

TERSITES ESQUECIDO (NOTA SOBRE A PARRÉSIA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT)*

OLIMAR FLORES-JÚNIOR

*Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

*Senhor, ouço aí a vossa voz a dizer-me que só nos fala verdadeiramente
aquele que nos ensina. Quem nos não ensina, ainda que nos fale, é como se não nos falasse.*

Santo Agostinho, *Confissões* XI 8, 10

(trad. J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J.)

Os três últimos cursos que Michel Foucault ministrou no *Collège de France*, entre 1981 e 1984¹, seriam parte de um estudo mais amplo sobre a “governamentalidade”, integrando, como duas faces naturais e necessárias de um mesmo problema, o governo de si e o governo dos outros. Esse projeto, que sua morte prematura, em junho de 1984, deixou inconcluso, levou Foucault a empreender uma “história da subjetividade” de que parte importante veio a ser uma reflexão sobre o tema preciso da *parrhesía*, termo que designa entre os gregos a franqueza que se exerce no discurso, uma sinceridade exposta e assumida, constituindo-se como uma forma modelar de veridicção. A *parrhesía*, ou parrésia, conforme dicionarizada em português, representa para Foucault uma manifestação particularmente importante dos processos de subjetivação por marcar o engajamento total do sujeito com a verdade que ele profere. Assim,

* Este artigo, que apresenta algumas considerações preliminares para um estudo mais abrangente sobre a leitura que Foucault faz do cinismo antigo, recupera alguns aspectos (em mais de um caso, para reformulá-los) de três comunicações orais apresentadas anteriormente: “Parrésia e cuidado de si: a interpretação foucaultiana do cinismo”, por ocasião do II Congresso Nacional de Psicanálise promovido pelo Centro de Extensão da Faculdade de Direito Milton Campos, em Belo Horizonte, entre os dias 28 e 30 de abril de 2010; “As bodas de Crates: verdade como desnudamento (a leitura foucaultiana do cinismo antigo)”, na seção “Foucault e os antigos”, ocorrida no quadro das “Jornadas Michel Foucault”, promovidas pelo Núcleo de Estudos de Crimes, Pecados e Monstruosidades e pelo Núcleo de Estudos Antigos e Medievais, ambos da Faculdade de Letras da UFMG, em Belo Horizonte, nos dias 9 e 10 de setembro de 2010; e “Parrésia e retórica: as formas do discurso segundo o *kyriakós tripos*”, no I Congresso Nacional de Retórica, em Ouro Preto, entre os dias 27 e 30 de setembro de 2010. Agradeço aos organizadores e aos participantes de cada um desses eventos, que propiciaram uma rica discussão em torno dos assuntos propostos, da qual as ideias que apresento aqui puderam se beneficiar.

¹ FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001. Cours au Collège de France, 1981-1982; _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008. Cours au Collège de France, 1982-1983; _____. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. Cours au Collège de France, 1983-1984.

a parrésia ata as duas faces da governamentalidade, a dos outros (um discurso verdadeiro) e a de si (a implicação integral do sujeito na verdade de seu discurso). Trata-se enfim de uma forma de veridicção comprometida eticamente.²

A parrésia constitui portanto o objeto maior da atenção de Michel Foucault durante os quatro últimos anos de sua vida. Pretendo aqui, a partir

² Sobre o assunto podem ser consultados, por exemplo, o estudo de GROS, F. *Michel Foucault*. Paris: P. U. F., 1996, sobretudo as p. 110-113, e um ensaio do mesmo autor: _____. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: _____. (Org.). *Foucault: A coragem da verdade*. Tradução de M. Marconillo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 155-166. (1a. ed. francesa: Paris: P. U. F., 2002). E ainda ADORNO, F. P. *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*. Paris: Éditions Kimé, 1996, sobretudo o cap. V, “La vraie vie”, p. 119-143, onde surpreendentemente o autor afirma: “La seule à s’être occupée de cette notion [a noção de *parrhésia*] chez Foucault a été récemment, J. Colombel, *Michel Foucault*, Paris: Odile Jacob, 1994” (p. 142, n. 36); FLYNN, T. R. Foucault and the politics of postmodernity. *Nous*, New York, n. 23, p. 187-198, 1989, que refuta a crítica de Habermas ao pensamento político de Foucault e explica as bases do “projeto parrhesiástico” foucaultiano; _____. Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984). In: BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. (Ed.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. p. 102-118, que observa corretamente, nas ideias de Foucault, a importância do papel da parrésia na passagem da proposição socrática de um “mundo outro” para a investidora cínica de uma “vida outra”. Note-se que esses trabalhos são todos anteriores a 2008, data da publicação de *Le gouvernement de soi et des autres* e que os resumos deste curso, proferido em 1983, e do seguinte, *Le courage de la vérité* (o último curso de Foucault), de 1984, mas editado só em 2009, diferentemente dos outros e da prática daquela instituição, não foram publicados no *Annuaire du Collège de France*, na seção “Histories des systèmes de pensée”, de que Foucault era o titular desde 1971. Excluída a situação daqueles que puderam seguir pessoalmente as aulas de Foucault nos anos de 1983 e 1984 (ou, a exemplo do contexto dramático de muitos diálogos socráticos, se informar junto àqueles que as seguiram, ou, ainda em vista de privilégios pessoais, ouvir as gravações ou consultar as notas daquelas aulas), o único acesso a seu conteúdo seria tentar deduzi-lo de outras intervenções publicadas, em alguns casos postumamente sem o *imprimatur* do autor ou de seus herdeiros legais, como parece ser o caso dos textos de seis conferências pronunciadas entre outubro e novembro de 1983 na Universidade de Berkeley, posteriormente transcritos e editados por J. Pearson: FOUCAULT, M. *Discourse and truth: The problematization of parrhesia*. Evanston: Northwestern University, 1985 (cf. o “Complément bibliographique”, preparado por J. Lagrange em FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Édition établi sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. p. 1649-1663; importa lembrar aqui que a primeira edição dos *Dits et écrits* é de 1994). Assim, os estudos citados acima dependem, pelo menos em parte, da abordagem preliminar que Foucault faz da parrésia em *L’herméneutique du sujet*, curso de 1982, publicado em transcrição em março de 2001 (vejam-se em especial as duas seções do dia 10 de março, p. 355-393), mas cujo resumo aparece no *Annuaire du Collège de France, 82e. année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, p. 395-406 (em *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 1172-1184). Lê-se ainda com proveito, no volume de *L’herméneutique du sujet*, a “Situation du cours” de F. Gros (p. 487-526), que enquadra o problema da parrésia no contexto maior do projeto filosófico do último Foucault. Sobre a parrésia e a liberdade da palavra na Antiguidade, consultem-se os seguintes títulos: SCARPAT, G. Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino. Brescia: Paideia, 1964; MOMIGLIANO, A. Freedom of Speech in Antiquity. In: WIENER, P. P. (Ed.). *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1973-1974. v. 2, p. 252-263; BERTI, E. Ancient greek dialects as expression of freedom of thought and speech. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, n. 39, p. 347-370, 1978; os estudos reunidos em FITZGERALD, J. T. (Ed.). *Friendship, Flattery and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: Brill, 1996; e, finalmente, SAXONHOUSE, A. *Free speech and democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

da análise proposta por Foucault, anotar brevemente algumas considerações em torno de um aspecto particular da parrésia, a saber, a sua relação com a retórica. Para tanto, concentro-me (como, aliás, o próprio Foucault o fez) numa “genealogia” dos usos e sentidos da parrésia na Antiguidade greco-romana, não para retrazar a história do termo, mas para chamar a atenção sobre um período deixado de lado na história que o próprio Foucault traça em *A coragem da verdade*, cujo percurso vai de Eurípides à literatura produzida pelo cristianismo primitivo, cobrindo então o período clássico, o helenístico e o romano da literatura e da filosofia antigas. Busco demonstrar que a consideração do período arcaico, vale dizer dos poemas homéricos (e da inflexão a que os períodos subsequentes submeteram a sua leitura), permite redimensionar alguns elementos da análise foucaultiana da parrésia.

