



5ª. CONFERÊNCIA: TÉCNICAS DE PARRHESIA

Agora eu gostaria de me voltar para as várias técnicas dos jogos parrhesiásticos que podem ser encontradas na literatura filosófica e moral dos primeiros dois séculos de nossa era. Claro que eu não planejo enumerar ou discutir todas as práticas importantes que podem ser encontradas nos escritos do período. Para começar, eu gostaria de fazer três observações preliminares.

Em primeiro lugar, penso que essas técnicas manifestam uma mudança importante e muito interessante daquele jogo da verdade que – na concepção Grega Clássica de *parrhesia* – era constituído pelo fato de que alguém era corajoso o suficiente para falar a verdade a outra pessoa. Pois há uma substituição daquele tipo de jogo parrhesiástico por outro jogo da verdade que consiste agora em ser corajoso o suficiente para revelar a verdade sobre si mesmo.

Em segundo lugar, esse novo tipo de jogo parrhesiástico – onde o problema é confrontar a verdade sobre si mesmo – exige o que os gregos chamaram de *askesis*. Embora nossa palavra “ascetismo” derive da palavra grega *askesis* (uma vez que o significado da palavra muda quando se torna associada com as várias práticas cristãs), para os gregos a palavra não significa “ascético”, mas tem um sentido muito amplo, denotando qualquer tipo de treinamento prático ou exercício. Por exemplo, era lugar comum dizer que qualquer tipo de arte ou técnica tinha que ser aprendida por *mathesis* e *askesis* – pelo conhecimento teórico e o treinamento prático. E, por exemplo, quando Musônio Rufo diz que a arte de viver, *techne tou biou*, é como as outras artes, isto é, uma arte que não pode ser aprendida apenas por meio dos ensinamentos teóricos, eles está repetindo uma doutrina tradicional. Essa *techne tou biou*, essa arte de viver, exige

prática e treinamento: *askesis*. Mas a concepção grega de *askesis* difere das práticas ascéticas cristãs de pelo menos dois modos: (1) o ascetismo cristão tem como seu principal objetivo ou meta a renúncia do eu, enquanto a *askesis* moral das filosofias greco-romanas tinha como fim o estabelecimento de um relacionamento específico da pessoa consigo mesma – um relacionamento de posse de si e autocontrole; (2) o ascetismo cristão toma como seu tema principal o afastamento do mundo, enquanto as práticas ascéticas das filosofias greco-romanas estavam geralmente preocupadas em dotar o indivíduo de preparo e equipamento moral que lhe permitirão confrontar o mundo de um modo racional e ético.

Em terceiro lugar, essas práticas ascéticas implicavam diferentes tipos de exercícios específicos, mas eles nunca foram especificamente catalogados, analisados ou descritos. Alguns deles foram discutidos e criticados, mas a maioria deles era bem conhecido. Já que a maioria das pessoas os reconhecia, eles eram habitualmente utilizados sem qualquer teoria precisa sobre o exercício. E, de fato, frequentemente, quando alguém lia esses autores gregos e latinos que discutiam tais exercícios no contexto dos tópicos teóricos específicos (tais como o tempo, a morte, o mundo, a vida, a necessidade, etc.), esse alguém tinha uma concepção errônea sobre eles. Pois esses tópicos geralmente funcionam apenas como um esquema ou matriz para o exercício espiritual. De fato, a maioria desses textos escritos na antiguidade tardia sobre ética não estão nem um pouco preocupados em dispor uma teoria sobre os fundamentos da ética, mas são livros práticos contendo fórmulas e exercícios que se tinha que ler, reler, meditar sobre, aprender, de modo a construir uma matriz duradoura para seu próprio comportamento.

Volto-me agora para os tipos de exercícios onde se tinha que examinar a verdade sobre si mesmo e dizer essa verdade a outra pessoa.

Na maioria do tempo em que nos referimos a tais exercícios, falamos de práticas envolvendo o “exame de consciência”. Mas eu penso na expressão “exame de consciência” como um termo vago que engana e simplifica, enquanto pretende caracterizar todos esses diferentes exercícios. Pois temos que definir muito precisamente os diferentes tipos de jogos da verdade que foram postos em funcionamento e aplicados nessas práticas da tradição greco-romana.

Eu gostaria de analisar cinco desses jogos da verdade, comumente descritos como “exames de consciência”, de modo a mostrar-lhes (1) como alguns exercícios

diferem uns dos outros; (2) que aspectos da mente, dos sentimentos, de comportamento, etc., foram considerados nesses diferentes exercícios; e (3) que esses exercícios, apesar de suas diferenças, implicavam uma relação entre o eu que é diferente do que nós encontramos na tradição cristã.

1. Sêneca e o Exame Noturno

O primeiro texto que eu gostaria de analisar vem do *De ira (Sobre a ira)*, de Sêneca:

Todos os nossos sentidos devem ser treinados para a resistência. Eles são naturalmente pacientes se apenas a mente desistir de enfraquecê-los. Ela deveria ser convocada para dar um relato sobre si mesma todos os dias. Séxtio tinha esse hábito, e quando o dia acabava, e ele se retirava para seu descanso noturno, punha essas questões à sua alma: “Que mau hábito curaste hoje? A que falta resististe? A respeito de que és melhor?” A ira cessará e se tornará controlável se descobrir que deve comparecer diante de um julgamento diário. Algo pode ser mais excelente que essa prática de se esquadrihar minuciosamente todo o dia? E que sono agradável segue desse autoexame – quão tranquilo ele é, quão profundo e imperturbado, quando a alma louvou ou admoestou a si mesma, e quando esse examinador e crítico secreto do eu deu o laudo de seu próprio caráter! Eu me benefico desse privilégio e todo dia advogo minha causa diante do tribunal do eu. Quando a luz se retira da visão, e minha esposa, muito consciente do meu hábito, silencia, sondo todo meu dia e retraço todas as minhas ações e palavras.

