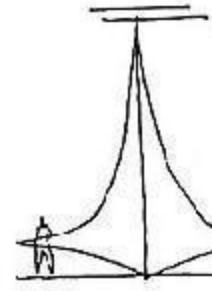


PROMETEUS

Filosofia em Revista

Universidade Federal de Sergipe

ano 6 - n. 13 - edição especial



3ª. CONFERÊNCIA: *PARRHESIA* E A CRISE DAS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS

Hoje eu gostaria de completar o que iniciei anteriormente a respeito da *parrhesia* e a crise das instituições democráticas no século 4 a.C. E, a seguir, gostaria de deslocarme para outra forma de *parrhesia*: a *parrhesia* no campo das relações pessoais (para consigo e para os outros), ou *parrhesia* e o cuidado de si.

A crítica explícita aos falantes que utilizam a *parrhesia* em seu sentido negativo se tornou um lugar comum no pensamento político grego desde a Guerra do Peloponeso e trouxe à tona um debate sobre as relações entre a *parrhesia* e as instituições democráticas. O problema, grosso modo, era o seguinte: a democracia era fundada por uma *politeia*, uma constituição, na qual o *demos*, o povo, exerce o poder e onde todos são iguais perante a lei. Tal constituição, no entanto, é condenada por dar igual lugar a todas as formas de *parrhesia*, mesmo a pior. Devido ao fato de a *parrhesia* ser dada mesmo aos piores cidadãos, a esmagadora influência dos falantes maus, imorais ou ignorantes pode levar os cidadãos à tirania ou, de outro modo, pôr a cidade em perigo. Portanto, a *parrhesia* pode ser perigosa para a própria democracia. Esse problema parece coerente e familiar. Porém, para os gregos, sua descoberta, a descoberta da necessária antinomia entre *parrhesia* – liberdade de falar – e a democracia, inaugurou um debate muito apaixonado concernente à precisa natureza das perigosas relações que parecem existir entre democracia, *logos*, liberdade e verdade.

Nós devemos ter em conta o fato de que conhecemos um lado da discussão melhor do que o outro, pela simples razão de que a maior parte dos textos que foram preservados desse período vem de escritores que eram mais ou menos diretamente filiados ao partido aristocrático ou, no mínimo, desconfiados da democracia ou das

instituições democráticas radicais. Eu gostaria de citar alguns desses textos como exemplos dos problemas que estamos examinando.

O primeiro que gostaria de citar é um ultraconservador, ultra-aristocrático satirista da constituição democrática de Atenas, provavelmente escrito durante a segunda metade do século 5. Por um bom tempo essa sátira foi atribuída à Xenofonte. Porém, atualmente, os especialistas concordam que tal atribuição não é correta, e os classicistas anglo-americanos têm um belo apelido para esse pseudo-Xenofonte, o autor não nomeado dessa sátira. Eles o chamam de “Velho Oligarca”. Esse texto deve vir de um dos círculos aristocráticos ou clubes políticos que eram tão ativos em Atenas no fim do século 5. Tais círculos foram muito influentes na revolução antidemocrática de 411 a.C., durante a Guerra do Peloponeso.

A sátira toma a forma de um paradoxal louvor ou elogio – um gênero muito familiar aos gregos. Seu autor é apresentado como um ateniense democrata que se debruça sobre algumas das mais óbvias imperfeições, deficiências, censuras, falhas e etc. das instituições democráticas atenienses e da sua vida política. E ele elogia essas imperfeições como se elas fossem qualidades com consequências muito positivas. O texto não tem qualquer valor literário real, uma vez que o autor é mais agressivo do que espirituoso. Mas a principal tese que compõe o corpo da maior parte das críticas às instituições democráticas atenienses pode ser encontrada nesse texto, que é, penso eu, significativo por seu tipo de atitude aristocrática radical.