Foucault diagnostica uma certa ambiguidade no estatuto da parrésia (como técnica discursiva e como categoria ética), que ele determina a partir da contraposição com seus opostos. O exame empreendido em *A Hermenêutica do sujeito* permite-lhe então concluir:

Podemos dizer, esquematicamente, que a parrhesia (o falar-franco) do mestre tem dois adversários. Seu primeiro adversário é um adversário moral, ao qual ele se opõe diretamente, contra o qual ele deve lutar. E o adversário moral do falar-franco é a bajulação. E em segundo lugar, esse falar-franco tem um adversário técnico. Esse adversário técnico é a retórica, retórica diante da qual o falar-franco tem de fato uma posição muito mais complexa que diante da bajulação. A bajulação é o inimigo. O falar-franco deve dispensar a bajulação e se livrar dela. O falar-franco deve, diante da retórica, de uma parte se liberar dela, não tanto, não somente, não unicamente, para expulsá-la, mas mais para, ficando livre com relação às regras da retórica, poder se servir dela dentro de limites bem estritos, e sempre taticamente definidos, onde ela seja verdadeiramente necessária. Oposição, combate, luta contra a bajulação. Liberdade, liberação em relação à retórica. Observem então que a bajulação é o adversário moral do falar-franco. A retórica seria, se quiserem, seu adversário ou seu parceiro ambíguo, mas seu parceiro técnico. Esses dois adversários (a bajulação e a retórica) são aliás profundamente ligados um ao outro, já que o fundo moral da retórica é sempre a bajulação, e o instrumento privilegiado da bajulação é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as artimanhas da retórica.

³ “On peut dire, schématiquement, que la *parrhesia* (le franc-parler) du maître a deux adversaires. Son premier adversaire est un adversaire moral, auquel il s’oppose directement, contre lequel il doit lutter. Et l’adversaire moral du franc-parler, c’est la flatterie. Et deuxièmement, ce franc-parler a un adversaire technique. Cet adversaire technique, c’est la rhétorique, rhétorique à l’égard de laquelle le franc-parler a en fait une position beaucoup plus complexe qu’à l’égard de la flatterie. La flatterie, c’est l’ennemi. Le franc-parler doit congédier la flatterie et s’en débarrasser. Le franc-parler doit, à l’égard de la rhétorique, d’une part s’en affranchir, non pas tellement, pas seulement, pas uniquement, pour la chasser ou l’exclure,

Note-se que na sequência, para justificar seu ponto de vista, Foucault⁴ se apoia na leitura do muito fragmentado tratado do filósofo epicurista Filodemo de Gadara (séc. I a.C.), *Περὶ παρρησίας* (*Sobre a liberdade de palavra*, como é frequentemente traduzido), segundo a leitura que dele faz Marcello Gigante⁵, a partir da antiga edição alemã de Alexander Olivieri⁶. Conforme Gigante – hipótese que corrobora com a interpretação de Foucault – a parrésia seria uma *técnica*, embora o próprio Gigante afirme que o termo τέχνη não aparece nos fragmentos conservados (ou restituídos) do tratado filodemiano. Todavia – e o próprio Gigante reconhece tratar-se de uma obra moral – o *Περὶ παρρησίας* faria originalmente parte, ao lado do *Περὶ οργῆς* (*Sobre a cólera*), de uma obra mais vasta intitulada *Περὶ ἡθῶν καὶ βίων*, sobre os modos de vida; o *Sobre a liberdade de palavra*, que parece ser mencionada numa passagem do *De adulatione* do mesmo Filodemo, não estaria portanto diretamente ligada aos tratados sobre retórica do epicurista de Gadara⁷. Assinalemos que uma edição mais recente do *Sobre a liberdade de palavra* de Filodemo (e que traz a sua primeira tradução em língua moderna) pôde restituir o termo τέχνη, compondo a expressão “[...] nem se servindo de insolências e das artes bajulatórias” (μηδ’ ἀσελείαις καὶ κολακευτικαῖς τέχναις), que define a prática oposta ao exercício da filosofia (col. Ib 12-14)⁸. Na introdução do volume, C. E. Glad (contra R. Philippson⁹ e M. Gigante¹⁰) adverte: “A franqueza é concebida no tratado como o polo oposto do vício da

mais davantage pour, en étant libre par rapport aux règles de la rhétorique, pouvoir s’en servir dans les limites très strictes, et toujours tactiquement définies, où vraiment elle est nécessaire. Opposition, combat, lutte contre la flatterie. Liberté, affranchissement par rapport à la rhétorique. Remarquez d’ailleurs que la flatterie, c’est l’adversaire moral du franc-parler. La rhétorique, ça serait, si vous voulez, son adversaire ou son partenaire ambigu, mais son partenaire technique. Ces deux adversaires (la flatterie et la rhétorique) sont d’ailleurs profondément liés l’un à l’autre puisque le fond moral de la rhétorique, c’est toujours la flatterie, et l’instrument privilégié de la flatterie, c’est bien entendu la technique, et éventuellement les ruses de la rhétorique” (FOUCAULT: *L’herméneutique du sujet*, p. 357). Salvo indicação contrária, todas as traduções, tanto dos textos antigos quanto dos modernos, são de minha responsabilidade.

⁴ Ibid., p. 370 et seq.

⁵ GIGANTE, M. Philodème: Sur la liberté de parole. In: ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ. *Actes du VIIIe Congrès (1968)*. Paris: Les Belles Lettres, 1969. p. 196-217; cf. também o trabalho posterior de GIGANTE, M. Œuvres morales de Philodème: La liberté de parole. In: _____. *La bibliothèque de Philodème et l’épicurisme romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1987. p. 41-47, cuja conclusão aliás se faz com uma citação textual de uma passagem de *Le souci de soi*.

⁶ OLIVIERI, A. (Ed.). *Philodemi Περὶ παρρησίας libellus*. Leipzig: Teubner, 1914. (Bibliotheca Teubneriana).

⁷ Cf. GIGANTE, 1987, p. 43.

⁸ PHILODEMUS. *On frank criticism*. Introduction, translation and notes by D. Konstand et al. Atlanta: Scholars Press, 1998. (Society of Biblical Literature, Texts and Translations).

⁹ PHILIPPSON, R. Philodemus. In: PAULY-WISSOWA (Ed.). *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 19.2. Stuttgart: A. Druckenmüller, 1938. p. 2444-2482.

