

A PARRÉSIA EM LUCIANO: ENTRE A POLÍTICA IMPERIAL E A FALA FRANCA

Edson Arantes Junior (UEG)

edson.arantes@ueg.br¹

Resumo: Neste artigo investigamos o uso da noção de parrésia nos escritos de Luciano de Samósata. O escritor utiliza dessa para justificar sua postura diante do texto e assim se legitimar. A parrésia se coloca como uma modalidade do dizer verdadeiro que expressa a postura política luciânica.

Palavras Chaves: Luciano de Samósata, Parrésia, sinceridade, fala-franca, verdade

Résumé: Dans cet article, on examine l'usage de la notion de parésie dans les écrits de Lucien de Samosate. L'écrivain s'en sert afin de justifier sa posture devant le texte et de ce fait, se faire légitimer. La parésie se présente comme une modalité du vrai-parler qui exprime la posture politique lucianique.

Mots-Clés: Lucien de Samosate, Parésie, sincérité, franc-parler, vérité.

Em seus dois últimos cursos no *Collège de France*, o filósofo francês Michel Foucault ministrou uma série de conferências sobre uma modalidade específica do dizer verdadeiro, que se aglutinava a partir da palavra grega Παρρησία (*parrésia*)², cujo significado tem campo semântico entre sinceridade, coragem da verdade, fala franca.

A leitura do corpus luciânico nos permite encontrar essa palavra em momentos bastante específicos, que se relacionam à sua postura como escritor, e em alguma medida, como cidadão. Luciano foi um escritor sírio, nascido na cidade fortificada de Samósata a margem direita do rio Eufrates. Ele compôs textos em gêneros variados o que dificulta sua associação a um campo literário específico.

¹ Esse artigo é parte de tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Goiás com o título *Usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano*, sob orientação da professora doutora Ana Teresa Marques Gonçalves.

² Παρρησία, ας significa liberdade de expressão, franqueza, sinceridade (MALHADAS *et alii*, 2009d, p. 42). Segundo o dicionário Liddell-Scott-Jones, do ponto de vista etimológico, essa palavra faz a combinação de πᾶς e ῥῆσις, capacidade plena e inteira de dizer. Esse termo foi analisado por Michel Foucault nos dois últimos cursos que ele ministrou no *Collège de France*, ao analisar esse termo em um sentido mais amplo sobre um modo específico de dizer a verdade (FOUCAULT, 2011, p. 4). Trata-se de uma forma que coloca o produtor de discursos em uma situação específica, ou seja, a do parresiasta, um indivíduo que se coloca de maneira ousada diante do mundo, e que por este mesmo motivo pode sofrer com as consequências do que diz. Ele é capaz de usar a parrésia para se comunicar com aquele que está no poder (FOUCAULT, 2011, p. 9), o que é uma noção primordialmente política. Mais adiante, analisamos essa ideia em alguns textos luciânicos. Em português existe o termo parrésia, registrado no dicionário Houaiss como “liberdade oratória; afirmação jocosa”, desdobrando o sentido etimológico grego “liberdade de linguagem, franqueza” e a etimologia latina “confissão, espécie de concessão”, registrando ainda o adjetivo *parrésico*.

Entender o uso da noção de parrésia visa compreender os mecanismos internos de validação discursiva, utilizados por ele. Nesse sentido, tal análise se insere, também, no campo de uma História do dizer verdadeiro, como foi proposto por Foucault. Entretanto, apartamo-nos da análise desse filósofo, uma vez que entendemos o papel das formações discursivas na escrita dos textos, mas não descartamos as intencionalidades que o produtor do discurso confere a seus escritos. Há, no texto literário, elementos criadores que expressam habilidades e processos criativos (COMPAGNON, 2012, p. 94).

Trata-se de uma modalidade do dizer verdadeiro, de uma forma na qual o indivíduo manifesta a verdade e a mesma é reconhecida pelo grupo (FOUCAULT, 2011, p. 4). A *parrésia*, que aqui traduzimos por fala franca, não pode ser confundida em sua verdade com outras formações discursivas:

(...) o parresiasta não é o profeta que diz a verdade desvelando, em nome de outro e enigmaticamente, o destino. O parresiasta não é um sábio, que, em nome da sabedoria, diz, quando quer e sobre o fundo de seu próprio silêncio, o ser e a natureza (a *phýsis*). O parresiasta não é o professor, o instrutor, o homem do know-how que diz, em nome de uma tradição a *tékhne* (FOUCAULT, 2011, p. 24-25).

Em seu curso, o autor da *História da Loucura* analisa algumas passagens dos escritos de Luciano, sem a intenção de compreendê-los. Seu intento é deslindar a *parrésia* cínica em algumas imagens construídas no *corpus* luciânico. Destarte, o uso que Foucault faz desses escritos está no encontro das reflexões sobre o dizer verdadeiro e a maneira pela qual Luciano se construiu enquanto escritor.

Em 1964, Giuseppe Scarpato publicou *Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, em que ele traça um panorama do uso dessa palavra nas assembleias atenienses, ou seja, seu uso político fundamental para a existência da democracia clássica. Ele investiga principalmente seu uso na comédia clássica e entre os filósofos. Nessa investigação, o autor cita Luciano em apenas duas passagens, quando fala da *parrésia* cínica (SCARPAT, 1964, p. 125-148).

Recentemente, foi publicado o livro *Free speech in classical antiquity*, organizado por Ineke Sluiter e Ralph M. Rosen, que apresenta capítulos bastante ricos sobre a temática, novamente sobre seu uso na comédia e na vida política ateniense. Entretanto, seu recorte temático prioriza o período grego clássico (SLUITER & ROSEN, 2004).