A tese aristocrática é a seguinte. O *demos*, o povo, é a maioria. E uma vez que é a maioria, o *demos* é também composto pelos mais vulgares e, de fato, mesmo os piores cidadãos. Portanto, o *demos* não pode ser composto pelos melhores dos cidadãos. Assim, o que é melhor para o *demos* não pode ser o que é melhor para a *polis*, para a cidade. Com esse argumento geral como pano de fundo, o “Velho Oligarca” ironicamente elogia as instituições democráticas atenienses. E há algumas longas passagens caricaturando a liberdade de falar:

Pode-se dizer que o correto seria não permitir a todos falarem em pé de igualdade, nem ter um assento no conselho, mas somente os mais inteligentes e os melhores. Porém, neste ponto, também, eles determinam o mais perfeitamente correto permitindo também ao povo vulgar falar. Pois se somente a aristocracia pudesse falar e tomar parte no debate, isso seria bom

para ela e seus pares, porém não para o proletariado. Mas, agora que qualquer pessoa vulgar que queira falar pode vir à frente e falar, ela simplesmente expressa o que é bom para ele e seus iguais.

Pode-se perguntar: como tal pessoa poderia ser capaz de compreender o que é bom para ele ou para o povo? Bem, a massa compreende que a ignorância, a vulgaridade e a simpatia desse homem são mais úteis para ela do que todos os valores, sabedoria e antipatia dos homens distintos. Com tal ordem social, é verdade, um estado não será capaz de se desenvolver para a própria perfeição, mas a democracia é mais bem mantida dessa maneira. Pois o povo não quer viver como escravo em um estado com uma constituição ideal, mas ser livre e estar no poder. Se a constituição é ruim ou não, ele não se preocupa muito com isso. Pois o que se pensa não é uma constituição ideal, é simplesmente a condição para o povo estar no poder e ser livre. Se alguém procura uma constituição ideal, verá que, em primeiro lugar, as leis são feitas pelos mais hábeis. Além disso, a aristocracia consultará sobre os negócios do estado e impedirá que pessoas rebeldes tenham assento no conselho, falem ou façam parte da assembleia do povo. Mas o povo, bem, como consequência dessas boas reformas, mergulhará fundo na escravidão.

Agora eu gostaria de passar para outro texto, que apresenta uma posição muito mais moderada. É um texto escrito por Isócrates na metade do século 4. E Isócrates se refere várias vezes à noção de *parrhesia* e ao problema da liberdade de falar na democracia. No início de seu grande discurso, *Sobre a Paz*, escrito em 355 a.C., Isócrates contrasta a atitude do povo ateniense ao buscar conselhos para seus negócios privados, quando consulta indivíduos razoáveis e bem educados, com a maneira que busca conselhos quando lida com negócios públicos e atividades políticas:

[...] Quando quer que se tome conselhos acerca dos negócios privados, buscase como conselheiros homens que sejam superiores em inteligência, porém quando se delibera sobre os negócios do estado, se desconfia e antipatiza com os que têm esse caráter, e se cultiva, de fato, os oradores mais depravados que se apresentam sobre o palanque; prefere-se, como melhores amigos do povo, os bêbados aos que os que são sóbrios, os idiotas aos que são sábios, os que

distribuem o dinheiro público aos que realizam serviços públicos às suas próprias expensas. Então nós bem deveríamos é ficar surpresos que alguém possa esperar que um estado que emprega tais conselheiros possa avançar para o melhor.

Mas os atenienses não somente ouvem os oradores mais depravados: eles nem ao menos desejam ouvir os oradores verdadeiramente bons, pois lhes negam a possibilidade de serem ouvidos:

Observo [...] que vós não ouvis com igual favor os oradores que se dirigem a vós, mas que, enquanto prestam atenção a alguns, a outros nem mesmo suportais ouvir suas vozes. E não é surpreendente que façais isso; pois no passado adquirirdes o hábito de tocar para fora do palanque todos os oradores, exceto aqueles que apoiassem os vossos desejos.

E penso que isso é importante. Vê-se que a diferença entre o bom e o mau orador não repousa primariamente no fato de que um dá bom conselho enquanto o outro, um mau. A diferença repousa nisto: o orador depravado, aceito pelo povo, somente diz o que o povo deseja ouvir. Por isso Isócrates chama tais oradores de “bajuladores”. O orador honesto, ao contrário, tem a habilidade e é corajoso suficiente para opor-se ao *demos*. Ele tem um papel crítico e pedagógico que requer que ele tente transformar o desejo dos cidadãos para que eles sirvam os melhores interesses da cidade. Essa oposição entre o desejo do povo e os melhores desejos da cidade é fundamental para a crítica de Isócrates às instituições democráticas de Atenas. E ele conclui que, por não ser nem mesmo possível ser ouvido em Atenas se não se papaguear o desejo do povo, há democracia – que é uma coisa boa –, mas os únicos falantes parrhesiásticos ou francos restantes são “oradores imprudentes” e “poetas cômicos”:

Eu sei que é perigoso opor-se à sua visão e que, embora esse seja um governo livre, não existe “liberdade de fala” (*parrhesia*), exceto aquela que é desfrutada nessa Assembleia pelos mais imprudentes oradores, que não cuidam do seu bem-estar, e, no teatro, pelos poetas cômicos.

