



4ª. CONFERÊNCIA: A PRÁTICA DA *PARRHESIA*

1. *Parrhesia* Socrática

Eu gostaria agora de analisar uma nova forma de *parrhesia* que estava emergindo e se desenvolvendo mesmo antes de Sócrates, Platão e Aristóteles. Há, é claro, importantes similaridades e relações análogas entre a *parrhesia* política que estávamos examinando e essa nova forma de *parrhesia*. Mas, a despeito dessas similaridades, várias características específicas diretamente relacionadas à figura de Sócrates caracterizam e diferenciam essa nova *Parrhesia* Socrática.

Ao selecionar um testemunho sobre Sócrates como uma figura parrhesiástica, escolhi o *Laques* de Platão (ou “Sobre a Coragem”), e isso por várias razões. Primeiro, embora esse diálogo, o *Laques*, seja de fato curto, a palavra *parrhesia* aparece três vezes (178a5, 179c1, 189a1) – o que é muito, considerando quão infreqüentemente Platão usa a palavra.

É também interessante notar que os diferentes participantes são caracterizados por sua *parrhesia* no começo do diálogo. Lisímaco e Melésias, dois dos participantes, dizem que falarão livremente o que pensam, usando a *parrhesia* para confessar que não fizeram ou realizaram nada muito importante, glorioso, ou especial em suas próprias vidas. E eles fazem essa confissão para dois cidadãos mais velhos, Laques e Nícias (ambos generais bastante famosos), na esperança de que eles também falarão livre e francamente – pois são suficientemente velhos, influentes e gloriosos para serem francos e não esconder o que realmente pensam. Mas essa passagem (178a5) não é a

principal que gostaria de citar, uma vez que emprega a *parrhesia* no sentido cotidiano e não é um exemplo da *parrhesia* socrática.

De um ponto de vista estritamente teórico, o diálogo é um fracasso, porque ninguém no diálogo é capaz de dar uma definição de “coragem” racional, verdadeira e satisfatória – que é o tópico da obra. Mas, a despeito do fato de que mesmo o próprio Sócrates não é capaz de dar tal definição, no fim do diálogo, Nícias, Laques, Lisímaco e Melésias, todos concordam que Sócrates seria o melhor professor para seus filhos. E, então, Lisímaco e Melésias lhe pedem para assumir esse papel. Sócrates aceita, dizendo que todos deveriam tentar cuidar de si próprios e de seus filhos (201b4). E aqui se encontra uma noção que, como alguns sabem, eu gosto muito: o conceito de *epimeleia heautou*, o “cuidado de si”. Temos então penso eu, um movimento visível através desse diálogo: da figura parrhesiástica de Sócrates para o problema do cuidado de si.

Contudo, antes de lermos as passagens específicas do texto que gostaria de citar, devemos lembrar a situação no começo do diálogo. Mas, uma vez que o *Laques* é muito complexo e imbricado, o farei somente breve e esquematicamente.

Dois homens idosos, Lisímaco e Melésias, estão preocupados com o tipo de educação que deveriam dar a seus filhos. Ambos pertencem a eminentes famílias atenienses: Lisímaco é o filho de Aristides, “o Justo”, e Melésias é o filho de Tucídides, “o Ancião”. Mas, embora seus próprios pais fossem ilustres em suas próprias épocas, Lisímaco e Melésias não realizaram nada de muito especial ou glorioso em suas próprias vidas: nenhuma campanha militar importante, nenhum papel político significativo. Usam a *parrhesia* para admitir isso publicamente. E eles também se perguntam: “Como é que, de tão bons *genos*, de tão boas procedências, de tão nobres famílias, ambos eram incapazes de se notabilizarem?” Claramente, como suas próprias experiências demonstram, ter um bom berço e pertencer a uma nobre casa ateniense não é o suficiente para dotar alguém com a aptidão e a habilidade para assumir um papel ou uma posição proeminente na cidade. Eles imaginam que algo mais é necessário, a saber, a educação.

Mas que tipo de educação? Quando consideramos que a data dramática do *Laques* é em torno do fim do século 5, uma época em que muitos indivíduos – vários deles se apresentando como sofistas – afirmaram que poderiam prover os jovens com uma boa educação, podemos reconhecer aqui um problema que é comum a vários diálogos platônicos. As técnicas educacionais que estavam sendo propostas nessa época

normalmente lidavam com vários aspectos da educação, por exemplo, a retórica (saber como se dirigir a um júri ou uma assembleia política), várias técnicas sofisticadas e amiúde a educação e treinamento militares. Na Atenas da época, havia também um grande problema sendo debatido acerca da melhor forma de educar e treinar os soldados de infantaria – que eram enormemente inferiores aos hoplitas espartanos. E todas as preocupações políticas, sociais e institucionais com a educação, que, no contexto geral desse diálogo, se relacionam com o problema da *parrhesia*. No campo político, vimos que havia uma necessidade de que o *parrhesiastes* pudesse falar a verdade sobre as instituições e decisões políticas, e o problema era saber como reconhecer tal falante da verdade. Em sua forma básica, o mesmo problema reaparece agora no campo da educação. Pois se a própria pessoa não é bem-educada, como pode então decidir o que constitui uma boa educação? E se o povo deve ser educado, deve receber a verdade de um professor competente. Mas como podemos distinguir os bons professores, falantes da verdade, dos maus ou desnecessários?

É para serem ajudados a tomar tal decisão que Lisímaco e Melésias pedem que Nícias e Laques testemunhem uma performance dada por Estesilao – um homem que afirma ser um professor de hoplomachia, ou a arte de lutar com armadura pesada. Esse professor é um atleta, técnico, ator e artista. O que significa que embora seja muito habilidoso no manuseio de armas, ele usa sua habilidade para, de fato, lutar contra o inimigo, mas somente para fazer dinheiro, dando performances públicas e ensinando os jovens. O homem é um tipo de sofista das artes marciais. Contudo, após virem suas habilidades serem demonstradas em sua performance pública, nem Lisímaco e nem Melésias são capazes de decidir se esse tipo de habilidade na luta constituiria parte de uma boa educação. Então eles se voltam para figuras notórias de seu tempo, Nícias e Laques, e pedem seus conselhos (178a-181d).

Nícias é um general experiente que obteve várias vitórias no campo de batalha e era um importante líder político. Laques também é um general respeitado, embora não desempenhe um papel importante na política ateniense. Ambos dão suas opiniões sobre a demonstração de Estesilao e estão em completo desacordo quanto ao valor de sua habilidade militar. Nícias pensa que sua técnica militar é boa e que sua habilidade pode ser capaz de prover aos jovens uma boa educação militar (181e-182d). Laques discorda e argumenta que os espartanos – que são os melhores soldados da Grécia – nunca recorreram a tais professores. Além disso, ele pensa que Estesilao não é um soldado,

uma vez que nunca obteve nenhuma vitória real em batalha (182d-184c). Por meio dessa discordância vemos que não somente cidadãos comuns, sem quaisquer qualidades especiais, são incapazes de decidir qual é o melhor tipo de educação, e quem é capaz de ensinar habilidades que valham a pena aprender, mas mesmo aqueles que têm uma longa experiência militar e política, como Nícias e Laques, não podem chegar a uma decisão unânime.

No fim, contudo, Nícias e Laques concordam que, apesar de sua fama, seus importantes papéis nas questões atenienses, sua idade, sua experiência, e assim por diante, eles deveriam consultar Sócrates – que estava lá o tempo todo – para saber o que ele pensa. E, após Sócrates lhes lembrar de que a educação ocupa-se com o cuidado da alma (185d), Nícias explica porque ele permitirá que sua alma seja “testada” por Sócrates, ou seja, porque ele participará do jogo parrhesiástico socrático. E essa explicação de Nícias é, penso eu, um retrato de Sócrates como um *parrhesiastes*:

NÍCIAS: Parece-me que ignoras que, quem quer que entre em muito estreito contato com Sócrates em uma discussão, e dele se aproxime cara a cara, lhe é forçoso, ainda que tenha começado a dialogar acerca de qualquer outra coisa, não parar, arrastado por ele no diálogo, até conseguir que dê uma explicação de si mesmo, do modo como atualmente passa seus dias, e ainda do que haja feito em seu passado. E uma vez que tenha sido levado a isso, Sócrates não o deixará até que tenha posto tudo bem e suficientemente em teste. Ora, estou acostumado com ele e sei que há de suportar tais coisas, como também que sofrerei o mesmo tratamento. Mas me alegro, Lisímaco, por estar a conversar com este homem, e não creio que haja perigo em ele recordar-nos os erros do passado e do presente: de fato, creio que forçosamente está mais bem predisposto para toda a vida aquele que não foge de tal experiência, que a enfrenta voluntariamente e, segundo o preceito de Sólon, deseja aprender enquanto vive e não crê que a velhice por si só trará bom senso. Para mim não resulta em nada insólito ou desagradável expor-me às provas e ser testado por Sócrates. Há tempos sabia que, estando Sócrates presente, nosso argumento não poderia ser sobre os jovens, mas seria sobre nós mesmos. Como lhes digo, da minha parte não há inconveniente em dialogar com Sócrates do modo como ele preferir.

O discurso de Nícias descreve o jogo parrhesiástico de Sócrates sob o ponto de vista de alguém que é “testado”. Mas, diferentemente do *parrhesiastes* que se dirige ao *demos* na assembleia, por exemplo, aqui temos um jogo parrhesiástico que requer uma relação pessoal, cara a cara. Assim, o começo da citação afirma que: “quem quer que entre em muito estreito contato com Sócrates em uma discussão e dele se aproxime cara a cara” (187e). O interlocutor de Sócrates deve entrar em contato com ele, estabelecer alguma proximidade, para participar do jogo parrhesiástico. Esse é o primeiro ponto.