Não escondo nada de mim mesmo, não omito nada. Pois por que desviar-me de qualquer um de meus erros se posso conversar intimamente comigo mesmo? “Vê o que nunca deverás fazer novamente; perdoar-te-ei desta vez. Naquele debate falaste de modo muito ofensivo; depois disso, não te encontres com pessoas ignorantes; aquelas que nunca aprenderam não querem aprender. Reprovaste aquele homem mais francamente do que devias e, conseqüentemente, não o corrigiste tanto quanto o ofendeste. No futuro, considera não apenas a verdade do que dizes, mas também se o homem para

quem estás falando pode resistir à verdade. Um homem bom aceita gratamente uma reprovação; quanto pior é o homem, mais amargamente ele se recente dela”.

Sabemos por diversas fontes que esse tipo de exercício era uma exigência diária, ou pelo menos um hábito, na tradição pitagórica. Antes de irem dormir, os pitagóricos realizavam esse tipo de inspeção, coletando as faltas que cometeram durante o dia. Tais faltas consistiam naqueles tipos de comportamentos que transgrediam as regras bem restritas das Escolas Pitagóricas. E o propósito dessa inspeção, pelo menos na tradição pitagórica, era purificar a alma.

Acreditava-se que tal purificação era necessária, já que os pitagóricos consideravam o sono como sendo um estado de ser por meio do qual a alma entra em contato com a divindade através do sonho. E, é claro, a pessoa tinha que manter a própria alma tão pura quanto possível para simultaneamente ter bons sonhos e entrar em contato com as divindades benevolentes. Nesse texto de Sêneca podemos ver claramente que essa tradição pitagórica sobrevive no exercício que ele descreve (como ocorre posteriormente nas práticas similares utilizadas pelos cristãos). A ideia de empregar o sono e o sonho como meios possíveis de apreender o divino pode também ser encontrada na *República* de Platão (Livro IX, 571e-572b). Sêneca nos diz que, por meio desse exercício, somos capazes de obter um sono agradável:

“E que sono agradável segue desse autoexame — quão tranquilo ele é, quão profundo e imperturbado”.

E sabemos, a partir do próprio Sêneca, que, sob seu professor, Sótio, seu primeiro treinamento foi parcialmente pitagórico. Sêneca não relaciona essa prática, contudo, com o costume pitagórico, mas a Quinto Séxtio – que foi um dos defensores do estoicismo em Roma no fim do século 1 a.C. E parece que esse exercício, apesar de sua origem puramente pitagórica, foi utilizado e exaltado por várias escolas filosóficas: os epicuristas, os estoicos, os cínicos e outros. Existem referências em Epicteto, por exemplo, a esse tipo de exercício. E seria inútil negar que o autoexame de Sêneca é similar aos tipos de práticas ascéticas usadas há séculos na tradição cristã. Mas se

olharmos para o texto mais de perto, acho que podemos ver algumas diferenças interessantes.

Primeiro, há a questão da atitude de Sêneca diante de si mesmo. Que tipo de operação Sêneca está verdadeiramente realizando nesse exercício? Qual é a matriz prática que ele usa e aplica em relação a si mesmo? À primeira vista, parece ser uma prática jurídica que é próxima à confessional cristã: existem pensamentos, esses pensamentos são confessados, existe um acusado (precisamente, Sêneca), há um acusador ou promotor (que também é Sêneca), há um juiz (também Sêneca), e parece que há um veredicto. Toda a cena parece ser jurídica, e Sêneca aplica expressões tipicamente jurídicas (“comparecer perante um juiz”, “advogar minha causa diante do tribunal do eu”, etc.). Um escrutínio mais minucioso mostra, contudo, que se trata de algo diferente da corte ou do procedimento judicial. Por exemplo, Sêneca diz que ele é um examinador de si mesmo (*speculator sui*). A palavra *speculator* significa que ele é um “examinador” ou “inspetor” – tipicamente alguém que inspeciona a carga em um navio, ou o trabalho sendo feito por empreiteiros construindo uma casa, etc. Sêneca diz também *totum diem meum scrutor* – “examino, inspeciono, todo o meu dia”. Aqui, o verbo *scrutor* pertence não ao vocabulário jurídico, mas ao vocabulário da administração. Sêneca afirma mais adiante: *factaque ac dicta mea remetior* – “e retraço, confiro todas as minhas ações e palavras”. O verbo *remetiri* é, novamente, um termo técnico utilizado na escrituração e que tem o sentido de checar se há qualquer tipo de erro de cálculo ou nas contas. Então Sêneca não é exatamente um juiz emitindo uma sentença sobre si mesmo. Ele é muito mais um administrador que, uma vez terminado o trabalho, ou quando os trabalhos anuais terminaram, elabora as contas, faz um balanço das coisas e vê se tudo foi feito corretamente. É mais uma cena administrativa do que jurídica.

