

Musônio Rufo e a parrhesia filosófica / *Musonius Rufus and the philosophical parrhesia*

Aldo Dinucci*

Joelson Nascimento**

Vanessa Cordeiro***

RESUMO

Nosso texto se divide em quatro partes: breve introdução, apresentação sintética da análise de Foucault sobre a *parrhesia* (franqueza ao falar) na Antiguidade, distinguindo entre *parrhesia* política e *parrhesia* filosófica, análise da prática da *parrhesia* filosófica de Musônio Rufo, enfatizando duas noções centrais dentro desta prática: a admoestação (*nouthenia*) e a exortação (*parainesis*) objetivando o autoexame no ouvinte. Nas conclusões, fazemos uma breve síntese das conclusões obtidas.

PALAVRAS-CHAVE: Musônio Rufo, *parrhesia*, admoestação, exortação.

ABSTRACT

Our text is divided into four parts: a brief introduction, a synthetic presentation of Foucault's analysis of parrhesia (frankness in speaking) in Antiquity, distinguishing between political and philosophical parrhesia, analysis of the practice of Musonius Rufus's philosophical parrhesia, emphasising two central notions within this practice: admonition (nouthenia) and exhortation (parainesis) aiming at self-examination in the listener. In the conclusions, we briefly summarise the findings obtained.

KEYWORDS: *Musonius Rufus, parrhesia, admonition, exhortation.*

*Professor de Filosofia Antiga na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil,
aldodinucci@gmail.com

**Professor do IFS, Aracajú, Sergipe, Brasil, joelsonsant@yahoo.com.br

***Doutoranda em filosofia pelo PPG Metafísica da UnB - Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil, vkcordeiro_rs@hotmail.com

Introdução

Caio Musônio Rufo, célebre filósofo estoico do primeiro século e professor de Epicteto, era, segundo a *Suda* (SUIDAS, *Suda*, M. 1305), filho de um romano da classe equestre de nome Capito. Suidas também nos diz ser Musônio tirreno (etrusco), natural de Volsinii, na Etrúria,⁴ e ter sido aluno de Hermógenes de Tarso, o sofista. (SUIDAS, *Suda*, E 3046). Segundo as cronologias comumente aceitas (Cf. KING, 2011, p. 13.), teria nascido no fim do reinado de Augusto ou no princípio do de Tibério (por volta do ano 30) e vivido até o reinado dos Flavianos (entre os anos 90 e 100).

Nosso texto se divide em quatro partes: breve introdução, apresentação sintética da análise de Foucault sobre a *parrhesia* (franqueza ao falar) na Antiguidade, distinguindo entre *parrhesia* política e *parrhesia* filosófica, análise da prática da *parrhesia* filosófica de Musônio Rufo, enfatizando duas noções centrais dentro desta prática: a admoestação (*nouthenia*) e a exortação (*parainesis*) objetivando o autoexame no ouvinte. Nas conclusões, fazemos uma breve síntese das conclusões obtidas.

1. Foucault, o conceito de *parrhesia* e suas espécies

Segundo Foucault,⁵ *parrhesia* é o falar livre, sem quaisquer limitações, sem recursos de retórica, e, especialmente, falar a verdade, toda a verdade, independentemente dos riscos que esta fala franca possa trazer (e sempre traz) ao *parrhesiastes*, o praticante da *parrhesia*. Uma característica inextricável do ato *parrhesiástico* é não só dizer a verdade, mas também correr algum risco ao dizê-la, seja o abalo ou fim de uma amizade, a prisão, a perda ou restrição dos direitos políticos, até o exílio ou a própria morte. Assim,

⁴ Etrúria, chamada comumente de *Tyrrhenia* nos textos gregos e latinos: situava-se na região central da Itália, cobrindo parcialmente as áreas das atuais províncias italianas de Toscânia, Lácio, Emília Romana e Úmbria.

⁵ Para começar, qual é o significado geral da palavra *parrhesia*? Etimologicamente, *parrhesiazesthai* significa dizer tudo – de *pan* (tudo) e *rhema* (o que é dito). Aquele que usa a *parrhesia*, o *parrhesiastes*, é alguém que diz tudo o que tem em mente: ele não esconde nada, mas abre seu coração e sua mente completamente para outras pessoas através de seu discurso. Na *parrhesia*, presume-se que o falante dê um relato completo e exato do que tem em mente, de modo que a audiência seja capaz de compreender exatamente o que aquele que fala pensa. A palavra *parrhesia* então se refere a um tipo de relação entre o falante e o que ele diz. Pois, na *parrhesia*, o falante torna manifestamente claro e óbvio que o que ele diz é a sua própria opinião. E ele faz isso evitando qualquer tipo de forma retórica que pudesse velar o que ele pensa. Ao invés disso, o *parrhesiastes* usa as palavras e formas de expressão mais diretas que ele puder encontrar. Enquanto a retórica mune o orador com dispositivos técnicos para ajudá-lo a prevalecer sobre as mentes de sua audiência (independentemente da própria opinião do retórico concernente ao que ele diz), na *parrhesia*, o *parrhesiastes* age sobre a mente das outras pessoas mostrando a elas, tão diretamente quanto possível, o que ele realmente acredita (FOUCAULT, 2013a, p. 4).

para os gregos e romanos da Antiguidade Clássica (entre os séculos V AEC e V EC), a *parrhesia* era um ato de coragem:

Diz-se que alguém usa a *parrhesia* e merece ser considerado como um *parrhesiastes* apenas se há para ele, ou ela, um risco ou um perigo em dizer a verdade. Por exemplo, a partir da perspectiva grega antiga, um professor de gramática pode dizer a verdade para as crianças que ele ensina, e inclusive pode não ter dúvidas de que o que ele ensina é verdadeiro. Mas, apesar dessa coincidência entre crença e verdade, ele não é um *parrhesiastes*. Entretanto, quando um filósofo se dirige ao soberano, a um tirano, e lhe diz que sua tirania é perturbadora e desagradável porque a tirania é incompatível com a justiça, então o filósofo diz a verdade, crê que está dizendo a verdade e, mais que isso, também se arrisca (já que o tirano pode se enfurecer, pode puni-lo, pode exilá-lo, pode matá-lo) (FOUCAULT, 2013a, p. 6).