Em Segundo lugar, nessa relação com Sócrates, o ouvinte é conduzido pelo discurso de Sócrates. A passividade do ouvinte socrático, contudo, não é o mesmo tipo de passividade do ouvinte da assembleia. A passividade do ouvinte do jogo parrhesiástico político consiste em ser persuadido pelo que ele ouve. Aqui, o ouvinte é levado pelo *logos* socrático a “dar um relato” – *didonai logon* – de si mesmo, “do modo como atualmente passa seus dias e ainda do que haja feito em seu passado” (187e-188a). Porque somos inclinados a ler tais textos pelos olhos da cultura cristã, acabamos interpretando essa descrição do jogo socrático como uma prática na qual aquele que é conduzido pelo discurso de Sócrates deve dar um relato autobiográfico de sua vida, ou uma confissão de suas faltas. Contudo, tal interpretação olvida o real significado do texto. Pois, quando comparamos essa passagem com descrições similares do método socrático de exame – como na *Apologia*, no *Alcibíades Maior*, ou no *Górgias*, onde também encontramos a ideia de que ser levado pelo *logos* de Sócrates é “dar um relato” de si mesmo – vemos muito claramente que o que está envolvido não é uma confissão autobiográfica. Nos retratos de Sócrates por Platão ou Xenofonte, nunca o vemos pedindo um exame de consciência ou uma confissão dos pecados. Aqui, dar um relato da sua própria vida, seu *bios*, tampouco é dar uma narrativa dos eventos históricos que acontecerem em suas vidas, mas, de fato, demonstrar se é capaz de mostrar que há uma relação entre o discurso racional, o *logos*, que é capaz de usar, e o modo que vive. Sócrates está investigando o modo que o *logos* dá forma ao estilo de vida de uma pessoa, pois ele está interessado em descobrir se há uma relação harmônica entre os dois. Mais à frente, no mesmo diálogo, (190d-194b), por exemplo, quando Sócrates pede a Laques que dê o motivo de sua coragem, ele não quer uma narrativa das façanhas de Laques na Guerra do Peloponeso, mas que Laques tente expor o *logos* que dá

inteligibilidade racional à sua coragem. O papel de Sócrates então é pedir o relato racional da vida de uma pessoa.

Esse papel é caracterizado no texto como o de um *basanos*, ou “pedra de toque”, que testa o grau de acordo entre a vida de uma pessoa e seu princípio de inteligibilidade do *logos*: “Sócrates não o deixará até que tenha posto tudo bem e suficientemente em teste” (188a). A palavra grega *basanos* refere-se à “pedra de toque”, isto é, uma pedra preta usada para testar a legitimidade do ouro através do exame do risco deixado na pedra quando “tocada” pelo ouro. Similarmente, o papel “basânico” de Sócrates o permite determinar a verdadeira natureza da relação entre o *logos* e o *bios* daqueles que entram em contato com ele.

Então, na segunda parte da citação, Nícias explica que, como resultado do exame de Sócrates, ele se torna capaz de cuidar do modo como vive o resto de sua vida, querendo agora viver da melhor maneira possível. E essa capacidade toma a forma de um zelo pelos próprios aprendizado e educação, não importa a idade.

O discurso de Laques, que se segue imediatamente ao de Nícias, descreve o jogo parrhesiástico de Sócrates sob a perspectiva de alguém que investigou Sócrates no papel de pedra de toque. Pois o problema que surge é o de como saber como podemos estar certos que o próprio Sócrates é um bom *basanos* através do teste da relação entre *logos* e *bios* na vida do seu ouvinte.

LAQUES: Eu tenho uma posição, Nícias, quanto a discussões, ou, caso prefira, duas, ao invés de uma. Pois deve pensar-me como um amante e ainda como um inimigo de discussões. Porque quando escuto um homem discutindo a virtude ou qualquer tipo de sabedoria, e ele que é verdadeiramente um homem e orgulhoso do seu argumento, fico sobejamente deliciado. Considero o que fala e seu discurso juntos e observo como ele ordena e harmoniza um ao outro. Tal homem é exatamente o que tomo por “musical”. Ele sintonizou-se com a mais perfeita harmonia, não aquela da lira ou de outro instrumento musical, mas fez um verdadeiro acordo, em sua própria vida, entre suas palavras e suas ações, não no estilo jônico, nem no frígio, nem no lídio, mas simplesmente no dórico, que é a única harmonia helênica. Tal homem me faz regozijar-me com seu discurso, e qualquer um então poderia julgar-me como um amante da discussão. Ansiosamente aceito o que ele diz. Mas um homem que mostra o

caráter oposto me faz sofrer, e quanto melhor ele parece falar, mais sofro. Como resultado, nesse caso sou julgado como um inimigo da discussão. Ora, das palavras de Sócrates ainda não experimentei, mas anteriormente, imagino, julguei suas ações. E aí o encontrei vivendo acima de quaisquer boas palavras, ainda que livremente ditas. Assim, se ele tem esse dom, seu desejo é o meu, e eu ficaria muito satisfeito de ser examinado por tal homem e não me irritaria com o aprendizado.

Como podem ver, esse discurso em parte responde à questão de como determinar os critérios visíveis, as qualidades pessoais, que autorizam Sócrates a assumir o papel de *basamos* das vidas das pessoas. A partir da informação dada no início do *Laques*, sabemos que, pela data dramática do diálogo, Sócrates não era muito conhecido, que ele não é considerado um cidadão eminente, que ele é mais jovem que Nícias e Laques, e que não tem nenhuma competência especial no campo do treinamento militar – com essa exceção: ele exibiu uma grande coragem na batalha de Délio, quando Laques era o general comandante. Porque então dois generais famosos e velhos se submeteriam ao exame socrático? Laques, que não se interessava por discussões filosóficas ou políticas e prefere ações à palavras dos diálogos (em contraste com Nícias), dá a resposta. Pois ele diz que há uma relação harmônica entre o que Sócrates diz e o que faz, entre suas palavras (*logoi*) e suas ações (*erga*). Assim, o próprio Sócrates não somente é capaz de dar um relato de sua vida, mas tal relato é visível em seu comportamento, uma vez que não há a menor discrepância entre o que ele diz e o que faz. Ele é um *mousikosaner*. Na cultura grega, em muitos dos outros diálogos de Platão, a frase *mousikosaner* denota uma pessoa que é devota das Musas – uma pessoa culta, das artes liberais. Aqui a frase se refere a alguém que exhibe um tipo de harmonia ontológica onde o *logos* e o *bios* de tal pessoa estão em um acorde harmônico. E essa relação harmônica é também a harmonia dórica.

Como sabem, há quatro tipos de harmonias gregas: a lídia, que Platão rejeita como muito solene; a frígia, que Platão associa com as paixões; a jônica, que é muito suave e efeminada; e a dórica, que é corajosa.

A harmonia entre palavra e ação na vida de Sócrates é dórica e foi manifesta na coragem que demonstrou em Délio. Esse acorde harmônico é o que distingue Sócrates de um sofista: o sofista pode oferecer discursos muito bons e belos sobre a coragem,

mas ele próprio não é corajoso. Esse acorde é também o motivo pelo qual Laques pode dizer: “Encontrei-o vivendo acima de quaisquer boas palavras, ainda que livremente ditas”. Sócrates é capaz de usar o discurso racional, eticamente valoroso, bom e belo, mas, diferentemente do sofista, ele pode usar a *parrhesia* e falar livremente, porque o que ele fala concorda exatamente com o que ele pensa, e o que ele pensa concorda exatamente com o que ele faz. E, então, Sócrates – que é verdadeiramente livre e corajoso – pode, portanto, funcionar como uma figura parrhesiástica. Assim como era o caso no campo político, a figura parrhesiástica de Sócrates também revela a verdade e o falar, é corajosa em sua vida e em seu discurso e confronta a opinião do seu ouvinte de um modo crítico.

Mas a *parrhesia* socrática difere da *parrhesia* política de vários modos. Ela aparece no relacionamento pessoal entre dois seres humanos e não na relação do *parrhesiastes* com o *demos*, ou com o rei. E, em adição às relações que observamos entre *logos*, verdade e coragem, com Sócrates um novo elemento emerge agora, qual seja, o *bios*. O *bios* é o foco da *parrhesia* socrática. Da parte de Sócrates, ou da parte do filósofo, a relação *bios-logos* é uma harmonia dórica que fundamenta o papel parrhesiástico de Sócrates e que, ao mesmo tempo, constitui o critério visível para sua função como *basamos* ou pedra de toque. Da parte do interlocutor, a relação *bios-logos* é exposta quando o interlocutor dá um relato da sua vida, é uma harmonia testada através do contato com Sócrates. Já que ele possui, em sua relação com a verdade, todas as qualidades que precisa para expor ao interlocutor, Sócrates pode testar a relação da existência do interlocutor com a verdade. Então o objetivo dessa atividade socrática parrhesiástica é levar o interlocutor à escolha daquele tipo de vida (*bios*) que estará em um acordo harmônico-dórico com o *logos*, a virtude, a coragem e a verdade.

No *Íon*, de Eurípidés, vimos a problematização da *parrhesia* na forma de um jogo entre *logos*, verdade e *genos* (nascimento), nas relações entre os deuses e os mortais. E o papel parrhesiástico do *Íon* foi fundamentado numa genealogia mítica, descendendo de Atena. No domínio das instituições políticas, a problematização da *parrhesia* envolveu um jogo entre *logos*, verdade e *nomos* (lei). E o *parrhesiastes* precisou expor aquelas verdades que assegurariam a salvação do bem-estar da cidade. A *parrhesia* aqui era a qualidade pessoal de um conselheiro do rei. E agora, com Sócrates, a problematização da *parrhesia* toma a forma de um jogo entre *logos*, verdade e *bios* (vida), no domínio da relação de um ensino pessoal entre dois seres humanos. E a

verdade que o discurso parrhesiástico expõe é a verdade da vida da pessoa, isto é, o tipo de relação que se tem com a verdade: como ele se constitui a si próprio enquanto alguém que tem que saber a verdade através da *mathesis*, e como essa relação com a verdade é ontológica e eticamente manifesta em sua própria vida. A *parrhesia*, por sua vez, se torna uma característica ontológica do *basanos*, cuja relação harmônica com a verdade pode funcionar como pedra de toque. O objetivo do exame que Sócrates conduz em seu papel de pedra de toque é testar a relação específica da existência de outrem com a verdade.

No *Íon* de Eurípides, a *parrhesia* era oposta ao silêncio de Apolo; na esfera política, a *parrhesia* era oposta à vontade do *demós*, ou àqueles que bajulam os desejos da maioria ou do monarca. Nesse terceiro jogo socrático-filosófico, a *parrhesia* é oposta à ignorância de si e aos falsos ensinamentos dos sofistas.

