

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FERNANDA SANTOS BASTOS RIBEIRO

**VERDADE E CORAGEM: UMA LEITURA CRÍTICA DA
PARRHESÍA SOCRÁTICA E CÍNICA EM MICHEL FOUCAULT**

**Florianópolis
2013**

FERNANDA SANTOS BASTOS RIBEIRO

**VERDADE E CORAGEM: UMA LEITURA CRÍTICA DA
PARRHESÍA SOCRÁTICA E CÍNICA EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração: Ética e Filosofia Política, na linha de pesquisa Fundamentação da Política e Teorias da Justiça.

Orientador: Prof. Dr. Selvino José Assmann

**Florianópolis
2013**

FERNANDA SANTOS BASTOS RIBEIRO

**VERDADE E CORAGEM: UMA LEITURA CRÍTICA DA
PARRHESÍA SOCRÁTICA E CÍNICA EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia como requisito para obtenção do título de mestre

Florianópolis, 28 de março de 2013

Prof. Dr. Alessandro Pinzanni
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Selvino José Assmann
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Pós-doutor Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Nei Antonio Nunes
Universidade do Sul de Santa Catarina

Prof. Dr. Kleverton Bacelar Santana
Universidade Federal da Bahia

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia, em especial, Wanderley Deina, pela empreitada;

ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, pela acolhida;

ao Professor Selvino Assmann, pela paciência, pelo apoio, respeito e encojamento, e, sobretudo, pelos ensinamentos;

aos membros da banca, pela colaboração;

ao prof. Kleverton Bacelar, por ter me apresentado à Filosofia, e em especial, à Michel Foucault;

aos colegas “minterianos”, pelo companheirismo, em especial, Daniela Contelli, Ianna Cerqueira e Paula Sá, pela amizade;

por fim, mas não menos importante, aos meus pais, irmãs e marido, por terem sido meu esteio durante a caminhada.

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.

Michel Foucault, 1984

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a investigar a relação entre verdade e subjetividade – o modo pelo qual o sujeito esculpe sua própria existência à medida que se obriga à verdade –, entrelaçando as esferas da política e da ética nas últimas obras de Michel Foucault (1926 – 1984), de 1982 a 1984. Esta relação assume a forma da *parrhesía*, noção de origem grega que designa a fala franca, o dizer-a-verdade. Os últimos cursos do Collège de France demonstram toda a eferescência do pensamento filosófico do último Foucault: neles se encontra a análise histórica da confissão no cristianismo primitivo, a elaboração dos conceitos de cuidado de si e de *parrhesía* no pensamento antigo, o comentário ao texto de Kant sobre o Iluminismo. Todas essas análises consentem que se desenvolva uma nova concepção de subjetividade, uma nova concepção de verdade e uma nova concepção de filosofia. Para ele, não interessa saber “qual é a verdade”, mas como algo se institui como verdade numa dada época; construída mediante práticas analisáveis historicamente, existente em todas as culturas. Mas também pensada como efeito dos mecanismos de poder que incidem sobre a “alma” do sujeito. Será nas práticas ascéticas da Antiguidade greco-romana que Foucault encontrará respostas para a constituição de uma subjetividade não normativizada como prática libertadora mediante a busca de novas formas do dizer-verdadeiro. Vê-se surgir uma nova possibilidade de pensar a ética sob o prisma da estética da existência, entendida como a forma que se pode dar à própria vida por meio da relação do sujeito com a verdade, sendo Sócrates e os cínicos as principais referências desta constituição ético-ascética do sujeito.

PALAVRAS – CHAVE: Verdade. Poder. Subjetividade. Governo. *Parrhesía*. *Logos*. *Bíos*. Cuidado de si. Sócrates. Cinismo. Estética da existência. Filosofia.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the relationship between truth and subjectivity - the way the subject carves his own existence as obligating himself to the truth - interlacing the spheres of politics and ethics in latest works of Michel Foucault (1926 - 1984), from 1982 to 1984. This relationship takes the form of *parrhesía*, the Greek's origin notion that means the frank speech or the telling-the-truth. The last courses at the Collège de France show all philosophical ebullience of the late Foucault: therein lies the historical analysis of confession in primitive Christianity, the development of the concepts of self care and *parrhesía* in ancient thought, the comment on the Kant's text about Enlightenment. All these analysis allow the development of a new subjectivity conception, a new conception of truth and a new conception of philosophy. For him, it doesn't matter to know "what is the truth", but how something is established as true at a given time; built upon historically analyzable practices, existing in all cultures. But this truth also thought as an effect of power mechanisms that fall upon the "soul" of the subject. It will be in the ascetic practices of Greco-Roman antiquity that Foucault will find answers for the constitution of a non standardized subjectivity as a releasing practice by seeking new ways of telling the true. It arises a new possibility of thinking about ethics from the perspective of the existence aesthetics, understood as the shape life may take through the subject's relation with the truth, being Socrates and the Cynics the main references of this ethical-ascetic constitution of the subject.

Key-words: Truth. Power. Subjectivity. Government. *Parrhesía*. *Logos*. *Bíos*. Caring for oneself. Socrates. Cynicism. Aesthetics of existence Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1 – SUBJETIVIDADE E VERDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT	19
1.1 CUIDADO DE SI E CONHECIMENTO DE SI	20
1.2 ASCESE E VERDADE	24
1.3 GOVERNO DE SI E DOS OUTROS	37
1.4O SUJEITO FOUCAULTIANO	46
CAPÍTULO 2 – <i>PARRHESÍA</i>: O RISCO E A CORAGEM DE DIZER-A-VERDADE	52
2.1 GENEALOGIA DO ESTUDO DA <i>PARRHESÍA</i>	52
2.2 <i>PARRHESÍA</i> POLÍTICA	61
2.3 <i>PARRHESÍA</i> FILOSÓFICA	67
CAPÍTULO 3 – <i>PARRHESÍA</i> SOCRÁTICA, <i>PARRHESÍA</i> CÍNICA: CORAGEM E VERDADE NA CONSTITUIÇÃO DE SI	73
3.1 <i>PARRHESÍA</i> SOCRÁTICA E O CUIDADO DE SI	73
3.2 <i>PARRHESÍA</i> CÍNICA E O ESCÂNDALO DA VERDADE	85
3.3 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA: A ARTICULAÇÃO ENTRE <i>ÉRGON</i> E <i>LOGOS</i>	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

A presente dissertação enfoca um dos mais instigantes aspectos das últimas obras do filósofo francês Michel Foucault: a coragem da verdade ou, em uma palavra, *parrhesia*. Esse último Foucault que se revela ainda mais profundamente engajado em sua própria escrita, reinventando-se a todos os instantes, instiga-nos a pensar nossa existência na medida em que revisamos o conceito de verdade, bem como a implicação disso na forma de nos conduzimos. Suas obras demonstram essa entrega: é o próprio pensamento em ação concretizado no ato público da fala arriscada, não ensaiada, sujeita a equívocos, desvios, retornos, enfim, em permanente construção. Foucault não se empenhou em elaborar grandes obras nas quais daria por finalizada uma pesquisa, ora materializada num compêndio. Definitivamente, este não é o seu interesse. Busca, ao contrário, manter-se sempre vivo, engajado em seu próprio tempo, influenciado por problemas contemporâneos.

O entusiasmo desta pesquisa é a possibilidade de dialogar com o filósofo que nos apresenta a possibilidades de pensar o dispositivo poder e as relações que há entre coragem e verdade na constituição de subjetividades não mais restritas ao caráter normalizador, mas, acima de tudo, potencializador da liberdade. A vida como objeto dos dispositivos de poder e de saber que sujeitam é também a vida que resiste e encontra no cuidado com a verdade mediante uma prática de si sua possibilidade de reinvenção.

A obra de Foucault pode ser considerada ainda profícua considerando que mesmo vinte e nove anos após sua morte seus cursos estão sendo publicados e novos trabalhos surgem a partir de suas problematizações. O curso de 1983, *O governo de si e dos outros*¹, foi publicado pela primeira vez em 2008 e, em janeiro de 2009, o último curso no Collège de France, *A coragem da verdade*², ambos na versão original. As traduções para o português são ainda mais recentes, datam do ano de 2010. Há ainda um conjunto de conferências proferidas em Berkeley, na Universidade da Califórnia, em 1984 - alguns meses após o curso pronunciado no Collège de France -, intitulado *Discurso e*

¹ Título original: *Le Gouvernement de Soi et des Autres*.

² Título original: *Le Gouvernement de Soi et des Autres II: Le courage de vérité*.

*verdade: a problematização da parrhesía*³, traduzida do francês para o espanhol por Felisa Santos. Isso significa que aquilo que sabemos a respeito de *parrhesía* encontra-se em publicações recentes. Curiosamente, em testamento Foucault⁴ proibiu a publicação póstuma dos seus escritos inéditos, o que incluiria esses últimos cursos. Todavia, seus herdeiros, Daniel Defert (companheiro) e familiares, entenderam que os cursos realizados no Collège de France nos anos de 1983 e 1984 excediam à ordem, pois foram aulas públicas, enquanto o restante do material produzido constituía-se em manuscritos destes cursos. Sob a direção de François Ewald e de Alessandro Fontana, em acordo com outros diferentes editores, quatro cursos já foram publicados, e outros três devem ser liberados posteriormente.

Nestes últimos cursos e conferências, Foucault reconhece em suas análises muito mais esboços e delineamentos do que uma elaboração precisa. Por isso, constantemente o autor utiliza expressões como “talvez”, “não sei”, “é provável que”, demonstrando a cautela de uma investigação em fase inicial, etapa primeira de um interesse pessoal de pesquisa interrompido por uma morte prematura. Assim, a leitura das últimas obras de Foucault requer um cuidado ainda maior uma vez que elas são o pensamento do próprio filósofo em ação que não teve tempo de retomá-las em outras ocasiões, como o fez anteriormente⁵. Também por essa razão, este trabalho não tem a pretensão de ir além de um estudo cartográfico – no sentido de desenvolver um panorama sobre o

³ *Discourse and Truth: the problematization of parrhesía*. Neste trabalho utilizamos a tradução espanhola elaborada por Felisa Santos, intitulada *Coraje y verdad*, [s.l. : s.n.].

⁴ A esse respeito cf. *Le feu Foucault, Liberation*, samedi 19 et dimanche 20 juin 2004, Paris, XII.

⁵ Antes de proferir os cursos no Collège de France, Foucault costumava elaborar um resumo no qual apresentava sua pesquisa para aquele ano. Aliás, há uma publicação com os resumos de muitos dos cursos realizados por Foucault. E o que se pode notar, não raras vezes, é a mudança do curso dessas discussões com a inserção ou exclusão de algum tema, ou o aprofundamento não previsto de outras questões. Além disso, em entrevistas ou eventos, Foucault costumava retomar discussões para delimitar seus problemas de investigação, indicar mudanças, justificar escolhas. Porém, isso não foi possível com seus últimos escritos. O que nos resta é o pensamento de Michel Foucault em ação, sem a possibilidade de correções. As mudanças que poderiam ser feitas em suas formulações ficarão como tarefa dos seus leitores.

tema – antes de traçar limites de um pensamento inclassificável, uma recusa do próprio filósofo.

Os cursos de Michel Foucault foram as principais fontes para a construção deste trabalho, sobretudo aqueles pronunciados na década de oitenta (*A hermenêutica do sujeito*, 1982; *O governo de si e dos outros*, 1983; e *A coragem da verdade*, 1984). As conferências proferidas em Berkeley sobre *parrhesía* e entrevistas concedidas por Foucault também se constituíram em suportes de leitura para o desenvolvimento das questões aqui propostas. Outros autores como Francisco Ortega, Edgardo Castro, Frédéric Gros, Paul Veyne, dentre outros estudiosos de Foucault foram consultados; além de Pierre Hadot, a quem Foucault faz referência em seus estudos sobre a Antiguidade, mas que também se constitui em um crítico do pensador francês devido à sua interpretação dos gregos. Convém esclarecer que a referência aos textos antigos faz-se a partir das citações encontradas nos textos do Foucault não tendo sido consultados em sua fonte original.

Se fosse possível esboçar o fio condutor deste escrito certamente seria a mesma indagação que conduz Michel Foucault em suas últimas análises, na década de oitenta: ”Por que cuidamos de nós mesmos somente mediante o cuidado da verdade?”⁶. Assim, o objetivo desta dissertação é esboçar o problema da verdade – especificamente na forma da *parrhesía* – e suas relações com a constituição do sujeito ou, o modo pelo qual o sujeito esculpe sua própria existência à medida que se obriga à verdade, o que está intimamente relacionado a política e a ética nas últimas obras do pensador francês. Sendo assim, a partir do fio condutor da relação subjetividade e verdade é que verticalizaremos a problematização da coragem da verdade, primeiro nos limites da delimitação socrática e, depois, no extravasamento da polis, propiciado pelos cínicos. E, por fim, como as mudanças tensionadas pela articulação entre *logos* e *bíos* implicam um redirecionamento do próprio trabalho investigativo de Foucault fazendo de sua filosofia uma experiência de si mesmo.

Nas investigações foucaultianas encontra-se a crítica ao sujeito como condição para o conhecimento. Tal entendimento perpassa o discurso filosófico que se constituiu como tradição tendo no sujeito o seu fundamento. Se tivermos em conta algumas das teses filosóficas

⁶ FOUCAULT apud ORTEGA, 1999, p. 103.

tradicionais sobre o sujeito, em Descartes (*cogito* cartesiano) e depois em Kant (ego transcendental), notaremos o vínculo originário entre sujeito e conhecimento sempre presente na história da filosofia. Em Descartes, o sujeito filosófico é essencial, no sentido de que pode ser determinado como uma substância metafísica, originariamente dada a si própria. Sua existência é condição *sine qua non* para o conhecimento. Em Kant, o sujeito é *a priori*, no sentido de que se situa aquém da experiência, pois ele a estrutura e a informa. Kant delimitara o alcance do conhecimento às formas *a priori* da sensibilidade e às categorias *a priori* do entendimento. Nada além do fenômeno pode ser conhecido, embora possa ser pensado. A crítica pergunta quais os limites e possibilidades do sujeito de conhecimento.

Em consonância, o fio condutor do pensamento de Michel Foucault também é a problemática da verdade. Porém, suas investigações impõem um deslocamento das tradicionais concepções citadas. Digo “deslocamento” e não ruptura ou superação porque as construções de Foucault não se situam no mesmo plano vez que ele reconhece em suas investigações o viés histórico e não propriamente filosófico. A novidade trazida pelo pensador é tanto a problematização da verdade como construção, quanto o questionamento do estatuto da Filosofia como disciplina estritamente normativa que busca incansavelmente a “Verdade”, constituindo-se referência para a efetivação de um ideal de sociedade. Trata-se, pois, de tomar distância do sujeito de conhecimento para debruçar-se na produção histórica da verdade⁷ que concorre na constituição de subjetividades e traz em seu seio uma modificação na definição da Filosofia.

No curso de 1983, Foucault inscreve claramente o seu projeto filosófico numa tradição que toma a forma de “ontologia do presente”, de questionamento sobre a atualidade; e é esta forma de Filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual se inscreve o pensamento

⁷ Essa expressão é usada por Candiotti (2006) em seu artigo *Foucault: uma história crítica da verdade*, no qual é analisada a problemática da verdade no pensamento foucaultiano em diferentes amostragens históricas (saber, poder, governo e ética). Foucault utiliza a expressão “história crítica do pensamento”, em *Ditos e Escritos*, vol. IV. Preferimos adotar a primeira expressão para dar ainda mais ênfase à discussão da problemática da verdade nas discussões foucaultianas.

foucaultiano. Ao usar a expressão “ontologia do presente”, o autor quer demarcar o seu interesse nos modos de ser do sujeito, que implicam também em mudanças na constituição do mundo. Tratava-se de interrogar a função de uma prática da verdade na política, a instauração da verdade na espessura da existência dos indivíduos para fazer valer um certo número de condições éticas irredutíveis às regras formais do consenso.

Seria sempre a atualidade, enfim, que deveria nos guiar definindo não apenas **o** que pensar, mas também **como** pensar fazendo emergir a crítica da atualidade como questão filosófica. Não significa que a filosofia deva propor-se ao diagnóstico do presente, tampouco à investigação das velhas questões sobre a existência de Deus, sobre a imortalidade da alma ou sobre o fundamento da liberdade. Antes, é moderna, para ele, uma filosofia que responde não ao apelo da história, mas ao apelo da sua atualidade⁸. O entendimento de Filosofia como atualidade e finitude tem em conta o texto kantiano sobre *Aufklärung*, em que se assinala uma distinção entre a filosofia como lucidez transcendental, evocada em *Crítica da Razão Pura*; e a filosofia como atitude de pensamento que pressupõe uma coragem ética. Nesse sentido, o problema da filosofia seria o das condições éticas da produção da verdade.

Com essa formulação, Foucault procurou inscrever seu discurso filosófico no horizonte de seu tempo, isto é, nas linhas de força e nos antagonismos que permeariam o espaço social no qual estaria inserido. A novidade do seu projeto reside no distanciamento de uma posição meramente contemplativa de forma a transformar o trabalho intelectual numa atitude crítica vigorosamente enraizada na atualidade. Ele buscou transpor as divisas do pensar e do agir situando-se numa tradição filosófica na qual o trabalho de pensar constituir-se-ia em uma ação política inscrita no seu tempo. Esse entendimento encontrará ainda mais força e vitalidade na concepção de filosofia antiga na qual o acesso à verdade exige a transformação no modo de ser do indivíduo. Entre os antigos gregos, a filosofia era concebida como uma maneira de viver, de conduzir sua própria existência mediante a ascese.

Todavia, para acessarmos essas problematizações no pensamento foucaultiano torna-se necessário compreender os deslocamentos

⁸ GROS, 2008, p.06.

empreendidos em seus eixos de investigação. Foucault desloca-se dentro de suas pesquisas para fazer emergir outra possibilidade de pensar as relações entre verdade, poder e si mesmo. O primeiro deslocamento, no eixo da verdade, vai da formação de um saber à análise das formas de veridicção. O segundo deslocamento, no eixo do poder, vai das matrizes normativas do comportamento em termos de poder, e de poder que se exerce, à história e análise desse poder como um campo de procedimentos de governo e de suas tecnologias. E, em terceiro, no eixo do sujeito, conduz do desligamento de uma teoria do sujeito à análise histórica da pragmática de si⁹.

Essas três linhas de desenvolvimento não indicam rumos diferentes e distantes do pensamento de Foucault, antes encontram-se em estreito vínculo, em incessante influência umas sobre as outras, ora de modo mais acentuado, ora mais latente. Todavia, nem sempre encontramos na leitura dos textos foucaultianos, pelo menos não à primeira vista, as relações entre elas, o que nos leva a um esforço analítico para compreensão de encontros nas descontinuidades características das análises do autor.

O deslocamento no eixo do poder, o qual conduziu à questão da governamentalidade, lançou luz sobre os antigos escritos foucaultianos. Neles, a temática do governo apareceu pela primeira vez em 1977, no curso *Segurança, Território, População*, o que continuará nos cursos de 1978/1979 sob o título *Nascimento da biopolítica*. Nessas lições aparecem os tópicos em torno dos quais se organiza o pensamento de Foucault em 78/79, a saber: governo, poder pastoral, razão de Estado e liberalismo. A noção de governamentalidade abre-se para o grande problema da condução de condutas, seja coletiva seja individual, seja o governo de si, seja o governo dos outros, da cidade etc. O problema do governo põe a questão de como pretender governar aos outros sem antes governar a si mesmo. Esse deslocamento foi imprescindível para dar voz a uma forma de resistência, para fazer emergir a temática do governo de si e da constituição do sujeito por si para, enfim, conceder-nos a voz da liberdade. Segundo Foucault¹⁰, em parte alguma podemos escapar às relações de poder; em compensação, sempre podemos, e em toda parte, modificá-las, pois poder é uma relação bilateral e faz par com a

⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 5-6.

¹⁰ Id apud VEYNE, 2011, p. 168.

obediência que somos livres (sim, livres) para conceder com mais ou menos resistência.

No seu pensamento, as referências, insinuações, interrogações, reflexões, alusões à liberdade aparecem na duplicidade resistência e liberdade, poder e ética. Ao investigar as técnicas de dominação, Foucault as compreende como técnicas que permitem determinar a conduta dos indivíduos, primeiro, e somente depois ele admite em suas análises as técnicas de si, aquelas que permitem aos indivíduos realizarem um certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos, sua conduta, a fim de produzir neles uma transformação¹¹. Não por acaso, numa entrevista a R. Martin, em 1982, Foucault diz que se verdadeiramente procurou analisar as mudanças em seus livros foi para mostrar a interação entre diferentes fatores e a maneira como os indivíduos reagem: “Acredito na liberdade dos indivíduos. Diante da mesma situação, as pessoas reagem de maneira muito diferente.”¹²

Sendo assim, as modificações no domínio do poder implicam a transformação do sujeito. Tendo em conta a declaração de que o sujeito é e sempre foi o tema geral da sua pesquisa na medida em que seu objetivo foi percorrer a história dos modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos, Foucault busca compreender as possibilidades desta constituição em sua relação com a verdade, o que permitirá ao sujeito constituir-se livre. Reconhecer a liberdade significa reconhecer também que não somos inteiramente determinados por práticas históricas, ou melhor, que o ser humano não só é fruto da história, o que inicialmente parecia uma sombra nas análises foucaultianas, mas, reconhece-se o quanto ele é objeto e também sujeito da história, afastando-se assim de uma abordagem determinista ou historicista.

As mudanças no pensamento de Foucault são acompanhadas pela presença dos antigos em suas elaborações, mas também se devem à sua experiência com a revolução iraniana e a ideia de uma “espiritualidade política”, no final de década de setenta, possibilitando-nos compreender sua noção de poder e subjetividade nos últimos anos. A partir disto, assim como das reflexões acerca das práticas de governo e da noção de crítica como *êthos*, apreendida em Kant, o filósofo desenvolve uma noção de política que permanece constante ao longo dos seus últimos

¹¹ FOUCAULT, 2010e, p. 95.

¹² Ibidem, p. 299.

trabalhos: “política entendida como recusa das formas impostas de subjetividade; ou seja, política como atitude crítica”¹³. Será, sobretudo nos cursos de 1983 e 1984 que o pensador francês fará uma verdadeira incursão na Antiguidade greco-romana no intuito de reabilitar, a partir do “modelo” grego de vinculação da verdade e da ascese, a ideia de uma “vida bela” esculpida pelo próprio sujeito em sua relação com a verdade, o que tem sido negligenciado pela cultura ocidental.

