abandonar o seu verdadeiro lugar e a sua verdadeira natureza e se entregar nas mãos do transcendente”.

<sup>29</sup> D. Laértios, op. cit., VI (22): “Diógenes, vendo um rato correr de um lado para outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para suas dificuldades. Segundo alguns autores ele foi o primeiro a dobrar o manto, que tinha de usar também para dormir, e carregava uma sacola onde guardava seu alimento, servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o desjejum ou para dormir, ou para conversar”.

<sup>30</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, p. 227.

<sup>31</sup> D. Laértios, op. cit., VI (37).

<sup>32</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, p. 229.

<sup>33</sup> D. Laértios, op. cit., VI (29): “Em sua obra ‘Diógenes à venda’, Mênipos afirma que quando Diógenes foi capturado e posto à venda perguntaram-lhe o que sabia fazer; ‘comandar homens’, disse ele, e deu ordens ao leiloeiro para chamá-lo no caso de alguém querer comprar um senhor”.



vem a ser uma paródia ao desejo por um comandante, ou melhor, uma crítica ao desejo de um povo em ser comandado, que abre mão de sua autonomia por não mais saber praticar sua liberdade, é também, como afirma Foucault, por meio da figura do rei de miséria que eles reivindicam uma vida outra em um mundo outro<sup>34</sup>. Essa reivindicação surge da reversão cínica do tema tradicional da vida verdadeira<sup>35</sup> na filosofia antiga, quais sejam: (1) sem dissimulação; (2) sem mistura; (3) reta; (4) imutável. Alinhadas pelos cínicos em uma exposição física e paradoxal, esses sentidos da verdade se manifestam no corpo do cínico como pobreza, sujeira, nudez e precariedade; essa é a vida outra verdadeira.

No exercício da animalidade, o desenvolvimento da resistência cínica gera um desafio constante. O objetivo é elevar ao máximo o nível de suportabilidade às dificuldades. No verão, ele rolava sobre a areia quente, enquanto no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve, querendo por todos os meios acostumar-se às dificuldades.<sup>36</sup> Diógenes caminhava sobre a neve de pés descalços<sup>37</sup>.

Essa é uma prática preventiva contra os sentimentos penosos. O *pónos* físico teria como finalidade moral dotar o cínico de coragem (*andreía*) e domínio (*enkratéia*)<sup>38</sup>. Pela ascese física, o cínico opera a separação entre o indispensável e o supérfluo, habituando-se a suportar a sede, o calor, a fome, o frio, o leito duro. O cínico se caracteriza por ser uma espécie de atleta da existência<sup>39</sup>.

[...] o que está em questão nestes exercícios –e creio que a diferença aqui é muito

---

<sup>34</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, p. 253: “Os cínicos exercem um militantismo que se converte em uma crítica da vida real e do comportamento dos homens e que na renúncia, no despojamento pessoal, trava o combate que deve conduzir a mudança do mundo inteiro. E afinal o militantismo revolucionário do século XIX ainda é isso, essa espécie de realeza, de monarquia oculta sob os oupéis da miséria, em todo caso sob as práticas do despojamento e da renúncia, essa monarquia que é combate agressivo, combate perpétuo, combate incessante, para que o mundo mude. [...] O cinismo não só conduziu o tema até revertê-lo em tema da vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como a prática de uma combatividade no horizonte da qual há um mundo outro”.

<sup>35</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, pp. 191-197.

<sup>36</sup> D. Laértios, op. cit., VI (23).

<sup>37</sup> Ibid., VI (34).

<sup>38</sup> M. Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo, Martins Fontes, 2004 [2001], p. 518.

<sup>39</sup> Cf. M.-O. Goulet-Cazé, op. cit., p. 71.

importante– não é o corpo atlético, desafio ou ponto de aplicação da ascese física ou psicomoral, mas um corpo de paciência, um corpo de resistência, um corpo de abstinências. [...] E é o que igualmente encontraremos na maior parte dos textos estoicos e cínicos<sup>40</sup>.