O papel de Sócrates como *basanos* aparece muito claramente no *Laques*. Mas em outros textos de Platão – na *Apologia*, por exemplo – esse papel é apresentado como uma missão atribuída a Sócrates por uma deidade oracular em Delfos, a saber, Apolo – o mesmo deus que manteve silêncio no *Íon*. E assim como o oráculo de Apolo estava aberto para quem desejasse consultá-lo, da mesma forma Sócrates se ofereceu a todos como questionador. O oráculo délfico era tão enigmático e obscuro que não se poderia entendê-lo sem saber que tipo de questão se estava fazendo e qual tipo de significado o pronunciamento oracular poderia assumir na vida de alguém. Da mesma forma, o discurso de Sócrates requer que se supere a ignorância de si sobre sua própria situação. Mas, é claro, há grandes diferenças. Por exemplo, o oráculo prevê o que poderia lhe acontecer, ao passo que a *parrhesia* de Sócrates significa expor o que se [e – não em relação a eventos futuros, mas na relação presente com a verdade.

Não quero implicar que haja qualquer progresso cronológico estrito entre as várias formas de *parrhesia* que observamos. Eurípides morreu em 407 a.C., e Sócrates foi levado à morte em 399 a.C. Na cultura antiga, a continuação das ideias e dos temas é também mais acentuada. E somos também muito limitados quanto ao número de documentos disponíveis desse período. Então não há cronologia precisa. As formas de *parrhesia* que vemos em Eurípides não geraram uma tradição muito longa. E conforme cresciam e se desenvolviam as monarquias helenísticas, a *parrhesia* política cada vez mais assumiu a forma de uma relação pessoal entre o monarca e seus conselheiros, aproximando-se da forma socrática. Uma crescente ênfase foi dada à arte real de

estadista e à educação moral do rei. E o tipo socrático de *parrhesia* teve uma longa tradição entre os cínicos e outras escolas socráticas. Portanto, as divisões são mais contemporâneas do que parecem, mas o destino histórico das três não é o mesmo.

Em Platão, e no que podemos saber de Sócrates através de Platão, um problema maior consiste na tentativa de terminar como trazer a *parrhesia* política, que envolve o *logos*, a verdade, e o *nomos*, de modo que coincida com a *parrhesia* ética, que envolve, o *logos*, a verdade e o *bios*. Como a verdade e a virtude moral filosófica podem se relacionar com a cidade através do *nomos*? Vê-se essa questão na *Apologia*, no *Críton*, na *República* e nas *Leis*. Há um texto muito interessante em *Leis*, por exemplo, no qual Platão diz que, mesmo na cidade governada por boas leis há a necessidade de alguém que use a *parrhesia* para dizer aos cidadãos qual conduta moral devem observar. Platão distingue entre os Guardiões das Leis e o *parrhesiastes*, que não monitora a aplicação das leis, mas, como Sócrates, fala a verdade sobre o bem da cidade e dá conselhos a partir de um ponto de vista ético. E, que eu saiba, é o único texto em que Platão diz que aquele que usa a *parrhesia* é um tipo de figura política no campo das leis.

Na tradição cínica – que também deriva de Sócrates – a relação problemática entre *nomos* e *bios* se torna uma oposição direta. Pois nessa tradição o filósofo cínico é considerado como o único capaz de assumir o papel de *parrhesiastes*. E, como veremos no caso de Diógenes, devemos adotar uma atitude permanentemente negativa e crítica acerca de qualquer tipo de instituição política e para com qualquer tipo de *nomos*.

Da última vez que nos encontramos, analisamos alguns textos do *Laques* de Platão, nos quais vimos a emergência, com Sócrates, de uma nova *parrhesia* “filosófica”, muito diferente das formas prévias que havíamos examinado. No *Laques*, tínhamos um jogo com cinco participantes principais. Dois deles, Lisímaco e Melésias, eram cidadãos atenienses bem nascidos, procedentes de nobres casas e que eram incapazes de assumir um papel parrhesiástico – pois não sabiam como educar seus próprios filhos – e Laques e Nícias, que eram também incapazes de desempenhar o papel de *parrhesiastes*. Laques e Nícias, por sua vez, foram então obrigados a apelar a Sócrates, que aparece como a verdadeira figura parrhesiástica. Então podemos ver nesses movimentos de transição um sucessivo deslocamento do papel parrhesiástico, do ateniense bem nascido e líder político – que anteriormente possuía o papel – para o filósofo, Sócrates. Tomando o *Laques* como nosso ponto de partida, podemos agora

observar, na cultura greco-romana, o surgimento e desenvolvimento desse novo tipo de *parrhesia*, que, penso eu, pode ser caracterizado do modo como se segue.

Primeiro, essa *parrhesia* é filosófica e foi, por séculos, posta em prática pelos filósofos. De fato, uma grande parte da atividade filosófica que ocorreu na cultura greco-romana requeria que se participasse de certos jogos parrhesiásticos. Muito esquematicamente, penso que esse papel filosófico envolvia três tipos de atividade parrhesiástica, todas elas relacionadas umas com as outras. Na medida em que o filósofo tinha que descobrir e ensinar certas verdades sobre o mundo, a natureza e etc., ele ou ela assumia um papel epistêmico. Tomando uma posição acerca da cidade, das leis, das instituições políticas, e assim por diante, requeria, em adição, um papel político. Uma atividade parrhesiástica também fomentava que se elaborassem questões sobre a natureza das relações entre a verdade e o próprio estilo de vida, ou a verdade e as éticas e estéticas do ser. A *parrhesia*, como aparece no campo da atividade filosófica na cultura greco-romana, não é primordialmente um conceito ou um tema, mas uma prática que tenta moldar as relações específicas que os indivíduos têm com eles próprios. E eu penso que nossa própria subjetividade moral está enraizada, ao menos em parte, nessas práticas. Mais precisamente, penso que o critério decisivo que identifica o *parrhesiastes* não deve ser procurado em seu nascimento, sua cidadania, nem em sua competência intelectual, mas na harmonia que existe entre seu *logos* e seu *bios*.

Em segundo lugar, a meta dessa nova *parrhesia* não é persuadir a assembleia, mas convencer que se deve cuidar de si e dos outros. E isso significa que se deve mudar sua vida. Esse tema da mudança de vida, da conversão, se torna muito importante do século 4 a.C. até o começo do cristianismo. É essencial para práticas filosóficas parrhesiásticas. É claro, a conversão não é completamente diferente da mudança de mentalidade que um orador, usando a *parrhesia*, desejou implementar quando pediu aos seus conterrâneos que rejeitassem o que previamente haviam aceitado, ou que aceitassem o que haviam previamente recusado. Mas, na prática filosófica, a noção de mudança de mentalidade assume um significado mais geral e expandido, uma vez que não é mais somente uma questão de alterar uma crença ou uma opinião, mas de mudar o estilo de vida, a relação com os outros e a relação consigo mesmo.

Em terceiro lugar, essas novas práticas parrhesiásticas implicam um conjunto complexo de conexões entre o ser e verdade. Pois não somente essas práticas são supostas como dotando o indivíduo com autoconhecimento, mas supõe-se que esse

autoconhecimento, por sua vez, garanta acesso à verdade através de mais conhecimento. O círculo implicado em saber a verdade sobre si mesmo para saber a verdade é característico da prática parrhesiástica desde o século 4 e tem sido um dos enigmas problemáticos do pensamento ocidental, por exemplo, para Descartes e Kant.

E um último ponto que gostaria de sublinhar sobre essa *parrhesia* filosófica é que ela recorreu a numerosas técnicas bastante diferentes das técnicas do discurso persuasivo previamente utilizadas e não é mais especialmente ligada à ágora, ou à corte do rei, mas pode agora ser utilizada em numerosos e diversos lugares.

2. A Prática da *Parrhesia*

Nessa sessão e na próxima semana – no último seminário – eu gostaria de analisar a *parrhesia* filosófica do ponto de vista de suas práticas. Com “prática” de *parrhesia* quero dizer duas coisas: primeiro, o uso de *parrhesia* em tipos específicos de relações humanas (nas quais me concentrarei nessa tarde); e, em segundo lugar, os processos e técnicas empregados em tais relações (que será o tópico de nossa última seção).

Por causa do tempo, e para auxiliar na clareza da apresentação, eu gostaria de distinguir três tipos de relações humanas que são implicadas no uso desse novo tipo filosófico de *parrhesia*. Mas, é claro, esse é somente um esquema geral, porque há várias formas intermediárias.

Primeiro, a *parrhesia* ocorre como uma atividade na estrutura de pequenos grupos humanos ou no contexto da vida comunitária. Em segundo lugar, a *parrhesia* pode ser vista em relações humanas que ocorrem na estrutura da vida pública. E, finalmente, a *parrhesia* ocorre no contexto das relações pessoais do indivíduo. Mais especificamente, podemos dizer que a *parrhesia*, como uma característica da vida comunitária, foi tida em alta conta pelos epicuristas; a *parrhesia* como atividade ou demonstração pública foi um aspecto significativo do cinismo, bem como daquele tipo de filosofia que era uma mistura de cinismo e estoicismo; e a *parrhesia* como um aspecto das relações pessoais é encontrada mais frequentemente tanto no estoicismo quanto no estoicismo mais difundido ou comum, característico de escritores como Plutarco.

3. *Parrhesia* e Vida Comunitária: Epicteto

Embora os epicuristas, com a importância que davam à amizade, enfatizassem a vida comunitária mais do que todos os filósofos de sua época, pode-se também encontrar alguns grupos estoicos, bem como filósofos estoicos ou estoico-cínicos, que agiram como conselheiros morais e políticos em vários círculos e clubes aristocráticos. Por exemplo, Musônio Rufo era conselheiro espiritual do sobrinho de Nero, Rubélio Plauto, e de seu círculo; e o filósofo estoico-cínico Demétrio foi conselheiro de um grupo liberal anti-aristocrático ao redor de Trásea Peto. Trásea Peto, um senador romano, cometeu suicídio após ser condenado à morte pelo senado durante o reinado de Nero. E Demétrio foi o gerente, eu diria, do suicídio. Assim, além da vida comunitária epicurista, há outras formas intermediárias.

Há também o caso muito interessante de Epicteto. Epicteto foi um estoico para quem a prática do discurso aberto e franco era também muito importante. Ele dirigiu uma escola sobre a qual conhecemos um pouco através dos quatro volumes sobreviventes das *Diatribes de Epicteto*, conforme registradas por Arriano. Sabemos, por exemplo, que a escola de Epicteto ficava em Nicópolis, numa estrutura permanente que capacitava aos estudantes compartilhar uma verdadeira vida comunitária. Palestras públicas e aulas eram dadas, nas quais o público era convidado e onde os indivíduos podiam fazer perguntas – embora às vezes tais indivíduos fossem escarnecidos e ridicularizados pelos mestres. Sabemos também que Epicteto conduzia tanto conversas públicas quanto entrevistas. Sua escola era um tipo de *école normale* para aqueles que queriam se tornar filósofos ou conselheiros morais.