¹⁰ GIGANTE, M. *Ricerche filodemee*. 2a. ed. Napoli: Macchiaroli, 1983.

bajulação. A virtude que Filodemo contrasta com a bajulação, porém, não é tanto o discurso franco quanto, ao contrário, a amizade¹¹”; e mais adiante:

Παρρησία é um tipo de *ὄμιλτα*, intimamente conectada com a amizade, embora ela não seja classificada nem como uma arte nem como uma virtude; melhor, o discurso franco é um método aproximativo ou conjectural usado por amigos na técnica terapêutica para a cura das almas, comparável aos métodos empregados pelos médicos na arte de curar e pelos pilotos na arte da navegação¹².

Mais tarde, ao retomar o problema do ‘falar franco’ em *Le courage de la vérité*, Foucault restringe a abrangência do estatuto da parrêsia:

Vocês vejam então como a prática da parrêsia [sic] se opõe termo a termo ao que é em suma a arte da retórica. Muito esquematicamente, podemos dizer que a retórica, tal como ela era definida e praticada na Antiguidade, é, no fundo, uma técnica que concerne à maneira de dizer as coisas, mas não determina de nenhum modo as relações entre aquele que fala e o que ele diz. A retórica é uma arte, uma técnica, um conjunto de procedimentos que permitem àquele que fala dizer alguma coisa que talvez não seja de jeito nenhum o que ele pensa, mas que terá por efeito produzir sobre aquele a quem ele se dirige um certo número de convicções [...]. Dito de outro modo, a retórica não implica nenhuma ligação da ordem da crença entre aquele que fala e o que ele enuncia. O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer uma coisa totalmente diferente do que ele sabe, uma coisa totalmente diferente do que ele crê, uma coisa totalmente diferente do que ele pensa, mas dizê-la de tal maneira que, no fim das contas, o que ele terá dito, e que não é nem o que ele crê, nem o que ele pensa, nem o que ele sabe, será, se tornará o que pensam, o que creem e o que creem saber aqueles aos quais ele se dirigiu. Na retórica, o laço é desfeito entre aquele que fala e o que ele diz, mas a retórica tem por efeito estabelecer um laço poderoso entre a coisa dita e aquele ou aqueles aos quais ela é endereçada. Vejam que, desse ponto de vista, a retórica está exatamente no oposto da parrêsia, que implica ao contrário uma instauração forte, manifesta, evidente entre aquele que fala e o que ele diz, pois ele deve manifestar seu pensamento, e está fora de questão, na parrêsia, que se diga outra coisa que não o que se pensa.

¹¹ “Frankness is conceived in the treatise as the opposite pole of the vice of flattery. The virtue that Philodemus contrasts with flattery, however, is not so much frank speech as such but rather friendship” (em PHILODEMUS. *On frank criticism*, p. 6).

¹² “*Παρρησία* is a type of *ὄμιλτα*, intimately connected with friendship, though it is classified neither as an art nor as a virtue; rather, frank speech is an approximate or conjectural method used by friends in the therapeutic technique for the healing of souls, comparable to the methods employed by physicians in the art of healing and by pilots in the art of navigation” (em PHILODEMUS. *On frank criticism*, p. 7; itálicos meus).

¹³ “Vous voyez alors comment la pratique de la *parrêsia* [sic] s’oppose terme à terme à ce qui est en somme l’art de la rhétorique. Très schématiquement, on peut dire que la rhétorique, telle qu’elle était définie

A exposição de Foucault parece – certamente por razões didáticas, em vista de uma maior clareza de seus argumentos (o que lemos é o “texto” de uma aula, de uma exposição oral) – “hipertrofiar” os limites da retórica e (em menor medida, talvez) os da parrésia enquanto estratégia discursiva. A retórica é uma *arte ou técnica* de dizer as coisas de modo a promover no ouvinte uma certa disposição de espírito visando ao seu convencimento, mas *não* determina *nem* indica o tipo de relação que se estabelece entre aquele que diz e o que ele diz: ela não determina nem a adesão nem a oposição do sujeito à “verdade” que ele enuncia. Sem estabelecer qualquer dependência ou relação *necessária* com o que é dito, esse sujeito pode *eventualmente* acreditar no que ele diz, ele pode *eventualmente* estar comprometido com o que ele diz. Já a parrésia é um *método* de dizer as coisas que depende do engajamento total do sujeito naquilo que ele diz: mais do que expor um discurso, ele *se expõe* no discurso. Por outro lado, a “verdade” implicada na parrésia é, por assim dizer, imanente: a parrésia determina uma relação verdadeira entre o sujeito que diz e o que ele diz, mas não garante a validade “externa” e universal do que é dito.

Entre a retórica enquanto técnica ou arte do dizer e a parrésia enquanto maneira ou método de se dizer (se de fato ela for um) não haverá propriamente uma oposição; elas não estariam “exatamente em polos opostos”. É bem verdade que Foucault chega, em um primeiro momento, a conceber a possibilidade de um uso parresiástico da retórica (mas não de um uso retórico da parrésia, o que, no final das contas, daria no mesmo, se considerarmos que há em ambas, na retórica e na parrésia – e em suas combinações –, uma dimensão pedagógica ou, melhor, *psicagógica*), “dentro de limites muito estritos,

et pratiquée dans l'Antiquité, c'est au fond une technique qui concerne la manière de dire les choses mais ne détermine aucunement les rapports entre celui qui parle et ce qu'il dit. La rhétorique est un art, une technique, un ensemble de procédés qui permettent à celui qui parle de dire quelque chose qui n'est peut être pas du tout ce qu'il pense, mais qui va avoir pour effet de produire sur celui à qui il s'adresse un certain nombre de convictions [...]. Autrement dit, la rhétorique n'implique aucun lien de l'ordre de la croyance entre celui qui parle et ce qu'il énonce. Le bon rhétoricien, le bon rhéteur est l'homme qui peu parfaitement et est capable de dire tout autre chose que ce qu'il sait, tout autre chose que ce qu'il croit, tout autre chose que ce qu'il pense, mais de le dire de telle manière que, au bout du compte, ce qu'il aura dit, et qui n'est ni ce qu'il croit ni ce qu'il pense ni ce qu'il sait, sera, deviendra ce que pensent, ce que croient et ce que croient savoir ceux auxquels il l'a adressé. Dans la rhétorique, le lien est dénoué entre celui qui parle et ce qu'il dit, mais la rhétorique a pour effet d'établir un lien contraignant entre la chose dite et celui ou ceux auxquels elle est adressée. Vous voyez que, de ce point de vue-là, *la rhétorique est exactement à l'opposé de la parrésia*, qui implique au contraire une instauration forte, manifeste, évidente entre celui qui parle et ce qu'il dit, puisqu'il doit manifester sa pensée, et qu'il n'est pas question, dans la *parrésia*, que l'on dise autre chose que ce qu'on pense” (FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 14-15; itálicos meus).

e sempre taticamente definidos” (*A Hermenêutica do sujeito*), posição que ele parece em seguida abandonar, afirmando que a parrésia “se opõe termo a termo ao que em suma é a arte da retórica” (*Le courage de la vérité*). Se há de fato aí uma mudança de perspectiva e se essa mudança de perspectiva indica alguma hesitação ao apreender as duas categorias é talvez porque tenha faltado a Foucault a figura histórica (ou literária) de um orador reconhecido que praticasse a parrésia em toda a sua radicalidade. Foucault lembra, é verdade, de Demóstenes, cuja retórica política ele analisa, mas apenas para detectar nela o exercício de uma parrésia mitigada¹⁴. De fato, ao anunciar sua própria parrésia, Demóstenes atenua seus efeitos, e tira dela o peso da insolência de uma verdade repentinamente descoberta; o risco a que ele se expõe existe e é bem real – ele mesmo o reconhece (também para *retoricamente* valorizar sua intervenção) – mas aparece diminuído, uma vez que se trata de um risco, de certa forma, consentido e acomodado pelo próprio pacto democrático.