E se nos voltarmos para as faltas que Sêneca retraça, e de que dá exemplos no seu exame, podemos ver que não são os tipos de faltas que chamaríamos de “pecados”. Ele não confessa, por exemplo, que bebe muito, ou que cometeu alguma fraude financeira, ou que tem maus sentimentos por outra pessoa – faltas com as quais Sêneca estava muito familiarizado enquanto participante do círculo de Nero. Ele reprova a si mesmo por coisas muito diferentes. Criticou alguém, mas ao invés de sua crítica ajudar o homem, ela o magoou. Ou ele critica a si mesmo por ser desagradável com pessoas que eram, de toda forma, incapazes de entendê-lo. Comportando-se de tal maneira, ele

comete “erros” (*errores*), mas esses erros são apenas ações ineficientes exigindo ajustes entre meios e fins. Ele se critica por não manter o objetivo de suas ações em mente, por não ver que é inútil culpar alguém se a crítica dada não melhora as coisas, e assim por diante. A questão da falta diz respeito a um erro prático no seu comportamento, já que ele foi incapaz de estabelecer uma relação racional efetiva entre os princípios de conduta que ele conhece e o comportamento em que ele está realmente comprometido. As faltas de Sêneca não são transgressões de um código ou lei. Elas expressam, ao invés disso, ocasiões nas quais sua tentativa de coordenar regras de comportamento (regras que ele já aceita, reconhece e conhece) com seu próprio comportamento atual numa situação específica foi provada ineficiente ou mal-sucedida.

Sêneca também não reage a seus próprios erros como se fossem pecados. Ele não se pune, não há nada como a penitência. O retrair de seus erros tem como seu objeto a reativação de regras práticas de comportamento que, agora reforçadas, devem ser úteis para ocasiões futuras. Ele, dessa maneira, diz a si mesmo: “Vê o que nunca deves fazer novamente”; “Não te encontres com pessoas ignorantes”; “No futuro, considera não apenas a verdade do que dizes, mas também se o homem para quem estás falando pode resistir à verdade”, e assim por diante. Sêneca não analisa sua responsabilidade ou sentimento de culpa. Para ele não é uma questão de purificar-se dessas faltas. Ao invés disso, ele se empenha em um tipo de escrutínio administrativo que o permite reativar várias regras e máximas de modo a torná-las mais vívidas, permanentes e efetivas para comportamento futuro.

2. Sereno e o autoescrutínio Geral

O segundo texto que eu gostaria de discutir vem do *De tranquillitate animi* (*Sobre a tranquilidade da alma*), de Sêneca. O *De tranquillitate animi* é um de uma série de escritos sobre um tema que nós já tratamos, a saber, a constância ou estabilidade da mente. Expondo brevemente, a palavra latina *tranquillitas* denota estabilidade da alma ou da mente. É um estado no qual a mente é independente de qualquer evento externo e está livre também de qualquer excitação interna ou agitação que poderia induzir um movimento involuntário da mente. Assim, ela denota estabilidade, autocontrole e independência. Mas *tranquillitas* também se refere a um

certo sentimento de calma aprazível que tem sua fonte, seu princípio, nesse autocontrole ou posse do eu de si mesmo.

No início do *De tranquillitate animi*, Aneu Sereno consulta Sêneca. Sereno é um jovem amigo de Sêneca que fazia parte da mesma família e que começou sua carreira política sob Nero como seu vigilante noturno. Tanto para Sêneca quanto para Sereno não havia incompatibilidade entre a filosofia e a carreira política desde que a vida filosófica não fosse meramente uma alternativa para a vida política. Ao invés disso, a filosofia deve acompanhar a vida política de modo a prover um quadro moral para a atividade pública. Sereno, que era inicialmente epicurista, se volta mais tarde para o estoicismo. Mas, mesmo depois de se tornar estoico, sentiu-se desconfortável, pois tinha a impressão de que não era capaz de aprimorar a si mesmo, que havia chegado a um beco sem saída e era incapaz de fazer qualquer progresso. Devo salientar que, para a Antiga Stoá, para Zenão de Cítio, por exemplo, quando uma pessoa conhecia as doutrinas da filosofia estoica, ela realmente não precisaria mais progredir, pois havia sido bem-sucedido em se tornar um estoico. O interessante aqui é a ideia do progresso ocorrendo como um novo desenvolvimento na evolução do estoicismo. Sereno conhece a doutrina estoica e suas regras práticas, mas continua sem *tranquillitas*. E é nesse estado de inquietação que ele se volta para Sêneca e pede ajuda. Nós, com certeza, não podemos ter certeza de que essa representação do estado de Sereno reflete sua situação histórica real. Podemos apenas estar razoavelmente certos de que Sêneca escreveu esse texto. Mas supõe-se que o texto seja uma carta escrita a Sereno, incorporando a sua solicitação por aconselhamento moral. E isso exhibe um modelo ou padrão para um tipo de autoexame.