Portanto, a real *parrhesia*, *parrhesia* em seu sentido positivo, no sentido crítico, não existe onde a democracia existe.

No *Aeropagítico* (355), Isócrates fornece um conjunto de distinções que, de modo similar, expressa essa ideia geral da incompatibilidade da verdadeira democracia e a *parrhesia* crítica. Ele compara a velha constituição de Sólon e a de Clístenes com a presente vida política ateniense e elogia os velhos políticos por eles terem dado à Atenas a democracia, a liberdade, a felicidade e a igualdade perante a lei. Todas essas características positivas da velha democracia, entretanto, ele afirma terem se pervertido na presente democracia ateniense. Democracia se tornou a ausência de autocontrole. A liberdade se tornou a ilegalidade. A felicidade se tornou fazer qualquer coisa que se desejar. E a igualdade perante a lei se tornou *parrhesia*. Nesse texto, a *parrhesia* tem somente sentido negativo e pejorativo. Então, como podem ver, em Isócrates há uma constante avaliação positiva da democracia em geral, porém associada à asserção de que é impossível usufruir conjuntamente da democracia e da *parrhesia* (compreendida em seu sentido positivo). Ademais, ainda há a mesma desconfiança dos sentimentos, opiniões e desejos que encontramos de forma mais radical na sátira do Velho Oligarca.

Um terceiro texto que gostaria de examinar vem da *República* de Platão, em que Sócrates explica como a democracia surge e se desenvolve. Pois ele diz a Adimanto que:

Quando o pobre vence, o resultado é a democracia. Eles matam alguns do partido de oposição, banem outros e garantem aos outros partes iguais nos direitos civis e no governo, com as autoridades usualmente apontadas por sorteio.

Sócrates, então, pergunta: “Qual é a característica desse novo regime?” E diz do povo em uma democracia:

Em primeiro lugar, eles são livres. A liberdade e a liberdade de falar (*parrhesia*) são abundantes em todos os lugares. A qualquer um é permitido fazer o que deseja [...] Assim sendo, cada um arranjará seu próprio modo de vida para adaptar-se ao seu prazer.

O que é interessante, nesse texto, é que Platão não censura a *parrhesia* por propiciar a qualquer um a possibilidade de influenciar a cidade, inclusive aos piores cidadãos. Para Platão, o perigo primário da *parrhesia* não é o de motivar decisões ruins no governo, ou propiciar os meios para algum líder ignorante ou corrupto ganhar o poder e se tornar tirano. O perigo primário da liberdade e da fala livre em uma democracia é o que resulta quando qualquer um tem seu próprio modo de vida, seu próprio estilo de vida. Pois não pode haver um *logos* comum, nenhuma possibilidade de unidade, para a cidade. Seguindo o princípio de Platão de que há uma analogia entre o modo do ser humano se comportar e o modo da cidade ser governada, entre a organização hierárquica das faculdades de um ser humano e o modelo constitucional de uma *polis*, pode-se ver muito bem que, se qualquer um na cidade se comportar apenas como desejar, com cada pessoa seguindo sua própria opinião, sua própria vontade ou desejo, então há na cidade tantas constituições, como várias pequenas cidades autônomas, quantos são cidadãos fazendo quaisquer coisas que desejem. Pode-se ver que Platão também considera a *parrhesia* não somente como a liberdade de falar qualquer coisa que se deseje, mas também a relaciona com a liberdade de fazer qualquer coisa que se deseje. É uma espécie de anarquia envolvendo a liberdade de se escolher o próprio estilo de vida, sem limitações.

Bem, há muitas outras coisas para se dizer sobre a problematização da *parrhesia* na cultura grega, mas penso que podemos observar dois aspectos principais dessa problematização durante o século 4.