Importante também destacar aqui o que diz Foucault sobre a relação consigo mesmo de que a *parrhesia* está imbuída, como uma demonstração não apenas da fala da verdade, mas da vida da verdade vivida pelo *parrhesiastes*, *in verbis*:

Quando se aceita o jogo *parrhesiástico* no qual a própria vida está exposta, se está começando uma relação específica consigo mesmo: arrisca-se a morrer ao dizer a verdade ao invés de reposar na segurança de uma vida na qual a verdade permanece não dita. É claro, a ameaça de morte vem do Outro, e por isso se exige uma relação consigo mesmo: ele prefere a si mesmo enquanto alguém que diz a verdade ao invés de viver sendo alguém que é falso para consigo mesmo (FOUCAULT, 2013a, p. 7).

Ora, segundo Foucault, há dois tipos fundamentais de *parrhesia*: a política e a filosófica. Ambas têm todas as características da *parrhesia*, porém ocorrem em diferentes contextos, por motivos diversos e, principalmente, com fins bem distintos. E elas podem se fundir em uma mesma prática, o que constitui o que consideramos um terceiro tipo de *parrhesia*, a *parrhesia* político-filosófica, a qual também pode ser chamada de vida *parresiástica*, a vida da verdade.

As duas espécies fundamentais da *parrhesia* são definidas e delimitadas por Foucault da seguinte forma:

I - *Parrhesia* política: “O ato do político corajoso que arrisca sua vida pela verdade contra a opinião do Príncipe ou da Assembléia. É a bravura política da fala da verdade (FOUCAULT, 2011, p. 233-234);

II - *Parrhesia* filosófica: cujo mais clássico exemplo é “a ironia socrática, que envolve a introdução de certa forma da verdade em um conhecimento que os humanos não sabem que sabem, uma forma da verdade que os levará a cuidarem de si mesmos” (FOUCAULT, 2011, p. 233-234).

Essa segunda forma de *parrhesia* ou coragem da verdade:

[...] consiste em fazer as pessoas dizerem e em fazê-las progressivamente reconhecer que o que elas dizem saber, o que elas pensam saber, na verdade não sabem. Nesse caso, a ironia socrática consiste em se arriscar à cólera, à irritação, à vingança, de parte das pessoas, até mesmo a ser processado por elas, para conduzi-las, a despeito de si mesmas, a cuidar de si mesmas, de sua alma e da verdade. [...] Tratava-se de introduzir dentro de um saber que os homens não sabem que sabem uma forma de verdade que os conduzirá a cuidar de si mesmos” (FOUCAULT, 2012, p. 205).

Ainda no contexto da *parrhesia* filosófica, temos o exemplo estoico, composto por regras de conduta que, se praticadas com frequência, seriam capazes de transformar a vida do praticante de filosofia em arte de viver. Destacamos aqui trecho da epístola 75 de Sêneca que, como enfatizou Foucault, é a melhor descrição da *parrhesia* filosófica (FOUCAULT, 2006, p. 465):

Minhas cartas não estão a teu gosto, trabalhadas como convém, e te queixas. Na verdade, quem pensa em trabalhar seu estilo, senão os que amam o estilo pretensioso? Minha conversação, se nos encontrássemos face a face, preguiçosamente sentados ou caminhando, seria sem preparativos, de aparência fácil (*inlaboratus et facilis*). Assim quero que sejam minhas cartas: nada têm de requintado, nada de artificial. Se fosse possível, gostaria de deixarte ver meus pensamentos mais que os traduzir pela linguagem [...] Mesmo em uma conferência convencional, eu não bateria o pé, não estenderia o braço para frente, não subiria o tom, deixando isto para os oradores e julgando meu objetivo atingido se eu tivesse te transmitido meu pensamento sem ornamento estudado nem banalidade. Acima de tudo, eu me aplicaria com ardor a fazer-te compreender que tudo o que eu vier a dizer-te, penso, e não me bastando pensá-lo, amo. Os beijos que damos em nossos filhos não se parecem com aqueles que recebe um amante; e todavia este beijo tão casto, tão contido, deixa transparecer ternura. Seguramente não condeno a um tom de secura e aridez colóquios que incidirão sobre uma tão elevada matéria. A filosofia não repudia as graças do espírito. Quanto a muito laborar com as palavras, é isto que não se deve fazer. Eis o ponto essencial de nossa retórica⁶: dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta. Cumpriu com seus comprometimentos aquele que, quer o vejamos, quer o escutemos, permanece o mesmo. Veremos a originalidade desta natureza, o que ela tem de grande. Nossos discursos devem tender não ao agradável, mas ao útil. Se todavia a eloquência vem sem esforço, se se oferece por si mesma ou custa pouco, admitamo-la e que ela se siga a coisas muito belas; que seja feita mais para mostrar as coisas do que para se mostrar. [...] Para que querer agradar e encantar meus ouvidos? Trata-se de outra coisa: é do ferro e do fogo, é da dieta que preciso. É para isto que te fizeram vir (SÊNECA, *Carta 75 apud FOUCAULT*, 2006, p. 486-487)⁷.

Outro ponto importante da *parrhesia* filosófica estoica é que, nela, o tema da filosofia, com seu foco em como acessar a verdade, andava lado a lado com a questão da

⁶ É um acréscimo do autor e tradutor, Michel Foucault: *haec si! propositi nostri summa* deve antes ser traduzido por: “Eis o ponto essencial do que afirmo, do que anuncio, do que quero dizer.”