Especificamente sobre os escritos de Luciano de Samósata, temos o artigo intitulado *La notion de parrhésia chez Lucien* de Valérie Visa-Ondaçuhu, que objetiva

analisar como a literatura grega do período imperial utiliza elementos que fazem parte da tradição grega clássica. Dessa forma, o termo *parrésia* é pensado como componente dessa herança “em um movimento de *mimésis* vista não como simples imitação, mas como recriação” (VISA-ONDAÇUHU, 2006, p. 262).

Tais reflexões nos ajudam a analisar os escritos luciânicos, uma vez que esse termo aparece em momentos significativos. A hipótese que levantamos é que o autor sírio se coloca como um produtor de discursos que busca na fala franca sua construção literária, ou seja, ele se coloca nos textos com o horizonte de construção textual a partir da *parrésia*. No *corpus* luciânico aparecem quarenta e seis termos da família de *παρρησία*³: *παρρησία* (Phal. A, 9; Nigr. 15, 3; Demon. 3, 15; Demon. 11, 6; Demon. 50, 10; J. conf. 5, 4; J. trag. 19, 2; J. trag. 32, 28; Tim. 36, 9; Char. 13, 1; Vict. auct.8, 15; Pisc. 17, 8; Merc. Cond. 4,16; Alex. 47, 18; Syr. Dea. 22, 9; Peregr. 18, 16; Fug. 12, 16; Lex. 17, 11; Pseudol. 1, 12; Pseudol. 4, 3; Pseudol. 4, 20; Deor. Conc. 2, 6; Deor. Conc. 4, 2; Deor. Conc. 6, 10; Deor. Conc. 14, 1; Abd. 7, 14; Hist. Co. 41, 2; Hist. Co. 44, 2; Hist. Co. 61, 8; Apol. 13, 1; Hermot. 51, 10; D. mort. 20, 9, 22; D. mort. 21, 3, 14; D. mort.21, 4, 8), *παρρησιάξομαι* (J. Trag. 19, 5; J. Trag. 41, 21; J. Trag. 44, 12; Tim. 11, 4; Adv. Ind. 30, 8; Pseudol. 3, 2.), *παρρησιάστικής* (Deor. Conc. 3, 12), *παρρησιαστικός* (Cal. 23, 7.), *ἀπαρρησίατος* (Cal. 9, 1). Geralmente essa noção aparece secundada de outras duas importantes noções gregas *ἐλευθερία* (Nigr. 15, 3; Demom. 3, 15; Demon. 11, 6; Cal. 23, 7; Char. 13, 1; Vict. Auct. 8, 15; Pisc. 17, 8; Peregr. 18, 16; Lex. 17, 11; Pseudol. 1, 12; Deor. Conc. 2, 6; Abd. 7, 14; Hist. Co. 41, 2; Hist. Co. 61, 8; D. Mort. 20, 9, 22; D. Mort. 21, 3, 14.) e *ἀλήθεια* (Nigr. 15, 3; Demom. 3, 15; Cal. 9, 1; J. Conf. 5, 4; Tim. 36, 9; Char. 13, 1; Vict. Auct. 8, 15; Merc. Cond. 4, 16; Alex. 47, 18; Lex. 17, 11; Pseudol. 4, 3; Pseudol. 4, 20; Abd. 7, 14; Hist. co. 41, 2; Hist. co. 44, 2; Hist. co. 61, 8; Hermot. 51, 10; D. mort. 21, 3, 14; D. mort. 21, 4, 8.), respectivamente Liberdade e Verdade.

Foucault identificou na *parrésia* uma característica da forma cínica de dizer a verdade. O que está em conformidade, por exemplo, com o Cínico presente no *Leilão dos Filósofos*. O comprador pergunta ao filósofo cínico a que ele se dedica e ele responde: “Sou libertador de homens e médicos de aflições. Em uma palavra, quero ser profeta da verdade e da franqueza (*παρρησίας*)” (Luciano, *Vit. Auct.*, 8). Nesse passo, o personagem Cínico é o porta-voz da verdade parrésica.

³ O texto original em foi citado da edição inglesa da LOEB. As traduções são de Custódio Marqueijo, conferidas no original em grego pelo autor.

O termo profeta não pode ter a conotação judaica daquele que conhece o futuro graças à divindade, mas deve aproximar-se da figura de Tirésias⁴, que conhece a verdade no presente, no futuro e no passado, enquanto ela está oculta aos homens. Por exemplo, não basta ter a verdade, visto que é necessário que o filósofo apresente um mecanismo de enunciação que permite que ela seja dita mesmo em condições desfavoráveis (HADOT, 2008, p. 52-53).

Trata-se de uma característica da parrésia colocar o dono do discurso em condições perigosas. No caso do diálogo, trata-se de um filósofo vendido como escravo, que já adianta ao comprador que irá dizer a verdade. O opúsculo *O leilão dos filósofos* serve de mote para o texto *O pescador ou os ressuscitados*, no qual o sírio é acusado pelos filósofos ilustres de tê-los desmoralizado, ao fazer com que fossem vendidos em praça pública como se fossem escravos, o que era uma afronta contra os filósofos e a filosofia. Ele é julgado em um tribunal, onde estão presentes diversas personificações como a Filosofia, a Virtude, a Verdade, entre outras. Em um longo trecho, ele explica que não tinha a intenção de criticar a Filosofia ou os grandes mestres, mas seus seguidores que só se interessavam por riquezas e fama. Na conclusão do livro, Luciano faz uma ordália para distinguir os verdadeiros filósofos dos falsos. Ele convida todos os ditos filósofos para receber presentes e, nesse momento, uma multidão se apresenta. Entretanto, ele afirma que os verdadeiros filósofos encontrariam a felicidade e a Filosofia personificada afugentou os falsos. Como os maus fogem da punição, Luciano coloca ouro em um anzol, o que os atrai, por isso o nome do opúsculo.