Trata-se de uma exposição a todas as intempéries, tanto as que são impostas pela natureza quanto as que são impostas pelos homens. O treinamento físico-moral de Diógenes de Sínope realiza-se nas situações de sofrimento e nos testes dos limites do corpo. O cínico, por haver escolhido uma vida de despudor (*anaideia*), sofre a indiferença e até mesmo o ódio de alguns por ter como qualidade marcante e pública seu combate ao comportamento social aceitável (*aidos*) em matéria de vestimentas, modos de comer, sexuais, de conversar etc<sup>41</sup>. O cínico exercita-se em situações humilhantes<sup>42</sup> porque estas são oportunidades para criar a resistência necessária ao poder de afeto das opiniões alheias. O cínico tem de lidar com o repúdio alheio para conquistar, a cada dia, sua independência; em face do mundo exterior, ele resiste à “violência dos golpes e das injustiças que os outros podem fazê-lo sofrer”<sup>43</sup>. A prática da resistência tem a função de libertar o cínico das perspectivas hipócritas e incoerentes da opinião popular, tornando-o livre da engrenagem social. Assim como Hércules, ele “trava uma batalha contra os vícios do mundo e os males dos homens”<sup>44</sup>.

Conforme Foucault, haveria na prática da resistência cínica um laço filantrópico

---

<sup>40</sup> M. Foucault, op. cit., 2004, p. 518.

<sup>41</sup> M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham, op. cit., 2007, p. 46.

<sup>42</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, p. 230.

<sup>43</sup> Ibid., p. 264.

<sup>44</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, p. 247. “Assim, o combate cínico não é simplesmente esse combate militar ou atlético pelo qual o indivíduo vai assegurar o controle de si, e com isso ser benéfico [aos] outros. O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constant que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver”.

entre o filósofo e a humanidade<sup>45</sup>. Hércules, ao libertar Prometeu<sup>46</sup>, liberta-o de sua vaidade, da opinião popular e da ambição desordenada. A vida impudica do cínico, a *bios kynikós* indiferente ao que lhe pode vir a acontecer, que não esconde nada aos olhos dos outros, nada tem a dissimular, não tem necessidade de nada que não possa satisfazer de imediato, viver o momento, valorizar radicalmente o presente; “o presente é suficiente para a felicidade, porque é a nossa única realidade; a única que depende de nós mesmos”<sup>47</sup>.

É inescusável dar destaque a uma consequência importante do exercício da animalidade; o cosmopolitismo. As teorias de Empédocles<sup>48</sup> e de Anaxágoras<sup>49</sup> são inspiradoras do pensamento que versa sobre o “universo como um organismo físico unificado”<sup>50</sup>. A *politeia* cínica acompanha esse pensamento na medida em que consistiria em amalgamar toda a Terra como um lar, havendo uma postura positiva

---

<sup>45</sup> Ibid., 2011, p. 265: “Essa relação de insultos, de humilhações, de violências, que se instaura entre o cínico e os outros, e que vimos servir em Diógenes a uma espécie de recuperação da ascendência, de recuperação da dominação irônica, aparece aqui, pois, por uma inflexão interessante na história da ética, como a ocasião de uma reversão –reversão não em dominação, não em força– que não permite outra forma de dominação, mas reversão que faz que o insulto dê ao cínico a oportunidade de estabelecer uma relação de afeto com aqueles mesmos que o maltratam e, através dela, com o gênero humano inteiro”.

<sup>46</sup> Cf. Ibid., p. 249, e L. Paquet, *Les Cyniques Grecs*, Paris, LGF, 2009 [1992], p. 40.

<sup>47</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 294.