Primeiro, como fica claro no texto de Platão, por exemplo, o problema da liberdade de fala se torna cada vez mais relacionado à escolha de existência, à escolha do próprio modo de vida. A liberdade no uso do *logos* se torna cada vez mais liberdade na escolha do *bios*. E, como resultado, a *parrhesia* é vista mais e mais como uma atitude pessoal, uma qualidade pessoal, como uma virtude que é útil para a vida política da cidade, no caso da *parrhesia* positiva ou crítica, ou perigosa para a cidade, no caso da *parrhesia* negativa, pejorativa. Em Demóstenes, por exemplo, pode-se achar um punhado de referências à *parrhesia*, mas a *parrhesia* é usualmente citada como uma qualidade pessoal e não como um direito institucional. Demóstenes não busca e nem tematiza as garantias institucionais da *parrhesia*, mas insiste no fato de que ele, enquanto cidadão, usará a *parrhesia* porque ele deve audaciosamente falar a verdade sobre os maus políticos da cidade. Ele afirma que, assim fazendo, corre grande risco,

pois é perigoso para ele falar livremente, dado que, na assembleia, os atenienses são relutantes para aceitar qualquer crítica.

Em segundo lugar, podemos observar outra transformação na problematização da *parrhesia*: a *parrhesia* é cada vez mais vinculada a outro tipo de instituição política, a saber, a monarquia. A liberdade de fala deve agora ser usada diante do rei. Porém, como é óbvio em tal situação, a *parrhesia* é muito mais dependente das qualidades pessoais tanto rei (que deve aceitar ou rejeitar o uso da *parrhesia*) quanto dos conselheiros do rei. A *parrhesia* não é mais um direito ou privilégio institucional – como na cidade democrática –, mas muito mais uma atitude pessoal, uma escolha de *bios*. Essa transformação é evidente, por exemplo, em Aristóteles. A palavra *parrhesia* raramente é usada por Aristóteles, mas ocorre em quatro ou cinco lugares. Não há, portanto, uma análise política do conceito de *parrhesia* relacionado a qualquer instituição política, pois, quando a palavra ocorre, ela está sempre relacionada à monarquia ou a características éticas e morais pessoais. Na *Constituição de Atenas*, Aristóteles dá um exemplo de *parrhesia* crítica positiva durante a tirania de Pisístrato. Como vocês sabem, Aristóteles considerava que Pisístrato era um tirano humano e benevolente, cujo reinado fora muito frutífero para Atenas. E Aristóteles fornece o seguinte relato de como Pisístrato encontrou um pequeno proprietário, após ele ter imposto uma taxa de dez por cento sobre toda produção:

[Pisístrato] frequentemente fez expedições em pessoa ao campo para inspecioná-lo e resolver disputas entre os indivíduos, para que eles não tivessem de ir à cidade, negligenciando suas quintas. Foi em uma dessas incursões que, segundo o relato, Pisístrato teve sua aventura com o homem de Himeto, que estava cultivando o local posteriormente conhecido como “Quinta livre de taxa”. Ele viu um homem arando e trabalhando em um terreno muito pedregoso. Surpreso, mandou seu ajudante perguntar o que ele colhia neste pedaço de chão. “Dores e penas”, respondeu o homem, “e isto é o que Pisístrato terá de seus dez por cento”. O homem falou sem saber quem era seu inquiridor; mas Pisístrato ficou tão agradecido com a franqueza de sua fala e com seu labor que ele garantiu-lhe a isenção de todas as taxas.

Então a *parrhesia* ocorre aqui em uma situação monárquica.

A palavra também é usada por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* (livro IV, 1121b28), não para caracterizar uma prática ou instituição política, mas como um traço do homem magnânimo, o *megalopsychos*. Algumas das outras características do homem magnânimo são mais ou menos relacionadas ao caráter e atitude parrhesiástica. Por exemplo, o *megalopsychos* é corajoso, porém não é alguém que gosta do perigo a ponto de ir atrás dele. Sua coragem é racional (1124b7-9). Ele prefere a *aletheia* à *doxa*, a verdade à opinião. Ele não gosta de bajuladores. E, uma vez que despreza outro homem, “ele fala sincera e francamente” (1124 b28). Ele usa a *parrhesia* para falar a verdade, porque é capaz de reconhecer a falta dos outros. É consciente de sua diferença para com outros homens, de sua própria superioridade. Vemos então que, para Aristóteles, a *parrhesia* é tanto uma qualidade moral e ética quanto se refere à liberdade de fala ao se dirigir a um monarca. Cada vez mais, essa característica pessoal e moral da *parrhesia* se tornou mais pronunciada.