Então, quando lhes digo que a *parrhesia* filosófica ocorre como uma atividade em três tipos de relacionamento, deve estar claro que as formas que escolhi são somente exemplos-guia. As práticas de fato eram, é claro, muito mais complicadas e inter-relacionadas.

Primeiro então os exemplos dos grupos epicuristas quanto à prática da *parrhesia* na vida comunitária. Infelizmente sabemos poucas coisas sobre as comunidades epicuristas e ainda menos sobre as práticas *parrhesiásticas* nessas comunidades – o que explica a brevidade da minha exposição. Mas temos um texto intitulado *Sobre o Falar Franco*, escrito por Filodemo (que estava registrando as palestras de Zenão de Sídon). O texto não está completo, mas as partes existentes do manuscrito vêm das ruínas da

biblioteca epicurista descoberta em Herculano perto do fim do século 19. O que foi preservado é muito fragmentário e de fato obscuro, e devo confessar que sem alguns dos comentários do acadêmico italiano, Marcello Gigante, eu não entenderia muito do texto grego fragmentário.

Gostaria de sublinhar os seguintes pontos desse tratado. Primeiro, Filodemo considera a *parrhesia* não como uma qualidade, uma virtude, ou uma atitude pessoal, mas mais como uma *techne*, comparável tanto à arte da medicina quanto à arte da pilotagem de um barco. Como sabem, a comparação entre medicina e navegação é muito tradicional na cultura grega. Mas, mesmo sem essa referência à *parrhesia*, a comparação da medicina com a navegação é interessante pelas duas razões seguintes.

(1) A razão pela qual a *techne* da navegação é similar à *techne* da medicina é que, em ambos os casos, o conhecimento teórico necessário também demanda um treinamento prático para se tornar útil. Ademais, para se colocar essas técnicas em prática, se deve levar em conta não somente as regras gerais e princípios das artes, mas também dados particulares que são sempre específicos, de acordo com a situação. Deve-se considerar as circunstâncias particulares e também o que os gregos chamavam de *kairos* ou momento crítico. O conceito de *kairos* – momento decisivo ou crucial ou oportunidade – sempre teve um papel significativo no pensamento grego por razões epistemológicas, morais e técnicas. O que é interessante aqui é que, uma vez que Filodemo está agora associando a *parrhesia* com a navegação e a medicina, ela também está sendo considerada um *techne* que lida com casos individuais, situações específicas e a escolha do *kairos* ou momento decisivo. Utilizando nosso vocabulário moderno, podemos dizer que a navegação, a medicina e a prática da *parrhesia* são todas “técnicas clínicas”.

(2) Outra razão pela qual os gregos amiúde associavam a medicina e a navegação é que, nos casos de ambas as técnicas, uma pessoa (o piloto ou o médico) deve tomar decisões, dar ordens e instruções, exercer poder e autoridade, enquanto que as outras – a tripulação, o paciente, o *staff* – devem obedecer, caso desejem que o objetivo seja atingido. Então a navegação e a medicina são também relacionadas à política. Pois, na política, a escolha da oportunidade, o melhor momento, também é crucial, e se supõe que alguém seja mais competente do que outrem – e, portanto, tem o direito de dar aos outros as ordens que devem obedecer. Na política, há técnicas

indispensáveis que residem na raiz do estadismo, considerado como a arte de governar pessoas.

Se menciono essa afinidade antiga entre medicina, navegação e política, é para indicar que, com a adição das técnicas parrhesiásticas de ‘guiamento espiritual’, um *corpus* de *technai* clínicas interrelacionadas foi constituído durante o período helenístico. É claro, a *techne* da pilotagem ou da navegação tem, sobretudo, um significado metafórico. Mas uma análise das várias relações que a cultura greco-romana acreditou existirem entre as três atividades clínicas da medicina, da política e da prática da *parrhesia* seria importante.

Vários séculos mais tarde, Gregório de Nazianzeno chamaria o guiamento espiritual de ‘técnica das técnicas’ – *ars artium, techne technon*. Essa expressão é significativa, tendo em vista que o estadismo, ou a técnica política, fora anteriormente considerada com a *techne technon* ou a Arte Real. Mas, do século 4 d.C. até o século 17, na Europa, a expressão *techne technon* usualmente se refere ao guiamento espiritual como a mais significativa técnica clínica. Essa caracterização da *parrhesia* como uma *techne* relacionada com a medicina, a pilotagem e a política é indicativa da transformação da *parrhesia* em uma prática filosófica. Da arte médica de governar pacientes e da arte real de governar a cidade e seus súditos, nos movemos para a arte filosófica de governar-se a si mesmo e agir como um tipo de ‘guia espiritual’ para as outras pessoas.

Um outro aspecto do texto de Filodemo concerne às referências que contém à estrutura das comunidades epicuristas, mas os comentadores de Filodemo discordam quanto à forma exata, à complexidade e à organização hierárquica de tais comunidades. De Witt pensa que a hierarquia que existia era muito bem estabelecida e complexa, enquanto que Gigante pensa que era muito mais simples. Parece que havia ao menos duas categorias de professores e dois tipos de ensinamentos nas escolas ou grupos epicuristas. Havia ‘aulas’ em que um professor se dirigia a um grupo de estudantes. E havia também a instrução na forma de entrevistas pessoais, nas quais um professor dava conselhos a membros individuais da comunidade. Enquanto os professores de status inferior somente davam aulas, os de status superior tanto davam aulas como também davam entrevistas pessoais. Assim, uma distinção era feita entre o ensino geral e a instrução ou guiamento pessoal. A distinção não era uma diferença em conteúdo, como entre temas teóricos ou práticos – especialmente tendo em vista que os estudos em

física, cosmologia e leis naturais tinham um significado ético para os epicuristas. Nem é uma diferença em instrução, contrastando teoria ética e sua aplicação prática. De fato, a diferença marca uma distinção na relação pedagógica entre professor e discípulo ou estudante. Na situação socrática, havia um procedimento que capacitava o interlocutor a descobrir sua verdade sobre si mesmo, a relação entre seu *bios* com seu *logos*, e esse mesmo procedimento, ao mesmo tempo, também o capacitava a obter acesso às verdades adicionais (sobre o mundo, as ideias, a natureza da alma, e assim por diante). Nas escolas epicuristas, contudo, há a relação pedagógica de guiamento pela qual o mestre ajuda o discípulo a descobrir a verdade sobre si mesmo, mas também há agora, em adição, uma forma de ensino ‘autoritário’ numa relação coletiva na qual alguém fala a verdade a um grupo de pessoas. Esses dois tipos de ensino se tornaram uma característica permanente da cultura ocidental. E sabemos que, nas escolas epicuristas, o papel de ‘guia espiritual’ era mais valorizado do que o de palestrante.

Não quero concluir a discussão sobre o texto de Filodemo sem mencionar uma prática em que se engajaram – que chamaremos de ‘confissão mútua’ em um grupo. Alguns dos fragmentos indicam que havia confissões em grupo ou encontros em que cada um dos membros da comunidade expunha seus pensamentos, faltas, maus comportamentos, e assim por diante. Sabemos muito pouco sobre tais encontros, mas, se referindo a tal prática, Filodemo usa uma expressão interessante. Ele fala dessa prática como ‘a salvação pelo outro’ – *to di allelon sozesthai*. A palavra *sozesthai* – salvar a si próprio – na tradição epicurista significa ganhar acesso a uma vida boa, bela e feliz. Não se refere a qualquer tipo de vida após a morte ou julgamento divino. Na salvação de si próprio, outros membros da comunidade epicurista (O jardim) tinham um papel decisivo a desempenhar, como agentes necessários que capacitavam a descoberta da verdade sobre si mesmo e na ajuda da obtenção do acesso a uma vida feliz. Por isso a ênfase muito importante quanto à amizade nos grupos epicuristas.

4. *Parrhesia* e Vida Pública: os Cínicos

Agora eu gostaria de passar para a prática da *parrhesia* na vida pública através do exemplo dos filósofos cínicos. No caso das comunidades epicuristas, sabemos muito pouco sobre seu estilo de vida, mas temos alguma ideia sobre sua doutrina conforme expressa em vários textos. Com os cínicos, a situação é exatamente o contrário, pois

sabemos muito pouco sobre a doutrina cínica – mesmo se houve algo como uma doutrina explícita. Mas possuímos numerosos testemunhos quanto ao modo cínico de vida. E não há nada de surpreendente quanto a esse estado de coisas, pois, embora os filósofos cínicos tenham, assim como outros filósofos, escrito livros, eles estavam muito mais interessados em escolher e praticar um determinado modo de vida.

Um problema histórico acerca da origem do cinismo é que a maioria dos cínicos do século 1 a.C. em diante se referem tanto a Diógenes quanto a Antístenes como fundadores da filosofia cínica e, através desses dois fundadores do cinismo, eles se relacionam aos ensinamentos de Sócrates. De acordo com Farrand Sayre, contudo, a seita cínica apareceu somente no século 2 a.C., ou dois séculos após a morte de Sócrates. Devemos ser um pouco céticos quanto à explicação tradicional dada acerca da origem da seita cínica – uma explicação que foi dada para dar conta de vários outros fenômenos: que o cinismo é uma forma negativa de individualismo agressivo que surge diante do colapso das estruturas políticas do mundo antigo. Uma consideração mais interessante é feita por Sayre, que explica a aparição do cinismo na cena filosófica grega como uma consequência da expansão das conquistas do império macedônico. Mais especificamente, ele nota que, com as conquistas de Alexandre, vários filósofos indianos – especialmente os ensinamentos monásticos e ascéticos de seitas indianas como os gimnosofistas – se tornaram mais familiares aos gregos.