Não por acaso, os últimos cursos pronunciados no Collège de France trazem como discussão central a *parrhesía* vez que traz à tona o problema das relações entre sujeito e conhecimento, ética e política. Nas conferências proferidas em Berkeley, Foucault fez uma breve digressão sobre o modelo cartesiano e o modelo grego no que concerne à questão da verdade no intuito de delimitar as mudanças no eixo da verdade, situada no domínio das práticas do “dizer-a-verdade”, e que muito se afasta da concepção ocidental inspirada em Descartes. Primeiro, em Descartes, a coincidência entre crença e verdade dá-se em uma experiência mental, enquanto para os gregos a *parrhesía* é atividade, uma experiência em que se articula crença e verdade. Segundo, na cultura grega antiga não havia dúvidas quanto ao estatuto da verdade garantida por certas qualidades morais do parresiasta. Ele é alguém que possui as qualidades morais necessárias para conhecer a verdade, primeiro e, segundo, para dar a conhecer tal verdade aos outros. Ao contrário disso, a condição de verdade cartesiana é dada pela crença do sujeito¹⁴. Na filosofia antiga, o sujeito tal como é não é capaz de verdade. Para ter acesso a ela é necessário que ele realize por si e sobre si um certo número de operações necessárias para modificar o seu modo de ser. É necessário, pois, uma transformação do modo de ser do sujeito por meio da ascese.

Nesse sentido, o fio condutor da relação subjetividade e verdade é o cuidado de si. No âmbito das práticas do cuidado de si, o outro desempenha um papel indispensável para a produção de um esboço de si

¹³ ORTEGA, 1999, p.40.

¹⁴ As premissas cartesianas que conduzem a este resultado são muito mais complexas e não estão sendo consideradas aqui para fins de discussão. Foucault sobrevoa o modelo cartesiano, destacando a noção de sujeito pensante em Descartes, constituinte do conhecimento, e negligenciando as demais questões implícitas à teoria cartesiana.

compreensível, como indica Ortega¹⁵. Michel Foucault não reivindica em suas análises uma constituição do sujeito isolada, que exclua qualquer relacionamento com o outro; antes, o outro está sempre presente na origem da constituição de si seja na figura do mestre, do diretor de consciência, seja na figura do sábio ou do professor. Mas, afinal, quem é ele? Quais características deve ter, o que o identifica? O que se pode dizer é que sua tarefa é provocar o seu interlocutor a ocupar-se consigo de modo persistente, como um agulhão “que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”¹⁶.

É possível dizer que o estudo das práticas morais greco-romanas levou Foucault a se ocupar com o tema da ética, da estética da existência, do sujeito da ação. Assim, torna-se fascinante dialogar com um Foucault que reconhece a liberdade como elemento de transformação do sujeito na medida em que ele estabelece uma relação consigo e com o outro mediante a prática da verdade, ou melhor, a prática da *parrhesía*, conceito central neste estudo, que designa a prática do dizer-a-verdade. Mas principalmente, a *parrhesía* é tanto a forma da relação harmônica entre discurso e vida, *logos* e *bíos*, quanto uma expressão de ruptura com esta forma de vida para instaurar a *verdadeira vida* num *mundo outro*. É na prática parresiástica que articulamos nosso modo de pensar e de viver.

Em busca de uma reinvenção da própria existência, talvez se possa dizer que o maior interesse de Foucault seja um tensionamento entre duas formas diferentes de relacionar a vida e a verdade. De um lado, a ética socrática junto com as técnicas de cuidado de si, que estabelecem uma harmonia ideal entre vida e verdade. De outro, a explosão da verdade na vida como escândalo. O exercício de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem da verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade. Assim, esse célebre retorno aos gregos de que se fala do Foucault dos anos oitenta se cumpre num redobramento da figura de Sócrates como parresiasta, o mestre do cuidado que provoca nos outros o cuidado de si mesmo mediante a harmonia entre *logos* e *bíos*. Mas também nos cínicos, parresiastas por excelência por fazerem

¹⁵ ORTEGA, 1999, p. 133.

¹⁶ FOUCAULT, 2010f, p.09.

do próprio corpo a vitrine da verdade, a demonstração viva da verdade vivida no extremo, e da existência o escândalo da verdade. *Parrhesía* socrática, *parrhesía* cínica: duas diferentes maneiras de o sujeito dar forma à sua existência por meio da sua relação com a verdade. Duas diferentes expressões da “coragem da verdade”.

Como insistiu tantas vezes, Foucault foi atraído pelo fato de que entre gregos e romanos não houve a tentativa de imposição de uma moral única a todos, mas produção de “morais” de grupo, morais orientadas para éticas e variadas estilizações de vida. A leitura dos gregos pelo estudioso não passou despercebida por seus críticos. Pierre Hadot, por exemplo, especialista em filosofia antiga e a quem o filósofo francês se reporta em seus estudos sobre a filosofia na Antiguidade, reprova o fato de Foucault ter restringido a cultura de si a um cuidado de si, o que desencadeia uma série de equívocos de interpretação da ética grega. Por outro lado, Foucault admite que seu interesse não é a reconstituição dos argumentos dos antigos gregos e romanos, mas a busca por elementos que o permitam questionar a racionalidade moderna e pensar uma constituição dos sujeitos numa relação com a verdade e com a coragem.

Tendo em conta essas discussões, este trabalho será apresentado em três capítulos. O primeiro, intitulado *Subjetividade e verdade no último Foucault*, pretende apresentar uma breve leitura da problemática da verdade na Modernidade destacando as relações entre constituição do sujeito e verdade. O segundo capítulo, intitulado *Parrhesía: a relação entre coragem e verdade na constituição do sujeito* tem a pretensão de apresentar a noção de *parrhesía*, primeiro no domínio político e, em seguida, no domínio filosófico, constituindo uma seção apenas introdutória para a discussão posterior. E o terceiro capítulo cujo título é *A coragem da verdade socrática e a coragem da verdade cínica* propõe analisar a relação entre coragem e verdade expressa pela *parrhesía*, especificamente na sua forma socrática e cínica. E, por fim, como as mudanças tensionadas pela articulação entre *logos* e *bíos* implicam um redirecionamento do próprio trabalho investigativo de Foucault fazendo de sua filosofia uma experiência de si mesmo.

Os temas da coragem e da verdade atam e desatam muitos nós. É preciso compreender que coragem é essa que para se manifestar supõe a instância de um falar francamente; que verdade é essa cuja condição de possibilidade não é lógica, mas ética; quem diz a verdade e o que

permite dizer a verdade. E mais: acerca de que se diz a verdade e com que consequência, e com que relação com o poder. Todas essas questões, sem dúvida, teriam constituído para Foucault algo como um complexo fundamental.

Os últimos escritos do pensador francês são ainda uma senda aberta com muitas possibilidades de criação de outros atalhos. A despeito da nossa anunciada pretensão de investigar como o sujeito dá forma a sua existência à medida que se obriga à verdade, reconhecemos que Foucault deixa seu trabalho inacabado. Sua morte prematura deixa apenas pistas para pensar o que seria essa estética da existência e as relações entre ética e subjetividade. Fica para nós um desafio belamente foucaultiano: pensar por nós mesmos as condições que nos propiciem a construção da liberdade. Temos aí, muito trabalho por fazer...¹⁷.

Para Michel Foucault, aquilo que denominamos “verdade” não possui um significado unívoco, sendo, antes, um jogo histórico, uma enunciação dramática tanto como justificação racional para aqueles que procuram governar a conduta de outrem, quanto como instrumento de resistência para aqueles que enfrentam tal condução a partir de uma atitude crítica, noção introduzida no pensamento foucaultiano a partir da leitura do texto kantiano sobre *Aufklärung*, ou ainda o escudo protetor que adquirimos diante das instabilidades que nos ameaçam. Contudo, o que entendemos por “verdade” pode estar associado também a riscos que assumimos, a resistências que sustentamos, ao *êthos* filosófico que incorporamos mediante a crítica de nosso ser histórico.

Por ora, apresentamos uma das possíveis leituras da *parrhesía* (socrática e cínica) – talvez o conceito mais profícuo das obras foucaultinas pela abertura para pensarmos hoje uma vida outra.

¹⁷ NASCIMENTO, 2012.

CAPÍTULO 1 – SUBJETIVIDADE E VERDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

No que concerne a problematização da subjetividade e sua relação com a verdade no pensamento do último Foucault, destaca-se o entendimento da subjetividade como modos de agir, como processos de subjetivação modificáveis e plurais diferindo do sujeito como categoria ontologicamente invariável. Nessa perspectiva, o problema posto por ele – o da articulação entre subjetividade e verdade –, apesar de filosófico, é abordado pelo viés histórico. Ao invés de perguntar como e em que condições é possível conhecer a verdade, Foucault interroga que relação o sujeito estabelece consigo a partir de verdades que culturalmente lhe são atribuídas. Tal interrogante parte do fato de que em qualquer cultura há enunciações sobre o sujeito que, independentemente de seus valores de verdade, funcionam, são admitidas e circulam como se fossem verdadeiras.

Em busca de uma história da verdade e do sujeito, Foucault pressupõe que o sujeito não é condição da verdade, mas que a verdade acerca dele é uma das formas históricas através das quais a experiência subjetiva é constituída. Segue-se a questão: considerando o que são tais discursos em seu conteúdo e em sua forma, levando em conta os laços entre obrigações de verdade e a constituição de subjetividades, que experiência os seres humanos fazem de si próprios? Decorre que em vez de examinar as condições e possibilidades da verdade para um sujeito em geral, Michel Foucault procura saber quais são os efeitos de subjetivação a partir da própria existência de discursos que pretendem dizer uma verdade ao sujeito.

Tendo estas questões como pano de fundo, o que mais interessará ao Foucault dos anos oitenta é pensar a articulação entre subjetividade e jogos de verdade, agora tendo em conta a cultura antiga greco-romana. Nas próximas páginas, nos dedicaremos a destacar a relação entre subjetividade e verdade no pensamento de Michel Foucault, especificamente em seus últimos cursos¹⁸.

¹⁸ Estes últimos cursos em referência são *O governo de si e dos outros*, curso no Collège de France (1983), 1ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2010; e *A Coragem da Verdade*, curso no Collège de France (1984), 1ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2010. Também será utilizado como referência para este estudo

1.1 CUIDADO DE SI E CONHECIMENTO DE SI

Para Michel Foucault, o fio condutor da articulação entre subjetividade e verdade é o cuidado de si. O entendimento do sujeito constituído nas escolas filosóficas antigas somente pelo conhecimento de si é um engano, percepção comum na filosofia e na psicologia contemporâneas. Foucault enfatiza que o conhecimento de si jamais é referência fundamental entre os antigos; antes, ele é sempre referido ao princípio básico do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Em que pese a conhecida afirmação de Epitecto de que o conhecimento de si está no centro da comunidade humana, ela deve ser minimizada porquanto é pronunciada numa época na qual a cidade de Delfos, onde se encontrava o templo de Apolo com a inscrição do *gnôthi seautoû*, é considerada o centro geográfico do mundo.

Michel Foucault admite a interpretação de Roscher (1901)¹⁹, segundo a qual o significado primeiro do preceito é desprovido de valor de fundamento moral. O “conhece-te a ti mesmo” faz parte de um conjunto de recomendações referente ao modo adequado pelo qual alguém deve se preparar para consultar o deus Apolo. Assim, é preciso evitar questões inúteis reduzindo-as estritamente ao necessário, de onde decorre o preceito “nada em demasia”. Em seguida, é necessário prescindir de promessas que não se pode cumprir, de onde o conselho “comprometer-se traz a infelicidade”. E ainda urge examinar em si mesmo o que realmente é preciso saber, de onde decorre o imperativo “conhece-te a ti mesmo”.

Nessa direção, na história da filosofia antiga, há uma íntima relação entre o cuidado de si (tradução para o português da expressão *epimeléia heautoû*, em grego) e o conhecimento de si (tradução para o português da expressão *gnôthi seautón*, em grego). O conhecimento de si constituía-se em condição *sine qua non* ao cuidado de si; ele só tem importância, contudo, na medida em que promove o cuidado do sujeito consigo mesmo. Na cultura greco-romana, a *epimeléia heautoû* (*cura sui*, em latim) constituía-se na instância fundadora da relação do sujeito com o conhecimento; o acesso à verdade dá-se mediante práticas de si

o curso *A hermenêutica do sujeito*, curso no Collège de France (1982), São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁹ FOUCAULT, 2010f, p.5.

ascéticas. O cuidado de si constitui-se numa certa forma de atenção a si, implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Também designa ações exercidas sobre si pelas quais o sujeito se transforma. O *gnôthi seautôn* é subordinado ao preceito do cuidado de si; aparece como uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular do cuidado de si²⁰.

O solo da *epiméleia heautoû* diz respeito à atitude diferente consigo, com os outros e com o mundo; indica a conversão do olhar do exterior para o próprio interior como modo de exercer vigilância contínua do que acontece nos pensamentos; sugere ações exercidas de si para consigo mediante as quais alguém tenta modificar-se; designa maneiras de ser, formas de reflexão e de práticas que conformam o núcleo da relação entre subjetividade e verdade.

O princípio do cuidado de si exige uma apropriação diferente do conhecimento. Nas suas relações com o mundo, com os outros e consigo o sujeito precisa privilegiar a modalidade de conhecimento que ajude na modificação de sua maneira de ser. A esse propósito, vale a pena sublinhar a passagem do cínico Demetrius, citada por Sêneca no *De Beneficiis* e retomada por Michel Foucault em *A hermenêutica do sujeito* (1982)²¹. Demetrius ressalta que o bom atleta difere daquele que aprendeu todos os gestos possíveis ou encontra-se apto a executá-los na luta ou competição; antes, é o indivíduo que conhece gestos utilizados com frequência, de modo que se tornem suficientemente familiares e estejam à sua disposição quando a situação exigir.

A partir do momento em que Foucault estuda a subjetivação histórica do cuidado de si na filosofia helenística e romana, nos textos de Epicuro, Epitecto, Marco Aurélio e Sêneca, aponta para a ampliação do imperativo socrático. No estoicismo romano, o cuidado de si deixa de ser referido apenas à situação daquele que pretende governar em virtude de privilégio estatutário, tornando-se preceito que envolve a plenitude da existência.

A razão de ser do cuidado refere-se à arte de viver – *tékhne tou bíou* – a ser desenvolvida ao longo da existência, desdobrando-se nas funções de luta, de crítica e de terapia.

²⁰ Ibidem, p.6.

²¹ Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, edição 2010, p. 207 (aula de 10 de fevereiro de 1982).

Função de luta, porque o cuidado de si define-se como enfrentamento permanente diante dos acontecimentos e provações existenciais para os quais é preciso dispor de armas adequadas – *paraskeuê*. Longe de inculcar no sujeito habilidades técnicas ou profissionais, trata-se de prepará-lo de modo a suportar eventuais acidentes, infelicidades e desgraças que lhe possam ocorrer.

Função de crítica, pois o cuidado de si exerce papel de correção. Seja lembrada a correção feita por Sócrates a Alcibiades, ao apontar nele a ignorância que ignora a si própria. Doravante, o cuidado de si impõe-se sobre o fundo dos erros, dos maus hábitos, das deformações e dependências incrustadas, das quais é preciso livrar-se.

Função terapêutica, posto que o cuidado de si assemelha-se à dietética, saber que conjuga cuidado do corpo e da alma. Se a medicina cura o *páthos* do corpo é tarefa da filosofia curar o *páthos* da alma. Plutarco, por exemplo, aglutina medicina e filosofia numa só região (*mia khôra*)²². Epitecto compara a escola de filosofia ao consultório médico (*iateríon*)²³.

Dos deslocamentos do cuidado de si da cultura grega clássica para a cultura helenística e greco-romana, merece consideração sua passagem de privilégio estatutário de alguns, como o caso da situação peculiar de Alcibiades, para “princípio universal que se endereça e se impõe”²⁴. O cuidado de si, antes restrito aos que pretendiam governar a cidade, inscrito no âmbito da *pólis*, torna-se coextensivo a toda a existência. Constitui-se em algo de que não se pode prescindir ao longo de sua existência; um exercício necessário ao bem viver.

Seria inadequado, porém, afirmar que a partir do helenismo o princípio do cuidado de si converte-se em ética universal, pois que sempre toma forma no interior de práticas, instituições, tais como escolas, fraternidades e seitas tão diferentes que, em alguns casos até mesmo se excluem.

Na cultura greco-romana, o cuidado de si é universalizado como princípio e posto em prática de modo particularizado. Deixa-se de referir-se exclusivamente à excelência estatutária, pois todos são virtualmente capazes de exercê-lo, poucos são aqueles que efetivamente alcançam transformá-lo em *atitude* permanente. O critério de

²² Ibidem, p. 447.

²³ Idem.

²⁴ Ibidem, p.108.

diferenciação está situado entre aqueles que escolhem o cuidado de si como modo de vida, e os demais, que não dedicam a ele tempo suficiente.

A despeito disso, o cuidado de si está longe de ser privilégio aristocrático, tal é sua difusão nas camadas desfavorecidas da sociedade mediante grupos organizados em torno de cultos definidos e redes de amizades que prescrevem direitos e obrigações específicas. Um jogo é estabelecido entre um princípio universal que pode ser entendido e aplicado à vida pela escolha de alguns, de um lado, e o raro cuidado do qual ninguém *a priori*, se encontra excluído, de outro²⁵. Vale ressaltar que, doravante o princípio do cuidado de si emerge como fim do privilégio das práticas de si, sendo a conversão do olhar exigência fundamental.

Ressalva-se que conversão do olhar difere da introspecção do sujeito, pois se situa no vácuo nebuloso entre o eu ético e o sujeito inacabado. O percurso entre um e outro prescinde da distância que separa exterioridade e interioridade, nos termos do conhecimento do eu. Conversão do olhar é conversão a si. Diferentemente da *metánoia*²⁶ cristã que exige renúncia permanente do eu, trata-se de renunciar ao entorno no qual vive o sujeito, somente quando as agitações exteriores impedem-no concentra-se no seu objetivo. A conversão a si define-se como esquema prático: implica atos de proteção e de defesa, atitudes de respeito pelo eu, estado de alguém que está em posse do eu porque o domina.

A atenção permanente sobre o eu precisa ser aplicada nas situações particulares da vida, de modo especial no instante presente. Ela ajuda o sujeito a desviar-se das paixões provocadas pelo saudosismo inútil sobre o passado ou pela ilusão a respeito do futuro e que independem de nós. Apenas o presente depende da ação livre do sujeito, somente nas ações presentes ele constitui-se como tal. Além disso, a conversão a si toma distância da “transubjetivação”²⁷ a partir da qual é estabelecida uma cesura essencial no sujeito; trata-se de processo longo

²⁵ Ibidem, p.115.

²⁶ Sobre conversão cristã no sentido de metánoia cf. Michel Foucault, 2010f, p. 82, 172, 202, 206-209.

²⁷ Id, 2010f, p.193.

e contínuo pelo qual alguém fixa a si próprio como objetivo mediante relações adequadas e plenas consigo²⁸.

Efeito da conversão a si é a subjetivação da verdade pela qual procura transformar seu modo de ser. Se a constituição da ética do sujeito é o objetivo almejado, importância significativa é atribuída aos exercícios permanentes exigidos do agente ético, de modo a considerá-lo apto a ser sujeito *de* verdades. A referência agora é o árduo percurso de ascese na cultura helenística e romana.

1.2 ASCESE E VERDADE

Considerando os deslocamentos empreendidos por Michel Foucault em suas investigações sobre verdade, poder e sujeito, conforme assinalado na introdução deste trabalho, é enfatizado seu interesse naquilo que denominou política da verdade, isto é, como um discurso científico se constitui e quais suas relações com as estruturas políticas e econômicas de uma sociedade. Nesse aspecto, assinala Candiotto: “tem sido enfatizado que a proposta da história crítica da verdade de Michel Foucault prescinde da delimitação de proposições verdadeiras para debruçar-se nas práticas históricas a partir das quais enunciados são produzidos e reconhecidos como verdadeiros”²⁹. Assim, o problema de Foucault não é o da estrutura intrínseca da verdade, mas o da existência social da verdade que gera efeitos de sujeição e subjetivação nos indivíduos³⁰.

Num sobrevôo pela articulação entre subjetividade e verdade nota-se uma mudança da fase arqueológica para a fase genealógica. Na década de sessenta, Foucault concentrou-se mais no eixo do saber (ou da verdade). Em *As palavras e as coisas* (1966), a partir da descrição arqueológica de episteme, é sugerido que o homem, como artigo definido, não existiu sempre; ele é apenas uma figura do saber que emerge na Modernidade e é constituído entre os domínios da vida, do trabalho e da linguagem. A produção da verdade era descrita nos modos de objetivação estabelecidos no jogo de regras entre os saberes com pretensão científica. Foucault trata do discurso enquanto materialidade e

²⁸ Ibidem, p. 193.

²⁹ CANDIOTTO, 2010, p.63.

³⁰ Por essa razão, Foucault usa a expressão política da verdade ou economia da verdade.

não enquanto práticas discursivas cujas regularidades implicam na produção de saberes positivos sobre o sujeito.

Nos anos setenta, a análise genealógica concentra-se na formação efetiva do discurso, isto é, o discurso enquanto prática. Trata de apreendê-lo em seu poder de afirmação, de constituir domínios de objetos a propósito dos quais se poderá afirmar ou negar as proposições tidas como verdadeiras ou falsas. A verdade era pensada nos mecanismos do saber-poder ou ainda nas redes de obediência das tecnologias pastorais.

Por esse motivo, Foucault insistirá que não há verdade fora do poder ou sem o poder, pois toda verdade gera efeitos de poder e todo poder se ampara e se justifica em saberes reconhecidos como verdadeiros. O filósofo indicará que as verdades universalmente atribuíveis ao sujeito nos termos do conhecimento científico são, em última instância, efeitos de verdade produzidos por mecanismos estratégicos de poder presentes nas práticas sociais. Tal designação significa que eles funcionam como se fossem verdades cujo objetivo seria justificar racionalmente aquelas relações de poder.

É suficiente descrever a rede histórica e, no entanto, anônima, dos jogos estabelecidos naqueles domínios (trabalho, linguagem, vida) para entender como num determinado momento e numa cultura específica, o sujeito pôde ser objetivado e uma verdade sobre ele pôde ser estabelecida. E é justamente nisso que reside alguma originalidade³¹ da proposta foucaultiana: reconstituir as condições de verdade na modernidade sem recorrer ao sujeito como um suporte para o desenvolvimento desta noção. Jean d'Ormesson, colega de Foucault, entendeu muito bem sua proposta dizendo que “cada um só pode pensar como se pensa em seu tempo”³². O que nos leva a destacar o aspecto formal da verdade em detrimento de um suposto conteúdo fixo, estático a partir do qual se poderia instituir sujeitos e objetos.

O discurso é investido historicamente de um teor verdadeiro porque cumpre com uma funcionalidade específica, qual seja, produzir efeitos de poder estatuidando regras para o governo das pessoas, dividindo-as, examinando-as, adestrando-as, sujeitando-as. Sendo assim,

³¹ Na verdade, essa tese já se encontra em Hegel (“Cada filósofo é o próprio tempo em pensamento”).

³² D'ORMESSON apud VEYNE, 2011, p. 25.

adequado será falar em práticas discursivas uma vez que o discurso tem significado apenas no âmbito das práticas.

Segue-se modificações nos modos de ser sujeito vez que não se trata de uma estrutura fixa, imóvel, mas que adquire contornos de acordo as relações estabelecidas com os jogos de verdade e de poder inscritos na ordem dos acontecimentos³³. Assim, o sujeito da cultura helenística difere-se de modo significativo do sujeito moderno. Tal diferença pode ser compreendida especialmente pelas relações do sujeito com a verdade.