⁷ Optamos pela tradução de Foucault, posto que é sobre ela que ele faz sua análise. No entanto, para quem tiver interesse em lê-la por completo, bem como todas as Cartas a Lucílio escritas por Sêneca, sugerimos a tradução de VIEIRA, 2021, constante das referências.

espiritualidade, segundo a qual, para acessar a verdade, é necessário que o sujeito transformasse sua vida como um todo, (FOUCAULT, 2006, p. 21-22) buscando nos exercícios práticos estoicos tal transformação para chegar ao cuidado de si e dos outros. A *parrhesia* filosófica é, por fim, relacionada à vida soberana e desvelada, aberta aos olhos de tudo e todos.

2. A *parrhesia* filosófica em Musônio Rufo

Comecemos por observar que a *parrhesia* filosófica é encarnada pelo discípulo de Musônio, Epicteto, segundo nos conta Flávio Arriano em sua carta-prefácio às *Diatribes de Epicteto*:

Nem compus os discursos de Epicteto (como se alguém pudesse escrever tais coisas!) nem eu mesmo, que digo não os ter escrito, os expus aos seres humanos. Quantas coisas o ouvi dizer, essas mesmas tentei, escrevendo como me era possível, guardar com cuidado para mais tarde para mim mesmo – as lembranças de seu pensamento e de sua *parrhesia* [...] nenhuma outra motivação era evidente nele [Epicteto], senão mover o pensamento dos ouvintes para o que há de melhor. Então se esses mesmos discursos puderem realizar isso, possuiriam tal propriedade, penso eu, porque é necessário que as palavras dos filósofos assim o sejam. Caso contrário, saibam os que se depararem com esses discursos que o próprio Epicteto, quando os pronunciava, necessariamente comovia o ouvinte, precisamente porque desejava comovê-lo. Se os discursos por si mesmos não realizarem isso, quis a fortuna ser eu o responsável, quis a fortuna ser assim necessário. Adeus! (ARRIANO, *Carta a Lúcio Gélio, in Epicteto, Diatribes*).

Flávio Arriano começa por observar que as diatribes são uma recordação da franqueza ao falar (*parrhesia*) de seu mestre Epicteto. Arriano enfatiza que Epicteto exortava seus alunos ao melhor e que tal era esperado das palavras dos filósofos. Flávio encerra sua carta-prefácio observando que Epicteto, ao falar, tocava o coração de seus ouvintes. A *parrhesia* filosófica epictetiana possui, portanto, como característica, um tom intimista graças ao qual o ouvinte se sente individualmente tocado e também um caráter exortativo pelo qual o mestre estimula os discípulos às virtudes.

Voltando-nos à *parrhesia* filosófica de Musônio Rufo, cumpre-nos notar primeiramente que ele mesmo define a *parrhesia* como o atributo de alguém que nada esconde sobre o que passa em sua alma:

Mas, tu insistes: Eurípides diz que os exilados perdem a sua liberdade pessoal quando são privados da sua *parrhesia*. Pois ele representa Jocasta perguntando a Polinices, seu filho, quais infortúnios um exilado deve suportar. Ele responde, “O maior de todos é que ele não tem *parrhesia*.”(Verso de EURÍPEDES, *Mulheres fenícias*, 391) E ela responde: “Tu te referes à situação

de um escravo que não poder dizer o que pensa.”(Verso de EURÍPEDES, *Mulheres fenícias*, 392) Mas eu diria em réplica: “Tens razão, Eurípides, quando dizes que é condição do escravo não dizer o que pensa quando se deve falar, pois não é sempre, nem em toda parte, nem diante de todos que deveríamos dizer o que pensamos. Mas esse ponto, parece-me, não é bem entendido, que os exilados não têm *parrhesia*, se, para ti, *parrhesia* significa não suprimir tudo o que alguém possa pensar. Não é como exilados que os humanos temem dizer o que pensam, mas como humanos com medo de que, por falarem, a dor, a morte, o castigo ou alguma outra coisa semelhante lhes aconteça. O medo é a causa disso, não o exílio. A maioria, embora viva em segurança na sua cidade natal, tem medo do que lhes parece ser as consequências terríveis da *parrhesia*. No entanto, o humano corajoso, tanto no exílio como em casa, é destemido face a todos esses medos; por isso também ele tem a coragem de dizer o que pensa igualmente em casa ou no exílio.” Essas são as coisas que se poderia responder a Eurípides (MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, 9.89-105).

Buscando refutar a ideia de que o exilado perde sua *parrhesia*, Musônio concorda com a afirmação de que é escravo que não pode dizer o que pensa. Porém, ao observar que não se deve dizer o que se pensa em toda e qualquer ocasião, salienta que a verdadeira causa da perda da *parrhesia* não é o exílio, mas o medo de sofrer consequências por falar o que se pensa. A seguir, Musônio, após citar Diógenes, o Cão, como uma instância de *parrhesiastes*, inclui a si mesmo como exemplo contemporâneo de alguém que pratica a *parrhesia*:

Mas diz-me, meu amigo, quando Diógenes estava exilado em Atenas, ou quando foi vendido por piratas e foi para Corinto, alguém, ateniense ou coríntio, alguma vez exibiu maior *parrhesia* do que ele? E, novamente, algum de seus contemporâneos foi mais livre do que Diógenes? Ora, mesmo Xeniades, que o comprou, ele o governou como um mestre governa um escravo. Mas por que deveria empregar exemplos de muito tempo atrás? Não sabes que sou um exilado? Bem, então fui privado da *parrhesia*? Fui privado do privilégio de dizer o que penso? Tu ou alguém mais já me viste me encolhendo diante de alguém só porque sou um exilado, ou pensando que minha situação é pior agora do que antes? Não, aposto que dirias que nunca me viu reclamando ou desanimado por causa do meu banimento, pois se fui privado do meu país, não fui privado da minha capacidade de suportar o exílio (MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, 9.105-115).