Não obstante o que podemos determinar quanto às origens do cinismo, é fato que os cínicos eram muito numerosos e influentes do fim do século 1 a.C. ao século 4 d.C. Assim, em 165 d.C., Luciano – que não gostava dos cínicos – escreve: “a cidade está enxameada desses vermes, particularmente aqueles que professam as máximas de Diógenes, Antístenes e Crates.” Parece, de fato, que meio-cínicos eram tão numerosos que o imperador Juliano, em sua tentativa de reviver a cultura clássica grega, escreveu uma sátira contra eles, escarnecendo sua ignorância, sua grosseria e os retratando como um perigo para o império e para a cultura greco-romana. Uma das razões pelas quais Juliano tratou os cínicos tão severamente se deve à sua semelhança geral com os primeiros cristãos. E algumas das semelhanças devem ter sido mais do que mera semelhança superficial. Por exemplo, Peregrino (um cínico bastante conhecido no fim do século 2 d.C.) era considerado como um tipo de santo pelos seus seguidores cínicos, especialmente por aqueles que consideravam sua morte como uma emulação heroica da morte de Hércules. Para demonstrar a sua indiferença cínica para com a morte,

Peregrino cometeu suicídio, cremando-se a si mesmo imediatamente depois dos jogos olímpicos de 167 d.C. Luciano, que testemunhou o evento, dá um relato satírico irrisório. Juliano também estava desapontado que os cínicos não fossem capazes de representar a cultura greco-romana, pois ele esperava que o cinismo fosse uma espécie de movimento filosófico popular que competisse com o cristianismo.

O alto valor que os cínicos atribuíam ao modo de vida de alguém não significa que não tinham interesse pela filosofia teórica, mas reflete seu ponto de vista de que a maneira pela qual se vive era a pedra de toque da sua relação com a verdade – como vimos também ser o caso da tradição socrática. A conclusão que extraíram dessa ideia socrática, contudo, era que, para proclamar as verdades que aceitavam, de modo que se tornasse acessível a todos, eles pensavam que seus ensinamentos tinham que consistir em um modo de vida muito público, visível, espetacular, provocativo e, por vezes, escandaloso. Os cínicos, assim, ensinavam através de exemplos e explicações associados a eles. Eles queriam que suas próprias vidas fossem um brasão de verdades essenciais que lhes serviriam como linhas de conduta ou como exemplos para os outros seguirem. Mas não há nada nessa ênfase cínica na filosofia como arte da vida que seja alheio à filosofia grega. Então, mesmo se aceitarmos a hipótese de Sayre sobre a influência da filosofia indiana sobre a doutrina e a prática cínicas, devemos reconhecer que a atitude cínica é, em sua forma básica, somente uma versão extremamente radical da concepção grega da relação entre o modo de vida de alguém e o conhecimento da verdade. A ideia cínica de que uma pessoa não é nada além de sua relação com a verdade, e que essa relação com a verdade toma forma na sua própria vida – isso é completamente grego.

Nas tradições platônica, aristotélica ou estoica, os filósofos se remetiam principalmente a uma doutrina, a um texto, ou, pelo menos, a alguns princípios teóricos para a sua filosofia. Na tradição epicurista, os seguidores de Epicuro se referiam tanto a uma doutrina quanto também ao exemplo pessoal disposto por Epicuro – que todo Epicurista tentava imitar. Epicuro deu origem à doutrina e era também uma personificação dela. Mas agora, na tradição cínica, as principais referências à filosofia não são textos ou doutrinas, mas exemplos vivos. Os exemplos pessoais eram também importantes em outras escolas filosóficas, mas, no movimento cínico, – onde não havia textos estabelecidos, nenhuma doutrina lançada reconhecível – a referência era sempre feita a determinadas personalidades reais ou míticas que eram tomadas como as fontes

do cinismo como um modo de vida. Tais personalidades eram o ponto de partida para a reflexão e comentário cínicos. Os personagens míticos incluíam Hércules (Hércules), Odisseu (Ulisses), e Diógenes. Diógenes era uma figura verdadeira, histórica, mas sua vida se tornou tão lendária que tornou-se uma espécie de mito, no qual anedotas, escândalos e etc. foram adicionados à sua vida histórica. Sobre sua vida real, não sabemos muito, mas está claro que ele se tornou uma espécie de herói filosófico. Platão, Aristóteles, Zenão de Cítio e etc. eram autores e autoridades filosóficas, mas não eram considerados heróis. Epicuro foi tanto um autor filosófico quanto tratado por seus seguidores como um tipo de herói. Mas Diógenes era principalmente uma figura heroica. A ideia de que uma vida filosófica deve ser exemplar e heroica é importante para se entender a relação do cinismo com o cristianismo, bem como para entender a *parrhesia* cínica como uma atividade pública. Isso nos leva à *parrhesia* cínica. Os principais tipos de práticas parrhesiásticas utilizadas pelos cínicos eram: (1) a pregação crítica; (2) o comportamento escandaloso; e (3) o que chamarei de “diálogo provocativo”.

a. A pregação crítica

Primeiro, a pregação crítica dos cínicos. A pregação é uma forma de discurso contínuo. E, como sabem, muitos dos filósofos antigos – especialmente os estoicos – ocasionalmente davam discursos em que apresentavam suas doutrinas. Usualmente, contudo, eles palestravam diante de uma audiência de fato pequena. Os cínicos, por outro lado, rejeitavam esse tipo de exclusão elitista e preferiam dirigir-se à grande massa. Por exemplo, gostavam de falar em um teatro, ou um lugar onde as pessoas onde as pessoas se reuniam para uma festa, um evento religioso, uma competição atlética, etc. Eles às vezes se levantavam no meio da audiência do teatro e davam um discurso. Essa pregação pública não era inovação própria deles, pois temos testemunhos de práticas similares tão recuadas quanto no século 5 a.C. Alguns dos sofistas que vemos nos diálogos de Platão, por exemplo, também se envolviam, em alguma medida, em pregações. Contudo, a pregação cínica tinha suas características próprias específicas e é historicamente significativa, uma vez que possibilitou que temas filosóficos sobre o modo de vida de alguém se tornassem populares, isto é, chamou a atenção de pessoas que estavam fora da filosofia. Dessa perspectiva, a pregação cínica sobre a liberdade, a

renúncia à luxúria, críticas cínicas às instituições políticas e aos códigos morais existentes, e assim por diante, também abriram caminho para alguns temas cristãos. Mas os prosélitos cristãos não somente falavam sobre temas que eram amiúde similares aos dos cínicos: eles também tomaram a prática da pregação.

Pregar é ainda uma das principais formas de se falar a verdade na nossa sociedade e envolve a ideia de que a verdade deve ser contada e ensinada não somente aos melhores membros da sociedade, ou a um grupo exclusivo, mas a todos.

Há, contudo, muito pouca doutrina positiva na pregação cínica: nenhuma afirmação direta sobre o bem ou o mal. Ao invés disso, os cínicos se referem à liberdade (*eleutheria*) e à autossuficiência (*autarkeia*) como os critérios básicos pelos quais se acessa um tipo de comportamento ou modo de vida. Para os cínicos, a principal condição para a felicidade humana é a *autarkeia*, a autossuficiência ou independência, pela qual o que se precisa ter ou que se decide fazer é independente de tudo, a não ser de si mesmo. Como uma consequência – uma vez que os cínicos tinham atitudes as mais radicais – preferiam um estilo de vida completamente natural. Supunha-se que uma vida natural eliminasse todas as dependências introduzidas pela cultura, pela sociedade, a civilização, a opinião, e assim por diante. Consequentemente, a maioria de suas pregações parece ter sido dirigidas contra as instituições sociais, as arbitrariedades das regras ou das leis e qualquer tipo de estilo de vida que era dependente de tais instituições ou leis. Em suma, sua pregação era contra todas as instituições sociais, na medida em que tais instituições prejudicavam a liberdade e a independência.

b. Comportamento escandaloso

A *parrhesia* cínica também recorria ao comportamento escandaloso, ou atitudes que questionavam hábitos coletivos, opiniões, padrões de decência, regras institucionais, e assim por diante. Vários procedimentos eram utilizados. Um deles era a inversão dos papéis, como se pode ver no *Quarto Discurso* de Díon Crisóstomo, no qual o famoso encontro entre Diógenes e Alexandre é descrito. Esse encontro, que era constantemente referido pelos cínicos, não ocorre na privacidade da corte de Alexandre, mas na rua, ao ar livre. O rei se coloca diante de Diógenes enquanto este estava sentado em seu barril. Diógenes ordena que Alexandre dê um passo fora da luz, de modo que possa se aquecer ao sol. Ordenar Alexandre a sair de modo que a luz do sol possa atingir

Diógenes é uma afirmação da relação natural e direta que o filósofo tinha com o sol, em contraste com a genealogia mítica através da qual o rei, como descendente de um deus, supostamente personificava o sol.

Os cínicos também empregavam a técnica de deslocar ou transportar uma regra de um domínio no qual era aceita para um domínio no qual não era para demonstrar quão arbitrária a regra era. Uma vez, durante as competições atléticas e corridas de cavalos do festival ístmico, Diógenes – que estava chateando todo mundo com suas colocações francas – pegou uma coroa de pinho e a colocou em sua cabeça, como se tivesse sido vitorioso na competição atlética. E os magistrados ficaram muito felizes com seu gesto porque pensaram que seria uma boa ocasião para puni-lo, para excluí-lo, para se livrarem dele. Mas ele explicou que colocou a coroa em sua cabeça porque havia ganho uma vitória muito mais difícil contra a pobreza, o exílio, o desejo e seus próprios vícios do que aquela que os atletas que eram vitoriosos em luta, corrida e arremesso de disco. E depois, durante os jogos, ele viu dois cavalos brigando e se chutando mutuamente, até que um deles fugiu. Então Diógenes foi e colocou uma coroa na cabeça do cavalo que se manteve em seu lugar. Essas duas exposições simétricas tinham o efeito de levantar a questão: “O que se está realmente fazendo quando se premia alguém nos jogos ístmicos?” Pois se a coroa é dada como prêmio a alguém como uma vitória moral, então Diógenes merece uma coroa. Mas se é somente uma questão de força física superior, então não há razão pela qual ao cavalo não pudesse ser dada uma coroa.

A *parrhesia* cínica, em seus aspectos escandalosos, também utilizava a prática de juntar duas regras de comportamento que pareciam contraditórias e remotas uma da outra. Por exemplo, quanto o problema das necessidades corporais. Alguém come. Não há escândalo em comer, então se pode comer em público (embora, para os gregos, isso não seja tão óbvio e Diógenes por vezes foi reprovado por comer na ágora). Uma vez que Diógenes come na ágora, ele pensava que não havia razão pela qual não deveria também se masturbar na ágora, pois em ambos os casos ele está satisfazendo uma necessidade corporal (somando que “ele desejava que fosse fácil banir a fome esfregando a barriga”). Bem, não tentarei dissimular a sem-vergonhice (*anaideia*) dos cínicos como uma prática escandalosa ou técnica.