Faltou a Foucault um orador ou um rétor verdadeiramente parresiasta.

Ao retomar a história da parrésia e de seus usos, Foucault surpreendentemente ignora a figura de Tersites. A personagem que Homero descreve – “o homem mais feio que esteve em Troia” (ἀσχιστος δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ ἴλιον ἦλθε) – e a quem ele dá voz no canto II da *Iliada* é certamente o primeiro parresiasta da história, que investe sem meias palavras, arriscando a própria saúde – e ele de fato paga sua insolência sob os golpes de Ulisses – contra Agamêmnon, o comandante supremo dos gregos, para atirar-lhe na face sua ganância, sua cupidez e sua prepotência que, naquele momento, ameaçam o sucesso da guerra¹⁵. Mesmo que na descrição do episódio não seja empregado uma vez sequer o termo παρρησία (nem nenhum de seus derivados), o que aparece na cena é o seu pleno exercício; trata-se da parrésia na sua forma mais acabada.

Ainda na Antiguidade a parrésia de Tersites foi devidamente nomeada. É o caso de Libânio, um professor de retórica que no séc. IV d. C. compôs um *Elogio de Tersites*, onde lembra a bravura do herói que contrapunha à própria deformidade física – Tersites, além de muito feio, tinha as pernas tortas e era manco de um pé (χλωδός και φολκός)¹⁶ – o que de fato é decisivo na guerra: uma

¹⁴ Cf. FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 11-12.

¹⁵ *Iliada*, II, 211-277.

¹⁶ Segundo uma curiosa hipótese sugerida por SIMMS, R. Clinton. The missing bones of Thersites: a note on *Iliad* 2.212-19. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 126, p. 33-40, 2005, Tersites seria portador de uma raríssima deformidade óssea congênita, descrita pela medicina moderna e denominada displasia

alma que saiba ousar (ψυχῆς τολμᾶν ἐπισταμένης). No momento da expedição contra os troianos, Tersites se apresentou de pronto, enquanto Ulisses e Aquiles tentavam vergonhosamente desertar, um travestido de mulher, o outro se fazendo passar por louco¹⁷. Mas a principal virtude que Libânio destaca em Tersites é a sua firmeza constante para tomar posição contra (ἐκινεῖτο πρὸς) aqueles que agem mal (τῶν οὐκ ὀρθῶς πραττομένων) e cometem erros (τῶν ἁμαρτανόντων), sem medo (οὐ δεδιώς) e sem escolher o que parecesse mais fácil, isto é, adular os poderosos (τοὺς δυναστεῖαν ἔχοντας κολακεύων) e ser duro (χαλεπός) contra a gente do povo (τοῖς τοῦ δήμου), insultando (προπηλακίζων) e perseguindo (ἐλαύνων) alguém mais fraco (ἐκαστον τῶν ἀσθενεστέρων)¹⁸. Segundo Libânio, Tersites se reconhecia como o tipo de homem de que necessitam, mais do que quaisquer outros, os ricos e poderos, os que têm o hábito de frequentar as mesas fartas: um homem dotado de senso e capaz de uma *proveitosa parrésia* (τινος ἔχοντος φρόνημα καὶ παρρησίαν), que possa apontar erros, corrigindo uns e impedindo outros, censurar e acusar em voz alta (καταβοήσασθαι), sem temer nada nem ninguém, “nem cetro, nem os poderes do homem, nem uma multidão de amigos, nem os paladinos daquele que é censurado” (μὴ σκῆπτρον, μὴ δεινότητα ἀνδρός, μὴ φίλων πλήθος, μὴ τοὺς ἐκείνων προβεβλημένους)¹⁹.

Além disso, Libânio torna explícito aquilo que em Homero só é possível entrever: o fato de que Tersites, tendo todas as qualidades do parresiasta, é também, de pleno direito, um bom orador:

*E Tersites se dispôs a si mesmo em tal disposição. E é certo que assembleias [ἐκκλησίαι] muitas muitas e belos discursos [δημηγορίας] acolheram do rétor [ρήτορος], que não falava coisas breves sobre grandes temas, mas desenvolvia as palavras segundo a necessidade. E é realmente digna aquela que em Homero foi digna de memória*²⁰.

cleidocraniana. Para Libânio, a deformidade de Tersites foi consequência de uma doença que o atingiu já em idade adulta, no retorno da expedição conduzida por Meleagro para matar o javali de Calidon: cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 3.

¹⁷ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 4-5 (cf. LIBANIUS. ΕΓΚΩΜΙΟΝ ΘΕΡΣΙΤΟΥ. In: FOERSTER, R. (Ed.). *Libanii Opera*, v. VIII: *Progymnasmata*. Leipzig: Teubner, 1909, p. 243-251). Sobre a tradição antiga (e alguns de seus desdobramentos modernos) formada em torno da figura de Tersites, incluindo o *progymnasma* de Libânio, consulte-se o indispensável SPINA, L. *L' oratore scriteriato*: Per una storia letteraria e politica di Tersite. Napoli: Loffredo Editore, 2001, que remete para uma farta bibliografia.

¹⁸ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 6.

¹⁹ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 7.

²⁰ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 9: ἐπὶ ταύτης αὐτὸν καὶ Θεοσίτης ἔταξε τῆς τάξεως, καὶ πολλὰ μὲν, ὡς εἰκός, ἐκκλησίαι πολλὰς ἐδέξαντο δημηγορίας τοῦ ῥήτορος οὐ βραχέα περὶ μεγάλων λέγοντος, ἀλλ' ἐκτείνοντος πρὸς τὴν χρεῖαν τοὺς λόγους, πάνου δ' ἄξιον ἀγασθαι τοῦτον τὸν καὶ παρ' Ὀμήρου μνήμης ἠξιωμένον.

Libânio opera, por assim dizer, no vácuo do texto homérico, mas sempre partindo dele²¹. De um lado, ele lembra que Tersites tinha o hábito de falar nas assembleias, o que em Homero só pode ser deduzido a partir da expectativa dos gregos quando ele tomava a palavra (por exemplo: o horror que ele provocava em Aquiles e Ulisses²²). Por outro, Libânio “corrige” uma aparente contradição da *Iliada*: o discurso de Tersites que lá é reproduzido não confirma a descrição que o poeta faz da personagem uns poucos versos antes; o discurso de Tersites, tal como nos foi transmitido, não é obra de um falastrão sem regra nem critério (ἀμετροεπής; ἀκριτόμυθος), nem tampouco é constituído de palavras muitas e desordenadas (ἔπεα ἄκοσμα τε πολλά τε), lançadas ao acaso (μάψ) sem nenhum propósito (οὐ κατὰ κόσμον)²³. Bem ao contrário, o discurso de Tersites naquele momento é, não só oportuno – embora arriscado: enquanto os outros se sentam (ἕζοντο), contidos em seus lugares (ἐρήτυθεν καθ’ ἕδρας), Tersites é o único (μοῦνος) a falar – como perfeitamente articulado e consistente, lembrando por seu conteúdo o discurso de Aquiles dirigido um pouco antes ao mesmo Agamêmnon²⁴.