Sereno examina o que ele é ou o que está realizando no momento em que solicita uma consulta:

SERENO: Quando fiz o exame de mim mesmo, tornou-se evidente, Sêneca, que alguns dos meus vícios estão descobertos e expostos tão abertamente que posso pôr minhas mãos neles, alguns estão mais escondidos e espreitam pelos cantos, alguns não estão sempre presentes, mas ocorrem em intervalos; e devo dizer que esses últimos são de longe os mais incômodos, sendo como inimigos itinerantes que surgem quando há oportunidade e não permitem nem estar

pronto, como em tempos guerra, nem estar desprevenido, como em momentos de paz.

No entanto, o estado no qual me encontro acima de tudo – pois por que não devo admitir a verdade a ti como a um médico? – é tal que honestamente nem me livrei das coisas que odeio e temo, nem, por outro lado, estou sujeito a elas; enquanto a condição na qual estou colocado não é a pior, eu ainda estou me queixando e insatisfeito – não estou doente nem são.

Como podem ver, a solicitação de Sereno toma a forma de uma consulta ‘médica’ acerca de seu próprio estado espiritual. Pois ele diz: “Por que não devo admitir a verdade a ti como a um médico?”; “Não estou nem doente nem são”, e assim por diante. Essas expressões são claramente relacionadas às bem conhecidas identificações metafóricas do desconforto moral com a enfermidade física. E o que também é importante sublinhar aqui é que, para que Sereno seja curado de sua enfermidade, ele necessita primeiro “admitir a verdade” (*verum fatear*) para Sêneca. Mas quais são as verdades que Sereno deve “confessar”? Devemos notar que ele não revela quaisquer faltas secretas, nenhum desejo vergonhoso, nada desse tipo. É algo inteiramente diferente da confissão cristã. E essa “confissão” pode ser dividida em duas partes. Primeiro, existe a exposição muito geral de Sereno sobre ele mesmo; e, segundo, existe uma exposição de sua atitude em diferentes campos de atividade na sua vida.

A exposição geral sobre sua condição é a seguinte:

Não há necessidade de se dizer que todas as virtudes são frágeis no início, que a firmeza e a força são adicionadas pelo tempo. Eu estou bem consciente também de que as virtudes que lutam por mostrarem-se externamente, quero dizer, por posição e por fama da eloquência e tudo que vem do veredicto de outros, crescem enquanto o tempo passa — tanto as que provêm a verdadeira força quanto as que nos enganam com uma espécie de tintura com vistas à satisfação, devem esperar longos anos até que uma quantidade gradual de tempo desenvolva a cor – mas temo bastante que o hábito, que traz estabilidade à maioria das coisas, possa fazer com que essa minha falta se torne mais arraigada. Das coisas ruins, também como com as boas, a longa relação induz ao amor.

A natureza dessa fraqueza mental que oscila entre duas coisas e não se inclina fortemente nem ao correto nem ao errado, eu não posso te mostrar tão bem todas de uma vez, mas somente uma parte; dir-te-ei o que sucede comigo – descobrirás um nome para o meu padecimento.

Sereno nos diz que a verdade sobre si mesmo que ele irá agora expor é descritiva de um padecimento do qual ele sofre. E, a partir dessas observações gerais e de outras indicações que ele dá mais tarde, podemos ver que esse padecimento é comparado ao enjoo causado por estar a bordo de um navio que não mais avança, mas que se arremessa no mar. Sereno está com medo de permanecer no mar nessa condição, tendo plena visão de terra firme que lhe permanece inacessível. A organização dos temas que Sereno descreve com suas implícitas e, como veremos, explícitas referências de estar no mar envolve a associação tradicional com a moral – filosofia política da medicina e pilotagem de um navio ou a navegação – que nós já vimos. Aqui, temos também os mesmos três elementos: um problema moral-filosófico, a referência à medicina e a referência à navegação. Sereno está no caminho em direção à aquisição da verdade como um barco no mar diante de terra firme. Mas porque lhe faltam autodomínio e autocontrole, ele tem a sensação de que não pode avançar. Talvez porque seja muito fraco, talvez porque seu percurso não seja bom. Ele não sabe exatamente a razão de suas vacilações, mas caracteriza seu mal-estar como um tipo de movimento vacilante perpétuo que não tem outro movimento senão o “balanço”. O barco não pode avançar porque está balançando. Assim, o problema de Sereno é: como ele pode substituir esse movimento oscilante de balançar – que é devido à instabilidade, à irresolução de sua mente – por um movimento estável que o levará à costa e à terra firme? É um problema de dinâmica, mas muito diferente da dinâmica freudiana de um conflito inconsciente entre duas forças psíquicas. Aqui, nós temos um movimento oscilante de balanço que impede o movimento da mente de avançar em direção à verdade, em direção à estabilidade, em direção ao solo. E agora temos que ver como essa rede metafórica dinâmica organiza a descrição de Sereno sobre si mesmo na longa citação seguinte:

(1) Eu devo confessar que estou possuído pelo maior amor à frugalidade. Eu não gosto de um sofá feito para exibição, nem de vestuário que se sobressaia ao peito, ou que seja pressionado por pesos e milhares de calandras para que fique

macio, mas que seja daquele que é simples e barato, que nem é preservado, nem vestido com cuidado solícito. A comida que eu gosto não é preparada nem vigiada por escravos. Ela não precisa de vários dias de antecedência para ser pedida, nem de muitas mãos. Ao invés disso, ela é fácil de conseguir e em abundância. Não há nada de sofisticado ou de custoso a seu respeito. Não haverá escassez dela em lugar algum, nem será onerosa para o bolso nem para o corpo e não voltará pelo mesmo lugar por onde entrou. O servo que eu gosto é como um jovem escravo nascido em casa, sem treinamento ou habilidade. A prata é o meu país – prato pesado da raça do meu pai, sem estampa alguma, como o nome de quem a fez. A mesa não é notável pela variedade de suas ranhuras ou conhecida pela cidade pelos vários donos elegantes pelas mãos de quem passou, mas pronta para uso, e não vai levar os olhos de quaisquer convidados a se demorarem sobre ela com prazer, nem queimá-los com inveja. Portanto, depois de todas essas coisas terem obtido minha aprovação, minha mente (*animus*) está aturdida pela magnificência de algumas escolas de formação para pajens, por observar escravos adornados com ouro e mais cuidadosamente vestidos do que os líderes de um cortejo, e um regimento completo de atendentes cintilantes. Pela visão de uma casa onde se pisa sobre pedras preciosas e riquezas são espalhadas em todos os cantos, onde o próprio telhado cintila e toda a cidade corteja e escolta uma herança em direção à ruína. E o que dizer das águas, transparentes até o fundo, que fluem ao redor dos hóspedes, mesmo quando eles se banqueteiam. E o que dizer dos festins que são ricamente realizados? Vindo de um longo abandono à frugalidade, a luxúria verteu ao meu redor a riqueza de seu esplendor e ressoa por todos os lados. Minha visão vacila um pouco, pois posso levantar meu coração acima dela mais facilmente do que meus olhos. E assim eu volto, não pior, mas mais triste. E não ando entre minhas posses insignificantes com a cabeça ereta como antes. E aí entra um ferrão secreto e a dúvida de se outra vida não é melhor. Nenhuma dessas coisas me modifica, ainda assim nenhuma delas falha em me perturbar.

(2) Resolvo obedecer aos comandos dos meus professores e mergulho no seio da vida pública. Resolvo tentar ganhar um cargo público e o consulado, conquistado, é claro, não pelo carmesim ou pelas fscas do lictor, mas pelo

desejo de ser mais prestável e útil a meus amigos e familiares e todos os meus conterrâneos e, assim, a toda humanidade. Pronto e determinado, eu sigo Zenão, Cleanto e Crisipo, a partir dos quais, não obstante, ninguém falhou em incitar outros a fazê-lo. E então, quando quer que algo irrite minha mente, que não está acostumada a ser abalada, quando quer que algo aconteça, que seja ou indigno de mim, e muitas coisas tais ocorrem na vida de todos os seres humanos ou não ocorram muito facilmente, ou quando coisas que não devem ser tidas como de grande valor exigem muito de meu tempo, eu me volto para meu lazer e, assim como fazem rebanhos cansados, eu acelero meu passo para casa. Resolvo confinar minha vida dentro de suas próprias paredes: “Não deixes ninguém”, eu digo, “que não valha tal perda tirar de mim um dia sequer; deixa minha mente estar fixa em si mesma, deixa-a cultivar-se, não a deixes ocupar-se com nada externo, nada que demande um árbitro; deixa-a amar a tranquilidade que está longe da preocupação pública e privada”. Mas quando minha mente (*animus*) despertou pela leitura da grande coragem, e os grandes exemplos incentivaram-me, eu tenho que me precipitar para o fórum, para emprestar minha voz a um homem, para oferecer tal assistência a outro, de modo que, mesmo que isso não ajude, será um esforço ajudar ou reprimir o orgulho de alguém no fórum que infelizmente foi inflado por seus sucessos.

(3) E nos meus estudos literários eu penso que é certamente melhor fixar meus olhos no próprio tema, mantendo-o predominante quando eu falo, do que, por outro lado, confiar ao tema que apoie as palavras, de modo que a linguagem não estudada deva segui-lo para onde quer que conduza. Eu digo: “Que necessidade há de compor algo que durará por séculos? Não vais desistir de lutar para manter a posteridade em silêncio sobre ti? Nascestes para a morte. Um funeral silencioso é menos perturbador! E assim, para passar o tempo, escrever algo num estilo simples, para seu próprio uso, não para publicação. Aqueles que estudam para o dia têm menos necessidade de labor”. Portanto, de novo, quando minha mente é elevada pela grandeza de seus pensamentos, ela se torna ambiciosa por palavras e com aspirações mais altas, deseja uma expressão mais elevada, e temas linguísticos que correspondam à dignidade do assunto. Esquecido, então, de meus preceitos e de meu julgamento mais

reprimido, eu sou lançado para as mais elevadas alturas por uma sentença que não é mais minha.

Para não entrar em mais detalhes, eu sou em todas as coisas acompanhado por essa fraqueza da boa intenção. De fato, eu temo que esteja gradualmente perdendo terreno, ou, o que me causa ainda mais preocupação, é que estou pendurado como alguém que está a ponto de cair, e que, talvez, eu esteja em uma condição mais séria do que percebo, pois tomamos uma visão favorável sobre nossas questões privadas e parcialmente dificultamos nosso julgamento. Imagino que muitos homens chegariam à sabedoria se não fantasiassem que já a tivessem alcançado, se não tivessem dissimulado certas peculiaridades em seu caráter e passado por outras com os olhos fechados. Pois não há razão para se supor que a adulação de outras pessoas seja mais prejudicial para nós que a nossa própria. Quem ousa dizer a si mesmo a verdade? Quem, embora esteja cercado por uma horda de sicofantas aplaudindo, não é para tudo o maior adulator de si mesmo? Eu te imploro, no entanto, se tiveres qualquer remédio com o qual possas parar essa minha oscilação, julga-me digno de estar em débito contigo pela tranquilidade. Sei que essas minhas perturbações mentais não são perigosas e não dão promessas de tempestades. Expressando-me acerca do que me queixo por metáforas, eu estou angustiado não pela tempestade, mas pela agitação do mar. Então tira de mim esse problema, o que quer que ele seja, e te apressa para o resgate de alguém que está lutando, vendo diante de si terra firme.