Seguindo as análises de Michel Foucault, a *ascese* designa o critério de diferenciação entre espiritualidade antiga e filosofia moderna. Na filosofia antiga, a *ascese* é condição de acesso à verdade. Indica o penoso exercício do sujeito quando procura preencher a distância entre o que deixou de ser e o que vem a se tornar. Pois bem, o que permitiria ao sujeito ligar-se à verdade é, pois, a *ascese* (*áskesis*), entendida como a subjetivação do discurso verdadeiro. Verdade, no sentido etopoiético, qual seja a qualificação de enunciados como verdadeiros quando atuam como matrizes de constituição do *êthos* do sujeito, de sua maneira de ser.

Ascese é na realidade uma prática da verdade, o que permite que o dizer-a-verdade endereçado ao sujeito, e que também o sujeito endereça a si mesmo, se constitua como o seu modo de ser. A *ascese*, que envolve sempre a relação interpessoal mestre-discípulo, tem por função transformar a enunciação dos discursos verdadeiros (*logói*) em *êthos*, isto é, os *logói* auxiliam o sujeito a constituir-se como objeto de saber possível a partir de práticas de si. Esses discursos atuam no *êthos* do indivíduo, ajudando-o a desprender-se de identidades impostas e a transformar sua própria maneira de viver. A escuta, a leitura e escrita e a palavra, por fim, constituir-se-ão em etapas imprescindíveis à passagem da *alethéia* ao *êthos*. Daí a indissociabilidade entre verdade e estética da existência; verdade e ética.

Podemos dizer que o “momento cartesiano” é o marco, na filosofia, do fim do trabalho como acesso à verdade iniciando a modernidade. Depois do *Discurso sobre o método* tem-se como certo que o sujeito é, por natureza, capaz de verdade, sem necessitar proceder

³³Foucault entende por acontecimento uma relação de forças que se encontram em jogo na história e não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Sobre isso ver: Michel Foucault, 2010b, p.28.

a uma transformação de si, colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao conhecimento. Segue-se a desqualificação da tradicional exigência espiritual de transformação do sujeito – a *epiméleia heautoû* – do campo filosófico e científico, o que se encontra no cerne da filosofia antiga.

Enquanto a filosofia moderna prescinde da exigência ética, a filosofia antiga encontra aí seu objetivo maior: a transformação do modo de ser do sujeito adquirida mediante a ascese. A exigência ética própria da articulação entre subjetividade e verdade é privilégio, ainda que não exclusivo, da filosofia antiga, particularmente entre estoicos e epicuristas. Seguindo os rastros de Pierre Hadot, refere a elas como “espiritualidade antiga”. Esta designa

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascèses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade, [porquanto tal como ele é, não poderá adquiri-la]³⁴.

Segue-se que a modificação do modo de ser é fundamental para subjetivar discursos reconhecidos como verdadeiros. Os discursos (*logói*) são qualificados de verdadeiros se atuam como princípios e matrizes de ação de modo a formar no indivíduo a atitude e a disposição necessárias para enfrentar os acontecimentos da existência.

Na espiritualidade antiga, a verdade, tal como ela é – no sentido de matriz de ações – pode transformar o sujeito na medida em que ele sempre é desqualificado para ser fundamento de verdade. Importante é ressaltar que alguém subjetiva discursos verdadeiros ao modo de conselhos para a ação ou de preparação adequada para as vicissitudes da existência. Ao mesmo tempo em que a ética do sujeito aponta os limites filosóficos do privilégio moderno do conhecimento de si, no qual o sujeito já é capaz de verdade, ela também qualifica os modos de aquisição antigos dos discursos verdadeiros mediante a ascese do cuidado consigo.

³⁴ FOUCAULT, 2010f, p.15.

Como se vê, a espiritualidade a que Foucault remete ao tratar das relações entre subjetividade e verdade implica transformação do sujeito. Amor³⁵, desde Platão, e ascese, de Pitágoras aos últimos estoicos, esboçam duas grandes formas históricas desse trabalho de arrancar o sujeito daquilo que é, da sua ignorância, para torná-lo capaz de verdade. Na peça *Alcíbiades*, exaustivamente explorada no curso *A hermenêutica do sujeito* (1982), Sócrates ensina ao jovem Alcíbiades a cuidar de si mesmo, a ocupar-se consigo mesmo, com sua alma, de tal modo que se torne capaz de verdade. E, sabendo a verdade, possa ter uma vida harmoniosa e virtuosa. Segue-se, a conciliação da *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), dissociadas na cultura moderna.

No cuidado de si, a presença do mestre é indispensável para que o sujeito estabeleça uma relação adequada consigo mesmo, o qual terá a função de incitar o discípulo a ocupar-se consigo mesmo. No caso do Alcíbiades, Sócrates desempenha esse papel de mestre, ele é “o homem do cuidado de si e assim permanecerá”³⁶, declara Foucault.

Todavia, com o desaparecimento do caráter espiritual da filosofia, desaparece igualmente a necessidade de um mestre que incite no sujeito uma adequada relação consigo de modo que possa ter acesso ao conhecimento: Descartes medita sozinho, precedendo, nessa solidão da razão filosofante, Espinoza, Leibniz, Kant e tantos outros filósofos cujo pensamento funda-se na racionalidade moderna cartesiana.

Segue-se a diferente forma de nos interrogarmos sobre a relação entre sujeito e prática, sujeito e verdade. Para Foucault, essa relação, na cultura de si da civilização grega, helenística, romana, é posta em termos de prática e de exercício da verdade; interroga-se em que medida o fato de conhecer e verdade, de dizê-la e de praticá-la, pode permitir ao sujeito agir como deve agir, ser como deve ser e como quer ser. Assim, onde os gregos e romanos entendiam “constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através do exercício da verdade”³⁷, os modernos entendem “sujeição do sujeito à ordem da lei”³⁸.

³⁵ A esse respeito ver: Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, edição 2010, pp. 3-24 (Aula de 06 de janeiro de 1982, primeira hora).

³⁶ FOUCAULT, 2010f, p.9.

³⁷ Ibidem, p. 284.

³⁸ Idem.

Há nisso uma heterogeneidade que deve nos prevenir contra qualquer projeção retrospectiva. É preciso atentar, diríamos, na história das relações entre sujeito e verdade, para a longa e lenta transformação de um dispositivo de subjetividade, definido pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito (*áskesis*) – presente no pensamento e na cultura antigos – para outro dispositivo de subjetividade, que é o nosso e que é guiado pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito à lei.

A ascese vista através da tradição cristã é designada por uma forma de prática cujos elementos, fases, progressos sucessos tem como alvo e no limite a renúncia a si. Entre os antigos trata-se da constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo, suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo³⁹. De todo modo, a ascese é o que permite que o dizer-a-verdade (*parrhesía*) endereçado ao sujeito e que o sujeito endereça a si mesmo constitua-se como maneira de ser do sujeito.

Pois bem, espiritualidade antiga difere-se do ascetismo cristão, ainda que semelhanças possam ser estabelecidas entre eles. Enquanto a ascese filosófica busca assegurar a subjetivação do discurso verdadeiro, a ascese cristã tem por função a renúncia a si.

Como ocorre no ascetismo cristão monástico, a ascese filosófica caracteriza-se pela austeridade; porém, suas táticas, meios e instrumentos objetivam a aquisição de algo que o sujeito ainda não possui, prescindindo da renúncia de si. Diante dos acontecimentos inesperados da vida ou face à desgraça repentina o sujeito se mune da armadura protetora, a *paraskeué*⁴⁰. Se o cristão precisa de instrumentos de defesa para lutar contra as tentações do maligno objetivando renunciar plenamente sua vontade e o mal que nela habita, o estoico precisa deles para fazer frente aos acontecimentos do mundo exterior. Trata-se de dotar-se de algo que não se tem, no lugar de renunciar a algum elemento que seríamos ou teríamos, como nos diz Foucault⁴¹.

Sendo assim, a *paraskeué*, que é essa preparação do indivíduo e que implica a transformação do *logói* em *êthos*, consiste em uma estrutura na qual se articula um saber teórico e um saber prático que permitiria ao indivíduo efetuar sobre si mesmo uma série de ações,

³⁹ Ibidem, p. 285.

⁴⁰ Ibidem, p. 286.

⁴¹ Ibidem, p. 285.

procedimentos, técnicas de transformação de si de modo a estar sempre preparado para as intempéries ao longo de sua existência.

Na medida em que a ascese tem como finalidade adquirir a armadura necessária para enfrentar os acontecimentos da vida tendo em vista que ela preenche a distância hesitante e inquieta entre o que se deixa de ser e o trabalho inacabado da transformação, trata-se de saber de que elementos tal armadura é constituída, como ela atua no indivíduo e quais técnicas ajudam na sua aquisição. A armadura protetora (*paraskeuê*) é adquirida pelo indivíduo na escola filosófica quando ele subjetiva os discursos enunciados pelo mestre. Na se trata de axiomas e princípios de verdade, mas de enunciados materialmente pronunciados e úteis⁴² ao sujeito. Bom asceta é aquele que conserva frases efetivamente escutadas ou lidas mediante a repetição, a rememoração e a escritura.

Para que as enunciações (*lógoi*) se transformem em armaduras do sujeito é necessário que sejam princípios fundados na razão, que se constituam princípios aceitáveis de comportamento: só então são qualificadas de verdadeiras. Os *lógoi* precisam ser discursos persuasivos, porquanto não apenas formam convicções como também impregnam ações. Configuram esquemas indutores de ação: uma vez que habitem o pensamento, o coração e o corpo do sujeito agirão espontaneamente como se falassem em nome dele dizendo o que convém fazer e fazendo, efetivamente, o que é preciso fazer. Eles estão presentes no sujeito como matrizes de ação e é para adquiri-los que ele opta livremente pela ascese.

Adquirir tais matrizes de ação constitui o primeiro passo na sequência do qual o sujeito precisa saber como preservá-las de modo a poder utilizá-las em qualquer momento. Elas constituem, assim, socorro (*boethós*) indispensável diante dos acontecimentos:

Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o *lógos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que

⁴² Foucault distingue os conhecimentos úteis ao homem, dos conhecimentos inúteis. Por conhecimentos úteis designam-se os saberes que, na sua forma, auxiliam na modificação da maneira de ser do sujeito; no seu *êthos*. A esse respeito cf. Foucault, aula no Collège de France, 10 de fevereiro de 1982.

traz socorro (...). Uma vez que o *lógos* fale, no momento em que o acontecimento se produz, uma vez que o *lógos* – que constitui a *paraskeuế* – se formule para anunciar seu socorro, o socorro já está presente, dizendo-nos o que é preciso fazer, ou melhor, fazendo-nos fazer efetivamente o que devemos fazer⁴³.

Para que as matrizes razoáveis de ação sejam utilizáveis, precisam estar sempre “à mão” (*prókheiron*, em grego; *ad manum*, conforme a tradução latina)⁴⁴. Plutarco, citado por Foucault, observa sua presença no sujeito quando invoca algumas metáforas. A primeira delas é que os *lógoi* assemelham-se ao *phármakon*: comparam-se à medicação com a qual o sujeito precisa contar a fim de evitar as adversidades e vicissitudes. Também pode ser aludida a metáfora da pilotagem: os *lógoi* devem ser com um bom piloto no navio, mantendo a tripulação em seus postos, dizendo-lhe o que fazer, sustentando a direção.

A ascese faz com que o sujeito seja capaz de sustentar em si mesmo esses discursos verdadeiros, assegurando a subjetivação do discurso verdadeiro; ao passo que a ascese cristã tem por função a renúncia a si.

Segundo Michel Foucault, enquanto na ascese cristã encontramos o movimento de renúncia de si que passará, enquanto momento essencial, pela objetivação de si num discurso verdadeiro, na ascese filosófica, na época helenística e romana, trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver:

trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si⁴⁵.

Tendo em conta que o cerne da ascese é fazer com que o indivíduo torne-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro, isto é, a subjetivação de discursos verdadeiros, algumas técnicas são necessárias, a saber: a escuta, a leitura e a escrita, e o ato de falar.

⁴³ Ibidem, p. 290.

⁴⁴ Ibidem, p.311.

⁴⁵ Id, 2010f, p. 296-7.

Primeiramente, a escuta. A técnica da escuta é indispensável para adquirir os *lógoi*, é o que permitirá ao indivíduo recolher o que se diz de verdadeiro (*lógos*). Seguramente, a passagem da *alétheia* ao *êthos* começa com a escuta. A despeito da ambiguidade fundamental da audição, pois também pela escuta o indivíduo pode ser persuadido da verdade, “o único acesso da alma ao *lógos* é, pois, o ouvido”⁴⁶.

A correta escuta filosófica exige que o indivíduo dirija sua atenção para o *tò prâgma*, um termo filosófico que designa a referência da palavra. É, pois, para o referente, para a significação da palavra que se deve dirigir; é preciso apreender o que é dito eliminando os ornamentos dos enunciados. O *prâgma* da escuta filosófica é a proposição verdadeira enquanto pode tornar-se preceito de ação. A subjetivação da verdade supõe o movimento indissociável da enunciação do *lógos* e da pragmática da escuta.

Após ouvir os conselhos, sob seu aspecto de verdade dita e de prescrição dada, convém recolher-se, guardar silêncio para melhor gravar o que se ouviu. Significa dizer que a correta escuta exige o olhar do indivíduo sobre si mesmo de maneira que ao memorizar o que se acaba de ouvir tais discursos sejam subjetivados.

Sobre a leitura, não se trata de ler muitos e bons livros nem diferentes autores; antes, a leitura filosófica refere-se ao exercício da meditação⁴⁷ (do latim, *meditatio*, do substantivo grego, *meléte*, do verbo grego *meletân*). Trata-se do exercício de apropriação de um pensamento, e de dele persuadir-se tão profundamente que sua verdade seja incrustada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja a necessidade, que a tenhamos à mão (*prókheiron*) e, por conseguinte, façamos dela um princípio de ação.

A boa leitura implica em exercitar-se na coisa em que se pensa. É pôr-se em jogo pelo pensamento, é experimentar a si mesmo à medida que pensa vez que, pela leitura, deve-se “constituir uma trama sólida de proposições que valham por prescrições, de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamentos”⁴⁸. Sendo a leitura assim designada, como exercício, como experiência, encontra-se, então associada à escrita na medida em que esta inscreve-se no âmbito pessoal e individual, e afirma-se como um exercício de si.

⁴⁶ Ibidem, p. 299.

⁴⁷ Ibidem, pp.318.

⁴⁸ Ibidem, p. 320.

Tendo como referência a cara 84 de Sêneca, Foucault destaca a temperança da leitura com a escrita de modo que a composição escrita dê corpo àquilo que a leitura recolheu. Epitecto, por sua vez, também citado por Foucault, aconselha o quão preciso é meditar (*meletân*), escrever (*grapheîn*) e treinar (*gymnázēin*) na realidade; pôr-se à prova. Leitura e escrita consistem num exercício de assimilação da verdade e do *lógos* a se reter de modo que os pensamentos assimilados estejam sempre à disposição (*prókheira*). Para tanto, utiliza-se como suporte dessas lembranças os *hypomnēmata*⁴⁹, que consistem em cadernos individuais que servem de rememoração das coisas lidas e ditas. Neles escreve-se citações, fragmentos de obras, de exemplos e de ações que se leu, se viu ou se ouviu falar. Configuram a memória material das coisas lidas, entendidas e pensadas. Segue-se a necessidade de tê-los à mão (*ad manum*) a fim de utilizá-los diante de um acontecimento da vida.

Ressalva-se que os *hypomnēmata* nada tem que ver com diários ou narrativas de experiência espiritual, que posteriormente serão encontradas na literatura cristã. Eles não constituem uma narrativa de si mesmo cuja confissão (oral ou escrita) teria valor de purificação. Ao contrário disto, os *hypomnēmata* procuram realizar um movimento inverso: não de buscar o indizível, revelar o oculto ou dizer o não-dito; mas, busca o já dito, reúne o que se ouviu ou se leu com a finalidade da constituição de si.

Para Michel Foucault esta técnica visa a constituição do *lógos bioéthikos*⁵⁰, um equipamento de discursos úteis para situações vitais inusitadas enfrentadas pelo sujeito. A meditação, escrita e releitura de tais discursos possibilitam implantá-los na alma de tal sorte que auxiliem na constituição do *eu*.

Ademais, a correspondência⁵¹ é também uma modalidade fundamental de escrita etopoiética pela qual a subjetivação ocorre em função da interação com os outros. Para além de uma mera técnica de si, a correspondência constitui a maneira de exprimir-se e de expressar-se para si e para os outros. Ao escrever uma carta, aquele que o faz recorda as verdades que fornece ao outro e das quais ele próprio necessita para sua vida. Por conseguinte, aquele que a recebe exercita-se pela leitura e releitura. As cartas de Sêneca a Lucílio são exemplos de

⁴⁹ Foucault, 2010f, p.322 - 329; Foucault, 2010e, pp. 147– 153.

⁵⁰ Id, 2010e, p. 148.

⁵¹ Id, 2010f, pp.322-329; Id, 2010e, pp. 153 – 162.

correspondência na filosofia estoica, nas quais nota-se a direção espiritual do homem maduro a outro homem jovem que ocupa importantes funções públicas.

Enfatiza Foucault que leitura, escrita e releitura fazem parte da *praemeditatio malorum*⁵² (premeditação ou presunção dos males), que é muito importante na ascese estoica.

No que concerne à fala, tanto no ascetismo filosófico quanto no ascetismo cristão, notamos o desenvolvimento da arte de falar. Tal arte apresenta-se sob diversas formas e com uma multiplicidade de ramificações: função do ensino porque ensina a verdade, da pregação, da confissão, da direção de consciência. Todas elas convergem para uma palavra fundamental: Revelação. E há uma escrita fundamental: o Texto. É, pois, à Revelação e ao Texto que toda a palavra do mestre deverá ordenar-se.

Na ascese cristã, há que se ressaltar o interesse na fala do dirigido, além do discurso do lado de mestre. Sim, aquele que é conduzido à verdade por outro tem algo a dizer: a verdade sobre si mesmo. Este dizer a verdade sobre si mesmo inscreve-se no procedimento indispensável à salvação, o que se constitui, para Foucault, um momento fundamental na história das relações entre sujeito e verdade no Ocidente.

E esta apresenta-se como a cesura fundamental entre a espiritualidade antiga e a cristã vez que o dizer-a-verdade sobre si mesmo tornou-se condição de salvação e um elemento necessário do pertencimento do indivíduo a uma comunidade. Na Antiguidade grega, helenística ou romana aquele que é conduzido à verdade pelo discurso do mestre não tem que dizer a verdade, tampouco, dizer a verdade sobre si mesmo. “É preciso e basta que se cale”⁵³.

Sendo assim, na história ocidental, quem é dirigido e quem é conduzido só passará a ter o direito de falar no interior da obrigação do dizer-a-verdade sobre si mesmo, na confissão⁵⁴. Nas práticas confessionais em sentido estritamente espiritual, a enunciação da verdade de si é constitutiva da sujeição da subjetividade cuja exigência é a produção de discursos racionais que conduzam a identidades fixadas

⁵² Sobre isso ver: Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, edição 2010, pp.407-440 (Aula de 24 de março de 1982).

⁵³ Id, 2010f, p. 325.

⁵⁴ Ibidem, p. 325.

por um conjunto de instituições⁵⁵. Daí a função do diretor de consciência, do psicólogo, do psiquiatra, personagens tão comuns em nosso tempo, em dizer e exigir daquele que verbaliza que trate de ser aquilo que ele diz e reconhecer-se com tal, ou seja, um pecador, um desviado, um louco.

Tampouco se pode negar a existência, na cultura grega, helenística e romana, de elementos que se aproximam do que posteriormente seria chamado de confissão. Exemplos disto são as obrigações de franqueza para com os amigos, o reconhecimento das faltas que são exigidos ou ao menos recomendados nas instituições judiciárias ou nas práticas religiosas. Contudo, tais elementos são tomados em seu sentido instrumental; não tem valor espiritual.

Na espiritualidade antiga o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade; deve ocupar-se com discursos verdadeiros que lhe possibilitem operar em si mesmo a subjetivação desses discursos. Assim, não se faz necessário dizer a verdade de si mesmo; antes, é preciso que possa dizer a si mesmo o verdadeiro. Também não se nega o direito à palavra do lado do conduzido, do discípulo. Tanto os diálogos socráticos quanto as discussões estoicas e cínicas afirmam esse direito à fala do discípulo. Porém, intenta-se colocá-lo à prova em sua função de sujeito que diz a verdade para forçá-lo a tomar consciência da sua capacidade de dizer o verdadeiro:

é preciso, pois, que [o sujeito] opere uma subjetivação que se inicia com a *escuta*⁵⁶ dos discursos verdadeiros que lhe são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro” (...). Creio, pois, que realmente não há problema do lado do discurso de quem é dirigido, já que afinal ele não tem que falar ou então o que é levado a dizer não passa de uma maneira para o discurso do mestre apoiar-se e desenvolver-se⁵⁷.

Tendo a intenção de incitar seu discípulo a transformar a si mesmo, o mestre deve servir-se da *parrhesía* (falar franco, do grego;

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Grifos nossos.

⁵⁷ FOUCAULT, 2010f, p. 326.

libertas, do latim) para tornar seu trabalho eficaz. Assim como o silêncio é necessário, do lado do discípulo, para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesía* desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, o discurso verdadeiro subjetivado pelo discípulo.

É *parrhesía* a abertura que faz com que se diga o que é necessário, útil e verdadeiro. Constitui-se na forma necessária ao discurso filosófico de articulação do *lógos* e da *léxis* (uma maneira de dizer as coisas⁵⁸). É uma técnica e também uma ética da comunicação do discurso verdadeiro; comunicação entre quem os detém e quem deve recebê-los e deles fazer um equipamento para a vida.

O estudo da *parrhesía* retoma questões ainda em aberto acerca da governamentalidade, da arte de governar, mais especialmente o problema da passagem do governo de si ao governo dos outros. Somente depois de ter sido realizado tal deslocamento, Foucault pôde passar do governo dos outros ao governo de si, relacionando as técnicas de poder com as técnicas de si. Parece ser o cruzamento entre a dimensão ética e política da governamentalidade na medida em que o discurso verdadeiro endereçado ao Príncipe, à alma do Príncipe tem como finalidade a sua transformação por meio do cuidado de si, do exercício crítico sobre si de modo que se torne suficientemente capaz de desempenhar sua atividade política de condução de outrem.

A ascese filosófica produz subjetivações históricas em contínuo movimento, atribui atenção acentuada aos acontecimentos da existência e sobre o modo como o indivíduo pode e deve preparar-se para enfrentá-los. A maneira privilegiada de tal preparação consiste na atenção às enunciações verdadeiras nas relações pedagógicas.

Para Michel Foucault, aquilo que denominamos “verdade” não possui um significado unívoco sendo, antes, um jogo histórico, uma enunciação dramática: ela pode ser o mecanismo do qual dispomos para preencher o vazio que constitui nosso pensamento finito, ou a justificação racional que elaboramos para compreender nossas práticas cotidianas, ou ainda o escudo protetor que adquirimos diante das instabilidades que nos ameaçam. A “verdade”, em sentido etopoético, pode estar associada também a riscos que assumimos, a resistências que

⁵⁸ Ibidem, p. 328.

sustentamos, ao *êthos* filosófico que incorporamos mediante a crítica de nosso ser histórico.