Explorando os elementos dessa contradição – “e de fato, como não seria estranho que, quando fala Aquiles, o discurso não é insensato [ἀνόητον], mas sim quando fala o outro?”²⁵ –, já notada aliás por Quintiliano²⁶, Libânio

²¹ Cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 1.

²² Cf. *Iliada*, II, 220.

²³ *Iliada*, II, 212-214; 246.

²⁴ *Iliada*, I, 122-129; 149-171.

²⁵ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 10: καίτοι πῶς οὐ δεινόν, ὅταν μὲν Ἀχιλλέως λέγῃ, εἶναι τὸν λόγον ἀνόητον, ὅταν δὲ ἕτερος.

²⁶ QUINTILIANO. *Instituição Oratória*, XI 1, 37. Sobre a contradição entre a descrição de Tersites e seu discurso, bem como sobre a comparação com o discurso de Aquiles, vejam-se, entre outros, POSTLETHWAITE, N. Tersites in the Iliad. In: McAUSLAN, I.; WALCOT, P. (Ed.). *Homero*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 83-95; KOUKLANAKIS, A. Tersites, Odysseus and the social order. In: CARLISLE, M.; LEVANIOUK, O. (Ed.). *Nine Essays on Homer*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. p. 35-54; e SPINA, 2001, sobretudo as p. 17-32; este último autor observa: “L’interrogativa retorica che Libanio costruisce su tale osservazione tenta di sovvertire proprio la ‘gerarchia’ che l’epica omerica ha fissato tra Tersite e Achille. Solo tale gerarchia, in realtà, consentirebbe al discorso di Achille di essere più credibile, pur se formato alla stessa maniera. Libani propone ‘al suo uditorio’ di rovesciare l’impostazione del problema. Se due discorsi sono uguali, perché uno solo dovrebbe essere quello sensato?” (p. 105); e ainda: “A partire da questo (pre)giudizio, l’ascoltatore e il commentatore antichi (dal cittadino della polis al grammatico alessandrino) potevano, a loro piacere, e a seconda delle loro competenze: rintracciare collegamenti più raffinati, interni allo stesso testo omerico, ad esempio l’analogia tra l’intervento di Achille nel libro I (122-129; 149-171) e quello di Tersite; oppure ragionare sulla etimologia del nome (*iberos*), e interrogarsi se *quel* Tersite fosse lo stesso di cui si conosceva un’altra storia, più nobile e collegata allo stesso ciclo eroico, anche se passata sotto silenzio da Omero. E ancora, potevano analizzare l’intervento di Tersite per coglierne le caratteristiche retoriche [...]” (p. 26). O paralelismo entre o discurso de Aquiles e o de Tersites, tal como observado já pelos autores antigos, suscita questões que têm ressonâncias modernas ao associar à noção de ‘autor’ aquela de

na verdade reconhece as virtudes oratórias de Tersites e se serve de termos do vocabulário técnico da retórica para descrever o homem e sua atividade: Tersites é um rétor (ῥήτορ), que frequentemente profere discursos políticos (δημογορίαί) nas assembleias e, ao fazê-lo, sabe dizer as palavras convenientes (λόγους ἔλεγε πρέποντας), ajustando-as à necessidade (ἐκτείνων πρὸς τὴν χρείαν τοὺς λόγους)²⁷. Libânio dessa forma expande positivamente o que é

‘autoridade’ (trata-se ainda de um problema que interessa ao domínio da retórica): o próprio M. Foucault pronuncia em 1969 na Sociedade Francesa de Filosofia (depois, em 1970 na Universidade de Buffalo, uma versão ligeiramente modificada), uma conferência intitulada precisamente “Qu’est-ce qu’un auteur?”, que parte da seguinte citação emprestada de Beckett (sem referência): “Qu’importe qui parle, quelqu’un a dit qu’importe qui parle” (FOUCAULT, M. Qu’est-ce qu’un auteur?. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, v. 63, p. 73-104, 1969, republicado em FOUCAULT. *Dits et écrits* I, p. 817-849). Essa conferência de Foucault serviu de mote à coletânea de ensaios que recolocam o problema para Antiguidade: CALAMÉ, C.; CHARTIER, R. (Ed.). *Identités d’auteur dans l’Antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Millon, 2004 (cf. o prefácio dos editores). Interessante notar que C. Calame, na abertura de sua contribuição à referida coletânea (“Identités d’auteur à l’exemple de la Grèce classique: signatures, énonciations, citations”, p. 11-39), proponha um certo “deslocamento cultural” do problema, citando uma passagem do estudo de KILITO, A. *L’auteur et ses doubles: Essai sur la poésie arabe classique*. Paris: Seuil, 1985: “Un discours n’a pas la même valeur selon qu’il est attribué à tel individu ou à tel autre. Il est donc nécessaire de choisir soigneusement le nom qui couvrira le discours et fixera l’attitude que le récepteur doit adopter à son égard” (p. 68 para o livro original, p. 11 para a citação). Enfim, ainda sobre a conferência de Foucault, especialmente naquilo que possa interessar à chamada “questão homérica”, vejamos as considerações de ASSUNÇÃO, T. R. “O que é um autor?”, de Foucault, e a questão homérica. *Nuntius Antiquus, Revista de Estudos Antigos e Medievais*, Belo Horizonte, v. 6, p. 181-200, 2010.

²⁷ Curiosamente, Libânio considera que o papel de Tersites foi desempenhado, séculos mais tarde, entre os atenienses, por Demóstenes (cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 8); ao contrário, na opinião de um autor anônimo (em SPENGLER. *Rhetores Graeci*, v. 3, p. 152-153, apud PERNOT, L. *La Rhétorique dans l’Antiquité*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, à p. 19) a prefiguração de Demóstenes seria Ulisses, em certo sentido um antípoda de Tersites (veja-se a n. 36 *infra*). Convém insistir que Libânio interpreta os poemas homéricos segundo o quadro teórico bem definido da retórica de seu tempo; por outro lado, a ausência desse arcabouço teórico em Homero não diminui a importância dos discursos na trama dos poemas, nem a consciência crítica que o poeta tem deles. Os próprios gramáticos alexandrinos desenvolveram toda uma teoria sobre a “retórica de Homero”, de que um bom exemplo seria o tratado, hoje perdido, de Télefo de Pérgamo, intitulado justamente *Sobre a retórica segundo Homero*, ou o esforço de Quintiliano (*Institutio Oratoria*, XII 10, 64) para encontrar na *Iliada* e na *Odisséia* o germe dos *genera dicendi*. Para uma visão geral do problema, consulte-se PERNOT, 2000 (sobretudo o cap. I, “La rhétorique avant la rhétorique”, p. 13-23), que adverte: “Quelles que soient la vigueur et la précision avec lesquelles les Anciens ont développé le thème de la ‘rhétorique d’Homère’, il n’est évidemment pas question pour nous, Modernes, de les suivre dans cette voie. Il faut se garder d’une interprétation rétrospective, qui plaque a posteriori l’art rhétorique sur des textes qui ne les connaissaient pas encore. Mais n’en reste pas moins que les faits sont là: présence du discours, conscience du discours. Quelles conclusions en tirer?” (p. 19); e mais adiante conclui: “Il faut lire l’histoire dans le bon sens. Homère n’a pas formulé par anticipation les lois de la rhétorique, mais il a posé, en accord avec des conceptions de son temps, l’importance de la parole. L’influence d’Homère, qui sera immense, portera sur ce point-là aussi. Elle contribuera, avec beaucoup d’autres facteurs, au prestige de la rhétorique dans le monde antique” (p. 21). Especificamente sobre a relação entre palavra e ação em Homero, vejamos os estudos recentes de LOPES, A. O. D. A força da palavra de Zeus: um comentário a *Iliada*, XIX, 78-138 e ASSUNÇÃO, T. R. A crítica ao discurso nos discursos de desafio na *Iliada*: Enéias a Aquiles no canto XX, 200-258. In: ASSUNÇÃO, T. R.; FLORES-JÚNIOR, O; MARTINHO, M. *Ensaços de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. p. 165-195 e 197-226, respectivamente.