À primeira vista, a longa descrição de Sereno parece ser um acúmulo de detalhes relativamente não importantes sobre seus gostos e desgostos, descrições de ninharias, tais como os pratos pesados de seu pai, como ele gosta da comida, e assim por diante. E parece estar também numa grande desordem, uma bagunça de detalhes. Mas, por traz dessa aparente desordem, pode-se facilmente discernir a verdadeira organização do texto. Existem três partes básicas do discurso. A primeira parte, o início da citação, é devotada à relação de Sereno com os bens, posses, sua vida doméstica e privada. A segunda parte – que se inicia com “Resolvo obedecer aos comandos dos meus professores [...]” – esse parágrafo lida com a relação de Sereno com a vida pública e seu caráter político. E a terceira parte – que se inicia com “e nos meus estudos literários

[...]” – Sereno fala de sua atividade literária, o tipo de linguagem que ele prefere empregar, e assim por diante. Mas ele também pode reconhecer aqui a relação entre a morte e a imortalidade, ou a questão de uma vida duradoura na memória das pessoas após a morte. Assim, os três temas tratados nesses parágrafos são (1) vida doméstica, ou privada; (2) vida pública; (3) imortalidade e pós-morte.

Na primeira parte, Sereno explica o que ele quer fazer e o que ele gosta de fazer. Ele, assim, mostra também o que não considera importante e para o que é indiferente. E todas essas descrições mostram a imagem e o caráter e positivos de Sereno. Ele não tem grandes necessidades materiais em sua vida doméstica, pois não é apegado a luxúria. No segundo parágrafo, ele diz que não é escravo da ambição, ele não quer uma grande carreira política, mas estar a serviço dos outros. E, no terceiro parágrafo, ele afirma que não é seduzido pela retórica altamente sofisticada, mas prefere, ao invés disso, aderir ao discurso útil. Vocês podem perceber que, dessa maneira, Sereno elabora um balanço de suas escolhas, de sua liberdade, e o resultado não é mal. De fato, é bem positivo. Sereno é afeiçoado pelo que é natural, pelo que é necessário, pelo que é útil (ou para si mesmo ou para os amigos), e é geralmente indiferente com o resto. Considerando esses três campos (vida privada, vida pública e pós-morte), bem, todos contados, Sereno é um cara legal. E seu relato também nos mostra o tópico preciso do exame, que é: Quais são as coisas que são importantes para mim, e quais são as coisas para as quais sou indiferente? E ele considera coisas importantes que são realmente importantes.

Mas cada um dos três parágrafos está também dividido em duas partes. Depois de Sereno explicar a importância ou a indiferença que ele atribui às coisas, existe um momento de transição em que ele começa a fazer uma objeção a si mesmo, quando sua mente começa a vacilar. Esses momentos de transição são marcados pelo seu uso da palavra *animus*. Considerando os três tópicos já observados, Sereno explica que, apesar do fato de que ele faz boas escolhas, de que ele desconsidera coisas sem importância, ele, no entanto, sente que sua mente, seu *animus*, move-se involuntariamente. E como um resultado, embora ele não esteja exatamente inclinado a se comportar de uma maneira diferente, ele continua deslumbrado ou provocado pelas coisas que previamente pensava serem sem importância. Esses sentimentos involuntários são indicações, ele crê, de que seu *animus* não está completamente tranquilo ou estável, e isso motiva sua solicitação por consulta. Sereno conhece os princípios teóricos e as regras práticas do estoicismo, é comumente capaz de pô-los em prática, e ainda assim continua sentindo

que essas regras não são uma matriz permanente para seu comportamento, seus sentimentos, e seus pensamentos. A instabilidade de Sereno não deriva de seus “pecados”, ou do fato de que ele existe como um ser temporal – como em Agostinho, por exemplo. Deriva do fato de que ele não foi bem-sucedido ainda em harmonizar suas ações e pensamentos com a estrutura ética que escolheu para si mesmo. É como se Sereno fosse um bom piloto, soubesse como velejar, não houvesse tempestade no horizonte e, ainda assim, ele continuasse emperrado no mar e não alcançasse terra firme, porque não possui a *tranquillitas*, a *firmitas* que vêm de um completo autocontrole. E a resposta de Sêneca ao seu autoexame e solicitação moral é uma exploração da natureza dessa estabilidade da mente.

3. Epicteto e o Controle das Representações

Um terceiro texto, que também mostra algumas das referências nos jogos da verdade envolvidos nesses exercícios de autoexame, vem das *Diatribes de Epicteto* – obra na qual acredito que se possa encontrar um terceiro tipo de exercício bem diferente dos anteriores. Existem numerosos tipos de técnicas e práticas de autoexame em Epicteto. Algumas delas assemelham-se tanto aos exames noturnos de Séxtio quanto ao autoescrutínio geral de Sereno. Mas há uma forma de exame que, acredito, é muito característica de Epicteto e que toma a forma da constante exposição das representações ao juízo.