A análise detida desse texto ajuda em dois sentidos: 1) compreender como Luciano percebe sua atitude diante da escrita; 2) entender os laços construídos entre o dizer verdadeiro e os mecanismos de poder. O mote do texto é justamente a defesa de Luciano ao ataque dos filósofos que são satirizados em seu escrito. Nele, o escritor satiriza os filósofos de seu tempo, aos quais a filosofia não ensinou uma maneira melhor de viver. Trata-se de um registro que exemplifica a tese de Pierre Hadot, na qual ele defende que a filosofia no mundo antigo é uma forma de viver e não um trabalho de especulação abstrato (HADOT, 2008, p. 65)

⁴ Adivinho presente nas narrativas míticas do ciclo tebano. Teria sido mulher por sete anos de sua juventude. Um dia foi inquirido por Zeus e Hera para saber quem tinha mais prazer sexual, o homem ou a mulher. Sem hesitar, ele afirmou que era a mulher, pois tinha um gozo nove vezes mais prazeroso que o do homem. Por esse motivo, Hera encoleirou-se e puniu-o com a cegueira. Zeus, para compensar, permitiu que ele vivesse e enxergasse mais que os outros homens. Em vários momentos é procurado no Hades por heróis vivos, como é o caso do Odisseus no canto XI da *Odisseia* (GRIMAL, 2005, p. 450-451).

A atitude dos pensadores diante de Luciano pressupõe a hierarquização do discurso:

Sócrates – (...) Mas de que modo iremos castigá-lo? Imaginemos contra ele uma morte variada, capaz de agradar a todos nós. Sim, ele merece sofrer sete mortes por cada um de nós.

Um filósofo — A minha opinião é que o tipo deve ser empalado.

Segundo filósofo — Mas, por Zeus! Primeiro deve ser flagelado.

Terceiro filósofo — E antes disso devem arrancar-lhe os olhos.

Quarto filósofo — E ainda antes devem cortar-lhe a língua.

Sócrates — Que é que te parece, ó Empédocles?

Empédocles — Que deve ser lançado nas crateras, para aprender a não insultar os melhores que ele (Luciano. *Pisc*, 2)⁵.

O primeiro ponto que nos interessa são as penas propostas pelos filósofos sem o devido processo legal, já que o narrador irá reivindicar um julgamento justo. Os filósofos sugerem que o personagem seja crucificado, uma pena comum no Império, mas considerada a mais ultrajante, sendo que essa deveria ser precedida pelo suplício do corpo, a perda da visão e da língua. A morte do personagem infrator deveria ser precedida pelo sofrimento físico e moral, assim como pela incapacitação do exercício da fala. A infração cometida no discurso (insulto) não pode ser tolerada por quem está hierarquicamente em uma condição superior. O crime cometido pelo escritor é a prática do insulto contido na ordem do discurso.

Aprendemos com Foucault que o discurso precisa ser controlado, selecionado e redistribuído por meio de mecanismos que têm a função de dar a medida de eficácia enunciativa em cada situação (FOUCAULT, 2002, p. 8-9). O próximo passo do texto coloca um elemento importante: Luciano (auto)nomeia o escritor de Parresíades (Παρρησίαδης), palavra derivada de *parrésia*, com o sufixo -δης, que significa “filho de”, tendo como tradução possível o Sincero, o Franco.

No passo seguinte, esse personagem traça um diálogo com o filósofo Platão, por

⁵ {ΣΩΚΡΑΤΗΣ}

[...] τῷ τρόπῳ δέ τις αὐτὸν καὶ μετέλθῃ; ποικίλον γάρ τινα θάνατον ἐπινοῶμεν κατ' αὐτοῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐξαρκέσαι δυνάμενον· καθ' ἕκαστον γοῦν ἐπτάκις δίκαιός ἐστιν ἀπολωλέναι.

{ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ}

Ἐμοὶ μὲν ἀνασκολοπισθῆναι δοκεῖ αὐτόν.

{ΑΛΛΟΣ}

Νὴ Δία, μαστιγωθέντα γε πρότερον.

{ΑΛΛΟΣ}

Πολὺ πρότερον τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκεκόλαφθω.

{ΑΛΛΟΣ}

Τὴν γλῶτταν αὐτὴν ἔτι πολὺ πρότερον ἀποτετμήσθω.

{ΣΩΚΡΑΤΗΣ}

Σοὶ δὲ τί, Ἐμπεδόκλεις, δοκεῖ;

{ΕΜΠΕΔΟΚΛΗΣ}

Εἰς τοὺς κρατῆρας ἐμπεσεῖν αὐτόν, ὡς μάθῃ μὴ λοιδορεῖσθαι τοῖς κρείττοσιν.”

meio de citações de Homero e de Eurípedes. Como afirma Catherine Darbo-Peschanski, a citação é feita em um sistema de negociação (DARBO-PESCHANSKI, 2004: 10) entre o agente que produz o enunciado e o ouvinte que compartilha a referência; usar versos homéricos cria entre o escritor acusado e o filósofo acusador uma empatia, por compartilharem de elementos culturais presentes na Paideia.

O uso desses elementos evidencia a estratégia discursiva de trazer o oponente para o mesmo campo e mostrar a ele habilidade no uso daqueles utensílios culturais. Entre palavras duras, que exigem o suplício do escritor, Parresiades afirma: “só por causa de palavras, agora ides me matar?” (Luciano. Pisc, 3).⁶

Notemos os laços que aproximam o discurso parresiástico do perigo da aniquilação daquele que profere essa modalidade de discurso verdadeiro. Esse discurso se funda na ousadia de dizer, principalmente de se confrontar com o poder estabelecido. Quando falamos em poder, expressamos uma ideia capilar de suas relações. Não se trata de uma investigação somente da relação de Luciano com o Imperador e com as instituições imperiais, mesmo que isso nos interesse. Também se cuida nesta Tese de investigar o poder do discurso, justamente do ponto de vista em que Luciano se coloca e discrimina os perigos da franqueza.