1.3 GOVERNO DE SI E DOS OUTROS

Para Michel Foucault, o poder consiste em jogos estratégicos presentes em toda e qualquer relação em que uns tentam determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada – pelo menos não inteiramente determinada – ou determinando em troca a conduta dos outros⁵⁹. E nisso difere-se dos estados de dominação cujos efeitos são coercitivos.

A capilaridade das relações de poder indicam o quão elas são sutis, múltiplas, e se dão em diversos níveis. Segue-se que não se pode falar em *o* poder, mas sim descrever *relações* de poder. Assim, a noção de poder implica ruptura com estruturas políticas, governo, posições de hierarquia etc vez que em toda e qualquer relação humana o poder está sempre presente, o que se encontra referendado na seguinte passagem em *Omnes Et Singulatim*:

O poder não é uma substância. Não é também um misterioso atributo cujas origens precisaríamos esquadrihar. O poder não é senão um tipo particular de relações entre os indivíduos. E tais relações são específicas: por outras palavras, elas nada tem a ver com a troca, a produção e a comunicação, mesmo que lhe estejam associadas. O traço distintivo do poder é o de que determinados homens podem, mais ou menos, determinar inteiramente a conduta de outros homens – mas jamais de modo exaustivo e coercitivo⁶⁰.

Disso resulta a compreensão de que a noção de poder é relacional. Ao deslocar o conceito de poder de coisa para relação, Foucault desloca a discussão de “o que é o poder” para “como age o poder”, o que significa dizer que seu interesse está em examinar os agenciamentos em que se cruzam as práticas. Do mesmo modo, ele efetua outro deslocamento que chamaremos de desinstitucionalização do

⁵⁹ FOUCAULT, 2010i, 285.

⁶⁰ Id, 2011a, p.69

poder. Isso significa que as estratégias de poder devem ser pensadas nas relações dos indivíduos consigo mesmo e com os outros, entre os indivíduos e as instituições, e nunca nas instituições como fonte de poder.

Essa referência ilustra ainda a positividade inerente às relações de poder na medida em que se constituem em ação sobre a ação dos outros; condução de condutas. Mas se trata de uma relação não apaziguada, uma vez que “não há poder sem recusa ou revolta em potência”⁶¹. A resistência a uma determinada ação de poder não é “outro poder”⁶², mas funciona como outra ação de poder. Isso significa que não há relações de poder sem resistências. Essa noção de poder que traz em si a possibilidade de resistência no pensamento foucaultiano é tributária de Nietzsche, o qual admite que o corpo resiste. Contudo, somente nos últimos anos da trajetória foucaultiana o autor assinala a relação de si consigo⁶³ como o mais importante ponto de resistência aos processos de sujeição. Foucault diz que “haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes; a relação consigo é, inclusive, uma das origens desses pontos de resistências (...)”⁶⁴. Tal relação implica em um conjunto de práticas ascéticas que se constituem em “um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros”⁶⁵.

Esse movimento de atenção a si, de construção de si, em certa medida é o que Foucault chama de atitude crítica caracterizada como *êthos*, o que já havia sido objeto de suas análises em maio de 1978, na conferência *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung (Qu'est-ce que La critique? Critique et Aufklärung)*. Na ocasião, a leitura de Kant por Foucault já indicava a perspectiva de uma atitude crítica em face às

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

⁶³ Foucault entende que a relação do si consigo não é o único ponto de resistência possível ao poder político, entendido como estado de dominação. Para ele, a noção de governabilidade, as tecnologias governamentais, é o que permitiria fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, o que constitui a própria matéria ética.

⁶⁴ FOUCAULT apud DELEUZE, 2005, p.111.

⁶⁵ Ibidem, p.107.

exigências da governamentalidade pastoral (de dirigir pela verdade a conduta dos indivíduos à salvação), já sugerindo a reviravolta que se seguiria na década de oitenta em suas análises sobre verdade e poder.

A noção de crítica formulada por Foucault é tanto um modo de situar os limites e possibilidades do conhecimento, de exercício de pensar o próprio pensamento como um *êthos* (isto é, uma forma de resistência ao poder subjetivante). Foucault dirá que o verdadeiro enigma do poder não consiste em saber como e por que motivo formas delirantes de poder puderam aparecer, mas o que as tornou aceitáveis, suportáveis e até desejáveis por parte dos governados⁶⁶.

Disso resulta o seguinte entendimento: o problema da filosofia política no século XX - que permanece no século XXI - não é, pois, o do fundamento do poder, mas o da obediência. Nisso, Foucault prolonga a tese de La Boétie apresentada em seu ensaio *Discurso sobre a servidão voluntária*, publicado no século XVI, no qual se discute que o verdadeiro escândalo não é o do abuso de poder, mas o do abuso da obediência. Aliás, isso já se encontra em Foucault em suas análises sobre o pastorado, que é justamente o ensino da obediência: ao sermos bem cuidados por alguém (Deus ou um ser humano) parece que perdemos a vontade de resistir.

Desse modo, parece-nos que essa tese coloca Foucault diante de um problema: como resistir quando fomos habituados a obedecer? Se a resistência é condição para a existência de relações de poder, que tipo de relação se estabelece quando no lugar da resistência há obediência? Esta segunda questão pode ser mais facilmente respondida. O nosso filósofo diria que esta não seria uma relação de poder, e a ela se poderia atribuir qualquer outro adjetivo. Numa relação de poder pressupõe-se uma escolha, inclusive a de ser governado. Em toda parte há poder e não temos como escapar disso; em compensação, sempre podemos modificá-las, pois o poder é uma relação bilateral e faz par com a obediência, que somos livres para conceder com mais ou menos resistência⁶⁷. E onde estaria, então, a diferença entre decidir por ser governado e obedecer? Dito de outro modo: por que a luta é preferível à opressão? Por que deve se opor resistência à dominação? Para alguns de

⁶⁶ GROS, 2012, p. 01.

⁶⁷ FOUCAULT apud VEYNE, 2011, p. 168.

seus críticos, somente com a introdução de algum tipo de noções normativas Foucault poderia começar a responder esta pergunta⁶⁸.

Contudo, essa não era a intenção do filósofo. Seu projeto filosófico funda-se no reconhecimento da historicidade dos acontecimentos, afastando a ideia de estruturas universais e *a priori* para fundar uma outra forma de interpretação do mundo, de constituição do sujeito e do conhecimento; uma interpretação marcada pela finitude e descontinuidades. Tendo em conta esse arcabouço teórico, Foucault define que as lutas são sempre acontecimentos históricos e contingentes em relação a formas concretas de opressão e domínio. A questão das normas e valores universais que justifiquem a resistência ao poder não faria sentido, pois é colocada desde fora da situação concreta dos indivíduos implicados⁶⁹.

Na obediência, segundo La Boétie, os indivíduos tutelados pelo governo de um só o fazem voluntariamente, porém, inconscientemente. Na verdade, estes “servos” nunca experimentaram uma outra forma de governo o que os impede de desejar algo diferente. Eles são seduzidos a acatarem esse estilo de vida – o da servidão –, e por que nunca experimentaram nada de diferente disto não conseguem discernir a situação na qual se encontram. A resposta de La Boétie parece ser menos da ordem da normatividade, apontando mais em direção à política, a uma condição de exercício da liberdade na vida pública.

Quando Foucault analisou essa tese de La Boétie ele estava mais focado no eixo saber-poder em que as relações de saber e poder vigoram com mais força sob a perspectiva da sujeição, da objetivação. Porém, o Foucault da década de oitenta apresenta-nos como saída ao problema da “servidão voluntária” o cuidado de si, constituindo uma possibilidade de transformação do sujeito em sua relação com os dispositivos de verdade.

O questionamento das verdades instituídas e constituintes da identidade dos sujeitos, localizando-o no tempo e espaço históricos, provocaria uma mudança na maneira de nos conduzirmos. Desse modo, a filosofia constitui-se num modo de instigar e desconstruir tradicionais maneiras de pensar para possibilitar, em última análise, a “descolonização do pensamento”. Nota-se a intenção de Foucault em reabilitar a concepção de filosofia antiga como ascese que exige uma

⁶⁸ ORTEGA, 2012, p.245.

⁶⁹ Idem.

conversão a si mesmo e a decisão de viver de acordo uma determinada estética da existência.

Segue-se disso uma mudança de uma leitura política focada nos dispositivos e tecnologias do poder, para uma relacionada à ética, às técnicas de si, possibilitando novos modos de subjetivação, novos estilos de vida individual, mas também social, para além das objetivações impostas pelas tecnologias do poder que sujeitam os indivíduos.

As modificações nas análises de Foucault na década de oitenta permitem-lhe abordar a noção de poder sob a ótica da governamentalidade⁷⁰. Para Foucault, entre as estratégias de poder e os estados de dominação encontram-se as tecnologias de governo, que se referem tanto a maneira com que se governa a casa, os filhos, o marido, a mulher, quanto a maneira como se dirige uma instituição. A noção de governo é o entremeio que permitirá a Foucault tensionar as discussões entre as estratégias de poder e os estados de dominação. É a dobradiça que nos permite compreender melhor a passagem do “segundo Foucault” para o “terceiro Foucault”, uma ponte cujos alicerces se apóiam no entendimento das tecnologias de governo:

Se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendia pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável e reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo⁷¹.

Desse modo, os jogos de verdade e as estratégias de poder pelos quais se governa nas sociedades modernas podem ser compreendidos mais como uma prática de construção do sujeito por meio do exercício

⁷⁰ É importante demarcar aqui a natureza ético-política da noção de governamentalidade, inscrita no âmbito das práticas, referente ao ato de governar, e não tanto às instituições.

⁷¹ FOUCAULT, 2010f, p. 225.

de si sobre si mediante o qual ele pode se elaborar, transformar a si mesmo e aceder a um certo estilo de vida, e menos como práticas coercitivas, objetivantes. Nessa perspectiva, o problema saber-poder é apenas instrumental permitindo analisar as relações fundamentais entre o sujeito e os jogos de verdade.

A introdução do estudo das relações de si consigo, por meio das quais o sujeito governa a si mesmo, pode ser entendida como resposta a um problema percebido pelo próprio Foucault. À medida que o filósofo aprofundava suas pesquisas sobre as práticas de governamentalidade nas instituições modernas, compreendia que a condução das condutas dos outros não era capaz de dar conta por si própria de descrever e explicitar *como e por que* as subjetividades eram transformadas e as condutas alteradas. Foi em seus estudos acerca das técnicas de governamentalidade, enquanto condução de condutas dos outros, que Foucault promoveu uma guinada em seu trabalho levando suas investigações até as práticas de governo de si na Antiguidade greco-romana.

Consoante esta ideia, vale a pena sublinhar o comentário de Veiga-Neto:

Além de resultar de uma ação (de poder) de um/uns sobre o(s) outro(s), o governo, enquanto condução, pode resultar, também, de uma ação em que cada um se conduz a si mesmo, sobre aquilo que pensa e aquilo que faz. Seja sobre os outros, seja sobre si mesmo, tais ações acontecem graças a determinadas técnicas, em geral muito específicas e refinadas. Quando se dão de uns sobre os outros, Foucault diz que tais técnicas são de *dominação* e de *poder*. Quando se dão de alguém sobre si mesmo, ele diz que se trata de *técnicas de si*.⁷²

Nessa passagem, nota-se que Foucault se remete a uma das possibilidades de relação do ser consigo a qual se dá por meio de um conjunto de técnicas que permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda dos outros, certo número de operações sobre seus corpos e sua alma, seus pensamentos, suas

⁷² VEIGA-NETO, 2008, p. 23.

condutas, seu modo de ser [de modo que consigam transformar-se a si mesmo]⁷³.

Pode-se dizer que a fórmula mais geral da relação consigo é o afeto de si para consigo⁷⁴. Foucault constata que, para além das técnicas aplicadas às coisas e as que se dirigem aos outros, algumas sociedades, entre as quais a da Antiguidade greco-romana, conheceram técnicas que trabalhavam sobre o eu. Ao investigar essas práticas de ascetismo, ele sublinha a iniciativa de uma transformação de si por si mesmo, e não mais uma constituição do sujeito produzida tão somente pela heterogeneidade das práticas institucionais de saber e poder. Parece-nos que, ao falar de estilização, Foucault pretendia sublinhar a espontaneidade dessa iniciativa, da liberdade individual, que atuaria no sentido oposto ao da sujeição da subjetividade.

No curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault interroga-se sobre as relações entre subjetividade e verdade buscando compreender o que se passou com o sujeito e com a verdade desde Platão, com o *Alcibíades*, até a nossa era. Como traço geral de toda a filosofia antiga concebe-se que o sujeito como tal não é capaz de verdade, a não ser que ele efetue em si mesmo certas operações, certas transformações e modificações que o tornarão capaz de aceder à verdade. Assim, a ideia de uma conversão, de uma mudança no ser do sujeito, como unicamente capaz de dar acesso à verdade, é encontrada em toda a filosofia antiga.

Para Michel Foucault

quando definimos o exercício de poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo ‘governo dos homens’, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra – incluímos um elemento importante: a liberdade⁷⁵.

Desse modo, o poder só se exerce sobre seres potencialmente livres e iguais que tem diante de si um campo de possibilidades de ocorrências de comportamentos, atitudes e reações; onde há, enfim, a possibilidade de o sujeito constituir-se livremente pelo domínio de si mesmo.

⁷³ Idem.

⁷⁴ A esse respeito cf. Deleuze, *Foucault*, 2005, p.110-111.

⁷⁵ ASSMAN, 2000, p.244.

A resignificação do conceito da noção de sujeito, imbuída de dois significados intimamente vinculados ao governo:

sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou conhecimento de si, sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a⁷⁶.

Isso significa que uma relação de poder não é uma forma de parceria nem de consentimento pleno, mas de uma busca racional e agonística pela condução que uns tentam imprimir à conduta dos outros, bem como pelas relações de si consigo mesmo.

Desse modo, porque se constitui em condição para a atividade de governo, a liberdade enquanto estado de transitoriedade coloca o homem diante de duas possibilidades: por um lado, como alvo de um governo de si mesmo, por outro, assegurando o governo dos outros. Ou, dito de outro modo, como governante de si mesmo (e de outros) e como governado estando ambas possibilidades articuladas constantemente.

A liberdade é posta como uma condição essencial para que o poder se estabeleça, pois ele pode apenas existir onde há a possibilidade de liberdade. A liberdade só poderá se opor a um exercício de poder que tende a determiná-la inteiramente, o que nos permite afirmar que o poder invoca em si tanto a sujeição a outro(s) quanto a subordinação ao próprio *logos*, a subjetivação e de discursos tidos por verdadeiros que possibilitam governar a si mesmo.

Foucault só refere-se explicitamente a liberdade em suas últimas obras. Porém, é possível afirmar que a resistência já uma possibilidade de expressão dessa liberdade, que permite ao sujeito escapar à sujeição e constituir-se como um ser livre, autônomo. Pode-se dizer que a resistência – que não é exterior ao poder, mas nasce com ele, até como sua condição histórica – é também a atitude crítica face aos fenômenos de dominação. O questionamento de um governo qualquer não se dá somente pela violência, mas, principalmente, pela mudança de atitude diante do exercício do poder e da problemática da verdade.

O conceito de atitude crítica emerge nas discussões foucaultianas em 1978, ano em que ele profere a conferência intitulada *O que é a crítica? (Qu' est-ce que La critique?)*, na qual a atitude crítica é considerada como um *êthos* da modernidade. Nesta conferência,

⁷⁶ FOUCAULT, 1995, p. 235.

Foucault declarou que, se a governamentalização (*sic*) designa o movimento através do qual o indivíduo é sujeitado na própria realidade de uma prática social, mediante mecanismos de poder que apelam para uma verdade,

então diria que a crítica designa o movimento através do qual o sujeito reconhece ter o direito de interrogar a verdade nos seus efeitos de poder e o poder nos seus discursos de verdade; a crítica será, portanto, a arte da desobediência voluntária, da indocilidade raciocinada. Função fundamental da crítica seria, por isso, o des-subjugamento (des-sujeitamento) no jogo que se poderia denominar a política da verdade⁷⁷.

A crítica situa-se numa complexa relação entre poder, verdade e sujeito. A atitude crítica face à governamentalidade consistiria, pois nessa desobediência voluntária, numa forma de resistência que se constituiria numa vontade de não ser demasiadamente governado. Mas a questão da “desobediência voluntária” evocada do período iluminista será contestada pela tese de La Boétie da “servidão voluntária”, em que se assinalava já no século XVI o abuso da obediência. Ao introduzir essa discussão em sua problematização sobre o abuso do poder, Foucault constatará, na década de setenta, que o problema não é o do abuso do poder, mas o do “abuso da obediência”.

Pois bem, o deslocamento no eixo do poder que conduziu à questão da governamentalidade lançou luz sobre os antigos escritos foucaultianos. Isso quer dizer que a loucura, por exemplo, não teria sido analisada em termos dos critérios das ciências formais, mas com o objetivo de mostrar como se tornou possível uma determinada direção dos indivíduos orientada por um discurso. Da mesma forma, em *Vigiar e Punir* tratava-se de analisar as relações entre delinquência e castigo através das práticas penais e das instituições penitenciárias no final do século XVIII e início do XIX⁷⁸.

A análise dos deslocamentos teóricos nos eixos de experiência (verdade, poder e ética) indica que a história crítica da verdade elaborada por Foucault é heterogênea, tendo sido examinada em sua forma aletúrgica. Na medida em que ela toma como ponto de partida

⁷⁷ Id, 1999a, p.3.

⁷⁸ ORTEGA, 1999, p.38; FOUCAULT, 2010d, p.242.

modos históricos de objetivação e de subjetivação resulta de tal opção estratégica uma dispersão do “homem” entre os saberes, uma individualidade sujeitada nas tecnologias de poder confessionais, uma subjetividade em incessante transformação nas práticas de si.

1.4 O SUJEITO FOUCAULTIANO

Para Foucault o sujeito enquanto uma invenção da modernidade não é algo dado, que tem existência *a priori*; antes, é constituído nas relações dos jogos de poder, saber e verdades, bem como pelas relações que cada um estabelece consigo mesmo. Contudo, há que se considerar nas análises foucaultianas dos séculos XVIII-XIX que a compreensão que se tinha desse sujeito estava circunscrita às práticas normalizadoras, sendo ele constituído como produto objetivo dos sistemas de saber e de poder.

Observa-se que a história crítica do pensamento difere da história das ideias, das aquisições da verdade, de seu ocultamento ou da descoberta das coisas verdadeiras; antes, é a história da emergência dos jogos de verdade que justificam racionalmente modos específicos de *objetivação* e de *subjetivação*⁷⁹.

Nos modos de objetivação, enfatiza-se o modo como o sujeito se tornou historicamente tal para um saber possível ao invés de definir as condições formais do sujeito como objeto. A verdade, a doença mental, o poder ou a sexualidade não se constituem objetos naturais; eles assim se tornam mediante práticas históricas específicas. Do mesmo modo, o trabalho de Foucault não é uma filosofia do sujeito; ao contrário disso, ele busca desantropologizar suas reflexões.

Assim, nos modos de subjetivação busca-se saber como o indivíduo, numa prática histórica específica, torna-se sujeito, qual seu estatuto, sua posição, sua função e os limites do seu discurso: “engendrado pelo dispositivo de sua época, o sujeito não é qualquer sujeito em qualquer época”⁸⁰.

Segue-se disso a produção da *alma* moderna cuja genealogia encontra-se em *Vigiar e Punir* (1975) – obra emblemática quando se trata da análise das relações de poder nas sociedades modernas. Nela Foucault analisa a genealogia da *alma* moderna tendo como fim mostrar

⁷⁹ FOUCAULT apud CANDIOTTO, 2006, p. 67.

⁸⁰ VEYNE, 2011, p. 179.

como ela é permanentemente produzida em torno da superfície do corpo pelo funcionamento de poder que é exercido sobre ele. Declara Michel Foucault:

Esta alma real e corpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder⁸¹.

Em vista disso, Foucault delinea o sujeito moderno decorrente de esmiuçamentos do conjunto de técnicas, de processos e de saberes que remontam um enfoque político para o controle e utilização de corpos dóceis e úteis. O sujeito é fabricado nas e pelas articulações entre poder e saber que atravessam todo o corpo social. Conforme sinalizado anteriormente, o conceito de sujeito invoca em si tanto a sujeição a alguém, quanto a relação consigo por uma consciência ou conhecimento de si. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a⁸².

Foucault tratou das tecnologias de dominação que surgiram na Época Clássica e na Idade Moderna, desde os finais do século XVIII. Tendo como fio condutor as formas correspondentes da execução de penas, investiga-se o nascimento da prisão. O interesse do Estado volta-se para a fundamentação da concentração de toda a força nas mãos do soberano, competindo-lhe a centralização da administração pública e a organização de um saber útil à administração. O objeto desta nova necessidade de saber é mais o súdito com seu corpo e sua vida, que a garantia dos direitos e o cumprimento dos deveres do cidadão. Para Foucault encontram-se já aqui os primórdios da biopolítica, bem como o poder disciplinar, designado pelo controle minucioso e penetrante dos corpos subjugados e da alma objetivada.

Assim, o corpo é o nexo em que se articulam os regimes de poder e de verdade; assim como as práticas de assujeitamento que incidem sobre ele. O estatuto jurídico sobre o corpo recai na produção da alma pelo funcionamento do poder que a investe. Tema que reaparece em A

⁸¹ FOUCAULT, 2010i, p.28.

⁸² Id, 1995, p. 235.

hermenêutica do sujeito (1982), onde a alma é definida como “o sujeito de todas as ações corporais, instrumentais, e da linguagem”⁸³.

Em seu célebre texto *O sujeito e o poder*, inespersadamente Michel Foucault declara que o tema central da sua pesquisa é o sujeito. Dito de outra forma, “o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito”⁸⁴. A leitura desse texto permite-nos afirmar que a subjetivação consiste no processo constitutivo dos sujeitos, processo de produção de subjetividade que possibilita a objetivação dos sujeitos.

Doravante, nos cursos da década de oitenta, Foucault enfatiza que o eixo geral da sua pesquisa é a relação do sujeito com a verdade. Sendo assim, a loucura e o sexo já não são unicamente reveladores do poder (normalizador, identificador, classificador etc), mas do sujeito em sua relação com a verdade.

Tendo em conta o horizonte filosófico do pós-guerra, Foucault assume que seu projeto teórico consistiria em “recolocar o sujeito no domínio histórico das práticas e dos processos no qual ele não cessou de se transformar”⁸⁵.

É o problema do sujeito, e não do poder, afirma ele [Foucault] em seguida, que constitui sua principal preocupação, já desde seus escritos de mais de vinte anos: emergência do sujeito a partir das práticas sociais de separação (*História da Loucura* e *Vigiar e Punir* – sobre a construção do sujeito louco e do sujeito criminoso); a emergência do sujeito em projeções teóricas (*As palavras e as coisas* – sobre a objetivação do sujeito que fala, vive e trabalha nas ciências da linguagem, da vida e das riquezas); e enfim, com a *História da sexualidade*, uma ‘nova’ fórmula, a saber, emergência do sujeito nas práticas de si⁸⁶.