Essa técnica também é relacionada à demanda de estabilidade, pois, dada a constante corrente de representações que fluem na mente, o problema de Epicteto consiste em saber como distinguir aquelas representações que pode controlar daquelas que não pode, que incitam emoções, sentimentos, comportamentos, etc., involuntários e que devem, portanto, ser excluídas de sua mente. A solução de Epicteto é que devemos adotar uma atitude de vigilância permanente no que diz respeito a todas as nossas representações. E ele explica essa atitude empregando duas metáforas: a metáfora do vigilante noturno, ou do porteiro que não admite ninguém dentro de sua casa ou palácio sem checar sua identidade primeiro; e a metáfora do cambista que, quando uma moeda está muito difícil de se ler, verifica a autenticidade do dinheiro, examina-o, pesa-o, verifica o metal e a efígie, e assim por diante.

O terceiro tópico se relaciona com casos de assentimento. Ele diz respeito às coisas que são plausíveis e atrativas. Pois assim como Sócrates costumava nos dizer para não vivermos uma vida que não estivesse sujeita ao exame, assim também não devemos aceitar uma representação que não esteja sujeita ao exame, mas devemos dizer, “Espera, permite-me ver quem és e de onde vens” (assim como diz o vigilante noturno, “Deixa-me ver as tuas insígnias”). “Tens a insígnia dada pela natureza, aquela que toda representação deve ter?”⁷

Essas duas metáforas são encontradas também nos textos dos primórdios do cristianismo. João Cassiano (360-435 d.C.), por exemplo, pediu aos seus monges para examinarem minuciosamente e testarem suas próprias representações, como um porteiro ou um cambista. No caso do autoexame cristão, o monitoramento das representações tem a intenção específica de determinar se, sobre uma inocência aparente, o próprio demônio não está se escondendo. Pois, de modo a não ser pego numa armadilha pelo que apenas parece ser inocente, de modo a evitar a alteração das moedas pelo demônio, o cristão deve determinar de onde vêm seus pensamentos e suas impressões sensoriais, e que relação existe de fato entre uma representação aparente e o valor real. Para Epicteto, contudo, o problema não é determinar a fonte da impressão (Deus ou Satanás), bem como julgar se ela esconde ou não alguma coisa. Seu problema, ao invés disso, é determinar se a representação representa algo que depende ou não dele, isto é, se é acessível ou não à sua vontade. O propósito disso não é afastar as ilusões do demônio, mas garantir o autodomínio.

Para manter uma desconfiança quanto às nossas representações, Epicteto propõe dois tipos de exercício. Um tipo é emprestado diretamente dos sofistas. E nesse clássico jogo das escolas sofísticas, um dos estudantes perguntava uma questão e outro estudante tinha que responder sem cair na armadilha sofística. Um exemplo elementar desse jogo sofístico é: Pergunta: ‘Pode uma carruagem passar pela boca?’ Resposta: ‘Sim. Tu mesmo disseste a palavra “carruagem”, e ela passou por tua boca.’ Epicteto criticava tais exercícios como inúteis, e propôs outro para a finalidade do treinamento moral. Nesse jogo existem também dois participantes. Um dos participantes afirma um fato, um evento, e o outro tem que responder, tão rápido quanto puder, se esse fato ou evento é bom ou ruim, isto é, se está dentro ou fora de nosso controle. Podemos ver esse

⁷ *Diatribes de Epicteto* 1.27.3.

exercício, por exemplo, no seguinte texto:

Assim como nos exercitamos em relação aos questionamentos sofisticados, do mesmo modo também é preciso exercitar diariamente as representações. Pois estas questões para nós também são propostas. O filho de tal ou qual morreu. Responde “Fora do âmbito da escolha, não é um mal”. O pai de tal ou qual, tendo sido roubado, foi abandonado. O que te parece? “Fora do âmbito da escolha, não é um mal”. César o condenou. “Fora do âmbito da escolha, não é um mal”. É abalado por essas coisas. “Dentro do âmbito da escolha, é um mal”. Suporta <essas coisas> com nobreza. “Dentro do âmbito da escolha, é um bem”. E assim habituando-nos, progredimos. Pois jamais assentimos a outra coisa senão à representação que é compreensiva⁸.

Há outro exercício que Epicteto descreve que tem o mesmo objeto, mas a forma é mais próxima daquele empregado na tradição cristã. Ele consiste em caminhar pelas ruas da cidade e se perguntar se qualquer representação que surge diante da mente depende ou não da própria vontade. Se ela não está dentro da província do propósito moral e da vontade, então deve ser rejeitada:

Saindo de casa na alvorada, quando vires algo, quando escutares algo, imediatamente examina, indaga, como em relação às questões (sofísticas). O que vês? Um <homem> belo ou uma <mulher> bela? Aplica a regra. Dentro ou fora do âmbito da escolha? Fora do âmbito da escolha: Remove. O que vês? Alguém chorando pela morte do filho? Aplica a regra. A morte está fora do âmbito da escolha. Remove. Encontras um cônsul? Aplica a regra. O que é o consulado? Algo dentro ou fora do âmbito da escolha? Fora do âmbito da escolha. Remove também isso, não é aceitável. Joga fora, nada é em relação a ti. E se fizermos isso e treinarmos para isso o dia todo, da alvorada até a noite, algo aconteceria, pelos deuses!⁹

⁸ *Diatribes de Epicteto* 3.8.1-5

⁹ *Diatribes de Epicteto* 3.3.14-17.