Observem-se os passos do texto, uma vez que o escritor é acusado pelos grandes filósofos de escarnecer dos mesmos. Luciano mais uma vez mobiliza seu conhecimento da tradição grega, no momento em que os filósofos desejam puni-lo. O personagem clama por um julgamento justo. A contradição é colocada à prova.

Luciano usa a memória cultural helênica ao retomar os diversos filósofos, principalmente, a figura célebre de Sócrates, cujo nome vincula-se diretamente a um julgamento injusto. Na memória dos gregos, o julgamento desse filósofo representa uma inflexão que colocou não um homem como réu, mas toda a indagação filosófica. Trata-se de um *topos* caro para representar a injustiça contra o pensamento. Nesse sentido, Luciano potencializa a ironia presente nos descaminhos que a filosofia tomou em seu tempo, ao colocar na boca de um personagem que representava Sócrates a seguinte censura: “Sim, que isso de [condenar] antes do julgamento não é próprio de nós, mas de gente terrivelmente vulgar, de certas pessoas irascíveis, que acham que a justiça

⁶ {ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ}
Nūn oūn ἕκατι ῥημάτων κτενεῖτέ με;

consiste na violência.” (Luciano. *Pisc*, 10)⁷. Nessa declaração, o escritor mobiliza a tradição do julgamento e condenação de Sócrates e conseqüentemente a sua injustiça. No mais, ele ainda coloca nos lábios do filósofo ateniense a caracterização das pessoas que não se controlam, que são vulgares e que fazem justiça com as próprias mãos.

Essa contestação faz com que o leitor/ouvinte tenha maior empatia com a trama do diálogo. Nesse enredo, Parresíades é conduzido para o julgamento diante da Filosofia personificada. Entretanto, essa personagem não se mostra satisfeita com a conduta dos “grandes filósofos”.

Nesse passo, a Filosofia ganha formas humanas, sendo personificada juntamente com a Virtude (Ἀρετή), a Prudência (Σωφροσύνη), a Justiça (Δικαιοσύνη), a Educação (Παιδεία) e a Verdade (Ἀλήθεια). A Verdade é descrita como desarrumada, querendo sempre escapular, é vista com dificuldade (Luciano.*Pisc*, 16). Ela não vê necessidade de participar do julgamento, já que sabe de tudo. Entretanto, em face dos pedidos da Filosofia e de Parrésíades para que ela os acompanhe, exige a presença da Liberdade (Ἐλευθερία), da Sinceridade (Παρρησία) e da Comprovação (Ἐλεγχος) e sabe que Parresíades não é culpado de nada que lhe imputam. A Comprovação sugere a presença da Demonstração (Ἀπόδειξις) (Luciano.*Pisc*, 17), todas personificadas, a fim de participarem do julgamento.

Dois pontos se destacam na confecção do diálogo: 1) o conhecimento luciânico das ferramentas usadas pela filosofia para embasar seus argumentos; 2) a estratégia de vencer o debate com os recursos que são próprios do inimigo. O discurso que Luciano constrói contém elementos do fazer filosófico, mas não se confunde com ele. Trata-se de recursos retóricos para a fundamentação de uma argumentação.

Os filósofos ficam incomodados com a presença da Verdade. A Filosofia interroga se eles temem que ela diga mentiras, ao que eles respondem em coro: “Não se trata disso, mas o tipo é terrivelmente manhoso e adulator, pelo que acabará por convencê-la” (Luciano. *Pisc*, 18)⁸. A Filosofia se lembra da presença da Justiça entre eles. Nesse ponto, ela indaga Parresíades sobre sua origem:

Sou sírio, filosofia, nas margens do Eufrates. Mas para quê tudo isso? Na verdade, sei de muitos desses meus adversários que não são menos bárbaros

⁷ {ΣΩΚΡΑΤΗΣ}

[...] τὸ πρὸ δίκης γὰρ οὐχ ἡμέτερον, ἀλλὰ δεινῶς ἰδιωτικόν, ὀργίλων τινῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῇ χειρὶ τιθεμένων.”

⁸ {ΠΛΑΤΩΝ}

Οὐ τοῦτο, ἀλλὰ δεινῶς πανοὔργος ἐστὶν καὶ κολακικός· ὥστε παραπείσει αὐτήν.”

de nascimento que eu, mas, apesar disso, a sua índole e a sua cultura não condizem com as Solenes, dos Cipriotas, dos Babilônios ou dos Estagiristas. Todavia, para ti, não faz qualquer diferença que um homem tenha uma pronúncia bárbara, desde que sua maneira de pensar se revele reta e justa⁹ (LUCIANO: *Pisc.* 19).

Repetimos essa citação, pois como ressaltamos anteriormente, as identidades no mundo antigo se caracterizam pelo processo de aprendizado do complexo cultural existente. O escritor deixa claro que é sírio, mas isso não o torna menos grego, já que os filósofos que o acusam também não são nascidos em cidades gregas, ao lembrar a cidade de Soles, na Cilícia, cidade natal de Crísipo; Estagira, pátria de Aristóteles; Chipre que é terra natal de Zenão; Babilônios na Ásia Menor, terra de Diógenes, o estoico. Ou seja, o sotaque bárbaro não invalida sua fala se ela estiver de acordo com as exigências culturais helênicas. A identidade luciânica não se constrói a partir da língua, mas de um modo de dizer, que é possível de ser partilhado a partir da Paideia. Tornar-se grego era um processo demorado que, para os homens de letras, significava tecer sua autorrepresentação a partir do diálogo criativo com os textos canônicos, principalmente Homero e Hesíodo (WHITMARSH, 2004, p. 23-27).