Como sabem, a palavra “cínico” vem da palavra grega que significa “como um cão” (*kynikoi*), e Diógenes era chamado de “o cão”. De fato, a primeira e única referência contemporânea a Diógenes é encontrada na *Retórica* de Aristóteles, na qual

Aristóteles nem mesmo menciona o nome “Diógenes”, mas somente o chama: “o cão”. Os nobres filósofos da Grécia, que usualmente pertenciam ao grupo da elite, quase sempre desconsideravam os cínicos.

c. Diálogo provocativo

Os cínicos também usavam outra técnica parrhesiástica, qual seja, o “diálogo provocativo”. Para lhes dar um exemplo mais preciso desse tipo de diálogo – que deriva da *parrhesia* socrática – escolhi uma passagem do *Quarto Discurso Sobre a Realeza*, de Dión Crisóstomo de Prusa (ca. 40-110 d.C.).

Todos sabem quem é Dión Crisóstomo? Bem, é um cara muito interessante da última metade do século 1 e do começo do século 2 de nossa era. Nasceu em Prusa, na Ásia Menor, de uma rica família romana que desempenhou um papel proeminente na vida da cidade. A família de Dión era típica de provinciais notáveis, afluente que produziu muitos dos escritores, oficiais, generais e mesmo imperadores do império romano. Ele chegou em Roma possivelmente como um professor de retórica, mas há algumas controvérsias acerca disso. Um acadêmico americano, C.P. Jones, escreveu um livro muito interessante sobre Dión Crisóstomo que descreve a vida social de um intelectual no império romano na época de Dión. Em Roma, Dión Crisóstomo se tornou íntimo de Musônio Rufo, o filósofo estoico e, possivelmente através dele, se envolveu nos círculos liberais, geralmente opostos ao poder tirânico pessoal. Foi subsequentemente exilado por Domiciano – que não gostava de seus pontos de vista – e assim começou uma vida errante em que adotou os costumes e atitudes dos cínicos por vários anos. Quando finalmente recebeu autorização para que retornasse a Roma, após o assassinato de Domiciano, ele começou uma nova carreira. Sua fortuna anterior retornou, e ele se tornou um professor rico e famoso. Por um tempo, contudo, teve um estilo de vida, uma atitude, os hábitos e os pontos de vista filosóficos de um filósofo cínico. Mas devemos ter em mente o fato de que Dión Crisóstomo não era um cínico “puro” e, talvez, com seu pano de fundo intelectual, sua representação do jogo parrhesiástico cínico estivesse em um contato mais próximo com a tradição socrática do que muitas das práticas cínicas de seu tempo.

No *Quarto Discurso* de Dión Crisóstomo eu penso que se pode encontrar todas as três formas de *parrhesia* cínica. O fim do *Discurso* é um tipo de pregação, e através

dele há referências ao comportamento escandaloso de Diógenes e exemplos ilustrando o diálogo provocativo entre Diógenes e Alexandre. O tópico do *Discurso* é o famoso encontro entre Diógenes e Alexandre, o grande, que de fato ocorreu em Corinto. O *Discurso* começa com os pensamentos de *Díon* acerca desse encontro (1-14), então um diálogo fictício segue retratando a natureza da conversa entre Diógenes e Alexandre (15-81) e o *Discurso* termina com uma longa discussão contínua – ficticiamente narrada por Diógenes – acerca de três tipos de falta e estilos de vida autoilusórios (82-139).

No começo do *Discurso*, *Díon* critica aqueles que apresentam o encontro de Diógenes e Alexandre como um encontro entre iguais: um homem famoso por sua liderança e vitórias militares, o outro famoso por seu estilo de vida livre e autossuficiente e sua virtude moral austera e naturalística. *Díon* não quer que as pessoas apreciem Alexandre somente porque, como rei poderoso, não desprezou um cara pobre como Diógenes. Ele insiste que Alexandre de fato se sentiu inferior a Diógenes e ficou também com um pouco de inveja de sua reputação, pois, diferentemente de Alexandre, que queria conquistar o mundo, Diógenes não precisava de nada para fazer o que quisesse:

O próprio (Alexandre) precisava de sua falange macedônica, sua cavalaria tessália, trácios, peônios e tantos outros se fosse para onde quisesse e tivesse o que desejasse, mas Diógenes ia em perfeita segurança pela noite, assim como durante o dia, para qualquer lugar que quisesse ir. Novamente, ele próprio requeria enormes somas de ouro e prata para conduzir qualquer um dos seus projetos e, o que é mais, se esperasse manter os macedônicos e outros gregos submissos, deveria de tempos em tempos favorecer seus governantes e a população geral através de palavras e presentes; ao passo que Diógenes não persuadiu nenhum homem através de bajulação, mas a todos disse a verdade e, mesmo que não possuísse uma única dracma, suas tarefas sucediam conforme ele queria, não falhou em nada que fora posto diante dele, foi o único homem que viveu a vida que considerava a melhor e mais feliz e não aceitaria o trono de Alexandre ou a riqueza dos medos e persas em troca de sua própria pobreza.

Então está claro que Diógenes aparece aqui como o mestre da verdade, e, desse ponto de vista, Alexandre tanto é inferior quanto tem conhecimento da sua

inferioridade. Mas embora Alexandre tivesse alguns vícios de caráter e faltas, não é um mau rei e escolhe Diógenes para participar do jogo parrhesiástico:

Então o rei veio até Diógenes e, quando se sentou lá, o cumprimentou, enquanto o outro, com um brilho terrível como o de um leão, o ordenou que desse um passo um pouco para o lado, pois a Diógenes sucedia que se aquecia ao sol. Ora, Alexandre estava encantado com a coragem e a compostura do homem, por não ter sido intimidado em sua presença. Pois isso é natural aos corajosos que amam a coragem, enquanto os covardes os veem com receio e os odeiam como inimigos, mas acolhem os inferiores e gostam deles. E então, para a primeira classe, a verdade e a franqueza (*parrhesia*) são as coisas mais agradáveis no mundo, para os outros a bajulação e o engano. O último empresta um ouvido bem-disposto àqueles que, por meio do discurso, buscam o prazer; o primeiro, àqueles que estimam a verdade.

O jogo parrhesiástico cínico que começa não é, em alguns sentidos, diferente do diálogo socrático, uma vez que há uma troca de perguntas e respostas. Mas há pelo menos duas diferenças. Primeiro, no jogo parrhesiástico cínico é Alexandre quem pergunta, e Diógenes, o filósofo, que responde – o que é o inverso do diálogo socrático. Em segundo lugar, enquanto Sócrates joga com a ignorância de seu interlocutor, Diógenes quer ferir o orgulho de Alexandre. Por exemplo, no começo do colóquio, Diógenes chama Alexandre de bastardo (181) e lhe diz que alguém que afirma ser um rei não é muito diferente de uma criança que, após ter vencido um jogo, põe uma coroa em sua cabeça e declara que é rei (47-49). É claro, nada disso é agradável de ser ouvido por Alexandre. Mas esse é o jogo de Diógenes: atingir o orgulho do seu interlocutor, o forçando a reconhecer que ele não é o que ele afirma ser, o que é algo muito diferente da tentativa socrática de demonstrar que se é ignorante do que se afirma saber. Nos diálogos socráticos, se vê algumas vezes que o orgulho de alguém foi ferido quando esse alguém foi levado a reconhecer que não sabe o que afirma saber. Por exemplo, quando Cálicles é levado a uma conscientização de sua ignorância, ele renuncia a toda discussão porque seu orgulho foi ferido. Mas esse é somente um efeito colateral, o principal alvo da ironia socrática era esse: demonstrar que se é ignorante da sua própria

ignorância. No caso de Diógenes, contudo, o orgulho é o alvo principal, e o jogo da ignorância/conhecimento é um efeito colateral.

Desses ataques ao orgulho do interlocutor, vê-se que o interlocutor é levado ao limite do primeiro contrato parrhesiástico, a saber, concordar em participar do jogo, em escolher engajar-se na discussão. Alexandre quer se engajar numa discussão com Diógenes, aceitar sua insolência e insultos, mas há um limite. E sempre que Alexandre se sente insultado por Diógenes, fica nervoso e perto de desistir e mesmo de agredir Diógenes. Então vejam que o jogo parrhesiástico cínico decorre no limite do contrato parrhesiástico. Ele faz fronteira com a transgressão porque o *parrhesiastes* pode ter feito muitas observações insultuosas. Aqui está um exemplo desse jogo no limite do acordo parrhesiástico de engajamento na discussão:

[...] [Diógenes] foi ao rei e disse que ele nem mesmo possuía o distintivo da realeza [...] “E que distintivo é esse?” perguntou Alexandre. “É o distintivo das abelhas”, replicou ele, “que o rei traça. Nunca ouviste que há um rei entre as abelhas, tão naturalmente feito que não ocupa cargo por virtude ou pelo que pessoas, como tu, que traçam suas descendências a partir de Hércules chamam de herança? “O que é esse distintivo?”, perguntou Alexandre. “Nunca ouviste os fazendeiros dizerem”, perguntou o outro, “que é a única abelha que não tem ferrão, uma vez que não precisa de arma contra ninguém? Pois nenhuma outra abelha desafiará seu direito de ser rei ou lutar contra ela enquanto ela tiver esse distintivo. Creio, contudo, que não somente andas completamente armado, mas que mesmo dormes assim. Não sabes”, continuou ele, “que é para um homem um sinal de medo se ele anda armado? E que nenhum homem que tem medo deveria ter mesmo a chance de se tornar rei mais do que um escravo.”

Os raciocínios de Diógenes são: se alguém porta armas, tem medo. Ninguém que tem medo pode ser um rei. Então, uma vez que Alexandre porta armas, não pode ser um rei real. E, é claro, Alexandre não está muito feliz com sua lógica. E Dión continua: “A essas palavras Alexandre chegou perto de arremessar sua lança.” Esse gesto, é claro, seria a ruptura, a transgressão do jogo parrhesiástico. Quando o diálogo chega ao seu ponto crucial, há duas possibilidades disponíveis para Diógenes trazer Alexandre de volta ao jogo. Um meio é o seguinte. Diógenes diz, com efeito, “Tudo bem. Eu sei que

te sentes ultrajado e que também és livre. Tens tanto a habilidade quanto a sanção legal para me matar. Mas serás corajoso o suficiente para ouvir de mim a verdade ou serás um covarde tal que me matará?’ E, por exemplo, após Diógenes ter insultado Alexandre, num ponto do diálogo ele lhe diz:

“[...] Em vista do que eu digo sentes raiva e te empinas [...] e me achas o maior canalha e me calunias para o mundo e, se for o teu prazer, traspassa-me com tua lança, pois sou o único homem com quem vais saber a verdade, e não vais aprendê-la com mais ninguém. Pois todos são menos honestos do que eu sou e mais servis”.