Com isso, ele pretendeu escapar do antropologismo característico da modernidade assumindo a “inexistência do homem” como categoria fundacional de sua filosofia. Contudo, parece que Foucault não sustenta essa afirmação durante toda a sua trajetória. O último Foucault

⁸³ Id, 2010f, p. 52.

⁸⁴ Id, 1995, p. 232.

⁸⁵ Id, 2010f, p. 474.

⁸⁶ GROS in Foucault, 2010f, p. 462.

acrescenta às discussões o elemento da subjetividade, e admite que o sujeito não é inteiramente determinado pela história, mas há algo que resiste, que escapa ao poder que sujeita, e esse algo é a subjetividade.

Segue-se que, em lugar de ser constituído por técnicas de poder ou técnicas discursivas, o sujeito constitui-se através de técnicas de si, que consistem em procedimentos existentes em toda a civilização, propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins e graças ao domínio de si sobre si⁸⁷.

Seguindo as análises de Michel Foucault, vê-se surgir a elaboração de uma história das práticas ascéticas que prescinde da descoberta da verdade no sujeito; de situar na alma seu lugar ou fazer dela objeto de discurso. As práticas ascéticas visam armar o sujeito de esquemas pragmáticos e de princípios prescritivos.

Trata-se (...) de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer desta verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós⁸⁸.

Nesse aspecto é que a subjetividade problematizada no último Foucault distancia-se das filosofias do sujeito em que este é posto como fundamento, instituinte e plenamente seguro de sua identidade, como o *ego cogito* de Descartes.

Não se pode, contudo, interpretar que Foucault abandona o político para se dedicar à ética, mas sofisticava o estudo da governamentalidade com a exploração do cuidado de si. Poderíamos questionar a súbita mudança do teórico que até então só reconhecia o sujeito objetivado nas e pelas práticas de poder e saber. Pois bem, a despeito do reconhecimento da relativa autonomia do sujeito, não se pode afirmar que Foucault tenha inteiramente abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir um sujeito livre, que constitui a si mesmo sem referência histórica. É na imanência da história que a subjetividade se constitui. Mas é também ali que se desfaz indicando sua existência

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ FOUCAULT, 2010f, p. 451.

apenas enquanto forma que adquire contornos mais definidos no enraizamento histórico.

Quando em *A hermenêutica do sujeito* Foucault usa a expressão *quase-sujeito* para caracterizar sua constituição entre os antigos, toma distância da perspectiva da fenomenologia. Em certa medida, a interpretação que faz de tal expressão não deixa de ser reflexo da própria maneira pela qual é postulada a sua própria ética do sujeito. *Quase-sujeito* convém ser compreendido como *alma sujeito*, tal como é encontrada no *Primeiro Alcibiades*, de Platão.

Foucault observa um paradoxo logo no início do diálogo do jovem Platão. A exigência do cuidado do eu remete-se somente aos objetivos do governo sábio e justo:

qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar. É este círculo [que vai] do eu como objeto de cuidado ao saber do governo como governo dos outros que, creio, está no cerne do diálogo⁸⁹.

Seja observada a diferença do ponto de partida adotado em relação ao diálogo *República*. Nesta, para definir a justiça individual, Platão investiga o que é a justiça na cidade. No *Primeiro Alcibiades*, para definir o que é o governo justo, interroga-se a alma individual como modelo para a cidade. A *psyché* designará, pois, o eu objeto do cuidado, protótipo para o justo governo dos outros. Para Foucault, Platão está distante da concepção de alma prisioneira do corpo, encontrada mais tarde no *Fédon*, no *Fedro* ou na *República*. Que o sujeito seja sua alma significa postulá-lo pragmaticamente como *sujeito de ação*, que serve dos órgãos corporais como instrumentos. Numa ampla acepção, servir-se (*khrestei*) do eu (*heautoû*) designa a posição singular ocupada pela alma-sujeito, diferente da atribuição metafísica alma-substância em relação com o mundo, com os outros e consigo.

As reflexões iniciam-se pela recorrência ao princípio delfico “conhece-te a ti mesmo”, que implica conduzir o sujeito à busca da verdade sobre si. Mas, para encontrá-la, é preciso que haja uma construção dessa verdade. A possibilidade de tal construção, por sua vez, decorre do funcionamento do discurso como prática. Trata-se de

⁸⁹ Ibidem, p. 37.

uma construção de si pela recolha do *lógos*. Ocupar-se de si significa ser “sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo”⁹⁰.

Este sujeito do cuidado de si é fundamentalmente um sujeito de ação reta mais do que um sujeito de conhecimentos verdadeiros. É o sujeito que, em relação consigo, transforma o discurso verdadeiro em princípio permanente e ativo moldando sua existência. E, em última análise, este é o sujeito que põe em jogo sua própria existência pela prática parresiástica primeiro na cena política e, em seguida, no extravazamento da polis, propiciado pela prática parresiástica no âmbito da filosofia, como veremos no próximo capítulo.

⁹⁰ Ibidem, p. 53.

CAPÍTULO 2 – *PARRHESÍA*: O RISCO E A CORAGEM DE DIZER-A-VERDADE

Para Michel Foucault, a análise da noção da *parrhesía*, iniciada em 1982, em *A hermenêutica do sujeito*, e prolongada nos cursos procedentes, em 1983 e 1984, inscreve-se no interior de uma “ontologia dos discursos verdadeiros”⁹¹. Trata-se de um estudo que coloca para os discursos verdadeiros a questão dos modos de ser que implicam para o sujeito que deles faz uso, mais do que as formas intrínsecas que os validam.

O dizer-a-verdade parresiástico na medida em que visa a transformação do *êthos* do seu interlocutor comporta-lhe um risco e inscreve-se numa temporalidade da atualidade, distinguindo-se do dizer-a-verdade do ensino, da profecia e da sabedoria. A despeito destas outras técnicas usadas na Antiguidade greco-romana para dizer-a-verdade, Foucault impressiona-se com a *parrhesía* porque ela permitir-lhe atravessar o campo da política (da estruturação de condutas alheias: como governar os outros?) e da ética (da estruturação da relação consigo mesmo: como se governar?). Não por acaso, os dois últimos cursos, em que a *parrhesía* figura tema central das discussões, intitulam-se *O Governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem de verdade* (1984). Neste capítulo, pretende-se apresentar a noção de *parrhesía*, primeiro no domínio político e, em seguida, no domínio filosófico, constituindo uma seção apenas introdutória para a discussão posterior.

2.1 GENEALOGIA DO ESTUDO DA *PARRHESÍA*

A noção de *parrhesía* constitui objeto privilegiado de estudo de Michel Foucault, sobretudo em 1983 a 1984, sendo, por isso, um tema pontual na trajetória foucaultiana. A noção de *parrhesía* (de origem grega, traduzida por “fala franca”, “liberdade da palavra”, “dizer-a-verdade”) aparece pela primeira vez no curso *A hermenêutica do sujeito* (1982), constituindo-se objeto principal das discussões nos cursos subsequentes, *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), esse último publicado em 2009. Mas também é tema de

⁹¹ FOUCAULT, 2010g.

um conjunto de conferências proferidas em Berkeley, na Universidade da Califórnia, em 1984, intitulado *Discurso e verdade: a problematização da parrhesía*⁹² – alguns meses após o curso pronunciado no Collège de France – em que Foucault apresenta suas discussões de modo mais sucinto.

A formulação parresiástica, na qual se articula o risco e a coragem da verdade, não é simples nem facilmente sustentável uma vez que a noção de *parrhesía* é complexa, heterogênea e sofreu mudanças ao longo do tempo. A definição e reflexão acerca desse conceito são resultado do trabalho genealógico de Foucault e de problematizações que o filósofo fez a partir de textos antigos iniciais em sua trajetória onde são comuns as referências à *parrhesía*, porém raramente de forma direta e sistematizada.

A *parrhesía* designa um tipo de atividade verbal na qual o falante arrisca a vida ao manifestar sua relação pessoal com a verdade. Significa dizer tudo da verdade; dizer tudo indexado à verdade “sem reserva nem cláusula de estilo nem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascarar-la”⁹³. É, mais precisamente, a “ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre”⁹⁴ em que se estabelece um vínculo entre quem diz e o que é dito. Também pode ser traduzida como “franqueza”, porém Foucault acolhe a tradução “dizer-a-verdade” para demarcar fortemente seu sentido ético-político tendo em conta que não se trata de um dado psicológico, mas um traço do caráter, instituindo-se no âmbito da prática. Disto decorre duas questões: primeiro, o uso da *parrhesía* em tipos específicos de relações humanas, e, segundo, os procedimentos e técnicas empregados em tais relações.

Assim, a *parrhesía* se dá como uma atividade em pequenos grupos ou no contexto da vida comunitária, e requer tanto conhecimento teórico quanto prático que permitam a condução de condutas alheias. Foucault utiliza a metáfora da navegação associada à medicina para ilustrar as implicações disto com a política. Isso por que tanto o médico quanto o piloto necessitam de uma técnica, de um conhecimento de regras e princípios gerais, mas também devem ser capazes de dar conta

⁹² *Discourse and Truth: the problematization of parrhesía*. Neste trabalho utilizamos a tradução espanhola elaborada por Felisa Santos, intitulada *Coraje y verdad*, sem data de publicação.

⁹³ FOUCAULT, 2010h, p. 11.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 64.

de situações particulares, e daquilo que os gregos denominaram de *kairós*⁹⁵, isto é, momento decisivo ou oportuno. Tanto o médico quanto o piloto devem tomar decisões, dar ordens ou instruções, exercer poder e autoridade, enquanto os outros – a tripulação, o paciente etc – devem obedecer-lhe se quiserem alcançar o fim desejado.

Esta caracterização da *parrhesía* como uma técnica em relação à medicina, navegação e política é um indicativo da transformação da *parrhesía* em uma prática filosófica: da arte dos médicos de governar os pacientes, do rei de governar a cidade e seus súditos e do piloto de comandar um barco, passamos à arte do filósofo de governar-se a si mesmo e de atuar como uma espécie de “guia espiritual” para outras pessoas, como o fez Sócrates.

Isso porque o dizer-a-verdade efetiva-se numa relação do sujeito consigo mesmo e com um outro, numa situação específica em que aquele que diz a verdade não apenas vincula-se ao seu discurso no ato da enunciação dessa verdade, mas também provoca mudanças no seu modo de ser e de se conduzir. Sua intenção é provocar no seu interlocutor uma inquietação que o faça ocupar-se consigo obrigando-se à verdade. Sendo assim, a *parrhesía* implica em uma veridicção pessoal vez que o parresiasta fala em seu próprio nome, seu discurso é claro e unívoco e refere-se a uma situação atual, singular. Seu lugar natural é a praça pública e leva a relação com o outro à extrema ruptura possível, pondo em risco a própria existência ao assumir a coragem da verdade.

Mas é preciso esclarecer que a palavra *parrhesía* pode ser empregada tanto em seu valor pejorativo quanto em seu valor positivo. A origem etimológica do termo significa “dizer tudo”. Tal descrição genérica pode incorrer numa interpretação equivocada associando a *parrhesía* a um discurso livre em que se diz algo sem que esteja indexado a um princípio de racionalidade e a um princípio de verdade. Por outro lado, quando empregada em seu valor positivo, a *parrhesía* consiste em dizer tudo da verdade; dizer tudo indexado à verdade, de forma clara, objetiva, sem mascará-la, dissimulá-la.

Contudo, isso não é suficiente para caracterizar essa noção. Se quisermos tomá-la em seu sentido positivo, são necessárias, além da regra do dizer tudo e da regra da verdade, duas condições suplementares, a saber o risco e a coragem. Na *parrhesía* supõe-se que o

⁹⁵ Maquiavel o chama de ocasião.

parresiasta⁹⁶ diz tudo o que pensa; e ele diz tudo o que pensa porque acredita naquilo que diz e, de certo modo, assina embaixo da verdade que enuncia. O sujeito que fala se compromete:

no mesmo momento em que diz ‘eu digo a verdade’, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada⁹⁷.

Tendo em conta a singularidade do sujeito da verdade, o modo como ele vincula-se ao seu discurso, Foucault diferencia-o do sujeito da enunciação e do sujeito gramatical do enunciado, designando o sujeito do *enunciandum*⁹⁸, aquele que é capaz de sustentar em si mesmo sua própria crença:

(...) el parresiasta dice lo que es verdad porque sabe que es verdad. Y sabe que es verdad porque es realmente verdad. El parresiasta no es solamente sincero y dice su opinión sino que su opinión es realmente verdad⁹⁹.

A validade daquilo que é dito está implicada no próprio sujeito do *enunciandum*; é ele quem sustenta como verdadeiro aquilo que diz. Todavia, essa ideia do sujeito do *enunciandum*, daquele que apoia em si mesmo sua própria crença não é facilmente sustentável tendo em conta que aquilo que ele assume como verdade pode ser influenciado por interesses, vícios, paixões. Para escapar disto, Foucault afirma que, ao dizer a verdade, essa verdade que marca como sendo sua opinião, sua crença, seu pensamento, o sujeito tem de assumir certo risco¹⁰⁰:

⁹⁶ Aquele que se serve da *parrhesía*..

⁹⁷ FOUCAULT, 2010f, p. 365.

⁹⁸ Id, s.d., p.266.

⁹⁹ Ibidem, p. 267-8.

¹⁰⁰ Para além do risco assumido pelo parresiasta, na cultura grega antiga não havia dúvidas quanto ao estatuto da verdade garantida por certas qualidades morais do parresiasta. Ele é alguém que possui as qualidades morais necessárias para conhecer a verdade, primeiro e, segundo, para dar a conhecer tal verdade aos outros. Lembremos da relação entre o sujeito e o conhecimento no contexto da cultura greco-romana, apresentada no capítulo anterior. O sujeito por si só não é capaz de verdade, mas assim se torna mediante exercícios espirituais de si por si, o que é desqualificado pela filosofia e ciência modernas.

para que haja *parresía* (sic) é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência¹⁰¹.

Essa formulação foucaultiana esclarece que o que caracteriza a *parrhesía* não é o conteúdo da verdade, tampouco o estatuto social ou institucional do sujeito, mas a sua coragem em dizer-a-verdade. Coragem cuja forma mínima consiste em que o parresiasta arrisque desfazer a relação com o outro que tornou possível seu discurso. E ele deve ser suficientemente corajoso para assumir esse risco. O parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do *êthos*, isto é, a maneira de ser, de fazer e de se portar dos indivíduos. Ele tem a função de despertá-los do profundo sono da ignorância no qual dormitam, provocando-os a um trabalho de si para enfim aceder à verdade, e constituir-se como sujeitos da verdade.

Por isso, é necessário que aquele a quem é endereçada a verdade aceite corajosamente jogar o jogo parresiástico no qual se estabelece uma espécie de pacto entre quem assume o risco de dizer a verdade e quem aceita ouvi-la. Se o parresiasta assume o risco da ruptura da sua relação com o outro, e até mesmo arrisca sua própria existência ao dizer toda a verdade, seja a quem for, por outro lado, aquele a quem essa verdade é dita, independente de quem seja (o povo, o príncipe, o indivíduo etc), deve ter a grandeza de alma para escutá-la e aceitar a verdade que lhe é dita por mais desagradável que seja, o que é ilustrada na seguinte declaração de Foucault:

a parresía (sic) é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve¹⁰².

Ao aceitar o jogo parresiástico, assume-se, no limite, o risco de expor a própria vida; assume-se uma relação específica consigo mesmo,

¹⁰¹ FOUCAULT, 2010g, p. 12.

¹⁰² Ibidem, p. 13.

uma vez que o sujeito arrisca-se a morrer por dizer a verdade em vez de permanecer na segurança de uma vida onde não se pode dizer o que se pensa. Assim, um parrhesiasta prefere a si mesmo como um falante da verdade em vez de um ser vivente que é falso para si mesmo.

A fórmula mais geral disto que falamos é: dizer a verdade se dá em um jogo de vida e de morte, como ocorreu com Platão perante Dionísio de Siracusa, o tirano, fazendo um elogio da justiça e proferindo uma condenação da tirania; com Péricles, por exemplo, que se valeu da *parrhesía* para dirigir fundadas acusações à Assembleia dos cidadãos durante a guerra do Peloponeso; e ainda Sócrates que recorre à *parrhesía* provocando os seus concidadãos para que se preocupem consigo mesmos mais do que com seus prazeres ou com suas riquezas.

Para entender a importância dessa noção, podemos partir de um jogo de oposições fortemente marcadas por Foucault, no qual distingue-se a *parrhesía* de outras técnicas de enunciação da verdade correntes na Antiguidade: *parrhesía* e confissão; *parrhesía* e retórica; e, enfim, a *parrhesía* em face dos discursos do oráculo (profecia), da sabedoria e da técnica. A partir desse jogo binário, sublinharemos as características da *parrhesía* em contraste com as citadas técnicas de produção da verdade antes de procedermos à análise da *parrhesía* política e da *parrhesía* filosófica (socrática e cínica).

Primeiro, *parrhesía* e confissão. A primeira grande análise dessa noção encontra-se no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*¹⁰³, no quadro do estudo da direção de consciência antiga. Ao interessar-se pelas práticas de si, Foucault destaca a importância da figura do outro (o mestre, o diretor) no processo de formação de si: “não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre”¹⁰⁴. Tendo em conta o diálogo de *Alcibíades*, Foucault aborda a relação entre mestre e discípulo, respectivamente, Sócrates e Alcibíades, no processo de transformação do ser do discípulo que, conduzido pelo mestre, deverá aprender a ocupar-se consigo mesmo. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de ter consigo: Sócrates cuida da maneira como Alcibíades vai cuidar de si mesmo servindo-se da *parrhesía*. Em oposição, nas práticas de confissão impõe-se uma necessidade de direção como fundamento de uma prática de si em que o dizer-a-verdade pesa sobre o dirigido, e não sobre o mestre.

¹⁰³ Cf. aula de 10 de março de 1982 (edição 2010).

¹⁰⁴ FOUCAULT, 2010f, p. 55.

Desse modo, a confissão designa a fala do dirigido, no sentido de que ele precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo endereçado a um outro (seu diretor de consciência, seu confessor etc), essencialmente silencioso. Na confissão, solicita-se à alma que diga a verdade; “verdade que somente ela pode dizer, que somente ela detém e que não constitui o único, mas é um dos elementos fundamentais da operação pela qual seu modo de ser será modificado”¹⁰⁵. É o sujeito guiado que deve estar no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso, que deve se tomar a si mesmo como referente de um discurso verdadeiro e revelar o que se passa em seus pensamentos, quais são os seus desejos, as suas faltas.

Ao contrário disto, na filosofia greco-romana¹⁰⁶, a *parrhesía* é uma tomada da palavra pelo mestre e é o discípulo quem deve se calar. O diretor da existência antiga caracteriza-se, com efeito, por uma tomada de palavra direta, franca e que faz valer, para autenticar a verdade do que ele defende, sua própria conduta. Sua presença é afirmada pela visível correspondência entre o sujeito da enunciação e o sujeito de seus próprios atos: “Essa verdade que te digo, tu vês em mim.”¹⁰⁷.

Tomando como referência essa noção de *parrhesía* na qual se articula o risco e a coragem no ato de dizer-a-verdade, distinguimos a prática parresiástica da arte da retórica¹⁰⁸. Segundo Foucault, na tradição socrático-platônica, a *parrhesía* opõe-se fortemente à retórica que se caracteriza pelo discurso longo e contínuo enquanto o diálogo mediante perguntas e respostas é típico da *parrhesía*. Mas, mais do que na forma, a *parrhesía* distingue-se da retórica por seu engajamento e compromisso

¹⁰⁵ Ibidem, p.367.

¹⁰⁶ Foucault indica que mudança da obrigação do dizer-a-verdade do diretor para o dirigido distingue o ascetismo cristão da filosofia greco-romana.

¹⁰⁷ FOUCAULT, 2010f, p.367.

¹⁰⁸ A esse respeito, é possível encontrar sinais da incorporação da *parrhesía* ao campo da retórica nos trabalhos dos retóricos no começo do Império. Quintiliano explica que algumas figuras retóricas são especificamente aptas para intensificar as emoções nas audiências por meio do que se chama *exclamações*. Essas exclamações naturais, adverte Quintiliano, não são simuladas ou artificialmente planejadas. São discursos livres, chamados por Cornificius de *licentia*, e de *parrhesía*, pelos gregos. A oposição entre *parrhesía* e retórica permanecerá durante séculos na tradição filosófica.

com a verdade. Enquanto a *parrhesía*, em sua oposição à confissão, fazia valer sobretudo uma fala do mestre autenticada por atos contra uma fala do discípulo capaz de produzir uma identidade pessoal e secreta, a *parrhesía*, em confronto com a retórica, se dá como fala verdadeira, engajada e perigosa.

No *Fedro*, por exemplo, a clara oposição entre a retórica e a *parrhesía* concerne à diferença entre o *lógos* que diz a verdade e o *lógos* que não é capaz de dizer a verdade. A *parrhesía* supõe a adesão do falante a seu enunciado; implica um vínculo forte, obrigatório e constituinte entre aquele que fala e o que ele diz, ao mesmo tempo em que abre, pelo próprio efeito da verdade, a possibilidade de uma ruptura do vínculo entre o falante e seu interlocutor. Ao contrário disto, o retórico busca persuadir o outro, fazendo-o vincular-se a um discurso não necessariamente verdadeiro; apenas visa a instaurar um vínculo obrigatório, um vínculo de poder entre o que é dito e aquele a quem isto se endereça. O parresiasta é um “dizedor” corajoso da verdade na medida em que se expõe a riscos imprevisíveis. No fundo, a retórica é uma técnica que concerne à maneira de dizer enquanto a *parrhesía* é uma modalidade do dizer-a-verdade.

Uma terceira grande possibilidade de análise da *parrhesía* consiste na sua diferenciação de três modalidades do dizer-a-verdade encontradas na cultura antiga (profecia, sabedoria e técnica). Na modalidade profética o discurso verdadeiro do oráculo opera uma mediação entre os homens e os deuses, o presente e o futuro, sob uma forma enigmática. Apesar de o profeta dizer-a-verdade, e nisso ele se assemelha a um parresiasta, ele o faz como um meio, como um intermediador da relação entre homens e deuses. Aliás, essa é a sua principal característica: ser um intermediário. Ele intermedeia o presente e o futuro na medida em que desvela aquilo que os homens não podem dar-se a saber. Não fala por si mesmo, em seu nome, mas em nome de outro, e o faz de uma maneira obscura, abrindo a possibilidade do equívoco, do engano.

Em oposição a isto, o parresiasta fala em seu próprio nome e de uma maneira clara e unívoca, não deixa nada a interpretar. Além disso, ele não prediz o futuro, “ele levanta o véu que cobre o que existe”¹⁰⁹, ajudando os homens a liberarem-se da própria cegueira. Na tragédia de

¹⁰⁹ FOUCAULT, 2010g, p. 16.

Íon de Eurípedes, encontramos fortemente o modo de dizer-a-verdade profético em seu contraste com a *parrhesía*.