<sup>48</sup> J. Cavalcante de Souza (org. e trad.) *Os Pré-Socráticos, Fragmentos, doxografia e comentários.*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 191: “Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas é o que é, e criação isto se denomina entre homens. fr. 8 (DK) Plutarco, *Contra Colotes*, 10. Este seria um enunciado geral da tese de Empédocles que aparece de maneira explicitada no fr. 17 (DK), segundo o qual há um processo dual de criação do uno a partir do múltiplo e do múltiplo a partir do uno, e através deste processo e de nenhum outro, as coisas se mantêm no mundo. Neste mesmo fragmento (DK 17), Empédocles apresenta os elementos básicos constituintes do mundo, fogo, água, terra e ar, que se unem mediados pela Amizade e separam-se mediados pela Discórdia, aqui entendidos como forças cósmicas.

<sup>49</sup> Ibid., trad. Maria C. M. Cavalcante, p. 241 [ Fr. 6, Simplicio, *Phys.* 264, 25 ,]: “E desde que iguais partes são quantidade do grande e do pequeno, também assim seriam no todo todas (as coisas); nem é (possível) serem separadas, mas todas têm parte do todo. Desde que o mínimo não é (possível) ser, não poderia ser separado, nem sobre si mesmo gerar-se. Mas tal como em princípio eram, também agora (são) todas juntas. Em todas (as coisas) são (incluídas) muitas (componentes) e das separadas igual quantidade (é) tanto nas grandes como nas pequenas.”

<sup>50</sup> D. Laërtios, op. cit., 6(73), e J. L. Moles, *Cosmopolitismo cínico*. Em: M.O. Goulet-Cazé; R.B. Branham (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti. São Paulo, Loyola, 2007 [1997], p. 121-136.

em relação à comunidade<sup>51</sup> das mulheres e a união livre<sup>52</sup> e, também, à antropofagia e ao incesto, categorias radicais e naturais<sup>53</sup>. O cínico rechaça também as distinções baseadas em gênero, nascimento, posição social ou instrução. Ao adotar a vida *kata physin*, ele despoja-se, priva-se, encara toda sorte de sofrimentos, adota a errância como essencial e transforma o mundo em um grande lar. Segundo Hadot, na Antiguidade, a filosofia era um exercício de cada “instante”. O exercício consistia em se concentrar em cada instante da vida e ter consciência do valor infinito de cada momento, avaliando-o pela perspectiva cósmica; aquele que pratica esse exercício cria uma relação com o mundo diferente do homem ordinário, que trata o mundo como um “meio de satisfazer seus desejos”. “A perspectiva do cosmo é a perspectiva universal, é o sentimento de pertencer a um todo que transborda os limites da individualidade”<sup>54</sup>. O engajamento no exercício da animalidade é o despojamento total da individualidade.

De acordo com John Moles, o verdadeiro cosmos do “Estado” (*politeia*) cínico é a proposta de um “estado” ético que vigore em qualquer lugar da Terra<sup>55</sup>. Quando Diógenes é questionado sobre qual seria sua pátria, ele responde: “sou um cidadão do mundo (*kosmopolites*)”<sup>56</sup>, o que, para o estudioso Moles, é uma atitude absolutamente positiva e expressa um pertencimento a toda a Terra e a toda a humanidade<sup>57</sup>.

O “Estado do cosmos” já é uma realidade para os próprios cínicos e eles tentam transformá-lo numa realidade para os outros, que são concidadãos em potencial [...].

Em seu próprio modo bizarro, o Estado de Diógenes era o mais prático, o mais

---

<sup>51</sup> Usamos comunidade nesse caso para explicitar que as mulheres estão sob o mesmo conjunto de valores e direitos dos homens, sabemos que na Grécia antiga, as mulheres, as crianças e os escravos tinham direitos civis suprimidos em face aos homens ditos livres.

<sup>52</sup> D. Laërtios, op. cit., 6(72): “Diógenes defendia a comunidade das mulheres, e não reconhecia outro casamento além da união do homem que persuade com a mulher que se deixa persuadir. Consequentemente, os filhos devem ser também comuns”.

<sup>53</sup> M. Foucault, op. cit., 2011, p. 232.

<sup>54</sup> P. Hadot, op. cit., p. 301.