Ora, ao tratarmos da *parrhesia* filosófica de Musônio, dois conceitos se destacam: o de exortação e o de admoestaçāo, como vemos na seguinte passagem:

Certamente uma das belas coisas que lembramos de Musônio, ó Sulla, <é> precisar sempre viver se cuidando os que desejam preservar-se. Pois não se deve descartar a razão junto com a doença, ao curar, como é o caso do heléboro. Mas, permanecendo na alma, <a razão deve> agrupar e guardar os juízos. Pois o poder dela não se parece com os remédios, mas com os alimentos saudáveis, produzindo, com a saúde, boa disposição naquele que se tenha habituado <a ela>. Mas exortações e admoestações <dirigidas> a quem tem as paixões no ápice e fermentando realizam pouco e com dificuldade. Não diferem dos sais odoríficos

que despertam os epiléticos que desmaiaram: não removem a doença (MUSÔNIO RUFO, *Fragmento* 36).

No fragmento acima, Plutarco fala primeiramente de Musônio em relação ao cuidado de si (terapia da vida), observando que tal tratamento da alma não deve suprimir a razão (*logos*), como o faz o heléboro,⁸ mas sim agrupar (*synechein*) os juízos (*kriseis*), se assemelhando, portanto, não a um tratamento “com drogas” (*pharmakois*), mas a uma dieta salutar. Em seguida, Plutarco observa que exortações (*paraineseis*) e admoestações (*nouthesiai*) têm pouco efeito sobre os que estão no ápice das paixões, servindo mais como sais odoríferos que despertam os que desmaiaram do que drogas que eliminam a doença. *Parainesis* (Ver TUCÍDIDES 2.45; HORÁCIO 5,14; TÁCITO 4.59) (“exortação, encorajamento, aconselhamento”) se deriva do verbo *paraineo*, que significa, de acordo com o dicionário Liddell-Scott-Jones, literalmente “exortar a reconhecer o que é louvável,” quer dizer, “recomendar, aconselhar, urgir.” Tal verbo se compõe de *para* (“de perto, ao lado”) e *aineo* (“elogiar”), significando particularmente “admoestar de um modo pessoal,” que é exatamente, como vimos acima, um dos atributos da retórica filosófica tanto de Epicteto como de Musônio. *Nouthesia* (Ver também *voouthetesis* e *nouthetema*) (“admoestação, advertência”), por sua vez, se deriva de *noutheteo*, que significa literalmente “dispor a mente por meio de advertência inspirada por Deus.” O verbo é composto por *nous* (“inteligência divina”) e *tithemi* (o verbo “pôr”). Esses termos se relacionam a uma função hoje praticamente em desuso na filosofia, pois, na Antiguidade, a filosofia não possuía apenas uma dimensão teórica, mas também constituía uma arte de viver pela qual filósofos e estudantes de filosofia buscavam, por meio de uma reinterpretação do mundo à sua volta e da constituição de um novo discurso interior, sua plena realização por meio de uma vida virtuosa (Ver WASSENHOVE, 2016, p. 16; HADOT, 1995, p. 49-70 e passim).

Os estoicos seguiam as outras escolas filosóficas em geral quanto a isso, embora o fizessem de modo distinto, o que foi percebido e criticado por Cícero (CÍCERO, *Dos fins*, IV.3.6-7. WASSENHOVE, 2016, p. 1).

“Convencer ou exortar pessoas para um diferente modo de vida por meio de uma variedade de meios retóricos” é como Jordan (WASSENHOVE, 2016, p. 16) define a admoestação no âmbito da filosofia antiga, definição que seguiremos aqui. Trata-se, assim, tanto a exortação como a admoestação, de meios retóricos concebidos para propiciar uma transformação moral no estudante de filosofia.

⁸ *Veratrum album*: planta usada por Hipócrates como purgante. Possui alto grau de toxicidade, contendo veratrina, substâncias teratogênicas e alcaloides.

Outro fragmento de Musônio nos fornece mais detalhes sobre a aplicação desses meios oratórios sobre os ouvintes:

“Quando, [diz Musônio,] o filósofo exorta (*hortatur*), admoesta (*monet*), persuade (*suadet*), reprova (*obiurgat*), ou <faz> outra coisa que o ensino tenha prescrito, se, então, os ouvintes bradam, de peito aberto e em alta voz, elogios óbvios e vulgares; se, pelos encantos de sua voz, pelo ritmo das palavras, por certa musicalidade de seu discurso, são movidos, exaltados e gesticulam, então saibas também que tanto o que fala quanto os que ouvem estão no erro, e que naquele lugar não fala um filósofo, mas toca uma flauta.” Diz <Musônio> também: “Ao espírito daquele que ouve um filósofo, na medida em que as coisas ditas são úteis e saudáveis e trazem remédios para os erros e para os vícios, não se proporciona relaxamento nem ócio para <permitir-lhe realizar> elogios prolixos e profusos. Quem quer que seja o ouvinte, a não ser que esteja completamente corrompido, é necessário, enquanto fale o filósofo, que estremeça, que tacitamente se envergonhe, que se arrependa, que se admire, que se alegre, e mesmo que assuma várias expressões faciais e díspares emoções, conforme o detalhado tratamento do filósofo tenha afetado a ele e sua ciência de cada uma das partes de sua alma, sejam as saudáveis, sejam as enfermas.” Além disso, <Musônio> dizia que o grande elogio não está ausente da admiração, porém a admiração, no grau máximo, produz não palavras, mas silêncio. “Por essa razão”, diz <Musônio>, “o mais sábio dos poetas, ao <fazer> Ulisses narrar com distinção os seus trabalhos, quando se dá o fim da fala, não faz os ouvintes exultarem, nem fazerem barulho, nem gritarem, mas diz <que> quedaram em silêncio, como se atônitos e estupefatos pelo encantamento dos ouvidos, que afeta até a fonte da fala: Assim falou Ulisses, e, na sala cheia de sombra, todos se mostravam encantados e permaneciam imóveis e em silêncio.” (MUSÔNIO RUFO, *Fragmento 49*).