A próxima pergunta que a Filosofia faz ao escritor coincide com uma das perguntas que os compradores fizeram aos filósofos no *Leilão dos Filósofos*: “Qual a sua *thekhne*?¹⁰” (Luciano. *Pisc.* 20). A resposta é dada em um jogo de palavras, em que o escritor afirmava odiar a fanfarronice, a impertinência e a mentira, ou seja, tudo que é próprio de homens miseráveis. A Filosofia lhe pergunta se tudo que ele faz está contaminado de ódio, e ele afirma que ama a verdade, a beleza, a simplicidade, o que pode ser resumido assim: “Tu, Filosofia, conheces essas coisas melhor que eu. Mas eu sou desta conformidade: odeio os maus e elogio e amo os bons.”¹¹ (Luciano. *Pisc.* 20).

Aqui está outro aspecto interessante, que permeia os textos luciânicos, principalmente os diálogos. Como afirmou Brandão (2001: 25-27), Luciano faz uma crítica à Paideia como um todo, ou seja, à própria cultura. No diálogo, Parresíades lança

⁹ “{ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ}

Πατρις δέ;

{ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ}

Σύρος, ὧ Φιλοσοφία, τῶν Ἐπευφρατιδίων. ἀλλὰ τί τοῦτο; καί γὰρ τούτων τινὰς οἶδα τῶν ἀντιδίκων μου οὐχ ἤττον ἐμοῦ βαρβάρους τὸ γένος· ὁ τρόπος δὲ καὶ ἡ παιδεία οὐ κατὰ Σολέας ἢ Κυπρίου ἢ Βαβυλωνίου ἢ Σταγειρίτας. καίτοι πρὸς γε σὲ οὐδὲν ἂν ἔλαττον γένοιτο οὐδ' εἰ τὴν φωνὴν βάρβαρος εἶη τις, εἴπερ ἡ γνώμη ὀρθὴ καὶ δικαία φαίνοιτο οὔσα.”

¹⁰ “ἡ τέχνη δέ σοι τίς;”

¹¹ “{ΠΑΡΡΗΣΙΑΔΗΣ}

Ἄμεινον σὺ ταῦτα οἶσθα, ὧ Φιλοσοφία. τὸ μέντοι ἐμὸν τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον τοὺς μὲν πονηροὺς μισεῖν, ἐπαινεῖν δὲ τοὺς χρηστοὺς καὶ φιλεῖν.”

as premissas para a conclusão a que chegará. Entretanto, não convém adiantar o texto, devemos seguir a sua lógica, a fim de compreender como a *parrésia* torna-se significativa para a construção do discurso desse escritor. Como afirma Platão: “Parresíades é um orador”¹² (Luciano. *Pisc*, 23), em contraposição aos filósofos.

O sírio opõe, como a tradição já o faz, filosofia e retórica. O acusado não é um pensador autêntico, mas um orador, aquele que domina a linguagem a fim de convencer a plateia de qualquer tese. Não se trata de um problema de conteúdo, e sim de forma. Dizer que parresíade é um orador enfatiza que ele usará de todos os artifícios da linguagem para convencer os ouvintes.

No texto *Acerca do parasita ou o parasitismo é uma arte*, o escritor constrói uma imagem irônica dos oradores, caracterizando-os como inúteis nos momentos de guerra, ou seja, ora ficam dentro das cidades fazendo discursos, sem conhecer o campo de batalha, ou então, quando vão para o combate, são grandes covardes que abandonam seu posto facilmente. O personagem Simon afirma que:

Simon - Dentre os oradores, Isócrates não só não saiu jamais para a guerra, como, por covardia, creio, nem sequer subiu diante de um tribunal, entendo que este tinha apenas a voz. Por acaso Demades, Ésquines e Filócrates, na repentina declaração de guerra contra Felipe, não entregaram, por temor, a cidade e seus próprios habitantes a Felipe, e continuaram exercendo a política em Atenas segundo os interesses dele?¹³ (Luciano. Par. 42)

O escritor continua fazendo a comparação entre as palavras dos oradores e sua atuação diante dos perigos da guerra, contra um inimigo tão opressor. Em uma frase bastante irônica, o personagem luciânico afirma: “todos eles estavam exercendo a palavra e não a virtude”¹⁴ (Luciano. Par. 43). Observamos que, na formação discursiva na qual o sírio inseria seus textos, o discurso que se prendia somente ao como era dito deveria ser questionado, uma vez que seria sinônimo de covardia. Aquele que tinha palavras prontas seria incapaz de exercer a virtude, com todos os riscos que ela apresenta. Suas palavras não poderiam ser francas, como o sírio propunha.

Observemos que se trata de uma questão de linguagem, de construção textual (beleza e eficácia) e de ordem moral (equidade entre o que se diz e o que se pratica, ou

¹² “ρήτωρ δὲ ὁ Παρρησιάδης ἐστίν.”

¹³ “{ΣΙΜΩΝ}

Τῶν μὲν τοίνυν ῥητόρων Ἰσοκράτης οὐχ ὅπως εἰς πόλεμον ἐξηλθὲν ποτε, ἀλλ' οὐδ' ἐπὶ δικαστήριον ἀνέβη, διὰ δειλίαν, οἶμαι, ὅτι οὐδὲ τὴν φωνὴν διὰ τοῦτο εἶχεν ἔτι. τί δ'; οὐχὶ Δημάδης μὲν καὶ Αἰσχίνης καὶ Φιλοκράτης ὑπὸ δέους εὐθύς τῇ καταγγελίᾳ τοῦ Φιλίππου πολέμου τὴν πόλιν προὔδοσαν καὶ σφᾶς αὐτοὺς τῷ Φιλίππῳ καὶ διετέλεσαν Ἀθήνησιν αἰεὶ τὰ ἐκείνου πολιτευόμενοι [...].”