sugerido por Ulisses mesmo no texto homérico: ao interpelá-lo, como prelúdio aos golpes que lhe dá para silenciar suas palavras, Ulisses se refere a Tersites como “Tersites das palavras sem critério, muito embora seja um *orador sonoro*” (Θερσίτ' ἄκριτόμυθε, λίγυς περ' ἐών ἀγορητής); o epíteto “orador sonoro” (λιγυς ἀγορητής) aparece noutros momentos atribuído a Nestor que, em vista de sua idade, se destaca entre os gregos por sua experiência e, sobretudo, como consequência desta, pela pertinência de seus conselhos, expostos sempre com palavras acertadas²⁸. Embora Eustáquio, em seus comentários à *Iliáda*, tenha suspeitado de uma intenção irônica do poeta ao aplicar esse epíteto a Tersites²⁹, Ulisses parece reconhecer, ainda que concessivamente, as virtudes retóricas do “orador sem critério”. Justificando esse detalhe do texto e partindo sempre de indícios dados (às vezes na forma de um silêncio) pelo poeta, Libânio habilmente desenvolve um outro argumento para comprovar a arte (τέχνη) de Tersites: Tersites era um orador estimado (ἠὲδοκίμει λέγων), que sem dúvida sabia cativar seu público, coisa de que os próprios gregos dão o testemunho (εμαρτύρησαν), pois jamais julgaram necessário interromper seus discursos (οὔτε ἐκβαλεῖν μεταχὺ λέγοντα δεῖν) ou fazê-lo pagar por alguma coisa que tivesse dito (οὔτε δίκην ἀπαιτῆσαι τῶν εἰρημένων), porquanto dizia segundo a verdade (μετ' ἀληθείας εἰρημένων)³⁰. E para refutar a objeção previsível que sua afirmação evoca, Libânio arremata aludindo tacitamente ao gesto de Ulisses, que tem na simples inveja a sua justificativa: “Mas houve quem o agredisse, um que queria ser rétor [ρήτωρ], mordido com a verve dos discursos [τῷ ρεύματι τῶν λόγων] de Tersites, a sua arte [τὴν τέχνην] com o verbo [ρήματι] descreditava³¹”.

Em suma, Libânio nos apresenta um Tersites que realiza o mais amplo

²⁸ Cf. *Iliáda*, I, 248; IV, 293.

²⁹ EUSTATHIUS. *Commentarii ad Homerii Iliadem pertinentes*, 318, 5; 325, 9-16 Van der Valk.

³⁰ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 17. A interpretação de Libânio lança alguma luz sobre o entendimento do verso 222, parecendo desfazer a ambiguidade do pronome τῷ, que se referiria então a Agamémnon e não a Tersites: cf. POSTLETHWAITE, 1998.

³¹ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 17: ἀλλὰ τις ἦν ὁ παροινῶν, ὁ ρήτωρ εἶναι βουλόμενος, ὁ δακνόμενος τῷ ρεύματι τῶν τοῦ Θερσίτου λόγων καὶ ῥήματι διαβάλλων τὴν τέχνην. A leitura que parece normalmente receber a adesão dos tradutores (cf. SPINA, 2001, p. 99), valendo-se sem dúvida da posição dos termos, faz de ῥήματι um dativo instrumental determinando o participio διαβάλλων: Ulisses descreditava com o verbo a arte de Tersites. Uma solução alternativa pode todavia ser vislumbrada: ῥήματι como um complemento de τέχνην, equivalendo portanto à expressão τέχνην ῥηματική (Ulisses descreditava a arte ou a técnica com o verbo, a arte ou a técnica verbal de Tersites), muito embora a expressão que designe as técnicas retóricas seja normalmente formada com o genitivo (e com o termo λόγος): cf., por exemplo, ὁ τὰς τέχναις τῶν λόγων συντιθέντες, em ARISTÓTELES. *Retórica*, 1354a12. Na tradução acima, procurei reproduzir a ambiguidade do texto, que pode aliás ser proposital. Também, servindo-me do parentesco etimológico do par verve/verbo, procurei, ainda que parcialmente, reproduzir o efeito das palavras ῥήτωρ, ρεύματι, ῥήματι em aliteração.

ideal heroico, demonstrando valor nas ações e habilidade nas palavras e que, por isso mesmo, não poderia invejar, de um lado, nem Aquiles nem Ulisses, e, de outro, nem Ajax nem Nestor, “mais doce do que o mel”³². E é justamente este último que Libânio insiste em comparar com Tersites: “Vejamos então: por que, com discursos assim [τούτοις τοῖς λόγοις], era pior do que Nestor? E mais: como não melhor?”³³. Pensando sempre no motor de toda a intriga da *Iliada*, ou seja, a dissensão entre Agamêmnon e Aquiles, Libânio pondera que Nestor, embora cuidasse de ambos (ἀμφοτέρους θεραπεύει) e conhecesse bem todas as coisas (οἶδε ἅπαντα καλῶς), não ousou falar claramente o que pensava (εἰπεῖν δὲ ἅ φρονεῖ καθαρῶς οὐ τολμᾷ)³⁴. A superioridade de Tersites reside precisamente no fato de que ele soube infundir na prática do discurso a coragem e a ousadia que se exigem do herói no campo de batalha (compare-se nesse sentido o uso do verbo *τολμᾶν* nos passos 4 e 14 do *Elogio de Tersites*): “Tersites, nada escondendo [οὐδὲν προκαλυψάμενος], punha a virtude à frente da própria sorte”³⁵. É o que enfim transforma Tersites num modelo de parresiasta e Libânio, comparando-o a Nestor, afirma o valor da retórica de ambos, mas decide: “A parrésia em Tersites mostrou-se então maior do que em Nestor, rei de terceira geração”³⁶.

Ao fim desse breve percurso, ao menos uma constatação pode ser feita, a de que para os gregos a parrésia em princípio não se opõe à retórica. Ao contrário, com aquele que poderíamos considerar como o primeiro parresiasta, a parrésia surge intimamente associada à retórica para formar com ela uma modalidade de veridicção. Mais do que isso, em Tersites o falar-franco aparece como um traço distintivo de sua retórica, que a torna superior e faz dele um “orador sonoro”, mas um “orador sonoro” que, *se expondo* no que expõe,

³² Cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 5.

³³ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 14: φέρε δὴ, τί τούτοις ἦν τοῖς λόγοις χείρων τοῦ Νέστορος; μᾶλλον δέ, πῶς οὐ βελτίων;

³⁴ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 14.

³⁵ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 15: Θεραπείης δὲ οὐδὲν προκαλυψάμενος πρὸ τῆς τύχης τὴν ἀρετὴν ἄγει.