Musônio começa por observar que a exortação, a admoestação, a persuasão e a reprovação são coisas prescritas pelo ensino de filosofia. Porém, salienta o filósofo etrusco, o objetivo do discurso filosófico admoestativo e exortativo não é encantar com as palavras, mas promover a autorreflexão e o autoexame. O propósito final é a correção do ouvinte através da admoestação, e esta não será efetiva por ser prazerosa, mas unicamente se tocar a alma do ouvinte, se realmente evidenciar ao ouvinte suas falhas, seus vícios e a necessidade de sua correção. Musônio aqui, diferentemente da outra passagem apresentada acima, compara o discurso *parrhesiástico* filosófico com medicamentos (*medicina*) para os vícios e as faltas, ao mesmo tempo em que especifica os efeitos desejados pela admoestação e pela exortação no ouvinte: estremecimento, vergonha, arrependimento, bem como admiração e alegria. Por fim, a reação que revela a verdadeira eficácia da *parrhesia* filosófica sobre os ouvintes é mais propriamente o silêncio do que o elogio ou o aplauso, indicativos de que o discurso do filósofo conduz os alunos ao diálogo interno. O silêncio aqui é sinal de que os ouvintes interiorizaram o discurso parrhesiástico e que estão refletindo consigo mesmos sobre suas implicações morais. Vemos aqui novamente a ideia de que o filósofo fala ao mesmo tempo para todos

e para cada um em particular. A *parrhesia* filosófica encontra sua utilidade quando o filósofo, em suas admoestações, toca o coração de cada aluno, fazendo-o ver seus erros e seus defeitos, conferindo-lhe a possibilidade de se emendar.

Vejamos agora três instâncias dessa *parrhesia* filosófica de Musônio em ato. O primeiro caso nos é relatado por seu aluno Epicteto de Hierápolis:

Por que ainda somos preguiçosos, insolentes e lerdos, e buscamos pretextos para não nos fatigar nem velar, cultivando a nossa própria razão? <Epicteto: “Mas se eu me confundir nessas coisas, não matarei meu pai, não é mesmo?” <Musônio: “Prisioneiro, onde, aí, está o teu pai, para que o mates? O que fizeste? O único erro que há nesse assunto, tu o cometes.”> Pois te digo o mesmo que eu disse a Rufo, quando me criticou porque não descobri uma omissão em um raciocínio: “Com certeza - disse eu- não é como se eu tivesse posto fogo no Capitólio.” E ele me disse: “Prisioneiro, a omissão aqui é o Capitólio.” Ou somente são erros incendiar o Capitólio e matar o pai, mas servir-se das próprias representações ao acaso e de modo vago e confuso e não compreender <nem> um raciocínio, nem uma demonstração, nem um sofisma, nem, em resumo, ver no diálogo o que é consistente e o que não o é - nenhuma dessas coisas é um erro? (MUSÔNIO RUFO, *Fragmento 44*)⁹.

Musônio admoesta Epicteto sobre a importância do estudo da lógica. Para os estoicos, a lógica é fundamental para o comportamento ético, pois, por meio de sua aplicação, o filósofo e o aprendiz de filosofia podem alcançar as virtudes lógicas. Como sabemos, lidar com a persuasão das representações é tarefa do terceiro tópico da filosofia de Epicteto,¹⁰ que se ocupa do assentimento, instrui sobre a ausência de engano (*anexapatesia*) e cautela ou discrição quanto ao que parece provável (*aneikaiotes*, ver D.L. 7.46), que relata que, para eles, a lógica é um conhecimento indispensável ao filósofo

⁹ Τί εἴτι ἀργοὶ καὶ ῥάθυμοι καὶ νωθροί ἐσμεν καὶ προφάσεις ζητοῦμεν, καθ' ἃς οὐ πονήσομεν οὐδ' ἀγρυπνήσομεν ἔξεργαζόμενοι τὸν αὐτὸν λόγον; – Ἄν τινὲς ἐν τούτοις πλανηθῶ, μή τι τὸν πατέρα ἀπέκτεινα; – Ἀνδράποδον, ποῦ γὰρ ἐνθάδε πατήρ ἦν, ἵν' αὐτὸν ἀποκτείνῃς; τί οὖν ἐποίησας; ὁ μόνον ἦν κατὰ τὸν τόπον ἀμάρτημα, τοῦτο ἡμάρτηκας. ἐπεὶ τοι τοῦτ' αὐτὸν καὶ ἐγώ Πούνῳ εἶπον ἐπιτιμῶντί μοι ὅτι τὸ παραλειπόμενον ἐν ἐν συλλογισμῷ τινι οὐχ εὑρισκον. ‘οὐχ οἶον μέν’ φημι ‘εἰ’ τὸ Καπιτώλιον κατέκαυσα,’

οὐδὲ ‘ἀνδράποδον,’ ἔφη, ‘ἐνθάδε τὸ παραλειπόμενον Καπιτώλιον ἐστιν.’ ἡ ταῦτα μόνα ἀμαρτήματά ἐστι τὸ Καπιτώλιον ἐμπρῆσαι καὶ τὸν πατέρα ἀποκτεῖναι, τὸ δὲ εἰκῇ καὶ μάτην καὶ ως ἔτυχεν χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις ταῖς αὐτοῦ καὶ μὴ παρακολουθεῖν λόγῳ μηδὲ ἀποδείξει μηδὲ σοφίσματι μηδὲ ἀπλῶς βλέπειν τὸ καθ' αὐτὸν