<sup>55</sup> M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham, op. cit., p. 127.

<sup>56</sup> D. Laërtios, op. cit., VI (63): “ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, “κοσμοπολίτης”.

<sup>57</sup> M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham, op. cit., p. 127.

universalista e (não tenhamos receio de dizê-lo) o mais nobre de todos os Estados (*politeiai*) filosóficos –na verdade, de todos os Estados políticos– de toda a Antiguidade<sup>58</sup>.

Foucault partilha da concepção universalista positiva do cínico, fornecida por Epicteto a quem poderíamos qualificar como estoico-cínico<sup>59</sup>, na qual o cínico é “um funcionário da humanidade”<sup>60</sup>, pois pode se desprender dos vínculos da família, da pátria, das responsabilidades cívicas, sociais e políticas, vinculadas às particularidades de uma cidade. A tarefa do cínico é a de não estar vinculado a uma “política de grupo”, é responsabilizar-se pela humanidade e cumprir a tarefa da universalidade ética. Ele é o verdadeiro responsável por zelar e discutir com todos os homens sobre “a felicidade e a infelicidade, a boa e a má sorte, a servidão e a liberdade”; ele é digno de ser o possuidor da verdadeira arte de *politeúesthai*<sup>61</sup> (traduções correntes para o verbo: dirigir, governar, administrar o Estado), sendo sua tarefa primordial “cuidar do cuidado dos homens”<sup>62</sup>.

## O gesto

Quando denominamos “pantomima antidespótica cínica”, pensamos em pantomima para além da delimitação clássica, que a define como forma de expressão artística que recorre somente aos gestos sem a intervenção de palavras. No caso dos cínicos, até a palavra se torna gesto. E essa palavra é a *parresia*<sup>63</sup>. O despudor

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 136.

<sup>59</sup> V. Brochard, *Os cétricos gregos*, trad. Jaimir Conte, São Paulo, Odysseus, 2009, p.42: “As três escolas originárias de Sócrates, ao se transformarem, dariam nascimento às três grandes escolas pós-aristotélicas: os cínicos são os precursores dos estoicos; os cirenaicos, dos epicuristas; os megáricos, dos cétricos”.

<sup>60</sup> Epicteto, *Les entretiens de Épictète*, Paris, Librairie Académique, 1862, p.299.

<sup>61</sup> Epicteto, *Entretiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 82 apud M. Foucault, op. cit., 2011, p. 267.

<sup>62</sup> M. Foucault, *ibid.*: “O cínico aparece agora, ele, que não foi mais que um rei de miséria e um rei oculto e desconhecido, como aquele que exerce a verdadeira função de *politeúesthai*, a verdadeira função da *politeia*, entendida no verdadeiro sentido do termo, essa *politeia* em que não se trata simplesmente da guerra e da paz, dos impostos, das taxas e das rendas de uma cidade, mas da felicidade e do infortúnio, da liberdade e da servidão do gênero humano inteiro. E com isso o cínico é associado ao governo do universo. Esse *politeúesthai* não é mais o das cidades nem dos Estados, é o do mundo inteiro”.

<sup>63</sup> M. Foucault, *O Governo de si e dos outros*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2010 [2008], p.64: “Essa palavra ‘parresia’, que era traduzida por fala franca, poderemos, creio eu, se dela

(*anaideia*)<sup>64</sup> é a qualidade marcante do exercício da *parresia*<sup>65</sup>. A liberdade é um imperativo cínico; “o cinismo é o único movimento filosófico da Antiguidade a fazer da liberdade um valor central”<sup>66</sup>. Nesse modo de vida, a vestimenta rústica, o cajado, a mochila, a pobreza são instrumentos de visibilidade da *parresia*. “A *parresia* como forma de vida, a *parresia* como modo de comportamento<sup>67</sup>, a *parresia* até na própria indumentária do filósofo é elemento constitutivo desse monopólio filosófico que a *parresia* reclama para si”<sup>68</sup>. A definição de B. Brecht acerca do gesto é a que mais atende à nossa necessidade explicativa. É pelo comportamento “associal” de suas personagens, como Baal e o sr. Keuner, ou sr. K.<sup>69</sup>, que Brecht apresenta formas de desmoroar pressupostos socialmente assentados e transformá-los em

---

dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor (como tradução) o termo ‘veridicidade’. O parresiasta, aquele que utiliza a *parresia* é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico”.