Diógenes assim voluntariamente irrita Alexandre e então diz: “Bem, podes me matar, mas se o fizeres, ninguém mais te dirá a verdade”. E aí há uma mudança, um novo contrato parrhesiástico é assinado, com um novo limite imposto por Diógenes: ou me matas ou sabes a verdade. Esse tipo corajoso de ‘chantagem’ do interlocutor em nome da verdade causa uma impressão positiva sobre Alexandre: “Então Alexandre maravilhou-se diante da coragem e do destemor do homem” (76). Então Alexandre decide permanecer no jogo, e um novo acordo é alcançado.

Outro meio que Diógenes emprega para trazer Alexandre de volta ao jogo é mais sutil do que o desafio anterior: Diógenes também trapaceia. Sua trapaça é diferente da ironia socrática, pois, como devem saber, na ironia socrática, Sócrates finge ser tão ignorante quanto seu interlocutor, de modo que seu interlocutor não fique envergonhado ao expor sua ignorância e assim não responda às questões de Sócrates. Esse era pelo menos o princípio da ironia socrática. A trapaça de Diógenes é diferente, pois, no momento em que seu interlocutor está perto de terminar a mudança, Diógenes diz algo que seu interlocutor acredita ser complementar. Por exemplo, após Diógenes chamar Alexandre de bastardo – o que não foi bem recebido por Alexandre – Diógenes lhe diz:

“[...] Não foi Olímpia quem disse que Felipe não é teu pai, como de fato ocorre, mas um dragão ou Ammon ou algum deus, ou semideus ou animal selvagem? E nesse caso certamente serias um bastardo.”

E então Alexandre riu e ficou satisfeito como nunca antes, pensando que Diógenes, longe de estar sendo rude, era, dos homens, o que mais tinha tato e o único que realmente sabia como retribuir um elogio.

Enquanto o diálogo socrático traça um caminho intrincado e sinuoso de um entendimento ignorante para o conhecimento da ignorância, o diálogo cínico é muito mais como uma luta, uma batalha, ou uma guerra, com picos de grande agressividade e momentos de pacífica calma – trocas pacíficas que, é claro, são armadilhas adicionais para o interlocutor. No *Quarto Discurso*, Díon Crisóstomo explica a razão por trás dessa estratégia de misturar agressividade e doçura. Diógenes pergunta a Alexandre:

“Não ouviste o mito líbio?” E o rei respondeu que não. Então Diógenes lhe disse, com entusiasmo e encanto, porque queria deixá-lo de bom humor, assim como as babás, após terem dado á criança uma surra, lhes contam uma estória para confortá-las e agradá-las.

E, um pouco mais à frente, Díon acrescenta:

Quando Diógenes percebeu que Alexandre estava muito excitado e com a mente tensa com a expectativa, ele brincou com ele e puxou-o na esperança de que de algum modo ele se movesse de seu orgulho e sede por glória e fosse capaz de ficar um pouco sóbrio. Pois ele notou que, em um momento, ele fica deslumbrado e, em outro, aflito diante da mesma coisa, de modo que sua alma estava perturbada como o clima nos solstícios quando tanto a chuva quanto a luz do sol vêm da mesma nuvem.

O encanto de Diógenes, contudo, é somente um meio de avançar o jogo e de preparar o caminho para adicionais trocas agressivas. Assim, após Diógenes agradar Alexandre com suas observações sobre sua genealogia ‘bastarda’ e considerar a possibilidade de que Alexandre deve ser o filho de Zeus, ele vai mais além: ele diz a Alexandre que, quando Zeus tem um filho, dá a seu filho marcas de seu nascimento divino. É claro, Alexandre pensa que possui tais marcas. Alexandre então pergunta a Diógenes como se pode ser um bom rei. E a resposta de Diógenes é um puro retrato moral da realeza:

Ninguém pode ser um mau rei mais do que pode ser um bom ou mau homem, pois o rei é o melhor entre os homens, uma vez que é o mais bravo, reto e humano, e não pode ser superado por qualquer armadilha ou apetite. Ou pensas que um homem é um condutor de carruagem se não pode dirigir, ou que é um piloto se é ignorante da direção, ou um médico se não sabe como curar? Isso é impossível, embora todos os gregos e bárbaros aclamem-no como tal e o carreguem com diademas, cetros e tiaras, assim como coleiras são postas em crianças perdidas para que sejam reconhecidas. Portanto, assim como não se pode pilotar exceto da maneira que fazem os pilotos, da mesma forma, ninguém pode ser rei exceto de uma maneira real.

Vemos aqui a analogia do estadismo com a navegação e a medicina que notamos anteriormente. Como “filho de Zeus”, Alexandre pensa que tem as marcas ou sinais que demonstram que ele é um rei com um nascimento divino. Mas Diógenes demonstra a Alexandre que o verdadeiro caráter real não está ligado ao status especial, nascimento, poder, e assim por diante. De fato, o único modo de ser um verdadeiro rei é se comportar como um. E quando Alexandre pergunta como deve aprender essa arte de reinar, Diógenes lhe diz que não pode ser ensinada, pois se é nobre por natureza (26-31).

Aqui o jogo atinge um ponto que Alexandre não se torna consciente da sua falta de conhecimento, como em um diálogo socrático. Ele descobre, ao invés disso, que ele não é de modo algum como pensava que fosse – a saber, um rei por nascimento real, com marcas de seu status divino, ou rei por causa do seu poder superior, e assim por diante. Ele é levado a um ponto em que Diógenes lhe diz que o único modo de ser um verdadeiro rei é adotar o mesmo tipo de *ethos* que o filósofo cínico. E nesse ponto da troca não há nada mais para Alexandre dizer.

No caso do diálogo socrático, também por vezes ocorre que, quando a pessoa que Sócrates estava questionando não sabe mais o que dizer, Sócrates resume o discurso apresentando uma tese positiva, e então o diálogo termina. No texto de Díon Crisóstomo, Diógenes começa um discurso contínuo, contudo, sua discussão não apresenta a verdade de uma tese positiva, mas se contenta em dar uma descrição precisa de três modos falhos de vida ligados ao caráter real. O primeiro é devotado à riqueza, o

segundo ao prazer físico, e o terceiro à glória e ao poder político. E esses três estilos de vida são personificados por três *daimones* ou espíritos.

O conceito de *daimon* era popular na cultura grega e também se tornou um conceito filosófico – em Plutarco, por exemplo. A luta contra maus *daimones* no ascetismo cristão tem precursores na tradição cínica. Aliás, o conceito de “demônio” foi elaborado em um excelente artigo do 'Dictionnaire de Spiritualite' (F.Vandenbrouke, 1957, vol. 3).

Diógenes dá uma indicação dos três *daimones* que Alexandre deve lutar contra por toda sua vida e que constituem o alvo de uma permanente “batalha espiritual” – *combat spirituel*. É claro, essa frase não ocorre no texto de Díon, pois aqui não é um conteúdo específico e importante, mas a ideia de uma prática parrhesiástica que capacita a lutar uma guerra espiritual dentro de si mesmo.

E eu penso que podemos também ver, no encontro agressivo entre Alexandre e Diógenes, uma batalha ocorrendo entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. Nessa batalha, o *parrhesiastes* aceita e confronta um perigo permanente: Diógenes expõe-se ao poder de Alexandre do começo ao fim do *Discurso*. E o principal efeito dessa batalha parrhesiástica com o poder não é trazer o interlocutor a uma nova verdade, ou a um novo nível de autoconhecimento, é levar o interlocutor a internalizar essa batalha parrhesiástica – a lutar dentro de si mesmo contra suas próprias faltas e ser consigo mesmo do mesmo modo como Diógenes fora com ele.

5. Parrhesia e Relações Pessoais: Plutarco e Galeno

Eu gostaria de analisar o jogo parrhesiástico na estrutura das relações pessoais, selecionando alguns exemplos de Plutarco e Galeno que ilustram, penso eu, alguns dos problemas técnicos que podem surgir.

Em Plutarco, há um texto que é explicitamente devotado ao problema da *parrhesia*. Dirigindo-se a determinados aspectos do problema parrhesiástico, Plutarco tenta responder a questão: “Como é possível reconhecer um verdadeiro *parrhesiastes* ou falante da verdade?” E similarmente: “Como é possível distinguir um *parrhesiastes* de um bajulador?” O título desse texto, que vem dos *Moralia* de Plutarco, é “Como Distinguir um Bajulador de um Amigo”.

Eu penso que precisamos sublinhar vários pontos desse ensaio. Primeiro, porque precisamos, em nossas vidas pessoais, ter algum amigo que desempenhe o papel de um *parrhesiastes*, de um falante da verdade? A razão que Plutarco dá é encontrada no tipo predominante de relacionamento que amiúde temos com nós mesmos, a saber, uma relação de *philautia* ou “amor de si”. Essa relação de amor de si é, para nós, fundamento de uma ilusão persistente sobre o que realmente somos:

É por causa desse amor de si que todos são seus próprios e maiores bajuladores, e então não encontram dificuldades em admitir ao que está de fora que testemunhe a favor disso e confirme seus próprios conceitos e desejos. Pois o homem do qual se diz, com opróbio, que é um amante de bajuladores é também, em alto grau, um amante de si. E, por causa do seu sentimento gentil para consigo mesmo, ele deseja e concebe a si mesmo como dotado de todas as boas maneiras ou qualidades. Mas, embora o desejo disso não seja antinatural, o conceito que uma pessoa possui de si é nesse caso perigoso e deve ser cuidadosamente evitado. Ora, se a verdade é uma coisa divina, e, como coloca Platão, é a origem “de todo bem para os deuses e de todo o bem para os homens” (*Leis*, 730c), então o bajulador é, em todos os aspectos, um inimigo dos deuses e, em particular, do deus pítio. Pois o bajulador sempre toma uma posição contrária à máxima “Conhece-te a ti mesmo”, criando em todos os homens o engano sobre si mesmos e a ignorância tanto de si mesmos quanto do bem e do mal que lhes concernem, pois o bem se torna defeituoso e incompleto e o mal totalmente impossível de corrigir.