¹⁴ “{ΤΥΧΙΑΔΗΣ}

Ἐπίσταμαι ταῦτα· ἀλλ' οὗτοι μὲν ῥήτορες καὶ λόγους λέγειν ἡσκηκότες, ἀρετὴν δὲ οὔ.”

coerência entre os modelos assumidos e sua ação diária). Coloca-se em xeque o poder do discurso, cuja tentativa de monopólio está presente na cultura grega desde o debate entre os filósofos e os sofistas do século V a.C. Assim, poderíamos dizer que se cuida, nesse opúsculo, de renovar esse debate sob o signo da parrésia.

Essa modalidade do dizer verdadeiro, como bem mostrou Foucault, vincula-se ao poder:

Parresiasta assume o risco. Ele arrisca a relação que tem com aquele a quem se dirige. E dizendo a verdade, longe de estabelecer um vínculo positivo de saber comum, de herança, de filiação, de reconhecimento, de amizade, pode ao contrário provocar sua cólera, indispor-se com o inimigo, suscitar a hostilidade da cidade, acarretar a vingança ou a punição por parte do rei, se for um mau soberano ou se for tirânico. E, nesse risco, pode expor sua própria vida, pois ele pode pagar com a existência a verdade que disse (FOUCAULT, 2011, p. 130).

Ter a coragem de dizer certas verdades abre a possibilidade do ódio e da dilaceração. É esse caminho que o texto que analisamos no momento mostra com a implicação de que a verdade dita em sua modalidade parresiástica pode causar a morte daquele que a diz.

O sírio é acusado de fazer a população rir dos filósofos, como os comediantes fizeram outrora. No entanto, as comédias eram apresentadas durante os festivais dionisíacos, eram parte de um culto especial a uma divindade importante. Logo, protegiam-se da censura velada pela aura de sacralidade do culto a Dionísio. Os textos luciânicos, no entanto, apresentam-se em outro contexto.

Esse clima de sacralidade não faz parte do texto luciânico, pois, em seu regime de manifestação artística, não estão presentes os elementos sagrados do culto a Dionísio, assim, não havia tais proteções em um texto como o *Leilão dos Filósofos*. Ele é culpado por aliciar o Diálogo, gênero característico da escrita filosófica e ainda o filósofo Menipo de Gadara:

Realmente, o caso seria, de algum modo, desculpável, se ele agisse em sua defesa, e não por sua iniciativa pessoal. Mas o pior de tudo é o facto de ele, ao proceder desse modo, se abrigar sob o teu nome, Filosofia, de se insinuar no Diálogo, nosso servidor, utilizando-o contra nós como seu auxiliar e ator, e, a juntar a tudo isto, persuadiu Menipo, um nosso companheiro, a participar frequentemente nas suas graças de comédia; este é o único que não está aqui presente nem participa connosco na acusação, deste modo traindo a nossa comunidade.¹⁵ (Luciano. *Pisc*, 26).

Luciano lembra sempre ao leitor que o orador apresenta um discurso no qual a

¹⁵ “εἶχε γὰρ ἄν τινα συγγνώμην αὐτῷ τὸ πρᾶγμα, εἰ ἀμυνόμενος, ἀλλὰ μὴ ἄρχων αὐτὸς ἔδρα. Ὁ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι τοιαῦτα ποιῶν καὶ τὸ σὸν ὄνομα, ᾧ Φιλοσοφία, ὑποδύεται καὶ ὑπελθὼν τὸν Διάλογον ἡμέτερον οἰκέτην ὄντα, τούτῳ συναγωνιστῆ καὶ ὑποκριτῆ χρῆται καθ’ ἡμῶν, ἔτι καὶ Μένιππον ἀναπέισας ἐταῖρον ἡμῶν ἄνδρα συγκωμωδεῖν αὐτῷ τὰ πολλὰ, ὃς μόνος οὐ πάρεστιν οὐδὲ κατηγορεῖ μεθ’ ἡμῶν, προδοῦς τὸ κοινόν.”

forma é essencial para sua compreensão, desprestigiando, dessa maneira, o conteúdo do mesmo. Assim, a defesa de Parrésíades move-se sob uma velha questão da filosofia: a dicotomia entre essência e aparência. Colocada no tribunal pela aproximação com o teatro, toda a ação é ligada aos palcos, à atuação dos atores, Parrésíades não fugirá desse campo.

Sigamos o argumento da defesa, no qual ele resguarda que não acusou a Filosofia ou os grandes filósofos do passado helênico, mas aqueles que se apropriavam dela.

Na verdade, logo que constatei quantas qualidades repugnantes precisavam de possuir os advogados — falsidade, mentira, descaramento, gritaria, altercações e mil outras manhas —, abandonei, como era natural, essa atividade, e, tendo-me entregado, ó Filosofia, aos teus altos ideais, decidi dedicar o resto dos meus dias a viver sob a tua proteção, como se, após passar por vagas e tormentas, tivesse arribado a um porto tranquilo. ¹⁶(Luciano. *Pisc*, 29)¹⁷.

O personagem identifica uma mudança no estatuto do filósofo, que já não observa os modos de ser necessários para abraçar o conhecimento e construir uma forma de viver coerente. Já nos *Diálogos dos mortos*, Luciano questiona a contradição entre a forma apresentada pelos filósofos e seu modo de viver. Em muitos momentos, o leitor ri da conduta dos filósofos, pelo fato de ela ser distorcida do ideal de harmonia entre o que se diz e o que se faz. Os filósofos criticados por Luciano são bajuladores, licenciosos e gananciosos, ou seja, são charlatões.

Parrésíades escolhe o lado da Filosofia, já que a oratória coloca o sujeito na posição de produtor de discursos que não se preocupam com a beleza e com a verdade. Luciano teatraliza o debate, levando-o para o campo da mimesis. Os filósofos poderiam ser imitados: vestimentas, barbas, entre outras características. Seria como se um ator efeminado tentasse representar Hércules¹⁸, sendo motivo de chacota dos espectadores (Luciano. *Pisc*, 31). Parrésíades se envergonhou pelos filósofos. Ser motivo de riso não é o único problema. “Sempre que as pessoas viam um destes cometer algum acto perverso, vergonhoso ou indecente, não faltava quem acusasse a própria Filosofia”

¹⁶ Neste passo, a sugestão de um fato muito debatido pela crítica luciânica, que é sua pretensa conversão à filosofia. Tal assunto não nos interessa neste momento, uma vez que não se cuida aqui de definir os passos “reais” da vida de Luciano, mas de compreender o regime de historicidades presente em seus textos.