<sup>64</sup> M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham, op. cit., p. 118: “É precisamente essa disposição a fazer de si próprio um objeto de ridículo, de praticar atos impróprios, vergonhosos ou ridículos, que dá a Diógenes o *status* de autoridade moral cínica, de alguém obediente a um outro conjunto de regras — as da natureza. Caso contrário, ele seria apenas mais um filósofo fazendo discursos inflamados para multidões. Sua chocante peroração é um ato de chiste filosófico dirigido ao público”.

<sup>65</sup> M. Reis, *A ascese cínica e a oposição nómos e physis*. UFF. <marcusreis@superig.com.br/http://www.academia.edu/1648152/cinicos>: “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 *parresia*. 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 despudorado de Diógenes é ser convidado a experimentar sua própria natureza em sua nudez, e nesse sentido, é um convite à *áskesis*”.

<sup>66</sup> M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham, op. cit., p. 119.

<sup>67</sup> D. Laërtios, op. cit., 6(27-28): “Diógenes admirava-se vendo os críticos estudarem os males de Odisseus apesar de ignorarem seus próprios males; ou os músicos afinarem as cordas da lira sem cuidarem de obter a harmonia em sua alma; ou os matemáticos perscrutarem o sol e a lua, mas ignorarem a realidade sob seus próprios olhos; ou os oradores cansarem-se de falar em justiça, mas não a praticarem; ou os avarentos esbravejarem contra o dinheiro, enquanto na realidade o amam exageradamente. Diógenes condenava as pessoas que, embora louvando os justos por estarem acima das riquezas, invejavam os homens muito ricos. Revoltavam-no os sacrifícios aos deuses pela saúde, porque durante os próprios sacrifícios as pessoas se banquetevam em detrimento da saúde, e se admirava quando os escravos, embora vendo os seus senhores comendo desbragadamente, nada subtraíam das iguarias”. Estas são algumas imagens em que a *parresia* foi exercida na forma e na linguagem cínica, e podem servir de exemplos contra a hipocrisia que vigora no senso comum.

<sup>68</sup> M. Foucault, op. cit., 2010, p. 291.

<sup>69</sup> B. Brecht, *Histórias do sr. Keuner*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Ed. 34, 2006, p. 11: “Um professor de filosofia foi ao Sr. K. e lhe falou de sua sabedoria. Depois de um momento, o Sr. K. lhe disse: ‘Você está sentado de modo incômodo, fala de modo incômodo, pensa incomodamente’. O professor de filosofia se irritou e disse: ‘Não era sobre mim que eu queria saber, mas sobre o conteúdo do que falei’. ‘Não tem conteúdo’, disse o Sr. K. ‘Vejo que anda grosseiramente, e não há objetivo que alcance ao andar. Você fala obscuramente, e nada esclarece ao falar. Vendo sua postura, não me interessa o seu objetivo”.

questionamentos. O dramaturgo alemão não compreende o gesto nos termos do significado corrente —como “expressão corporal” de sentimentos e ideias; gestos são a expressão do comportamento real, de atitudes reais. Para Brecht, a atitude significa mais do que determinado estado corporal. Ela expressa, como produto de ações sociais, uma relação —“é uma forma determinada através da qual alguém (ou um grupo) se confronta com o ambiente social”<sup>70</sup>. Não é o “interior” que se objetiva para o “exterior”. O interior é orientado pelo exterior, torna-se seu *gestus*. O *gestus* torna, portanto, compreensível e acessível o comportamento subjetivo, a atitude subjetiva, por meio daquilo que há de intersubjetivo, social. A “expressão” subjetiva não é excluída ou posta de lado —mas o *gestus* social estabelece relações entre atitudes, comportamento e realidade<sup>71</sup>.