Somos nossos próprios bajuladores e, para desconectarmos essa relação espontânea que temos conosco, para nos livrarmos de nossa própria *philautia*, é que precisamos de um *parrhesiastes*. Mas é difícil reconhecer e aceitar um *parrhesiastes*. Pois não somente é difícil distinguir um verdadeiro *parrhesiastes* de um bajulador, mas, por causa de nossa *philautia* não nos interessamos também em reconhecer um *parrhesiastes*. Então nesse texto destaca-se o problema da determinação do critério indubitável que nos faz capazes de distinguir o genuíno *parrhesiastes*, que precisamos para nos livrar de nossa própria *philautia*, do bajulador que “faz o papel de um amigo com a gravidade de uma tragédia” (50e). E isso implica que estamos de posse de um

tipo de “semiologia” do *parrhesiastes* real. Para responder a questão: “Como podemos reconhecer um *parrhesiastes*?”, Plutarco propõe dois critérios principais. Primeiro, há um acordo entre o que o verdadeiro falante da verdade diz e o modo como ele se comporta – e aqui se reconhece a harmonia socrática do *Laques*, no qual Laques explica que poderia confiar em Sócrates como um falante da verdade sobre a coragem, uma vez que viu que Sócrates realmente foi corajoso em Délio e, assim, que ele exibiu um acordo harmônico entre o que dizia e o que fazia. Há também um segundo critério que é: a permanência, a continuidade, a estabilidade e a solidez do verdadeiro *parrhesiastes*, ao verdadeiro amigo, quanto às suas escolhas, às suas opiniões e aos seus pensamentos:

[...] É necessário que observes a uniformidade e permanência de seus gostos, se ele sempre se apraz com as mesmas coisas e elogia sempre as mesmas coisas, e se ele dirige e ordena sua própria vida de acordo com um padrão, como um homem livre e amante da amizade agradável e da intimidade, pois tal é a conduta de um amigo. Mas o bajulador, uma vez que não tem um lugar permanente para seu caráter habitar e uma vez que leva uma vida não de acordo com sua escolha, mas de acordo com a outrem, moldando e adaptando-se para caber aos outros, não é simples, não é um, mas variável e muitos em um e, como a água que é derramada de um receptáculo a outro, ele está constantemente em movimento de um lugar para outro e muda sua forma para caber no recipiente.

É claro que há muitas outras coisas muito interessantes sobre esse ensaio. Mas eu gostaria de sublinhar dois temas principais. Primeiro, o tema do autoengano e sua ligação com a *philautia* – que não é algo completamente novo. Mas, no texto de Plutarco, pode-se ver que essa noção de autoengano como consequência do amor de si é claramente diferente de estar em um estado de ignorância quanto à própria falta de autoconhecimento – um estado que Sócrates tentou superar. A concepção de Plutarco enfatiza o fato de que não somente somos incapazes de saber que não sabemos nada, mas que também somos incapazes de saber exatamente o que somos. E eu penso que esse tema do autoengano se torna cada vez mais importante na cultura helenística. No período de Plutarco isso é algo realmente significativo.

Um segundo tema que gostaria de enfatizar é a constância da mente. Isso também não é algo novo, pois, para o último estoicismo, a noção de constância assume uma grande importância. E há uma relação óbvia entre esses dois temas – o tema do autoengano e o tema da constância ou persistência da mente. Pois destruir o autoengano, adquirir e manter a continuidade da mente são duas atividades ético/morais ligadas uma à outra. O autoengano que impede alguém de conhecer quem é e todas as mudanças em sua mente, sentimentos e opiniões que forçam que se mova de um pensamento para outro, de um sentimento para outro, de uma opinião para outra, demonstra essa ligação. Pois se alguém é capaz de discernir exatamente o que é, então finca-se num mesmo ponto e não será movido por nada. Se alguém é movido por algum tipo de estímulo, sentimento, paixão, etc., então não é capaz de ficar próximo de si mesmo, é dependente de algo além, é dirigido por diferentes preocupações e, conseqüentemente, não é capaz de manter a posse completa de si mesmo.

Esse dois elementos – estar enganado sobre si mesmo e ser movido no mundo e nos pensamentos - ambos se desenvolveram e ganharam significado na tradição cristã. No cristianismo antigo, Satã é amiúde representado como o agente tanto do autoengano (oposto à renúncia ao ser) e da mobilidade da alma – a instabilidade ou a inconstância de alma, oposta à *firmitas* na contemplação de Deus. Fixar a mente em Deus era um caminho tanto para renunciar ao ser quanto para eliminar qualquer tipo de autoengano. E era também um modo de adquirir uma constância ética e ontológica. Então penso que podemos ver no texto de Plutarco – na análise da relação entre *parrhesia* e bajulação – alguns elementos que se tornaram significativos para a tradição cristã.

Eu gostaria de me referir agora, muito brevemente, a um texto de Galeno (130-200 d.C.) – o médico famoso do fim do segundo século – no qual se pode ver o mesmo problema: como é possível reconhecer um verdadeiro *parrhesiastes*? Galeno levanta essa questão em seu ensaio “O Diagnóstico e a Cura das Paixões da Alma”, no qual explica que, para que um homem se liberte de suas paixões, ele precisa de um *parrhesiastes*, pois, assim como em Plutarco um século antes, a *philautia*, o amor de si, é a raiz do autoengano:

[...] Vemos as faltas dos outros, mas continuamos cegos quanto àquelas que nos concernem. Todos os homens admitem a verdade disso e, ademais, Platão fornece a razão para tal (*Leis*, 731e). Ele diz que o amante é cego quanto ao

objeto de seu amor. Se, portanto, cada um de nós ama a si próprio acima de tudo, deve-se ser cego em seu próprio caso [...] Há paixões da alma que todos conhecem: raiva, ira, medo, tristeza, inveja e luxúria violenta. Na minha opinião, a veemência excessiva no amor ou no ódio por algo também é uma paixão. Eu penso que o dito ‘a moderação é o melhor’ é correto, uma vez que nenhuma ação imoderada é boa. Como então poderia um homem cortar fora essas paixões se ele não primeiramente soube que as possuía? Mas, como dissemos, é impossível conhecê-las, uma vez que nos amamos em excesso. Mesmo se esse dito não permitir que julgue a si próprio, permite que se possa julgar os outros que nem se ama e nem se odeia. Quando quer que ouças alguém na cidade sendo elogiado por não bajular ninguém, associa-te a esse homem e julga, a partir da tua própria experiência, se ele é o tipo de homem que dizem que é [...] Quando um homem não cumprimenta o poderoso ou o rico pelo nome, quando não os visita, quando não janta com eles, quando vive uma vida disciplinada, espere desse homem que diga a verdade. Tente também chegar a um conhecimento mais profundo do tipo de homem que ele é (e isso advém por meio de longa associação). Se encontrares tal homem, convoca-o e conversa privadamente com ele um dia. Pede-lhe que revele estritamente quais das paixões mencionadas acima ele pode ver em ti. Diz-lhe que serás muito grato por seu serviço e que olharás para ele como teu salvador mais do que se o tivesse salvo de um mal corporal. Fá-lo prometer que revelará as paixões quando quer que te veja afetado por qualquer uma das que mencionei.

É interessante notar que, nesse texto, o *parrhesiastes* – que todos precisam para se livrarem de seu próprio autoengano – não precisa ser um amigo, alguém conhecido, alguém com quem se esteja acostumado. E isso, penso eu, constitui uma diferença muito importante entre Galeno e Plutarco. Em Plutarco, Sêneca e na tradição que deriva de Sócrates, o *parrhesiastes* sempre precisa ser um amigo. E a relação com esse amigo estava sempre na raiz do jogo parrhesiástico. Pelo que sei, pela primeira vez com Galeno o *parrhesiastes* não mais precisa ser um amigo. De fato, é muito melhor, nos diz Galeno, que o *parrhesiastes* seja alguém desconhecido, para que ele seja completamente neutro. Um bom falante da verdade que lhe dá conselhos honestos sobre a alguém não

o odeia, mas também não o ama. Um bom *parrhesiastes* é alguém com quem não se teve previamente uma relação particular.

Mas, é claro, não se pode escolher a esmo. Deve-se checar alguns critérios para saber se ele realmente é capaz de revelar as faltas. E por isso deve-se ouvi-lo. Ele tem uma boa reputação? É velho o suficiente? É rico o suficiente? É muito importante que aquele que desempenhe o papel de *parrhesiastes* seja pelo menos tão rico quanto o outro é, ou mais. Pois se ele é pobre e o outro é rico, então as chances de que ele seja um bajulador são maiores – uma vez que agora lhe interessa sê-lo.

Os cínicos, é claro, diriam que alguém que é rico não pode realmente ser sábio, então não é frutífero escolhê-lo como um *parrhesiastes*. A ideia de Galeno de selecionar alguém que é igualmente rico para agir como falante da verdade pareceria ridícula para um cínico.

Mas também é interessante notar que, nesse ensaio, o falante da verdade não precisa ser um médico. Pois, a despeito do fato de que Galeno era ele próprio um médico e era amiúde obrigado a ‘curar’ as excessivas paixões dos outros, e amiúde era bem-sucedido, ele não requer do *parrhesiastes* que seja um médico ou que possua a habilidade de curar suas paixões. Tudo que é requerido é que seja capaz de dizer a verdade sobre o outro.

Mas isso ainda não é o suficiente para saber que o falante da verdade é velho o suficiente, rico o suficiente, e tem boa reputação. Ele deve também ser testado. E Galeno dá um programa de teste do potencial *parrhesiastes*. Por exemplo, deve-se perguntar-lhe coisas sobre ele próprio e ver como ele responde para determinar se será severo o suficiente para o papel. Deve-se suspeitar quando o pretense *parrhesiastes* o elogia, quando não é severo o suficiente, e assim por diante.

Galeno não elabora o papel preciso do *parrhesiastes* em “O Diagnóstico e Cura das Paixões da Alma”, ele somente dá uns poucos exemplos do tipo de advertência que ele próprio deu quando desempenhou o papel para os outros. Mas, para resumir o que foi dito acima, nesse texto a relação entre *parrhesia* e amizade não mais parece proceder e há um tipo de julgamento ou exame requerido ao *parrhesiastes* pelo seu ‘patrão’ ou ‘cliente’.

Eu peço desculpas por ter sido tão breve quanto a esses textos de Plutarco e Galeno, mas eles não são muito difíceis de ler, só difíceis de encontrar.