¹⁷ “Εγὼ γὰρ ἐπειδὴ τάχιστα συνείδον ὀπόσα τοῖς ῥητορεύουσιν ἀναγκαῖον τὰ δυσχερῆ προσεῖναι, ἀπάτην καὶ ψεῦδος καὶ θρασύτητα καὶ βοήν καὶ ὠθισμούς καὶ μυρία ἄλλα, ταῦτα μὲν, ὡσπερ εἰκὸς ἦν, ἀπέφυγον, ἐπὶ δὲ τὰ σά, ὧ φιλοσοφία, κατὰ ὀρμήσας ἤξιουν ὀπόσον ἔτι μοι λοιπὸν τοῦ βίου καθάπερ ἐκ ζάλης καὶ κλύδωνος εἰς εὐδιδόν τινα λιμένα ἐσπλεύσας ὑπὸ σοὶ σκεπόμενος καταβιῶναι.”

¹⁸ Luciano apresenta a imagem do Hércules travestido no texto *Como se escreve a História*. Da mesma maneira, essa imagem representa a contradição, o erro, o absurdo que gera o riso e impede a construção de um discurso ou cena coerente (Luciano. *Hist. Co.* 10).

(Luciano. *Pisc*, 32).¹⁹

O escritor enfatiza que sua crítica não é à Filosofia, que ele ama, mas àqueles que a utilizam apenas para benefício próprio, sem o devido conhecimento, sem vivê-la em sua inteireza e harmonia. Esses falsos filósofos ensinam, por dinheiro, uma filosofia que não vivem (Luciano. *Pisc*, 32). Lembremos que desde o período clássico grego²⁰ existem inúmeras querelas entre filósofos e sofistas sobre ensinar de graça ou receber por isso. Logo, para o personagem, é uma contradição performática um filósofo que recebe para ensinar. Além disso, esses filósofos são covardes, preguiçosos, ou seja, cheios de vícios, nunca viveram a verdadeira filosofia e ainda por cima são bajuladores dos ricos. Esse mau filósofo condensaria o oposto do que os grandes filósofos pregaram.

Para consumir essa análise, citamos mais uma passagem, na qual a Filosofia chama Parrésíades e diz: “Muito bem. Avança, Parresíades. Absolvemos-te da acusação; ganhaste por unanimidade, e fica sabendo que, de hoje em diante, és cá dos nossos.” (Luciano. *Pis*, 39)²¹. Parrésíades, personificação da Sinceridade, deveria sentar-se com a Filosofia, a Verdade, a Virtude e todas as personificações presentes. Não podemos confundi-las; Parresíades não é a verdade em si, nem a virtude.

Vejam agora outros momentos em que a palavra parrésia ocorre no *corpus* luciânico. Acreditamos que seu uso atesta o que exemplificamos com a análise do opúsculo *O pescador ou os ressuscitados*, isto é, que a maneira como Luciano se porta diante do Império Romano ou dos poderes espalhados na sociedade parte de uma tentativa de usar a parrésia.

A hipótese é que essa palavra permeia o texto luciânico nos momentos em que ele precisa afirmar o que faz ou como tal gênero deve ser composto. No panfleto *Como se deve escrever a História*, ao definir a função do historiador, ele afirma que:

Portanto, assim seja para mim o historiador: sem medo, incorruptível, livre, amigo da franqueza (παρρησίας) e da verdade, como diz o poeta cômico, que

¹⁹ “οἱ γὰρ ἄνθρωποι εἶ τινα τούτων ἐώρων πονηρὸν ἢ ἄσχημον ἢ ἀσελγές τι ἐπιτηδεύοντα, οὐκ ἔστιν ὅστις οὐ φιλοσοφίαν αὐτὴν ἠτιᾶτο [...]”

²⁰ É interessante notar como um apologista cristão do tempo de Luciano, Justino de Roma, em seu *Diálogo com Trifão*, também faz críticas aos filósofos de seu tempo. Antes de conhecer a doutrina cristã, ele buscou o conhecimento filosófico, entretanto, abandonou os filósofos por diversos motivos, por exemplo, ele abandona o filósofo parapitéico por ele cobrar para ensinar (Justino. *Diálogo com Trifão*. 2, 3). Esse caso exemplifica como ainda no tempo de Luciano não se viam com bons olhos os filósofos que cobravam para ensinar.

²¹ “{ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ}

Εὖ ἔχει πρόσιθι Παρρησιάδῃ· ἀφίμεν σε τῆς αἰτίας, καὶ ἀπάσαις κρατεῖς, καὶ τὸ λοιπὸν ἴσθι ἡμέτερος ὢν.”

chame figos de figos e gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou por amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe; que seja juiz equânime, benevolente com todos a ponto de não dar a um mais que o devido; estrangeiro nos livros e apátrida, autônomo, sem rei, não se preocupando com o que achara esse ou aquele, mas dizendo o que se passou (Luciano. *Hist. conscr*, 41)²².

Ser franco é uma característica que deve acompanhar a verdade. Aquele que se expressa por essa modalidade discursiva não garante ser verdadeiro em si, mas mostra que tem coragem. Além disso, será alguém que se coloca em uma posição de alteridade diante da sociedade, já que deve ser estrangeiro nos livros e sem pátria, o que para o homem antigo representaria um paradoxo, já que a identidade era construída em forte consonância com a cidade de origem²³. Sobre a expressão “ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις” (estrangeiro nos livros e apátrida), “mais que uma bela expressão, parece-me um lema que define a postura intelectual do próprio Luciano” (BRANDÃO, 2009: 267).