καὶ οὐ καθ' αὐτὸν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει, τούτων δὲ οὐδέν ἐστιν ἀμάρτημα;

¹⁰ Os três tópicos da filosofia de Epicteto são os seguintes: (1) o tópico do juízo ou do desejo, no qual o filósofo reorienta seus juízos e seus desejos pelo teorema ontológico, segundo o qual as coisas boas e más se reduzem ao impulso, ao juízo, ao assentimento e ao desejo (ou, em geral, ao uso das representações (*phantasiai*)); (2) o tópico do impulso ou da ação conveniente, no qual o filósofo educa os impulsos que lhe ocorrem naturalmente ao que é adequado e socialmente correto; (3) o tópico do assentimento e do persuasivo, no qual o filósofo garante o progresso obtido por meio do domínio dos dois primeiros tópicos aprendendo a se defender de representações intensas que podem se fazer passar por coisas boas ou más sem o serem.

(ver D.L. 7.47-8; 7.83), uma virtude em si que inclui quatro outras virtudes sob ela, que são:

(i) ausência de precipitação (*ἀπροπτωσία*), isto é, “um conhecimento de quando dar ou negar o assentimento a representações;”

(ii) cautela (*ἀνεικαιότης*), “uma forte reserva quanto ao que, no momento, parece persuasivo, para não se deixar enganar por isso;”

(iii) irrefutabilidade (*ἀνελεγξία*), “força no argumento para não ser levado por ele para o lado oposto.”

(iv) seriedade (*ἀματαιότης*), “hábito de referir as representações à razão correta.”

Na passagem acima, Musônio adjetiva Epicteto de “prisioneiro,” que é como traduzimos o termo grego *andrapodon*. Schweighäuser (1798 (3), p. 239) observa que Epicteto frequentemente adjetiva assim seus interlocutores ao criticar suas concepções. Tal se dá simultaneamente com severidade e humor. Cumpre notar que, para os estoicos, apenas o sábio é livre, enquanto os demais estão presos às suas concepções equivocadas sobre si mesmos e o mundo. Na Antiguidade, *andrapodon* era o termo grego aplicado aos cativos de guerra que, recém-escravizados, chegavam à cidade com os pés e as mãos acorrentados. Xenofonte, em *Memoráveis* 1.1.16, nos informa que esse termo já era usado por Sócrates quanto este se referia àqueles que não dispunham de noções éticas básicas e senso crítico: “Suas conversas eram sempre sobre as coisas humanas. Os problemas que ele discutia eram o que é o pio, o que é o ímpio; o que é o belo, o que é o feio; o que é o justo, o que é o injusto; o que é a prudência, o que é a loucura [...] Esse e outros como esses, conhecimentos que, pensava ele, tornam o ser humano moralmente bom e belo (*kalos kai agathos*), enquanto os que ignoram tais coisas com justiça são chamados “prisioneiros” (*andrapoda*).” Vejamos o próximo caso:

Passávamos a saturnália em Atenas de modo alegre e disciplinado, não, como é dito, relaxando o espírito, pois “relaxar o espírito,” diz Musônio, “é quase pô-lo a perder” -, mas afagando-o um pouco e estendendo-o por meio dos agradáveis e dignos encantos da conversação (MUSÔNIO RUFO, *fragmento 52*).

Nessa passagem, a advertência de Musônio tem em vista a psicofísica estoica: a alma deve manter seu tônus segundo a natureza. Passemos a uma breve síntese da física estoica para que possamos compreender a admoestação de Musônio.

Para os estoicos, o Cosmos, em sua fase atual, é composto por quatro elementos: ar, fogo, terra e água. Ar e fogo são ativos; terra e água, passivos; ar e fogo são os

elementos de sustentação, enquanto terra e água são os que são sustentados.¹¹ Isso significa que os elementos passivos são apenas extensionais, não constituindo nada definido por si mesmos, enquanto os elementos ativos, que são qualidades, dão forma aos passivos¹². Galeno, relatando a teoria de Crisipo, explica que, para o pórtico, ar e fogo combinam-se, constituindo *pneuma* e que “o *pneuma* tem duas partes [...] que se misturam completamente, o frio e o quente, [...] o ar e o fogo.”¹³ Esses elementos sofrem mudanças recíprocas “por certas expansões e contrações”¹⁴.

Long e Sedley (1987a, p. 288) observam que o fato de o *pneuma* “consistir em uma mistura completa” de ar e fogo “significa que qualquer porção dele [...] é caracterizada por quente e frio,” compondo um *continuum* dinâmico e elástico, que em parte se expande em razão do calor (fogo) e em parte se contrai em razão do frio (ar),¹⁵ “um movimento que constitui a elasticidade ou tônus (ou, como dizem Long e Sedley, um “movimento de tração”), dando a cada coisa forma, peso, unidade e qualidades. A tensão (tônus) de cada coisa é mantida por um movimento simultâneo do *pneuma* em direções opostas: um movimento para dentro, produzindo unidade e substância, e um movimento para fora, moldando quantidades e qualidades.”¹⁶ Em suma, o ar (frio) e o fogo (quente) se combinam para formar o *pneuma*, que, penetrando nos outros dois elementos (terra (seco) e água (úmido)), têm simultaneamente a capacidade de se expandir e se contrair, criando quantidade e qualidade através da expansão e substancialidade e unidade através da contração.