Outra modalidade do dizer-a-verdade que se opõe à *parrhesía* é a sabedoria. Diferente do profeta, o sábio fala em seu nome. E é o seu modo de ser sábio como modo de ser pessoal que o qualifica para falar o discurso da sabedoria, o que o aproxima do parresiasta e o distingue do profeta. Contudo, ele mantém sua sabedoria numa reserva que é essencial. O sábio, ao contrário do parresiasta, não precisa falar: ele é sábio em e para si mesmo. E se ele fala o faz solicitado por uma questão de urgência para a cidade. Outra característica do sábio é dizer-a-verdade do que é, ou seja, do ser do mundo e das coisas, e não do que será. E a sua forma de veridicção pode ser muito enigmática e adquirir o valor da prescrição.

Na *parrhesía*, dizer-a-verdade é vivido como uma obrigação. Aquele que diz a verdade é livre de guardar silêncio. Nada o força a falar, mas ele está ciente de que é seu dever fazê-lo. A obrigação neste caso deve ser tomada no sentido moral, isto é, sendo um homem virtuoso e dotado do privilégio de falar é seu dever falar a verdade àqueles que necessitam ouvi-la¹¹⁰. “A *parresía* (sic) está, pois, relacionada com a liberdade e a obrigação”¹¹¹. Essa obrigação visa tanto à transformação da subjetividade daquele que pronuncia o ato de verdade, quanto à transformação dos outros, que também devem ter, pelo menos entre os estoicos, coragem para ouvir e participar francamente do confronto.

Por fim, a técnica. Nesta modalidade, dizer-a-verdade está vinculada à transmissão de conhecimentos de uma tradição por um técnico que detém uma *tékhnē*. Todavia, ele não assume nenhum risco, como o parresiasta, e sua veridicção une e vincula (a um saber, a uma tradição, a uma amizade etc) enquanto a veridicção parresiástica, ao contrário, rompe, abre a possibilidade do ódio e da dilaceração.

Segue-se que a *parrhesía* delinea-se em oposição a todas as outras práticas de veridicção as quais nos referimos anteriormente. Tanto o parresiasta quanto o seu interlocutor devem aceitar participar do

¹¹⁰ Aqui pode ser discutida a questão do cuidado de si e do conhecimento de si. O parresiasta tem por obrigação provocar as pessoas a se ocuparem consigo mesmas interrogando-as sobre questões que as conduzam a um cuidado de si. Esse cuidado se dá mediante o conhecimento de si.

¹¹¹ FOUCAULT, 2001, p.272.

jogo parresiástico no qual a coragem de ambos será elemento indispensável ao diálogo.

Estas são, portanto, as três grandes abordagens negativas da *parrhesía*, quando ela é tomada em um sistema de oposições conceituais, e uma definição positiva daí decorre: a *parrhesía* é uma tomada da palavra pública ordenada à exigência de verdade que, de um lado, exprime a convicção pessoal daquele que mantém e, de outro, gera para ele um risco, o perigo de uma reação violenta do seu interlocutor, conforme assinalamos anteriormente.

O intento de Michel Foucault, contudo, é além de uma abordagem puramente definicional. Ele imbui-se em uma investigação histórica que, esquematicamente, pode ser dividida em quatro grandes momentos históricos de problematizações estudados por Foucault: o momento político, que estuda o papel da *parrhesía* na democracia grega (conjunto de aulas do curso de 1983, e a aula de 8 de fevereiro de 1984); o momento socrático de uma *parrhesía* qualificada como ética e oposta à precedente (aulas de 15 e de 22 de fevereiro de 1984); a *parrhesía* cínica (a aula de 29 de fevereiro de 1984, e o conjunto de aulas de março de 1984); e por fim, o momento helenístico (análise da aula de 10 de março de 1982 sobre *parrhesía* em Filodemo, Galeno e Sêneca, no quadro da direção de existência). Interessa-nos neste momento um sobrevôo pela *parrhesía* política para então nos determos na *parrhesía* filosófica na forma socrática e cínica.

2.2 PARRHESÍA POLÍTICA

No que concerne à *parrhesía* política, vamos nos deter apenas no elementar, uma vez que este não é o objetivo deste capítulo, para então nos concentrarmos na caracterização da *parrhesía* filosófica em suas formas socrática e cínica. Para Foucault, a *parrhesía* política teria se constituído na Antiguidade segundo duas formas principais. De um lado, a *parrhesía* democrática, que toma a forma da palavra verdadeira proferida pelo cidadão que, ao se dirigir à assembleia, defendia seu ponto de vista acerca do interesse da cidade. De outro, a *parrhesía* autocrática designada pela palavra verdadeira proferida pelo filósofo que, em particular, se dirigia ao governante a fim de instigá-lo ao bom governo de si mesmo de tal modo que pudesse bem governar a cidade.

Tomada em seu valor positivo, a *parrhesía* é definida como fundamento ético da democracia: é a devolução ao cidadão bem nascido do privilégio de tomar a palavra, de usar do franco falar, de exercer ascendência sobre os outros; é, assim, o que torna efetivo e autêntico o jogo democrático¹¹².

Um primeiro momento desse estudo apoia-se especialmente na interpretação da tragédia *Íon*, de Eurípedes. Foucault identifica no texto eurípidiano aquele que considera o momento da fundação mítica da *parrhesía* democrática ateniense. O personagem Íon seria a ilustração do cidadão que faz uso da palavra livre e verdadeira para intervir na cidade. A longa análise dessa peça propiciou a Michel Foucault indicar a circularidade existente entre a democracia antiga e o dizer-a-verdade, além de explicitar o apelo recíproco e necessário, evidenciado pela prática da *parrhesía*, entre a democracia e o exercício efetivo do poder: somente um cidadão de Atenas desfruta do direito e privilégio de participar da vida política servindo-se da *parrhesía* para o bem da cidade.

Na Antiguidade, um parresiasta dizia a verdade precisamente porque era um bom cidadão, era bem nascido, tinha uma relação respeitosa com a cidade, com a lei e com a verdade. No caso de *Íon*, ele já possuía o direito de dizer-a-verdade. Contudo, o desconhecimento quanto a sua verdadeira origem o deixava alheio à participação da vida política da cidade como um parresiasta, uma vez que a *parrhesía* (a coragem de um dizer-a-verdade que se exerce a partir de uma exposição pública) ao lado da *isonomia* (igualdade de todos os cidadãos perante a lei), da *isegoría* (igualdade do direito à fala) e do *nómos* (constituição que assegura o jogo político e o exercício do poder), constituía-se condição essencial da própria democracia.

O problema que se vê suscitado na tragédia de *Íon* é: quem tem o direito de dizer-a-verdade, de exercer a *parrhesía*? Num sistema político em que todos têm o igual direito à fala (*isegoría*), como distinguir então o parresiasta, aquele que se compromete com a verdade do seu próprio discurso, daquele que usa da retórica sem envolver-se com a verdade? Como distinguir o parresiasta do bajulador, o discurso verdadeiro do falso?

¹¹² Cf. Michel Foucault, *O governo de si e dos outros* (1983), edição 2010, pp. 159-170.

Diferentemente da *isonomia* e da *isegoría*, a *parrhesía* não foi claramente definida em termos institucionais, o que a torna problemática:

es el problema del reconocimiento de quién es capaz de decir la verdad en los límites de un sistema institucional donde cualquiera está igualmente dotado del derecho de decir su propia opinión¹¹³.

Nesse contexto, o dizer-a-verdade torna-se um perigo tanto para a cidade, já que não se diferencia os bons dos maus oradores, o discurso falso do verdadeiro, quanto para o indivíduo que, ao dizer o que é verdadeiro e bom, pode não ser apreciado despertando nos outros reações negativas imprevisíveis.

Segue-se que a crise da *parrhesía* na cena política estará associada, entre outras questões, à falta de liberdade e de coragem de um dizer-a-verdade que exige uma transformação de si mesmo para jogar o jogo parresiástico. O dizer-a-verdade na democracia ateniense tornar-se-á tanto “um dizer qualquer coisa”, um dizer “tudo e seu contrário”, como diz Platão¹¹⁴, quanto um risco de vida pela impossibilidade de falar francamente, como aconteceu com o próprio Platão diante do tirano Dionísio de Siracusa, no texto *Vida de Dion* apresentado por Foucault¹¹⁵. Nesse texto, Foucault examina o ato corajoso de Platão em dizer a verdade ao siracusano sobre seu mau governo, que em lugar de abrir um espaço para um debate, vendeu Platão como escravo por ter-lhe dito uma verdade insuportável¹¹⁶.

Todavia, há dois elementos importantes que nos ajudam a compreender a aceitação de Platão desse risco ao qual expõe a própria vida: *kairós* e *phília*. Ora, Dionísio é apresentado a Platão, por Dion, como alguém interessado em seus conselhos, em dedicar-se à filosofia. Além disso, o trabalho de Platão seria persuadir um só homem, e um

¹¹³ FOUCAULT, s.d., p.316.

¹¹⁴ PLATÃO apud GROS, 2004, p.159.

¹¹⁵ Cf. Michel Foucault, *O governo de si e dos outros* (1983), edição 2010, pp. 48 – 49.

¹¹⁶ Foucault também destaca o papel de Dion como parresiasta porque apesar da punição de Platão, ele continua ao lado do tirano, como seu cortesão, dizendo-lhe a verdade.

homem que parece querer se deixar convencer, e nisso Platão reconhece uma boa ocasião para exercer a *parrhesía* e educar a alma do governante tendo em vista o bem da cidade.

Ademais, a amizade (*phília*) que Platão tem por Dion o impede de recusar essa missão. Na *pólis* clássica grega, a amizade tem uma função agregadora pertencente ao “sistema de relações sociais que a regulam por fora (mediante leis) e por dentro (mediante o ideal de virtude)”, como assinala Ortega¹¹⁷. Tratava-se de uma relação institucionalizada entre os homens permitindo-lhes agrupa-se e agir de modo cooperativo visando o bem da cidade.

Apesar de localizar-se num âmbito institucionalizado, a amizade desempenha um papel importante no jogo parresiástico na medida em que a presença do outro é imprescindível ao sucesso dessa prática. Este outro, cuja tarefa é o dizer-a-verdade necessária à transformação do seu interlocutor, é alguém a quem se confia a própria vida:

apresentar-se ao juízo pressupunha a confiança de uma relação pessoal e uma relação comum verdade. Aos olhos do outro via-se surgir a estilização da própria existência e era desta forma apreensível, refletindo-se no outro¹¹⁸.

Esse importante papel desempenhado pela *phília* na Antiguidade sofreu mudanças, inclusive com a transformação da prática parresiástica na prática de confissão estando desvalorizada e neutralizada no mundo moderno¹¹⁹.

Ora, a prática da *parrhesía* na esfera política pressupõe a liberdade de expressão, a possibilidade de falar de igual para igual. Exige, por assim dizer, que seja mantido o direito de falar livre e francamente, independente das consequências imprevisíveis desse diálogo. Todavia, a democracia ateniense mostra-se incompatível com a coragem da verdade. Primeiro, pela dificuldade em reconhecer quem é capaz de dizer-a-verdade vez que ao mesmo tempo em que permite a todos igual direito à fala tem a necessidade de escolher entre os cidadãos aqueles que são capazes de dizer-a-verdade, e de dizê-la de tal maneira

¹¹⁷ ORTEGA, 1999, p.160.

¹¹⁸ Ibidem, p. 162.

¹¹⁹ Ibidem, p. 151 – 172.

que possa beneficiá-la. E segundo, à democracia ateniense falta tanto *kairós* (ocasião) quanto *philia* (amizade).

Essa crise da *parrhesia* em Atenas do século IV parece valer como questionamento geral da democracia para a filosofia política, analisada por Foucault da seguinte maneira: de um lado, a divisão necessária dos indivíduos entre os *polloi* (a massa) e os *aristoi* (os melhores); de outro, a ideia de que um bom regime político supõe a excelência ética dos governantes e sua capacidade de discernir o verdadeiro. Disso resulta o entendimento da filosofia política antiga¹²⁰ como uma busca incessante do “melhor regime”: dos “bons” e dos “justos” que parece estar mais associada a uma busca moral no sentido de determinar a melhor distribuição possível dos poderes como um efeito da ação de dirigentes virtuosos, e menos ao modo como os atores políticos se constituem como sujeitos éticos. A princípio, esta formulação parece problemática tendo em conta as imbricações entre ética e virtude, pois um sujeito ético não seria também um sujeito virtuoso quando tratamos dessa questão no âmbito da filosofia antiga?

Parece-nos que Foucault não nega essa proximidade, mas salienta que esse modo de constituição ética do sujeito deve ter algo de essencial, algo que se diferencia de uma simples qualidade moral ou de uma estilização da existência singular que distinguiria os *polloi* (a massa) e os *aristoi* (os melhores). Foucault chega ao ponto nodal da filosofia política grega e tenta uma outra lição: mostrar que a busca da “melhor constituição” não coincide com uma busca moral, mas constitui a inscrição de um princípio de diferença ética¹²¹ no interior do problema do governo dos homens. Não se trata, pois, de determinar uma forma ideal ou mecânica ótima de distribuição dos poderes, mas de salientar que a excelência política dependerá da maneira como os atores políticos souberem se constituir como sujeitos éticos tendo a verdade como diferença.

Donde a fragilidade estrutural da democracia, porque, se é possível pensar que um indivíduo ou um pequeno grupo é capaz de conseguir realizar

¹²⁰ Na obra de Foucault intitulada *A coragem da verdade*, Gros apresenta a situação do curso fazendo uma análise das principais questões discutidas no curso. Cf. Gros, *op cit*, p. 305.

¹²¹ Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, edição 2010, pp. 31-50.

sobre si mesmo esse trabalho diferenciador, parece improvável para todo um povo. Resta que a diferença ética, que permite fazer existir a melhor *politeia*, não passa do efeito, num sujeito, da diferença da própria verdade¹²².

A partir disso, Foucault anuncia a abertura de duas possibilidades para o pensamento político. Resumidamente, encontramos, de um lado, o que ele chama de reversão platônica¹²³, que consiste em “tornar possível o dizer-a-verdade, mas no quadro estrito e limitado de uma educação da alma dos governantes, cuidadosamente escolhidos e triados”¹²⁴. De outro, a solução aristotélica¹²⁵, “pela qual se salva a democracia desimpedindo-a de pressupostos éticos, mantendo apenas a alternância formal nas relações governantes e governados”¹²⁶.

De todo modo, a crise da *parrhesía* política, para Michel Foucault, é justamente o que possibilitará o florescimento da filosofia ocidental e a ressignificação das relações entre subjetividade e verdade na medida em que se concilia o “discurso verdadeiro”, a “educação ética das almas” e a “política dos indivíduos”¹²⁷. É o deslocamento do dizer-a-verdade do domínio político para o domínio filosófico que tornará possível a conciliação da política e da ética nas práticas de veridicção.

A esse respeito, Foucault empreendeu uma leitura inédita de Platão apoiada essencialmente no estudo das Cartas, sobretudo as de número V, VI e VII, bem como dos diálogos *Apologia de Sócrates*, *Fedro* e *Górgias*. Nelas encontra-se a ideia de um dizer-a-verdade necessário endereçado ao Príncipe pelo fato de que a maneira como ele governará a cidade depende de seu *êthos*. Isso significa que o *êthos* do Príncipe na medida em que é acessível ao discurso verdadeiro e se forma a partir deste discurso que lhe é endereçado, por um lado, e que vai ser a matriz da sua maneira de governar, por outro, é o elemento que permite que a veridicção articule seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens.

¹²² GROS in FOUCAULT, 2010h, p. 305.

¹²³ *Ibidem*, p. 42 – 48.

¹²⁴ GROS, 2004, p.160.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ *Idem*.

2.3 PARRHESÍA FILOSÓFICA

No curso *O governo de si e dos outros* a esfera da *parrhesía* filosófica compreende principalmente os conselhos dados pelo príncipe. Com os textos de Platão, Foucault pretende mostrar a *parrhesía* em outro contexto que não a democracia designada pela ação a se exercer não apenas sobre o corpo da cidade, mas sobre a alma dos indivíduos, *parrhesía* como ação filosófica.

Nesse contexto, a *parrhesía* aparece não como um direito exercido por um cidadão, mas como uma prática que terá como alvo primeiro, não a cidade ou a assembleia, mas um elemento que é, ao mesmo tempo, aquilo a que se dirige e um domínio em que se adquirem seus efeitos, o que Foucault designa como *psyché*. Logo, passa-se da *pólis* à *psyché*, do horizonte institucional da democracia para o horizonte das práticas individuais da formação do *êthos*.

A segunda questão decorrente dessa mudança refere-se ao objetivo do dizer-a-verdade, agora orientado para a *psyché*. O que estará em foco não é mais a salvação da cidade, mas a formação de uma certa maneira de ser, de uma certa maneira de fazer e de se comportar dos indivíduos, ou seja, o seu *êthos*. E, por fim, essa dupla determinação da *psyché* como correlativo do dizer-a-verdade e do *êthos* como objetivo da prática parresiástica implica que a *parrhesía*

ao mesmo tempo que se organiza em torno do princípio do dizer-a-verdade, toma corpo agora num conjunto de operações que permitem que a veridicção induza na alma efeitos de transformação”¹²⁸.

Na aula de 8 de fevereiro de 1984, Foucault comenta que, nessa transformação da *parrhesía*, o que se nota de muito importante para compreender certos traços fundamentais da filosofia grega e, por conseguinte, da filosofia ocidental, é a presença de três polos, irreduzíveis entre si, mas ao mesmo tempo, intimamente conectados: o polo da *alétheia* e do dizer-a-verdade; o polo da *politéia* e do governo; e o polo da *ethopoieses* e da formação do *êthos* (ou formação do sujeito). A esse respeito, vale a pena assinalar uma passagem em que Foucault aproxima a atitude filosófica à atitude parresiástica:

¹²⁸ FOUCAULT, 2010h, p. 58.

é a atitude parresiástica, a que tenta, justa, obstinadamente e se sempre recomeçando, reconduzir a propósito da questão da verdade, a das suas condições políticas e a da diferenciação ética que abre o seu acesso a ela; que perpetuamente e sempre traz, a propósito da questão do poder, a da sua relação com a verdade e com o saber, por um lado, e com a diferenciação ética, por outro; é, enfim, a que, a propósito do sujeito moral, traz sem cessar a questão do discurso verdadeiro em que esse sujeito moral se constitui e das relações de poder em que esse sujeito se forma. São esses o discurso e a atitude parresiásticas em filosofia: é o discurso ao mesmo tempo da irredutibilidade da verdade, do poder e do *êthos*, e ao mesmo tempo o discurso da sua necessária relação, da impossibilidade onde estamos de pensar a verdade (*alétheia*), o poder (*politéia*) e o *êthos* sem relação essencial, fundamental uns com os outros¹²⁹.

Segue-se que essa nova incursão pelo pensamento clássico, além de permitir a Foucault retomar o problema da oposição entre a filosofia e a retórica - já abordado no curso do ano anterior e que também se encontra presente no curso de 1984, segundo uma perspectiva diversa - dá lugar a uma instigante análise sobre a natureza do discurso filosófico. Ao interpretar Platão no curso *O governo de si e dos outros*¹³⁰, Foucault pôde afirmar que a prova de realidade da filosofia, aquilo que faz com que o discurso filosófico não seja apenas *logos*, não seja apenas uma "palavra dada em sonho", mas possa efetivamente tocar a realidade, consistiria precisamente em seu confronto ativo com a política. Essa tarefa, ao lado daquela que se traduz pelo exercício contínuo da alma, definirá por fim o ser próprio da filosofia.

Essa reavaliação do pensamento político grego permite, ao mesmo tempo, que Foucault inscreva seu próprio proceder nessa trilha. De fato, ele alcança o seguinte resultado: a filosofia antiga inscreve o problema do governo dos homens (*politeia*) sob a dependência de uma

¹²⁹ Ibidem, p.61.

¹³⁰ Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, edição 2010, pp. 171-202.

elaboração ética do sujeito (*êthos*) capaz de ressaltar nele e em face dos outros a diferença de um discurso verdadeiro (*alétheia*).

Michel Foucault insiste que não podemos consagrar uma dessas dimensões como fundamental. Antes, elas só podem ser pensadas em necessária correlação e irredutibilidade – o que caracteriza a filosofia desde os gregos.

É justamente nesse ponto de reinvenção de uma fala livre no âmbito da filosofia, que surge Sócrates, um exemplo de coragem da verdade que articula a exigência da *parrhesía* com os temas do cuidado de si e da estilística da existência. Nos textos de Platão, Sócrates aparece claramente como um parresiasta¹³¹, posto que constantemente interroga aos atenienses na rua, mostra-lhes a verdade, pedindo-lhes que se preocupem com a sabedoria, a verdade e a perfeição de suas almas, como aparece na *Apologia*.

No referido diálogo, o cuidado de si é tarefa filosófica que conduz à natureza da alma e ao cuidado dos outros: Sócrates, mestre do cuidado de si, ao interpelar os cidadãos na rua e ao tomar para si o cuidado dos jovens, articula *parrhesía* (jogo corajoso do falar franco) e *áskesis* (exercício, exame), deslocando o discurso político para o campo da coragem. Assim entra o tema da coragem nos jogos de verdade: coragem de dizer, de interrogar os homens de Estado, coragem de estabelecer correspondência entre viver e dizer. O que dá sustentação e credibilidade a quem fala é a coerência entre o que ele diz e a maneira como vive. A coragem é a ligação do conhecimento da alma à prova da vida.

Os diálogos platônicos (*Apologia*, *Críton*, *Fédon*, *Laques*, *Alcibíades*) marcam claramente o surgimento e desenvolvimento de um novo tipo de *parrhesía* na cultura greco-romana, deslocada para o campo das práticas, e do enfrentamento na questão da verdade. Dito isto, a primeira característica desta *parrhesía* é que ela é filosófica, posta em prática durante séculos por filósofos. Tal como aparece no campo da atividade filosófica na cultura greco-romana, a *parrhesía* não consiste em um conceito ou tema, mas numa prática que trata de dar forma às relações específicas que os indivíduos têm com eles mesmos. Foucault declara que nossa própria subjetividade moral está enraizada, pelo

¹³¹ Embora seja possível visualizar a palavra *parrhesía* várias vezes em Platão, a palavra “parresiasta” não é usada, aparecendo tardiamente no vocabulário dos gregos.

menos em parte, nessas práticas. E o critério preciso que identificará um parresiasta é a harmonia entre *logos* e *bíos*, e não o seu nascimento, sua cidadania tampouco sua competência intelectual.

Assim, vê-se surgir em torno de e na própria filosofia um outro foco da *parrhesía*, e por conseguinte, um outro tipo de parresiasta, a saber o filósofo, cujo privilégio ou legitimidade de falar livre e corajosamente não é tributário de sua cidadania tampouco de sua ascendência moral ou social exercida sobre os outros – como aparece na *parrhesía* política. É um cidadão que está entre os outros, fala a linguagem comum, mas que se mantém, de certo modo, apartado dos demais. É importante assinalar que não é a filosofia desde sua origem e tampouco sob todos os aspectos que está vinculada à *parrhesía*. Mas é a filosofia entendida como livre coragem de dizer a verdade e, dizendo assim corajosamente a verdade, de adquirir ascendência sobre os outros para conduzi-los convenientemente, como assinala Foucault¹³².