O efeito mais importante dessa pantomima é manter acesa a desconfiança do que é usual no comportamento das pessoas, retirar desse comportamento ou caráter aquilo que é evidente, conhecido, manifesto e provocar espanto e curiosidade diante dele. O cínico ocupa o espaço que não é o lugar específico para falar, desafiando a regulação da sociedade grega; o cínico transgrediu a *ágora* e aqueles que estavam autorizados a falar em público. Ele criou um discurso em oposição à *polis*. Os espaços tomados e ocupados por ele foram as ruas, os mercados, as esquinas, os banhos públicos. Os locais públicos eram os lugares para demonstrar como ele vivia e, dessa maneira, quebrar com a definição do que é público e do que é privado<sup>72</sup>. O posicionamento cínico é uma intervenção na ocupação dos espaços com sua figura; a experiência cínica que ocorre na Antiguidade busca uma ética da existência. E justamente esse enfoque na existência é o que Foucault exalta como tarefa da filosofia como contrapoder.

Talvez a filosofia possa representar um papel do lado do contrapoder, na condição de que esse papel não consista em fazer valer, em face do poder, a lei mesma da

---

<sup>70</sup> I. D. Koudela, *Brecht: um jogo de aprendizagem*, São Paulo, Perspectiva, 1991, p. 102.

<sup>71</sup> *Idem*.

<sup>72</sup> K. Kennedy, The ethics and tactics of resistance, *Rhetoric Review*, v. 18, n. 1, p. 26-45, outono 1999, p.42.

filosofia, na condição de que a filosofia deixe de se pensar ou como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível e então intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações do poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, na condição, em suma, de que a filosofia deixe de apresentar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas em termos de existência<sup>73</sup>.

Pois, se olharmos historicamente para o jogo da moderação do poder, seja na função legisladora exercida por Sólon, seja na função conselheira, conforme Platão e Aristóteles, não temos nenhum testemunho da efetivação dos projetos desses filósofos como contrapoder, nunca houve uma cidade platônica<sup>74</sup>, Alexandre não seguiu os conselhos de “justa medida” de Aristóteles, e Sólon acabou por servir ao tirano<sup>75</sup>. Então, o que parecia, a partir do século XIX, a real efetivação da filosofia nos Estados modernos ocidentais, esses Estados, que fariam suas escolhas fundamentais pautadas em proposições filosóficas, acabaram paradoxalmente legitimando os excessos do poder.

Há um cômico amargo próprio desses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles se pensaram a si mesmos segundo uma relação de oposição essencial com o poder e seu exercício ilimitado, mas o destino de seu pensamento fez com que, quanto mais eles são ouvidos, quanto mais o poder, as instituições políticas penetram em seu pensamento, mais eles servem para autorizar formas excessivas de poder. Isso foi, depois de tudo, o cômico triste de Hegel transformado no regime bismarckiano; isso foi o cômico triste de Nietzsche, cujas obras completas foram dadas por Hitler a Mussolini quando de sua viagem a Veneza para sancionar a *Anschluss*. Mais ainda que o apoio dogmático das religiões, a filosofia autentifica poderes sem freio<sup>76</sup>.

Assim como Foucault serviu-se da ocasião e mencionou à época da escritura do

---

<sup>73</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, t. II, n. 232, p. 540; tradução nossa.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>75</sup> Plutarque, *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, 2001, p. 226 (XXXI.2); tradução nossa: “Contudo, Pisístrato, tornado mestre absoluto, se mostrou amável a seu respeito, cercando-o de honras, manifestando-lhe amizade e chamando-o para perto de si: Sólon acabou por se tornar seu conselheiro e aprovou muitos de seus atos”.