³⁶ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 15: φαίνεται οὖν ἡ παρρησία παρὰ τῷ Θεραπείῃ μείζων ἢ παρὰ τῷ Νέστορι τῷ γενεῆς βασιλεύοντι τρίτης. Seria interessante notar, ainda no espírito das comparações que Libânio propõe, que a parrésia de Tersites o distingue não só de Nestor, mas também de Ulisses: se o valor da oratória de Tersites reside num “falar-franco” que o expõe a um risco evidente, o da de Ulisses consiste no manejo hábil do *ψεῦδος*, visando em primeiro lugar o próprio benefício. É justamente em vista dessa qualidade de Ulisses que Antístenes, muito provavelmente na fase gorgiana da sua produção, interpretava o epíteto *πολύτροπος*, frequentemente aplicado ao herói; Antístenes evoca ainda os versos em que um desconfiado Aquiles diz a Ulisses considerar odioso como a morte *aquele que guarda uma coisa no ânimo, mas diz outra diferente* (*Iliada*, IX, 313): cf. PORFÍRIO. *Schol. ad Od. I, 1* (=frag. 51Caizzi). Sobre Antístenes intérprete de Homero, veja-se PÉPIN, J. Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P. U. F., 1993. p. 1-13.

substitui ao convencimento baseado na adulação ou na omissão estratégicas – ou no recurso ao *ψεύδος*, que é, por exemplo, o expediente adotado por Ulisses, sobretudo na *Odisseia*³⁷ – a insolência perigosa de uma verdade bruscamente anunciada. Dito de outro modo, a parrésia confere maior valor à retórica porque acrescenta à suposta verdade do que é dito a verdade íntima do próprio sujeito que a diz e que se arrisca por ela em nome de um benefício que não é (só) seu³⁸.

A lembrança de Tersites convida portanto a matizar um pouco a análise proposta por Foucault.

Convém nesse sentido, como última indicação, lembrar um outro juízo sobre Tersites que, de certa forma, antecipa os desdobramentos que o estudo da parrésia conheceu em Foucault, mas que, uma vez considerado, poderia imprimir uma outra direção às suas conclusões ao redimensionar, pelo menos em parte, a sua leitura do cinismo antigo. Trata-se da afirmação do filósofo de tendência cínica Demônax, segundo a biografia que lhe consagra Luciano de Samósata: “[Demônax] elogiava também Tersites, como uma sorte de orador cínico” (ἐπήνει δὲ καὶ τὸν Θερασίτην ὡς Κυνικὸν τινα δημεγόρον)³⁹.

O tema da parrésia, como se sabe, conduziu Foucault ao estudo do cinismo grego. De um tema ao outro o movimento é sem dúvida natural e esperável, pois parece impossível falar da parrésia na Antiguidade sem falar do cinismo. Uma única passagem da literatura antiga bastaria para nos dar uma ideia da íntima associação entre cinismo e parrésia: perguntado certa vez sobre o que considerava a coisa mais bela que existe entre os homens (τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις), Diógenes teria respondido: “a parrésia” (παρρησία)⁴⁰. Foucault reconheceu então que a parrésia em sua manifestação mais radical é a característica maior dos cínicos gregos, consagrando à filosofia de Diógenes e seus seguidores uma análise extremamente acurada (embora não exatamente “histórica” ou “filológica”⁴¹) que se anuncia na *Hermenêutica do sujeito* para ocupar,

³⁷ Cf., por exemplo, *Odisseia*, XIII, 253-255; XIX, 203.

³⁸ É o que, aliás, segundo Platão, o próprio Sócrates já reconhecia: cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 17b; mais adiante, ao fim do preâmbulo “metodológico” de sua defesa, Sócrates chega a afirmar, dirigindo-se aos juízes do processo (18a): “O que vos cabe considerar e a que prestar atenção é se falo coisas justas [δίκαια] ou não. Esta, com efeito, é a virtude [ἀρετή] de um juiz, enquanto a de um retór [ῥήτορας] é dizer a verdade [τὰληθῆ λέγειν]”.

³⁹ LUCIANO. *Vida de Demônax*, 61. Para uma análise mais detalhada da afirmação de Demônax transmitida por Luciano, permito-me remeter o leitor para o meu recente “Cinismo e retórica: o caso Tersites?”. In: ASSUNÇÃO; FLORES-JÚNIOR; MARTINHO, 2010, p. 227-250.

⁴⁰ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 69.

⁴¹ O próprio Foucault tinha consciência dos limites e dos riscos de sua investigação. No que seria a introdução geral de *L'usage des plaisirs*, *Le souci de soi* e *Les aveux de la chair*, volumes que deveriam compor a sua *História da sexualidade* e que marcariam o seu polêmico e debatido “retorno aos gregos”, ele escreve: “Le

numa contabilidade rápida, mais da metade do volume que trascreve seu último curso, *A coragem da verdade*. Mas justamente aí a ausência de Tersites se faz notar com maior intensidade. De Homero a Luciano (através de Demônax) e Libânio, “o mais feio de quantos lutaram em Troia” nos sugere a existência de uma “retórica cínica” cuja principal característica é o exercício pleno da parrésia na sua forma mais radical; não a parrésia consentida e sancionada pelo pacto democrático, não a parrésia *positiva* ou *feliz* que deve habitar o interior de uma comunidade filosófica e de que depende o próprio jogo dialético, que Sócrates praticou e que Filodemo tentou codificar⁴²; mas uma parrésia que, ao invés de *descobrir* a verdade num esforço comum, solidário e consensual, no interior de

danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère [...]”; e mais adiante: “Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d' "histoire" par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent; mais ce ne sont pas des travaux d' "historien". Ce qui ne veut pas dire qu'elles résument ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres; elles sont - si on veut bien les envisager du point de vue de leur "pragmatique" - le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement” (FOUCAULT, M. Usage des plaisirs et techniques de soi. *Le Débat*, Paris, v. 27, p. 46-72, 1983, republicado em *Dits et écrits*. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. v. 2, p. 1358-1380 [p. 1361-1363 para as citações]). Salientemos aqui, como informação acessória, as condições bibliográficas em torno das quais Foucault desenvolveu sua análise do cinismo e que, de certa forma, acrescem o mérito de sua interpretação: Foucault não pode se beneficiar do avanço decisivo que o estudo do cinismo antigo (e do cinismo moderno) conheceu a partir de meados da década de 80. Citemos, como exemplo, a publicação do livro essencial de GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 1986, e, a obra polêmica de SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, de que Foucault teve apenas notícia (na aula do dia 29 de março de 1984, ele declara: “Enfin le quatrième livre, mais je ne connais pas, qu'on ne m'a signalé que récemment, paru l'an dernier en Allemagne chez Suhrkamp, est de quelqu'un qui s'appelle Sloterdijk, et il porte le titre solennel de *Kritik der zynischen Vernunft* [...]. C'est un livre en deux volumes sur lequel je ne sais rien. On m'a donné des avis, disons, divergents sur l'intérêt de ce livre” [FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 165]). Com relação às fontes primárias do cinismo antigo, a situação é ainda mais grave: a primeira edição do monumental *Socraticorum reliquiae*, de G. Giannantoni, que reúne, como parte da tradição socrática, os fragmentos relativos aos cínicos, foi publicada na Itália entre 1983 e 1985, e posteriormente aumentada e publicada com o título *Socraticorum reliquiae* (Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.); finalmente, para as *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, cujo livro VI é a fonte maior para o cinismo antigo, Foucault, embora pudesse ter utilizado as traduções de O. Apelt (para o alemão, de 1921, revista por K. Reich e H. G. Zekl em 1967), de R. D. Hicks (para o inglês, de 1925) ou a de M. Gigante (para o italiano, publicada pela primeira vez em 1962 e reeditada diversas vezes), aparentemente recorreu à pouco fiável tradução francesa de R. Genaille, de 1933 (cf. a nota dos editores de FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 198, n. 33); a excelente tradução francesa dirigida por M.-O. Goulet-Cazé (Paris: Le Livre de Poche, 1999) aparece quinze anos depois da morte de Foucault.