Galen ilustra a teoria estoica do tônus com a imagem de um pássaro pousado no galho de uma árvore. Embora o pássaro esteja imóvel, seus músculos o mantêm parado, pois se morrer repentinamente, seus músculos deixarão de funcionar e ele cairá instantaneamente no chão. Segundo esta analogia, o tônus de cada coisa é uma espécie de tensão muscular que a mantém tal como é¹⁷.

¹¹ Ver GALENO, *Sobre a massa corpórea*, 7.525, 9-14 (=SVF 2.439, LS 47F). Plutarco, em *Sobre as contradições dos estoicos* 1053F -1054B (= SVF 2.449; LS 47M) diz que essas tensões são “correntes de ar” (*aeras*).

¹² Ver PLUTARCO, *Das contradições dos estoicos* 1054A-B (= SVF 2.449); *Sobre as concepções comuns* 1085c-d (= SVF 2.444). Ver também Galeno, *Introdução à medicina* 14.726.7-11 (=SVF 2.716, LS 47N); D.L. 7.138-9 (= SVF 2.634, LS 47O); FILO, *Alegorias das leis* 2.22-3 (SVF 2.458, LS 47P); *Questões e respostas sobre o livro de Gênesis* 2.4 (= SVF 2.802, LS 47R); *A imutabilidade de Deus* 35-6 (= SVF 2.458, LS 47Q); TEMÍSTIO, *Da alma* 1.5 (2.64.25-28 Spengel = SVF 1.158).

¹³ GALENO, *PHP* 5.3.8.

¹⁴ GALENO, *Sobre as faculdades naturais*, 106.15-18.

¹⁵ Ver GALENO, *Sobre as faculdades naturais*, 106,13-17 (= SVF 2.406); Plutarco, *Sobre o princípio do frio* 948D-E, 949B (= SVF 2.430).

¹⁶ ALEXANDRE, *Sobre a mistura*, 224.14-17, 23-6.

¹⁷ GALENO, *Sobre o movimento muscular* 4.402,12-403,10 (= SVF 2.441).

Apesar do tônus, em geral, ser o fundamento da existência do Cosmos, podemos interferir em seu equilíbrio ao ponto de torná-lo tenso ou relaxado em demasia. Quando isso ocorre, temos o que os estoicos chamam de emoções (*pathos*). Zenão nomeia quatro tipos principais de emoções ou movimentos excessivos da alma: apetite (*epithymia*), medo (*phobos*), prazer (*hedone*) e sofrimento (*lype*)¹⁸.

Assim, quando Musônio assere que relaxar o espírito é quase pô-lo a perder, ele tem em mente tais conceitos da psicofísica estoica, segundo a qual devemos conservar nosso espírito (*pneuma*), que é própria alma do ser humano, com seu tônus segundo a natureza, com o que ele se conserva com suas propriedades naturais de pensamento e se mantém distante de um estado passional.

Passemos ao terceiro exemplo de *parrhesia* filosófica de Musônio.

Trásea costumava dizer: “Prefiro ser morto hoje a ser exilado amanhã”. O que então que lhe disse Rufo? “Se selecionas a morte como a pena mais pesada, que loucura de seleção! Mas, se como a mais leve, quem te permitiu fazer tal seleção? Não desejas praticar o contentar-te com o que te foi dado?” (MUSÔNIO RUFO, *fragmento* 43)¹⁹.

Públia Clódio Trásea Peto foi um senador romano do século I que se destacou por sua oposição a Nero e por sua ligação com o estoicismo. Processado por Nero em 66, foi condenado à “morte por livre escolha” (*liberum mortis arbitrium*) e, tendo as veias de ambos os braços cortadas, morreu na presença de amigos e admiradores.²⁰ Na passagem acima, Musônio aplica uma reprimenda em Trásea por estar selecionando (*eklego*) coisas que não lhe cabe selecionar. Pois não era atribuição de Trásea selecionar a morte como uma pena adequada para si, não sendo ele o juiz, que é quem deveria propriamente selecionar sua pena. O conselho de Musônio a Trásea é praticar contentar-se com o que lhe foi dado, seja a pena de morte, seja o exílio, e bem agir diante da pena que o juiz lhe impuser.

¹⁸ D.L. 7.110. Ver SORABJI, 2002, p.224.

¹⁹ Θρασέας ειώθει λέγειν ‘σήμερον ἀναιρεθῆναι θέλω μᾶλλον ἢ αὔριον φυγαδευθῆναι.’ τί οὖν αὐτῷ Ροῦφος εἶπεν; ‘εἰ μὲν ώς βαρύτερον ἐκλέγη, τίς ἡ μωρία τῆς ἐκλογῆς; εἰ δ’ ώς κουφότερον, τίς σοι δέδωκεν; οὐ θέλεις μελετᾶν ἀρκεῖσθαι τῷ δεδομένῳ’;

²⁰ Ver TÁCITO, *Anais*, 34-5; DIÃO CÁSSIO, 62.26.4.

Conclusões

Na primeira parte deste artigo, vimos que, segundo Foucault, existem duas formas principais de *parrhesia*: a *parrhesia* política e a *parrhesia* filosófica, cujo mais clássico exemplo é o da ironia socrática. A *parrhesia* filosófica se relaciona à vida soberana de si mesma e à vida desvelada, aberta aos olhos de tudo e todos, totalmente transparente, a vida reta, a vida que nada precisa esconder, na qual não há do que se envergonhar, pois somente se fala e se faz o que é verdade.