<sup>76</sup> M. Foucault, *op. cit.*, 2001, p. 539; tradução nossa.



texto de 1978, o poder abusivo que atuava no sistema do Chile e do Camboja, valho-me do ensejo, neste último parágrafo, para dar visibilidade a mais uma excrescência do poder vigente atualmente no Brasil, país que sofreu todas as terríveis violências que puderam impetrar uma ditadura militar que atuou de 1964 a 1985. Em 2016, houve um golpe no Estado democrático brasileiro, denunciado como tal, reconhecido internacionalmente como golpe, com níveis de rejeição aviltantes, e ainda assim seguimos vilipendiados. “Existe intrínseco aos nossos sistemas, e dependendo da ocasião, existe sempre a possibilidade desse tipo de excrescência do poder se atualizar”<sup>77</sup>. Aqui em Pindorama, eles seguem impetrando suas atrocidades, dissimulando suas intenções, manipulando votações, envoltos em escândalos de corrupção e coagindo todos que se colocam contra o abuso da autoridade por eles exercido. Apreendi claramente o alerta de Michel Foucault e me inspirei em Diógenes e suas atitudes –ele, que não cessou de dar visibilidade às atrocidades de seu tempo, sejam elas a hipocrisia dos costumes e das convenções, a escravização imperial, as segregações raciais, territoriais, de gênero, tendo sido a animalidade cínica uma proposta de afinidade singular, uma espécie de diplomacia cósmica– para realizar este discurso breve, informal e denunciante, que configura meu singelo e atualizado gesto antidespótico.

## **Bibliografia**

A. Long, “A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística”. Em: M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham (orgs.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*, trad. Cecília Camargo Batalotti, São Paulo, Loyola, 2007.

D. Laêrtios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, trad. Mario da Gama, Brasília, UnB, 2008.

Epicteto, *Entretiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Epicteto, *Les entretiens de Épictète*, Paris, Librairie Académique, 1862.

G. Glotz, *A cidade grega*, trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes

---

<sup>77</sup> Cf. M. Foucault, *op. cit.* 2001, n. 232, p. 536.

Lacerda, São Paulo, Difel, 1980.

I. D. Koudela, Brecht: um jogo de aprendizagem, São Paulo, Perspectiva, 1991.

J. Cavalcante de Souza (org. e trad.) Os Pré-Socráticos, Fragmentos, doxografia e comentários., São Paulo, Nova Cultural, 1996.

K. Kennedy, The ethics and tactics of resistance, Rhetoric Review, v. 18, n. 1, p. 26-45, outono 1999.

L. Paquet, Les Cyniques Grecs, Paris, LGE, 2009 [1992].

M. Foucault, A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2011.

M. Foucault, A hermenêutica do sujeito, São Paulo, Martins Fontes, 2004 [2001].

M. Foucault, Aulas sobre a vontade de saber, trad. Rosemary Costhek Abilio, São Paulo, Martins Fontes, 2014 [2011].

M. Foucault, Dits et écrits, t. II, Paris, Gallimard, 2001.

M. Foucault, “La philosophie analytique de la politique”. Em: Dits et écrits, t. II, Paris, Gallimard, 2001.

M. Foucault, O Governo de si e dos outros, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2010 [2008].

M.-O. Goulet-Cazé, L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71, Paris, Vrin, 2001.

M.-O. Goulet-Cazé, R. B. Branham (orgs.), Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado, trad. Cecília Camargo Batalotti, São Paulo, Loyola, 2007.

M. Reis, A ascese cínica e a oposição nómos e physis. UFF. <marcusreis@superig.com.br/ <http://www.academia.edu/1648152/cinicos>>

P Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, Albin Michel, 2002.

Platão, A República, org. e trad. J. Guinsburg, São Paulo, Perspectiva, 2012.

Platão, Górgias, trad. Daniel R. N. Lopes, São Paulo, Perspectiva, 2014.

Platão, Leis e Epínomis, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, EDUFPA, 1980.

Platão, O primeiro Alcibíades, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, EDUFPA, 2007.

Plutarque, Vies parallèles, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, 2001.