⁴² Cf. FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 131 et seq. A presente nota sobre a parrésia em Foucault prevê uma outra, a ser publicada em breve, tratando precisamente do papel de Sócrates como parresiasta, conforme sugere o próprio Foucault.

um círculo restrito e bem definido, dispensa o protocolo da permissão para *gritar* a verdade em praça pública⁴³, uma verdade que reveste a insolência e o escândalo e que – e isto é o mais importante – se manifesta inscrita no corpo mesmo do sujeito parresiasta. Foucault mostrou bem que a parrésia cínica expõe a verdade como escândalo (do despojamento, da humilhação, da infâmia, da animalidade), uma verdade que cobra a adesão e o engajamento *vitais* de seu sujeito (o *bíos philosophikós* como *alethês bíos* e como, enfim, *kynikós bíos*) e que, por isso mesmo, impõe-se como alteridade e reclama sempre a instauração de uma “vida outra”⁴⁴. Na última página do manuscrito de seu último curso pode-se ler, concluindo uma série de anotações que Foucault não chegou a pronunciar:

*Mas aquilo sobre o que eu gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial de alteridade; a verdade não é jamais o mesmo; não pode haver verdade senão na forma do outro mundo e da vida outra*⁴⁵.

Todavia, aceitar a face retórica da parrésia cínica (e toda retórica é no fundo o exercício de uma *psykagogía*) permitiria reconhecer a dimensão propriamente pedagógica do cinismo. Permitiria reconhecer que o *kynikós bíos* enquanto *alethês bíos*, é, na verdade, a composição de um *exemplum*, a encenação de uma “vida outra”, senão possível, desejável, *nesta vida e neste mundo*⁴⁶. O cínico jamais trocou a cidade pelo degredo dos campos ou pela solidão do deserto: é a cidade que dá sentido e substância à sua virtude; o gesto cínico é sempre e profundamente *político*⁴⁷. A “descoberta” do cinismo – e da retórica parresiástica dos cínicos – permite enfim reabilitar a ideia de uma “estética da existência”, cara a Foucault, não mais para forjar, a partir da redução simplificadora de uma “cultura de si” a um “cuidado de si” puramente estético,

⁴³ Cf. o uso dos verbos *καταβοήσασθαι* em LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 7, cujo sujeito é o próprio Tersites, e *εἶβλα* em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 44, cujo sujeito é Diógenes de Sínope.

⁴⁴ Cf. toda a segunda metade do curso de 1984: FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 200 et seq.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 311: “Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c’est ceci: il n’y a pas d’instauration de la vérité sans une position essentielle de l’altérité; la vérité, ce n’est jamais le même; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de la vie autre”.

⁴⁶ Cf. FLYNN, T. R. Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984). In: BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. (Ed.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. p. 102-118 (sobretudo as p. 109 et seq.).

⁴⁷ Cf. FLORES-JÚNIOR, O. O cinismo antigo: problemas de transmissão e perspectivas de interpretação. In: SIMPÓSIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA USP, 3., 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Humanitas, 2009, p. 29-58.

uma “nova forma de dandismo, versão fim do século XX”⁴⁸. Se o cinismo é a forma de uma “estética da existência” é antes porque ele assume de uma certa maneira a lógica teatral: o cínico *atua* numa cidade que é o seu palco e transforma em público seus concidadãos, e é toda a sua vida, todo o seu corpo que se engajam na cena. Plutarco nos lembra, ainda que para ridicularizá-lo (o que aliás sempre gratificou o cinismo), do momento em que Diógenes tentava ensinar as vantagens da omofagia:

*Diógenes ousou [ἐτόλμησεν] comer um polvo cru a fim de evitar o trabalho da preparação das carnes através do fogo. E no momento em que muitos homens estavam à sua volta, ele se enrolou no seu manto e, levando a carne à boca, disse: “é por vocês que eu me arrisco, que eu corro esse perigo!”*⁴⁹.

Como, em registros diferentes (mas ainda assim solidários), Aristóteles antes dele e, até certo ponto, Foucault depois, Diógenes parece ter entendido que a *mimesis* do teatro deixa entrever a verdade através de uma alteridade possível: ele mesmo dizia imitar (μιμῆσθαι) os mestres de coro, que dão o tom um tom acima para que os outros encontrem o tom justo⁵⁰.

RESUMO

A presente nota comenta brevemente, como parte de um conjunto de considerações preliminares em vista de um estudo maior sobre a leitura que Michel Foucault faz do cinismo antigo, o tema da parrésia segundo o tratamento dado pelo mesmo Foucault em suas últimas obras. O ponto abordado aqui é precisamente a relação entre parrésia e retórica. Nesse sentido, evoca-se Tersites, a personagem homérica, que é provavelmente o primeiro parresíasta da história, ausente nas análises de Foucault, mas que parece cobrar o redirecionamento de algumas de suas conclusões, ao mesmo tempo em que reforça outras. Palavras-chave: Foucault. Tersites. Libânio. Retórica. Parrésia. Cinismo.

⁴⁸ A expressão é de HADOT, P. Réflexions sur la culture de soi. In: ASSOCIATION POUR LE CENTRE MICHEL FOUCAULT. *Michel Foucault philosophe*: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. p. 261-270. (p. 267 para a citação).

⁴⁹ PLUTARCO. *De esu carnium*, I 6, 995d: Διογένης δ' ὤμῶν φαγεῖν ἐτόλμησεν, ἵνα τὴν διὰ τοῦ πυρὸς ἐκβάλη κατεργασίαν τῶν κρεῶν: καὶ πολλῶν περιεστώτων αὐτὸν ἐνθρώπων ἐγκαλυψόμενος τῷ τρίβωνι καὶ τῷ στόματι προσφέρων τὸ κρέας “ὑπὲρ ἡμῶν” φησὶν “ἐγὼ παραβάλλομαι καὶ προκινδυνεύω”. Deixo para outra ocasião um comentário mais detido dessa passagem, em que o uso do particípio ἐγκαλυψόμενος pode incidir diretamente sobre a compreensão da “retórica parresíastica” dos cínicos.

⁵⁰ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 35.

RÉSUMÉ

Cette note, qui est une partie d'un ensemble de considérations préliminaires en vue d'une étude plus approfondie sur la lecture du cynisme grec proposée par Michel Foucault, commente brièvement le thème de la *parrhesia* d'après l'approche donnée par le même Foucault. On examine ici précisément les rapports entre *parrhesia* et rhétorique. Pour ce faire, on évoque Thersite, le personnage d'Homère, qui est peut-être le premier parrhesiaste de l'histoire, qui est néanmoins absent chez Foucault, mais qui semble demander un changement de direction de quelques-unes de ses conclusions, au même temps qu'il en renforce d'autres. Mots-clés: Foucault. Thersite. Libanius. Rhétorique. Parrhesia. Cynisme.