Moses Finley, ao discorrer sobre Diógenes, ressalta que o cinismo é um fenômeno urbano, uma vez que esse personagem só atinge seus objetivos se puder importunar e exercer a franqueza necessária para viver. Não faz sentido viver isolado da cidade (FINLEY, 1991, p. 112).

A *parrésia* exige do escritor autonomia para dizer a verdade e enfrentar o poder estabelecido. O historiador deve construir seu discurso à margem do poder do Imperador, pois não escreve para o presente, e sim, para o futuro. Ainda citando Brandão: “Ou seja, quem teme e espera jamais poderá ser livre, verdadeiro e franco” (BRANDÃO, 2009, p. 263).

As características exaltadas por Luciano nesse panfleto se coadunam com as características apresentadas pelo filósofo Cínico no *Leilão dos Filósofos*. É nesse espaço, fora dos muros da cidade, que se movem os historiadores e os filósofos cínicos. Trata-se aqui da dificuldade cínica por ser ἄπολις, ou melhor, como diz o Diógenes luciânico: “você vê um cidadão do mundo”²⁴ (Luciano. *Vit. Auct.* 8).

Os textos luciânicos são construídos sob essa postura intelectual que retoma a tradição ateniense das assembleias. No decorrer desta Tese, retornamos a esse debate,

²² “Τοιοῦτος οὖν μοι ὁ συγγραφεὺς ἔστω – ἄφοβος, ἀδέκαστος, ἐλεύθερος, παρρησίας καὶ ἀληθείας φίλος, ὡς ὁ κωμικός φησι, τὰ σῦκα σῦκα, τὴν σκάφην δὲ σκάφην ὀνομάσων, οὐ μίσει οὐδὲ φιλίᾳ τι νέμων οὐδὲ φειδόμενος ἢ ἐλεῶν ἢ αἰσχυρόμενος ἢ δυσωπούμενος, ἴσος δικαστῆς, εὐνόου ἀπασιν ἄχρι τοῦ μὴ θατέρῳ τι ἀπονεῖμαι πλεῖον τοῦ δέοντος, ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις καὶ ἄπολις, αὐτόνομος, ἀβασίλευτος, οὐ τί τῶδε ἢ τῶδε δόξει λογιζόμενος, ἀλλὰ τί πέπρακται λέγων.”

²³ Ao dizer isso, não negamos as características de sobreposição das identidades no mundo antigo, apenas enfatizamos a cidade como um espaço importante para a construção dos sentimentos de identidade.

²⁴ “Τοῦ κόσμου πολίτην ὀρᾷς.”

uma vez que entendemos que Luciano, ao escrever seus diálogos, utilizou-se de modos de validação de seu enunciado que não são os nossos. Nesse sentido, para pensarmos a presença dos mitos gregos, devemos entender os mecanismos de construção dos discursos, vinculados a estratégias que são historicamente aceitas ou assentadas culturalmente. Não importa se Luciano acreditava ou não nos mitos, mas o significado que atribuía a eles nos diferentes usos políticos. Cabe-nos agora refletir sobre o alcance dos mitos e da mitologia para os homens antigos, especificamente para os intelectuais helenófilos da Segunda Sofística.

Documentação Textual

- LUCIAN. *Lucian I*. With an english translatio by A. M. Harmon. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 2006. (loeb 14)
- _____. *Lucian II*. With an english translatio by A. M. Harmon. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 1915. (loeb 54)
- _____. *Lucian III*. With an english translatio by A. M. Harmon. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 1921. (loeb 130)
- _____. *Lucian IV*. With an english translatio by A. M. Harmon. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 2006. (loeb 162)
- _____. *Lucian V*. With an english translatio by A. M. Harmon. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 2001. (loeb 302)
- _____. *Lucian VI*. With an english translatio by K. Kilburn. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 1959. (loeb 430)
- _____. *Lucian VII*. With an english translatio by M. D. Macleod. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 2002. (loeb 431)
- _____. *Lucian VIII*. With an english translatio by M. D. Macleod. London/ Cambridge : W. Heinemann/ Harvard University, 2001. (loeb 432)
- LUCIANO. *Como se deve escrever a História*. Tradução e ensaio Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.
- _____. *Biografias literárias*. Trad. Jacyntho Lins Brandão et ali. Belo Horizonte: UFMG, 2014. (no prelo)
- _____. *Obras I*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- _____. *Obras II*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- _____. *Obras III*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- _____. *Obras IV*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- _____. *Obras V*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

_____. *Obras VI*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

_____. *Obras VII*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

_____. *Obras VIII*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

_____. *Obras IX*. Tradução, introdução e notas de Custódio Margueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Bibliografia

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. Luciano e a História. In: LUCIANO. *Como se deve escrever a História*. Tradução e ensaio Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.p.131-278.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. Les citations grecques et romaines. In: _____ (dir.). *La citation dans l'antiquité*. Paris: Jérôme Millon, 2004. p. 9-21.

FINLEY, M. I. *Aspectos da Antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *A coragem da verdade*. Martins Fontes: São Paulo, 2011.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2008.

MALHADAS, Daisi et alli. *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê editorial, 2006. (5 volumes).

SCARPAT, Giuseppe. *Parrhesia*. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino. Brescia: Paideia, 1964.

SLUITER, Ineke. & ROSEN, Ralph. M. (ed.). *Free speech in classical antiquity*. Leyde-Boston: Brill, 2004.

VISA-ONDARÇUHU, V. La notion de "parrhèsia" ("parrhsi/a") chez Lucien. *Pallas*,

Toulouse, vol. 72, p. 261-268, 2006.

WHITMARSCH, Tim. *Greek literature and th Roman Empire: the politcs of imitation.*

Oxford: University Press, 2001.