Em segundo lugar, o foco dessa *parrhesía* não é persuadir a assembleia, o povo, mas convencer alguém a ocupar-se de si mesmo e dos outros; e isso significa que ele deve mudar de vida. Este tema da mudança de vida, da conversão, se torna mais importante no final do século IV a. C. até o começo do cristianismo. Convém esclarecer que essa mudança da maneira de pensar não se refere a uma questão de mudança de crença, de opinião pessoal, mas uma mudança de estilo de vida, da relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo e com os outros. E por fim, essas práticas parresiásticas implicam um complexo aparato de relações entre o si mesmo e a verdade. Isso porque se supunha que não somente as práticas dotavam o indivíduo do conhecimento de si, mas que este conhecimento de si, por sua vez, garantiria o acesso à verdade.

No último curso do Collège de France, intitulado *A coragem da verdade*, a *parrhesía* mantém-se no cerne da questão das relações entre subjetividade e verdade, governo e coragem da verdade, articulando os grandes temas presentes nas problematizações foucaultianas, qual seja saber, poder e sujeito. É o estudo da noção de *parrhesía* como uma prática do dizer-a-verdade sobre si, ou mais precisamente, como elemento qualificador do outro, tão necessário ao jogo parresiástico que permitirá a Foucault compreender “sob que forma, em seu ato de dizer a

¹³² FOUCAULT, 2010g, p. 310.

verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade”¹³³ e dá forma à sua existência na medida em que se vincula a essa verdade. Foucault distancia-se da cena política para enfatizar os procedimentos do dizer-a-verdade associados a uma arte de si, a uma forma de existência, reconhecendo nos cínicos o exemplo mais genuíno da coragem da verdade.

Ora, o que nos parece estar no cerne desta discussão é a possibilidade da constituição do sujeito por meio de práticas de ascéticas; e nessa direção o cuidado de si emerge como o principal ponto de resistência para a elaboração de uma subjetividade em que se articulam os efeitos do saber e do poder. Ao conceder ao indivíduo a liberdade para conduzir-se, para dar forma a sua própria existência, parece-nos que Foucault está preocupado em enfatizar que não devemos mais esperar que a mudança advenha pela via de teorias explicativas, nem pela via das ações macrofísicas, mas pela mudança dos indivíduos, isto é, pela microfísica; e nesse caso, pelo cuidado de si.

Esse cuidado de si que está no cerne da ética antiga, compreendido no curso de 1982 como uma estruturação do sujeito específica e irreduzível ao modelo cristão ou transcendental, também é um cuidado do dizer-a-verdade, o qual roga coragem e, sobretudo, um cuidado do mundo e dos outros, primeiro nos limites da delimitação socrática e, em seguida, no extravazamento da polis propiciado pelos cínicos. Em ambos reconhece-se a problematização da relação entre *bíos* e *logos* fortemente marcada nas figuras de Sócrates e Diógenes por fazerem da própria existência a vitrine da verdade. O tema da *epiméleia* está presente na racionalidade moderna ocidental: por um lado, como cuidado da alma; por outro, como verificação da vida, do *bíos*, prova da vida.

Nesse contexto, os exemplos de Sócrates e Diógenes consentem que se desenvolva uma outra concepção de filosofia no pensamento de Michel Foucault, que é a filosofia antiga, como exercício espiritual intimamente ligado à vida. Tendo estas questões como pano de fundo, finalmente, nos dirigiremos ao grande debate deste trabalho – em que veremos essas questões apresentar-se de forma mais intensa – qual seja

¹³³ Id, 2010h, p. 04.

o confronto entre a coragem e a verdade nos limites da delimitação socrática e, depois, cínica.

CAPÍTULO 3 – *PARRHESÍA* SOCRÁTICA, *PARRHESÍA* CÍNICA: CORAGEM E VERDADE NA CONSTITUIÇÃO DE SI

Para Michel Foucault, “a noção de *parrhesía* encontra-se no cruzamento da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo”¹³⁴. Assim, o dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos estabelecer uma relação adequada a nós mesmos.

Nesses estudos, Michel Foucault fará uma verdadeira incursão na Antiguidade greco-romana no intuito de reabilitar, a partir do “modelo” grego de vinculação da verdade e da ascese, a ideia de uma “bela existência” esculpida pelo próprio sujeito em sua relação com a verdade. Esse célebre retorno aos gregos de que se fala do Foucault dos anos oitenta se cumpre num redesdobramento da figura de Sócrates como parresiasta, como o “dizador” da verdade que provoca nos outros o cuidado de si mesmo mediante a harmonia entre *logos* e *bíos*. Mas também nos cínicos, parresiastas por excelência, por fazerem do próprio corpo a vitrine da verdade, a demonstração viva da verdade vivida no extremo, e da existência o escândalo da verdade. *Parrhesía* socrática, *parrhesía* cínica: duas diferentes maneiras de o sujeito dar forma à sua existência por meio da sua relação com a verdade.

A introdução do conceito de *parrhesía*, em sua versão socrática e cínica, no pensamento foucaultiano põe a questão da relação entre coragem e verdade, entre ética e política, o que será investigado neste capítulo. Nesse sentido, pretende-se analisar a relação entre coragem e verdade expressa pela *parrhesía*, especificamente na sua forma socrática e cínica. E, por fim, como as mudanças tensionadas pela articulação entre *logos* e *bíos* implicam um redirecionamento do próprio trabalho investigativo de Foucault fazendo de sua filosofia uma experiência de si mesmo.

3.1 *PARRHESÍA* SOCRÁTICA E O CUIDADO DE SI

Inspirado nos textos de Platão, Foucault investiga a noção de cuidado de si. Inicialmente, a apresentação da *parrhesía* socrática estará

¹³⁴ FOUCAULT, 2010g, p.44.

fundada na *Apologia*, célebre texto no qual Sócrates argumenta sua renúncia ao exercício do papel político na cidade; e no *Fédon*, em que se discute o significado das suas últimas palavras, pedindo aos seus discípulos que ofereçam, a título de uma dívida, um galo a Asclépio, tido como o deus da cura. Mas Foucault destaca que da *Apologia de Sócrates*, passando pelo *Críton* e, enfim, chegando ao *Fédon*, a evocação que estará sempre presente é a relação entre verdade de si e esquecimento de si, ou precisamente, o cuidado de si.

Na *Apologia*, o cuidado de si é tarefa filosófica que conduz à natureza da alma e ao cuidado dos outros: Sócrates, mestre do cuidado de si, ao interpelar os cidadãos na rua e ao tomar para si o cuidado dos jovens articula *parrhesía* (jogo corajoso do falar franco) e *áskesis* (exercício, exame), deslocando o discurso político para o campo ético. Assim, entra o tema da coragem nos jogos de verdade: coragem de dizer, de interrogar os homens de Estado, coragem de estabelecer correspondência entre viver e dizer. Essa forma parresiástica será exercida por Sócrates de uma maneira bem particular: trata-se de uma missão, que será exercida em permanência até o fim da sua existência. Essa missão consiste em incitar os outros a cuidar de si mesmo, isto é, da razão, da verdade e da alma:

esse outro objetivo é, de fato, fazer que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide si enquanto ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da sua alma¹³⁵.

Por ter recebido como missão do oráculo incitar os outros a cuidar de si mesmos, Sócrates¹³⁶ recusa a participação na vida política da cidade. Lembremos que na tribuna já não se pode mais exercer a fala franca sem expor-se a riscos que poderiam custar a própria existência. Contudo, ressaltamos que não é o medo da morte que afasta Sócrates das tribunas, mesmo porque ele arrisca-se a dar opinião contrária à assembleia, quando da condenação dos generais das Arginusas; e

¹³⁵ Id, 2010h, p. 75.

¹³⁶ A recusa de Sócrates à participação na vida política suscita a discussão da relação entre a política e a atuação dos intelectuais, no Brasil e alhures, em que tantos consideram indispensável sua participação na política, e outros que, assim como Sócrates, recusam este envolvimento. Nesse sentido, parece que Foucault prefere Sócrates ao Platão da República que pede um filósofo rei.

segundo, quando se recusa a prender um cidadão chamado Leão de Salamina, injustamente acusado pelos governantes autoritários dos Trinta. Esses dois exemplos demonstram que a recusa de Sócrates à atividade política não é por medo da morte, mas para preservar a relação de utilidade consigo mesmo e com os atenienses no que concerne à sua tarefa de cuidar do cuidado dos outros.

Sobre isso, Sócrates sempre se refere a uma voz familiar, divina ou demoníaca, que o impede de adiantar-se à tribuna, que o desvia de fazer política. Não fosse essa voz, sempre presente, desviando-o e afastando-o do mal, Sócrates não teria podido estabelecer para si mesmo e para os outros uma relação preciosa, útil e benéfica. Essa voz marca o momento da instauração de um dizer-a-verdade da filosofia face ao dizer-a-verdade político. Esquemáticamente, Foucault apresenta a veridicção socrática em três momentos¹³⁷.

O primeiro momento concerne à busca e prova no jogo da verdade da palavra do oráculo. Querefonte, amigo de Sócrates, dirige-se ao deus de Delfos e pergunta-lhe que grego é mais sábio que Sócrates. E a resposta que se tem é que ninguém é mais sábio do que Sócrates. Ao saber da resposta, Sócrates empreende uma busca em vista de saber se o oráculo disse a verdade. Isso significa que, diferente do que geralmente se fazia, Sócrates submete a resposta do oráculo a uma verificação, a uma prova que vai fazer valer a palavra do oráculo,

não no campo de uma realidade em que ele vai efetivamente se efetuar, mas no campo de uma verdade em que se poderá aceitá-lo como um lógos verdadeiro ou não¹³⁸.

O segundo momento refere-se ao exame da palavra do oráculo. Sócrates interpela os cidadãos na rua, do homem de Estado aos artesãos. Nesse passeio pela cidade, Sócrates verifica os saberes dos outros e compara-os com os seus, concluindo disto que não tem todos os saberes que os artesãos têm tampouco sua ignorância. Esse modo de verificação, de exame da palavra do oráculo, consiste em provar as almas, o que elas sabem e o que elas ignoram a propósito das coisas, do seu ofício, mas também a propósito de si mesmas. Todavia, interessa a Sócrates não

¹³⁷ A esse respeito Cf. Michel Foucault, *A coragem da verdade*, edição 2010, pp. 63-79.

¹³⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, 2010h, p.72.

somente examinar as outras almas, mas confrontar essas almas com a sua própria alma (*exétasis*). É diante dessa prova das almas a respeito daquilo que elas sabem e daquilo que elas não sabem, fazendo valer sua própria ignorância diante do suposto saber dos outros, que Sócrates aparece como aquele que sabe mais que os outros, “pelo menos por saber sua própria ignorância”¹³⁹ cuja alma se torna a pedra de toque (*básanos*) da alma dos outros.

Por fim, esse exame a que Sócrates submete a alma dos outros assim como a sua, torna-o alvo de muitas hostilidades que não o impedem, contudo, de prosseguir sua tarefa. Assim, vê-se no desenrolar desse modo de veridicção o risco de vida e de morte, que há pouco era uma razão para não fazer política, e agora está no cerne dessa empreitada. Porque “um homem de algum valor deve considerar unicamente, quando age, se o que ele faz é justo ou não, se ele se conduz como homem de coração ou como covarde”¹⁴⁰.

Lembremo-nos dos exemplos já citados em que Sócrates demonstra sua coragem ao não se intimidar pela ameaça implícita ao ato de dizer-a-verdade diante da assembleia. Não por acaso, ele arrebatou o respeito daqueles que, como os generais do *Laques*, foram interpelados por ele sobre a coragem. Afastando-se da política para dedicar-se à filosofia, a *parrhesía* socrática é útil à cidade supondo uma cadeia de cuidados, exercendo-se na vida cotidiana, no cuidado das almas, como faz o médico e o filósofo. Para tanto, o parresiasta não necessita evadir-se do mundo, é preciso apenas que ele cuide da cidade com a mesma persistência que se ocupa de si.

Na *Apologia* vemos o ponto de convergência entre a veridicção profética, a do sábio, a do professor e a do parresiasta. Primeiro, Sócrates transpõe a palavra profética para o campo da realidade, submetendo-a à busca da investigação e da verdade, deslocando-a para o campo da ética. Segundo, a condenação à morte prova o risco desse dizer-a-verdade próprio da filosofia, e o perigo do esquecimento de si mostra o caráter ético do cuidado de si, diferente da preocupação do sábio que busca o ser das coisas e a ordem do mundo. Terceiro, a preocupação de Sócrates opõe-se a dos técnicos postulando ignorância. Ao contrário de um professor que transmite o que sabe e não se expõe a

¹³⁹ Ibidem, p. 73.

¹⁴⁰ PLATAO apud FOUCAULT, 2010h, p. 73.

riscos, Sócrates afirma que nada saber é, corajosamente, ocupar-se de si. Lá onde o mestre diz “eu sei, ouçam-me”, Sócrates replica

eu nada sei e, se me ocupo de vocês, não é para transmitir-lhes conhecimentos, é para que compreendam que não sabem nada a seu respeito, e que se ocupem de vocês mesmos¹⁴¹.

Por fim, a *parrhesía* socrática guarda uma relação essencial com a cidade, pois interessa à cidade proteger o discurso verdadeiro, a veridicção corajosa que estimula os cidadãos a cuidar de si mesmos.

No *Fédon*, vê-se prolongar o tema do cuidado de si que aparecerá sob a forma de uma recomendação de Sócrates a seus discípulos no momento da sua morte, qual seja: lembrem-se de fazer a Asclépio o sacrifício de um galo. Essa súplica de Sócrates provocou uma série de questionamentos a respeito do que ele, Sócrates, teria a agradecer a Asclépio, deus da cura. Seria a cura uma doença? Sócrates teria uma doença da qual ninguém tinha conhecimento? Há vários comentários sobre esta passagem, os quais Foucault apresenta na segunda hora da aula de 15 de fevereiro de 1984, acolhendo a interpretação de Dumézil, para quem se trata sim de uma doença que exige um cuidado incessante. É uma doença que afeta a alma, que impede que se tenha uma relação adequada com a verdade quando o indivíduo recorre, por exemplo, à opinião de todo mundo e de qualquer um, como o fez Críton ao propor a Sócrates a fuga no momento de sua condenação à morte por medo da opinião pública.

Contudo, Sócrates intervém precisamente neste ponto: o cuidado que se deve ter com a verdade. Sócrates diz que não se deve preocupar-se com a opinião de todo mundo e de qualquer um, mas somente com o que possibilita dizer-a-verdade. É seguindo a verdade que evitamos a destruição da alma. Sendo assim, se a falsa opinião, a opinião de todo mundo e de qualquer um tem efeitos sobre a alma, então, a opinião armada pela *alétheia*, o *logos* razoável é que será capaz de impedir essa corrupção ou fazer a alma voltar do seu estado de corrupção a um estado de saúde. Dito isto, podemos supor que pela intervenção de Sócrates, Críton pôde se libertar da opinião de todos e de qualquer um, aquela que corrompe a alma, para, ao contrário, decidir por uma opinião verdadeira

¹⁴¹ FOUCAULT, 2010h, p. 77.

fundada na relação de si mesmo com a verdade. E por isso deve um galo a Asclépio.

Não nos prolongaremos muito nesse texto em que Foucault faz intervir uma série de outras questões. Por ora, gostaríamos de destacar apenas uma delas que se refere a uma objeção que aponta a fragilidade da argumentação de Dumézil, que a deterioração do corpo e a deterioração da alma designam certa doença. Para Foucault, a argumentação de Dumézil estabelece e reforça essa analogia do corpo e da alma pela referência a outros textos de Sófocles e Eurípedes, por exemplo, nos quais claramente se encontra formulada essa corrupção da alma como doença e que uma certa opinião que não é boa é efetivamente designada pelo nome de *nósos* (doença).

O que nos interessa assinalar e o que justifica, inclusive, a longa análise de Foucault do texto de Dumézil, é a *epiméleia*; o campo das práticas onde essa operação de cura se situa. Noção que designa, precisamente, o cuidado de si mesmo e dos outros, o cuidado das almas; e constitui o fio condutor da *Apologia* ao *Fédon*. Da fundação da veridicção socrática, na *Apologia*, às derradeiras recomendações de Sócrates aos seus discípulos antes da sua morte, no *Críton* e no *Fédon*, é o cuidado de si que aparece como o cerne da missão socrática e o que lega aos seus discípulos para além da sua morte: “cuidar de si mesmo”.

Para Michel Foucault, a morte de Sócrates é fundadora da filosofia ocidental como uma “forma de veridicção própria precisamente do discurso filosófico cuja coragem deve ser exercida até a morte como uma prova de alma que não pode ter seu lugar na tribuna política”¹⁴². A morte de Sócrates está no próprio cerne da “racionalidade ocidental” na medida em que se põe à questão da ética da verdade. Assim, a *parrhesía* ética encontra-se fundada em e pela prática socrática tendo na *Apologia* a justificação da sua fundação.

É em busca de uma resposta à pergunta “que relação ética há entre a coragem e a verdade? Ou ainda em que medida a ética da verdade implica a coragem?”¹⁴³, que Foucault dedica-se, então, a análise do *Laques* por considerá-lo um dos raríssimos textos em toda a filosofia ocidental a colocar primeiro a questão da verdade e, sobretudo, da

¹⁴² FOUCAULT, 2010h, p. 99.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 109.

coragem da verdade. Nele se coloca a questão das condições éticas¹⁴⁴ que possibilitam a um sujeito ter acesso à verdade e dizer a verdade.

O que se costuma encontrar e ocupou maior superfície da reflexão ocidental moderna é o problema da ética sob a forma da purificação do sujeito. Isso significa que, para acessar a verdade, o sujeito deveria constituir-se numa ruptura com o mundo sensível, do interesse e do prazer, tornando-se, assim, capaz de universalidade na apreensão da verdade. Entretanto, Foucault considera que este não é mais do que um aspecto da ética da verdade. Há outro aspecto ignorado na história da filosofia ocidental moderna que é a coragem da verdade; do tipo de combate, de enfrentamento e de sacrifício que o sujeito é capaz de assumir para alcançar a verdade.

Com isso, Foucault não quer dizer que há *uma* verdade cujo conteúdo deve ser incessantemente buscado, mas pressupõe a existência de um conjunto de conhecimentos que funcionam, em uma dada época e em uma dada sociedade, como reguladores das relações entre os indivíduos, bem como da relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo. São conhecimentos úteis que permitem ao indivíduo estabelecer uma relação adequada consigo mesmo. A prática parresíastica é justamente o campo em que se articula o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) ao conhecimento de si (*gnôthi seautón*) de modo a dar forma a sua existência, como o fez Sócrates.

O grande tema do cuidado de si já havia aparecido no curso de 1982 com a análise do *Alcibiádes*. E nisso o *Laques* e o *Alcibiádes* apresentam-se muito próximos, pois tanto em um quanto em outro, a *parrhesía* de Sócrates serve: primeiro, para perguntar aos seus interlocutores (Nícias e Laques, de um lado, e Alcibiádes, de outro), se eles são capazes de dar conta de si mesmo, de dar razão de si mesmo (*didónai lógon*¹⁴⁵); segundo, para conduzir os seus interlocutores à descoberta de que são obrigados a reconhecer que têm de cuidar de si mesmos; e terceiro, por fazer aparecer Sócrates como que é capaz, cuidando dos outros, de ensinar-lhes a cuidar de si mesmos.

No *Alcibiádes*, Sócrates institui-se como o mestre do cuidado; aquele que ensina ao jovem *Alcibiádes* a ocupar-se consigo mesmo para

¹⁴⁴ Essa questão aparece em outros lugares, como no texto kantiano sobre a *Aufklärung*. Sobre isso ver: Iluminismo e crítica, *Debate na Société Française de Philosophie*, Paris, maio de 1978.

¹⁴⁵ FOUCAULT, 2010h, p. 138.

tornar-se capaz de governar os outros e de reger a cidade. Ou seja, trata-se da formação de um jovem tornada mais necessária pelo fato de que os pais ou tutores não foram capazes de lhe dar essa formação. O jovem Alcibíades ainda não deu provas de todas as suas qualidades que, no entanto, são requeridas se ele quiser governar Atenas. A tarefa de Sócrates é, pois, usar a sua fala franca para incitar o jovem, que carece de educação, a cuidar de si mesmo para que possa governar os outros. Porém, no *Laques*, Sócrates faz uso da fala franca e da coragem que existe em praticá-la com adultos, homens respeitáveis, honrados, que deram testemunho da sua coragem, mas não são capazes de explicitá-la.

Tendo em conta a aceitação de Laques e Nícias para jogar o jogo proposto por Sócrates, com as regras definidas por ele; e também a atitude de Sócrates de dirigir-se a eminentes homens de Estado e propor-lhes o jogo parresiástico, que não é o político, vemos então o tema da coragem atravessando todo o diálogo. Aliás, essa questão – a coragem – não somente é o objeto desta peça, mas também a marca dos diferentes personagens: a coragem de Laques e Nícias para confessar coisas incômodas, para responder às questões de Sócrates; e também de Sócrates para enfrentar esses dois homens tão importantes na cidade. No interior do diálogo, a coragem está presente – como diz Foucault – como marca cívica do valor dos diferentes personagens, e também como a regra do jogo moral, afinal, interroga Foucault, “qual é, para esses homens que são verdadeiramente corajosos, a verdade da coragem?”¹⁴⁶.

Segue-se que no *Laques*, chega-se à conclusão de que não se sabe o que é a coragem, e ninguém pode dizer o que é. Enquanto no *Alcibíades* vê-se desenrolar uma série de indagações a respeito do que seria o objeto do cuidado e o que seria esse cuidado, o que se encontra na aula de 13 de janeiro de 1982. Afinal, de que se tem de cuidar? E a resposta que encontramos nesse diálogo é: a alma, a *psyche*¹⁴⁷. Encontramos nisso um “princípio de que cuidar da alma é, para a própria alma, contemplar a si mesma. E contemplando-se, reconhecer o elemento divino que permite ver a verdade”¹⁴⁸.

Enfatiza Foucault que

essa instauração da alma como realidade ontologicamente distinta do corpo de que era

¹⁴⁶ Ibidem, p. 109.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 139.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 111.

preciso cuidar era correlativa de um modo de conhecimento de si que tinha a forma de contemplação da alma por si mesma e do reconhecimento por si mesma do seu modo de ser¹⁴⁹.

Sócrates explicava que a alma é como um olho que, procurando se ver, seria obrigado a olhar na pupila de outro olho para perceber a si mesma. E, assim, a instauração de si mesmo sob a forma da *psyché* que tem a possibilidade e o dever ético de se contemplar dá lugar a um modo de veridicção que tem como finalidade conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao mundo que são os dela. Por essa razão, essa veridicção socrática designa o que será o discurso da metafísica quando esse discurso tiver de dizer ao homem como está o seu ser e o que, desse fundamento ontológico do ser do homem, decorre quanto à ética e às regras de conduta.