Quanto à *parrhesia* filosófica de Musônio Rufo, vimos que ele mesmo a define como o atributo de alguém que nada esconde sobre o que passa em sua alma, incluindo a si mesmo como exemplo de sua própria época de alguém que fala com franqueza e pratica a *parrhesia*. No contexto da *parrhesia* filosófica de Musônio, dois conceitos se destacam: o de exortação (*parainesis*) e o de admoestaçāo (*nouthesia*). Musônio enfatiza ainda que a exortação, a admoestaçāo, a persuasão e a reprovação são prescritas pelo ensino de filosofia e que o objetivo do discurso filosófico admoestativo e exortativo não é encantar com as palavras, mas promover a autorreflexão e o autoexame. O propósito final é a correção do ouvinte através da admoestaçāo, e esta não será efetiva se for prazerosa, mas unicamente se tocar a alma do ouvinte, se realmente evidenciar ao ouvinte suas falhas, seus vícios e a necessidade de sua correção.

Referências

AULO GÉLIO. *Attic Nights*, Volumes I, II, III. Trad. J. C. Rolfe. Harvard: Loeb Classical Library, 1927.

CÍCERO. 1914. *De Finibus. Bonorum Et Malorum*, Trad. H. Rackham, Harvard, Loeb Classical Library.

CORA LUTZ. *Musonius Rufus: The Roman Socrates*. IN: Yale Classical Studies, Volume X. A. R. Bellinger (ed.). Yale: Yale University Press, 1947.

DINUCCI, Aldo. *As Diatribes de Epicteto: livro I*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2019.

DINUCCI, Aldo. Fragmentos menores de Caio Musônio Rufo. IN: *Trans/form/ação*, v. 35.3, fragmento 26 (Estoubeu 3.6.22), p. 270, 2012. Disponível em

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000300015 .
Acesso em 14 set. 2020.

DINUCCI, Aldo. Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto. In: CORNELI, G.; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. (coords.). *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra; Annablume, 2016, p. 75-86.

DIÃO CÁSSIO. *Roman History*. Trad. Cary; Foster. Harvard: Loeb Classical Library, 1914-1927.

ESTOBEU. *Florilegium, vol I e II*. Augustus Meineke (ed.). Lipsiae: Taubner, 1855.

FILÓSTRATO. *Apollonius of Tiana, Volumes I, II, III*. Trad. C. P. Jones. Harvard: Loeb Classical Library, 2005-2006.

FOUCAULT, Michel. 1ª. Conferência: o significado da palavra parrhesia. In: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013a, p. 03-12.

FOUCAULT, Michel. 2ª. Conferência: parrhesia nas tragédias de eurípides. In: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013b, p. 13-47.

FOUCAULT, Michel. 3ª. Conferência: parrhesia e a crise das instituições democráticas. In: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013c, p. 49-56.

FOUCAULT, Michel. 4ª. Conferência: a prática da parrhesia. In: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013d, p. 57-90.

FOUCAULT, Michel. 5ª. Conferência: técnicas de parrhesia. In: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013e, p. 93-110.

FOUCAULT, Michel. 6ª. Conferência: observações finais. In: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 6, n. 13, 26 Sep. 2013f, p. 111-114.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth* (the Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984. New York: Palgrave-Macmillan, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Verdade e subjectividade* (Howison Lectures). In: Revista de Comunicação e linguagem, nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 203-223.

FRANCIS, J. A. *Subversive virtue*: asceticism and authority in the second-century pagan world. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1995.

GALENO. *De placitis Hippocratis et Platonis, libri I-V*: On the Doctrines of Hippocrates and Plato [PHP]. Philip de Lacy (trad.). Berlim: Akademie-Verlag, 2005.

Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life*: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford: Blackwell, 1995.

HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

KIEWEL CORDEIRO, Vanessa. A parrhesia sob o olhar de Foucault. IN: *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 16, n. 45, 2024. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v16i45.21204. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/21204> . Acesso em: 06 nov. 2024.

KING, C. *Musonius Rufus*: Lectures and Sayings. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.

DIÓGENES LAÉRCIO [D.L]. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres – Livro VII – Estoicos*, int. trad. e notas Lúcio Jacobsmuschel. Montecristo editora: 2020. Ed. Kindle.

HORÁCIO. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. Trad. H. R. Fairclough. Harvard: Loeb, 1926.

LAURENTI. *Musonio, maestro di Epitteto*. IN: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 2.36.3, 1989, p. 2105-2146.

LIDDELL, H; SCOTT, R; JONES, H. *Greek-English Lexicon [LSJ]*. Oxford: Clarendon, 1940.

LONG & SEDLEY [LS]. *Hellenistic Philosophers, vol I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

LONG & SEDLEY [LS]. *Hellenistic Philosophers, vol II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.

PLÍNIO O JOVEM. *Letters, Volumes I, II*. Trad. B. Radice. Harvard: Loeb Classical Library, 1969.

QUINTILIANO. *The Orator's Education, Volumes I, II, III, IV, V*. Trad. D. A. Russel. Harvard: Loeb Classical Library, 2002.

RADICE, Roberto. *Stoici antichi: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.

SORABJI, R. *Emotion and peace of mind*. Oxford: Oxford press, 2010.

_____. Zeno and Chrysippus on emotion. IN: *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*. Theodor Scaltzas (ed.). Lanarca: The Municipality of Larnaca, 2002.

SUIDAS. *Suidae lexicon*. Ada Adler (ed.). Leipzig: 1928-1938.

TÁCITO. *Annals, Volumes I, II*. Trad. Jackson John. Harvard: Loeb Classical Library, 1937.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2013.

VIEIRA, Alexandre Pires. *Sêneca: Cartas de um estoico, um guia para a vida feliz. Vol. II*. São Paulo: Montecristo Editora, 2021.

VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragments Volumes 1, 2, 3 e 4: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim: De Gruyter, 2005.

WASSENHOVE, B. V. *Moral admonition and the emotions in Seneca's philosophical works*. Tese não publicada depositada na Universidade de Chicago, 2016. Disponível em: https://knowledge.uchicago.edu/record/1750/files/VanWassenhove_uchicago_0330D_1_3219.pdf.

WIRSZUBSKI, C. H. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.