Como podem ver, Epicteto quer que constituamos um mundo de representações no qual nada pode ser introduzido que não esteja sujeito à soberania de nossa vontade. Assim, novamente, o autocontrole é o princípio organizador dessa forma de autoexame.

Eu gostaria de ter analisado mais dois textos de Marco Aurélio, mas, dada a hora, não tenho mais tempo. Assim, gostaria de me voltar para minhas conclusões.

4. Conclusão das técnicas de *Parrhesia*

Na leitura desses textos sobre autoexame, e salientando as diferenças entre eles, eu quis lhes mostrar, primeiro, que há uma notável mudança nas práticas parrhesiásticas entre o “mestre” e o “discípulo”. Anteriormente, quando a *parrhesia* aparecia num contexto de orientação espiritual, o mestre era aquele que revelava a verdade sobre o discípulo. Nesses exercícios, o mestre também usa a franqueza o mestre ainda usa a franqueza ao falar com o discípulo para ajudá-lo a tornar-se ciente das faltas que não pode ver. (Sêneca usa a *parrhesia* para com Sereno, Epicteto usa a *parrhesia* para com seus discípulos), mas agora o uso da *parrhesia* é posto cada vez mais sobre o discípulo como seu próprio dever para consigo mesmo. Nesse ponto, a verdade sobre o discípulo não é exposta exclusivamente através do discurso parrhesiástico do mestre, ou apenas no diálogo entre o mestre e o discípulo ou o interlocutor. A verdade sobre o discípulo emerge da relação pessoal que ele estabelece consigo mesmo. E essa verdade pode agora ser exposta ou para si mesmo (como no primeiro exemplo de Sêneca) ou para outra pessoa (como no segundo exemplo de Sêneca). E esse discípulo deve também testar a si mesmo e verificar se é capaz de alcançar a autodomínio (como nos exemplos de Epicteto).

Em segundo lugar, não é suficiente analisar essa relação pessoal de autoconhecimento como derivando meramente do princípio geral de *gnothi seauton* – “conhece-te a ti mesmo”. Claro, num certo sentido geral ela pode ser derivada desse princípio, mas não podemos parar nesse ponto. Pois os vários relacionamentos que alguém tem consigo mesmo estão embutidos em técnicas muito precisas que tomam forma de exercícios espirituais – alguns deles lidando com atos, outros com estados de equilíbrio da alma, outros com o fluir das representações, e assim por diante.

Terceiro ponto. Em todos esses diferentes exercícios, o que está em jogo não é a revelação de um segredo que tem que ser escavado das profundezas da alma. O que está

em jogo é a relação do eu com a verdade ou com alguns princípios racionais. Relembremos que a questão que motivou o autoexame noturno de Sêneca foi: “Eu pus em jogo aqueles princípios de comportamento que conheço muito bem, mas, como acontece às vezes, nem sempre me ajusto a eles ou os aplico?” Outra questão foi: “Eu sou capaz de aderir aos princípios aos quais sou familiarizado, com os quais eu concordo e que eu pratico na maioria das vezes?” Pois essa foi a questão de Sereno. Ou a questão que Epicteto levantou nos exercícios que eu estava discutindo: “Eu sou capaz de reagir a qualquer tipo de representação que se mostre a mim em conformidade com minhas regras racionais adotadas?” O que temos que sublinhar aqui é isso: se a verdade do eu nesses exercícios não é outra coisa senão a relação do eu com a verdade, então essa verdade não é puramente teórica. A verdade do eu envolve, por um lado, um conjunto de princípios racionais que estão baseados em sentenças gerais sobre o mundo, a vida humana, a necessidade, a felicidade, a liberdade, e assim por diante, e, por outro lado, regras práticas para o comportamento. E a questão levantada nesses diferentes exercícios está orientada para o seguinte problema: será que estamos bastante familiarizados com esses princípios racionais? Eles estão suficientemente bem estabelecidos em nossas mentes para se tornarem regras práticas para nosso comportamento diário? E o problema da memória está no cerne dessas técnicas, mas na forma de uma tentativa de lembrarmos-nos do que fizemos, pensamos ou sentimos para que possamos reativar nossos princípios racionais, fazendo-os assim tanto permanentes quanto efetivos em nossas vidas.

Esses exercícios são parte do que nós podemos chamar de uma “estética do eu”. Pois uma pessoa não tem que assumir uma posição ou um papel para consigo mesmo como aquele de um juiz pronunciando um veredicto. Uma pessoa pode se conduzir a si mesmo no papel de um técnico, ou de um artesão, ou de um artista, que – de vez em quando – pára de trabalhar, examina o que está fazendo, lembra-se das regras de sua arte e compara essas regras com o que ele alcançou até ali. Essa metáfora do artista que pára de trabalhar, recua, ganha uma perspectiva distante e examina o que realmente está fazendo com os princípios dessa arte pode ser encontrada no ensaio de Plutarco, *Sobre o Controle da Ira*.