Ao contrário disto, no *Laques*, não é a alma, a *psyché*, que será considerada objetivo primeiro e final do cuidado, mas a vida, o *bíos*, isto é, a maneira de viver. É preciso dar conta de si mesmo ao longo de toda a sua existência. Esse dar-se conta de si mesmo que no *Alcibíades* nos levava à *psyché*, a uma realidade ontologicamente distinta do corpo, no *Laques* nos conduz ao *bíos*, à vida, à existência e à maneira como se vive. Ali, vê-se a instauração de si mesmo como *bíos* correlativa de um modo de conhecimento de si que é pertencente ao princípio do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) tão evocado no *Alcibíades*.

Segue-se que esse conhecimento de si não tem a forma de contemplação da alma por ela mesma, mas toma a forma do exame, da prova, do exercício, relativos à maneira de se conduzir. E, assim, dá lugar a um modo de veridicção cuja finalidade é dar forma a essa existência.

Tanto o *Laques* quanto o *Alcibíades* evocam os temas da *parrhesia* e do modo de vida, sendo permeados pelas noções de *logos*, *bíos* e *áskesis*, oferecendo ao pensamento filosófico moderno elementos para uma reflexão sobre a estética da existência – que era tratada como obra de arte, beleza possível, existência bela. A relação entre *bíos* e *logos* necessita do suporte da *áskesis*, que possibilita a criação de um estilo de vida, a produção de um modo de existência.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 139.

Para Michel Foucault, a *áskesis* (*techne tou biou*) consiste num treino de si mesmo, exercício constante sobre si, mediante o qual o sujeito dá forma à sua existência. Trata-se de um processo de ascese como trabalho do pensamento; práticas de si através da elaboração dos discursos conhecidos e reconhecidos como verdadeiros, tomados como matrizes de comportamentos e atuando na transformação da verdade em *êthos*.

Da comparação dos dois diálogos de Platão (*Laques* e *Alcibiades*) resulta a constituição de duas grandes linhas de reflexão da prática filosófica. Por um lado, a filosofia que se põe sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. Por outro, uma filosofia como prova de vida, do *bíos* que é matéria ética e objeto de uma arte de si, como assinala Foucault. Embora não haja incompatibilidade entre essas duas temáticas – do conhecimento da alma e da arte da vida – notamos dois perfis da atividade filosófica no Ocidente. Mas, vale a pena repetir: à Foucault interessa a distinção entre esses dois modos e a ênfase na filosofia como um modo de vida. Nesse contexto, a *parrhesía* é o instrumento principal para a elaboração do *êthos*, definido pelo filósofo como a maneira de viver e de se conduzir, forma de relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros.

Não se trata de competência, de técnica tampouco de obra. Trata-se da maneira como se vive (*hóntina trûpon nûn te zê*¹⁵⁰). É nesse domínio da existência, da maneira como se vive, que se constitui o campo no qual se exercerá o discurso e a *parrhesía* de Sócrates:

não é portanto nem a cadeia de racionalidade como no ensino técnico, não é tampouco o modo de ser ontológico da alma, é o estilo de vida, a maneira e viver, a própria forma que se dá à vida¹⁵¹.

Na *parrhesía* socrática,

(...) dar cuenta de su vida, su *bíos*, incluso, no es dar una narración de los acontecimientos históricos que han tenido lugar em nuestra vida, sino más bien demostrar que uno es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso

¹⁵⁰ Ibidem, p. 126.

¹⁵¹ Idem.

racional, el logos, que uno es capaz de usar, y la manera en que se vive. Sócrates está preguntando acerca del modo en que el logos da forma a un estilo de vida personal; porque está interesado en descubrir si hay una relación armónica entre los dos”¹⁵².

Essa passagem nos ajuda a dirimir dúvidas quanto à natureza do *bíos*, que se constitui objetivo do cuidado. Trata-se, digamos, da vida política e não da vida biológica ou transcendente. É a vida enraizada no tempo presente, constituída nas relações consigo mesmo e com os outros.

Desse modo, o *bíos*, que se constitui objetivo da *parrhesía* de Sócrates no *Laques* distingue-se radicalmente da alma evocada no *Alcibiades* designada como o objetivo do dizer-a-verdade. Sócrates procurava mostrar a Alcibiades que ele devia cuidar da *psyché* (da alma). E essa instauração da *psyché* como realidade ontologicamente distinta do corpo, que tem a possibilidade e o dever ético de se contemplar, dá lugar a um modo de veridicção que tem como papel e como fim conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao mundo que são os dela.

De certa forma, esse modo de veridicção socrática designa o que será o discurso da metafísica quando esta tiver de dizer ao homem como está o seu ser e o que desse fundamento ontológico do ser do homem decorre quanto à ética e às regras de conduta. Por outro lado, no *Laques*, a despeito daquilo que o assemelha ao *Alcibiades* (dar conta de si mesmo e cuidar de si), a instauração de si mesmo se faz como maneira de ser e de fazer; não como uma realidade ontologicamente distinta do corpo. Sócrates também é aquele que tem a coragem de afirmar a exigência da coragem sobre a trama visível de sua existência. É o deslocamento da *psyché* para o *bíos*. Mas é também o deslocamento do princípio do *gnôthi seautón*, do conhecimento de si, que não tem a forma da contemplação da alma por ela mesma no “espelho da divindade”, mas toma a forma do exame, da prova, e também do exercício relativos à maneira de se conduzir.

A longa e insistente análise de Foucault dos diálogos de Platão, *Alcibiades* e *Laques*, destacando suas proximidades e divergências, tem

¹⁵² FOUCAULT, s.d., p. 332.

como motivação maior mostrar ao seu público, mas também a ele mesmo, como a existência (*bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético pela emergência e pela fundação da *parrhesía* socrática. O *bíos* como uma obra bela ou, como disse Foucault, a estética da existência. É isso que filósofo assume como seu interesse de estudos:

a arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade, é um pouco isso que eu queria tentar captar. A emergência da verdadeira vida no princípio e na forma do dizer-a-verdade (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), verdadeira vida e jogo do dizer-a-verdade (...) ¹⁵³.

Nota-se que a ideia de *bíos* como matéria da obra de arte fascina a Foucault. O problema de uma ética entendida como a forma que se pode dar à própria vida torna-se um problema atual e, de certa maneira, torna-se um ponto de virada do seu trabalho deslizando do sujeito sujeitado pelas práticas do poder ao sujeito constituído mediante práticas ascéticas consigo mesmo e com os outros. O cuidado de si parece constituir-se o fundamento sobre o qual se pode elaborar uma outra ética não submetida a leis ou códigos institucionalizados, normalizados.

Todavia, é necessário mencionar que a atualização da estilística da existência não traz consigo a incorporação do modelo ético greco-romano. A importância da filosofia antiga encontra-se na experiência de uma moral centrada na relação consigo desvinculada de um sistema social, jurídico ou institucional. Aliás, segundo Ortega, Foucault considera que os gregos não são admiráveis ¹⁵⁴, e a Antiguidade representa “um erro profundo”. Porém, o contato com a filosofia antiga possibilita o contato com experiências éticas que nos permite repensar e recriar as atuais formas de existência.

Nessa incursão no tema da estilística da existência, da busca pela verdadeira da vida e da prática do dizer-a-verdade, Foucault reconhecerá no cinismo, na prática cínica, a indissociabilidade entre o dizer-a-

¹⁵³ Id, 2010h, p. 142.

¹⁵⁴ Id apud ORTEGA, 1999, pp. 153-154.

verdade ilimitado e corajoso e o modo de vida. O vínculo essencial entre viver de certa maneira e se dedicar a dizer-a-verdade sem mediação doutrinal ou dentro de um marco teórico.

3.2 PARRHESÍA CÍNICA E O ESCÂNDALO DA VERDADE

No curso de 1983, Foucault demonstra algum interesse na investigação da verdade no movimento cínico encontrando uma relação entre suas práticas, regras e modos de vida, o que só foi aprofundado em 1984, quando ele deteve-se um pouco mais nesse estilo de vida como teatralização da verdade, afirmando que os cínicos seriam os parresiastas por excelência. Isto é ilustrado na aula de 29 de fevereiro de 1984, em que Foucault destaca o cínico como o “homem da parresía (sic), o homem do dizer-a-verdade”¹⁵⁵. A despeito das relações entre *alethès* e *bíos* nas investigações sobre o dizer-a-verdade socrático, somente em 1984 aparece o conceito de “verdadeira vida”, elaborado a propósito da escola dos cínicos antigos.

Instiga Michel Foucault a maneira como o cinismo coloca o problema da ética da verdade: consiste muito mais em estilo que doutrina, em maneira de ser, de dizer e de fazer, em uma atitude ética perante a verdade. O cinismo centra-se no domínio das práticas articulando-se numa indiferença teórica e na aceitação de alguns princípios fundamentais norteadores de um modo de vida. E nisso difere-se muito do ceticismo, apesar de esta também ser uma maneira de se colocar o problema da ética da verdade. Todavia, o ceticismo¹⁵⁶ consiste em uma atitude de exame sistematicamente aplicada ao domínio do saber, sem preocupação com implicações práticas.

A combinação de ambos, cinismo e ceticismo, no século XIX foi um princípio do niilismo entendido como maneira de viver em certa atitude perante a verdade, o que não significa uma permissividade absoluta, como alguns interpretam, mas uma outra maneira de se colocar o problema da verdade, qual seja: “se devo me defrontar com o ‘nada é

¹⁵⁵ FOUCAULT, 2010h, p. 145.

¹⁵⁶ Sobre isso, há um texto interessante escrito por Paul Veyne, intitulado *O ceticismo de Foucault*, no qual são feitas considerações a respeito da crítica dirigida a Foucault de que ele era cético, o que o levaria à contradições e à ruína de suas formulações. Ver: Paul Veyne, *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, 2011, edições Civilização Brasileira, pp. 67-93.

verdadeiro’, como viver?”¹⁵⁷. Na cultura ocidental o vínculo entre o cuidado da verdade e a estética da existência é problemático tendo em conta a desvinculação entre a ascese e o acesso à verdade. A importância do cinismo na história do Ocidente que inventou tantas verdades e certezas absolutas, e moldou múltiplas artes de existências é: muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade¹⁵⁸.

Para Foucault, o problema dos cínicos não é o de conhecerem a verdade, nem o de estabelecerem um sistema discursivo de conhecimentos verdadeiros, mas o de construir a própria existência como existência verdadeira na qual pratica-se o jogo da verdade, fazendo da própria vida e do seu próprio corpo o teatro escandaloso de uma verdade insuportável, não-convencional, provocadora. Por essa razão, o que se conhece dos cínicos deve-se a textos antigos, sobretudo, anedotas, relatos, ilustrações sobre a vida de alguns personagens uma vez que não há no cinismo nem uma doutrina nem uma teoria como sistema constituído de conhecimento, o que não é espantoso, pois mesmo quando os filósofos cínicos escreveram livros, assim como outros filósofos, estavam muito mais interessados em escolher e praticar um certo estilo de vida, e não em formular uma boa e consistente teoria.

O valor atribuído ao modo de vida pelo cínico não significa desinteresse por uma teoria, antes, reflete sua visão de que a forma como uma pessoa vive é a pedra de toque de sua relação com a verdade – o que se assemelha à tradição socrática. O que se segue dessa ideia é a prática de uma verdade acessível a todos numa forma “muy público, visible, espectacular, provocativo y a veces escandaloso modo de vida”¹⁵⁹, diferenciando-se da prática socrática. Não por acaso, os ensinamentos dos cínicos se davam em espaços públicos por meio de exemplos e explicações a eles associadas.

A pretensão dos cínicos era transformar suas próprias vidas em um símbolo das verdades essenciais que se constituiriam em espécie de guia, ou simplesmente um exemplo a ser seguido por outros. É importante ressaltar que esta ênfase dada à relação entre o modo de vida e a verdade pelos filósofos cínicos não é estranho à filosofia grega.

¹⁵⁷ FOUCAULT, 2010h, p. 166.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 166.

¹⁵⁹ Id, s.d., p. 348.

Enfatiza Foucault que a atitude cínica apenas é, em sua forma básica, uma versão bem radicalizada da concepção grega da relação entre o modo de vida de uma pessoa e o conhecimento da verdade:

la idea cínica de que una persona no es nada más que su relación con la verdad, y que esta relación con la verdad toma la forma o se le da forma en su propia vida, eso, es completamente griego¹⁶⁰.

Contudo, no cinismo, essa relação é bem distinta daquela que vimos em Sócrates cuja característica é a harmonia. No cinismo, não é simplesmente a vida que manifesta algumas virtudes como a coragem e a sabedoria. O modo de vida serve de suporte, de justificação para a *parrhesía* e se caracteriza por formas extremamente precisas e codificadas de comportamentos extremamente reconhecíveis, como se nota nesta passagem:

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa nem família nem lar nem pátria (...) ¹⁶¹.

Essa caracterização do cínico e do seu modo de vida faz totalmente parte da prática filosófica do cínico. É importante enfatizar que esse modo de vida não tem por papel simplesmente corresponder de modo harmonioso à veridicção dos cínicos, como vimos no *Laques* a harmonia entre o *logos* de Sócrates e o seu modo de vida.

Para Foucault, o modo de vida cínico tem funções precisas em relação ao dizer-a-verdade. Primeiro, assume uma função instrumental na medida em que consiste em condição de possibilidade do dizer-a-verdade. Isso significa que para desempenhar o papel de parresiasta é preciso ser livre de qualquer vínculo. Segundo, é necessário reduzir todas as convenções inúteis e todas as opiniões supérfluas para fazer surgir a verdade. Por fim, e, sobretudo, o modo de vida cínico tem em sua relação com a verdade, um papel de prova; bastante distinto da prova na *parrhesía* de Sócrates.

Enquanto o procedimento socrático que encontrávamos no *Alcíbiades* consistia em poder definir, a partir do cuidado de si, o que é

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Id, 2010h, p. 148.

o ser da alma, e no *Laques*, consistia em distinguir o que é bom do que não é na sua existência, no cinismo a prova permite mostrar “em sua nudez irredutível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, ou o que constitui sua essência mais rudimentar”¹⁶². Portanto, a *parrhesía* cínica distingue-se radicalmente da *parrhesía* socrática, apesar de ambos serem uma manifestação da coragem da verdade, o que pode ser ilustrado no seguinte comentário de Foucault:

O cinismo não se contenta portanto com acoplar ou fazer se corresponderem numa harmonia ou numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos*, o que poderíamos chamar de uma aleturgia, de uma manifestação da verdade¹⁶³.

Como Epicuro e Sócrates, os cínicos também se utilizavam de práticas parresiásticas para transmitir seus ensinamentos, as quais eram bastante peculiares, como os sermões críticos, o comportamento escandaloso e o que chamavam de diálogo provocador. Por meio dessas práticas, os cínicos faziam aparecer a verdade em que acreditavam, mostrando-a a todos indistintamente em sua nudez provocadora. Primeiro, os sermões são uma forma de discurso contínuo dirigido a multidões; por isso, falavam em teatros, festas, competições atléticas, enfim, qualquer lugar onde houvesse muitas pessoas reunidas. O que diferenciava os sermões dos cínicos dos sermões dos sofistas, por exemplo, era tanto o fato de serem discursos públicos, visíveis e

¹⁶² Ibidem, p. 150.

¹⁶³ Idem.

provocadores dirigidos a multidões, quanto a popularização de temas filosóficos acerca do estilo de vida.

Dessa perspectiva, os sermões dos cínicos acerca de temas como a liberdade, a renúncia, a luxúria, a crítica a instituições políticas e aos códigos morais existentes também deram espaço a alguns temas do cristianismo cujos adeptos também se encarregaram da prática da pregação. Contudo, no sermão crítico cínico tem muito pouca instrução positiva, conforme Foucault assinala. Não há uma afirmação direta do bem ou mal. Em vez disso, os cínicos se referem à liberdade (*eleuthería*) e à autossuficiência (*autárkia*) como critérios para avaliar ou classificar um comportamento ou modo de vida.

A *parrhesía* cínica também recorreu ao comportamento ou atitudes escandalosos que questionavam hábitos coletivos, opiniões, regras institucionais, sendo a inversão de papéis uma das formas desse comportamento, ilustrada na cena em que Diógenes ordena ao rei Alexandre que saia de onde está porque assim ele tapa a luz, o que lhe impede desfrutar do calor do sol¹⁶⁴.

O diálogo provocador também se constituía numa técnica parresiástica empregada pelos cínicos, não muito diferente do diálogo socrático no que concerne à forma, pois também se dava num jogo de perguntas e respostas. A intenção da veridicção cínica é contestar, provocar o outro ferindo-lhe o orgulho, levando-o a reconhecer que não é aquilo que declara ser. Esse limite é descrito em uma cena do diálogo entre o cínico Diógenes e seu interlocutor, Alexandre, o qual, ante o demasiado insulto dirigido-lhe pelo cínico, empenha sua espada na intenção de matá-lo. Em toda a sua agressividade, os cínicos representam o momento em que a ascese valha tão somente na medida em que é dirigida provocativamente aos outros, pois se trata de

¹⁶⁴ No Quarto Discurso de Dión Crisóstomo encontra-se a ilustração disto que falamos. O texto narra o famoso encontro entre Diógenes e Alexandre. A cena se passa na rua, ao ar livre, e apresenta a seguinte questão: o rei pára enquanto Diógenes está sentado de braços cruzados em seu barril. Diógenes ordena ao rei Alexandre que saia de onde está porque assim ele tapa a luz, o que lhe impede desfrutar do calor do sol. A ordem a Alexandre que saia de onde está para que a luz do sol possa alcançar a Diógenes é uma afirmação da relação direta e natural que o filósofo tem com o sol, em contraste com a genealogia mítica na qual o rei, como descendente de um deus, se supõe a personificação do sol. Cf. Michel Foucault, *Coraje e verdade*, s.d., p. 351.

constituir um espetáculo que ponha cada um em face de suas próprias contradições.

O diálogo cínico tem como fim mostrar ao interlocutor que ele deveria ter como alvo a constituição de um espírito combatente permanente. Nesse sentido, deveria constituir-se alvo de luta para aqueles que pretendiam governar: a riqueza, os prazeres físicos, e a glória e o poder político. Disso decorre a ideia da *parrhesía* como prática que permite a alguém lutar uma guerra espiritual consigo mesmo. Por essa razão, o cínico expõe-se a riscos fazendo com que o interlocutor, o indivíduo que aceita o embate parresiástico, interiorize esta luta para lutar em si mesmo contra seus próprios defeitos.

Ante o exposto, o que se nota no movimento cínico é uma radicalização da prática filosófica da cultura greco-romana, é uma teatralização escandalosa daquilo que já se admite como verdadeiro, mas não tem forma na própria existência do indivíduo. Todo o jogo parresiástico do movimento cínico intenta conduzir o indivíduo a estabelecer uma relação com a verdade, e é esta relação que lhe possibilitará moldar sua existência.

O cínico, fazendo os valores de verdade tradicionalmente relacionados ao discurso atuar na sua própria vida produz, de fato, um escândalo de uma *verdadeira vida*, encontrando-se em posição de ruptura com todas as formas habituais de existência. A verdadeira vida não é mais representada como essa existência consumada, que levaria à perfeição ordinárias das qualidades ou virtudes. Antes, a verdadeira vida torna-se, com os cínicos, uma vida escandalosa, inquietante, uma vida “outra” imediatamente rejeitada, marginalizada.

Mas, afinal o que seria a verdadeira vida (*alethès bíos, alethinòs bíos*)¹⁶⁵ na filosofia grega, agora radicalizada no cinismo? Que critérios são levados em conta para qualificar algo como verdadeiro? Inspirado em Platão, Foucault distingue quatro formas nas quais, segundo as quais e por causa das quais alguma coisa pode ser dita verdadeira. Primeiro, *aléthes* é o que não é oculto, não é dissimulado; e, portanto, é oferecido ao olhar em sua totalidade sendo completamente visível. É aquilo cujo ser não só não é velado e dissimulado, mas também aquilo cujo ser não é alterado por um elemento estranho.

¹⁶⁵ FOUCAULT, 2010h, p.192.

Depois, é *alethés* o que é reto; que se opõe aos rodeios e às dobras, à multiplicidade e às misturas. O sentido seguinte refere-se à identidade, imutabilidade e incorruptibilidade: essa verdade reta, não dissimulada, não misturada, pelo fato de que não tem rodeios, não tem dissimulação, não tem mistura nem curvatura, por isso mesmo pode se manter em sua identidade imutável e incorruptível. Foucault constrói no manuscrito um outro sentido de verdade que se refere a *alethés* como aquilo que é adequado à sua essência, o que é idêntico. Porém, ele renuncia a esta construção (trecho riscado no manuscrito) tendo em conta a incongruência com as suas formulações sobre a noção de verdade apresentadas até então. Não é demais insistir que esta noção em Michel Foucault é pensada como forma e não como conteúdo.

Enfatiza Foucault que a noção de verdade em seus diferentes valores – como o não dissimulado, o não misturado, o reto, o imóvel e o incorruptível – é aplicável a maneiras de ser, de fazer, de se conduzir, e não a um conjunto de proposições. Esta ideia pode ser melhor compreendida quando Foucault usa a expressão *lógos aléthes*¹⁶⁶ que designa um discurso reto, que permanece o mesmo, não se corrompe nem se altera, não pode ser vencido nem revertido nem refutado. Sócrates e Diógenes são exemplos dessa verdade manifesta em um discurso reto, incorruptível, inalterado etc, que não foram vencidos nem revertidos nem refutados pela manifestação visível dessa verdade na própria existência.

Pois bem, a *alethès bíos* é, em primeiro lugar, uma vida não dissimulada, uma maneira de ser e de se conduzir que nada tem a esconder de suas intenções e de seus fins. A referência a esta concepção de verdadeira vida pode ser encontrada em *Hípias menor*, nos parágrafos 364e-365a, onde se trata da oposição entre Ulisses, o homem *polytropótatos*¹⁶⁷, de mil rodeios, e Aquiles, o homem da verdade, sem rodeios, o homem *haploústatos kai alethéstatos* (o mais simples, o mais direto, o mais verdadeiro)¹⁶⁸. Essa conjunção *haploús/aléthes* que designa um homem, um caráter, uma existência, uma forma de vida é encontrada com frequência em textos antigos.

Nos textos platônicos analisados por Foucault, a *alethès bíos* aparece como a vida sem mistura, seja a mistura do bem e do mal, seja a

¹⁶⁶ Ibidem, p. 193.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 195.

¹⁶⁸ Idem.

mistura da virtude e do vício seja a mistura de prazer e de sofrimento. O homem preso à multiplicidade de seus desejos, de seus apetites e dos movimentos de sua alma não é capaz de verdade, é o que está escrito no livro VIII da *República*, onde se trata da descrição do homem moderno. A vida do homem democrático, ora ociosa, ora ocupada, ora entregue aos prazeres, ora entregue à política, essa vida sem unidade, misturada, fadada à multiplicidade é uma vida sem verdade; e por isso, é incapaz de ceder lugar ao *lógos alethês* (discurso verdadeiro), como diz Platão¹⁶⁹. Portanto, este é o segundo valor expressão *alethès bíos*, uma vida sem mistura.

Por conseguinte, a verdadeira vida em Platão é uma vida reta, isto é, conforme aos princípios, às regras e ao *nómos*. A carta VII de Platão ilustra essa ideia ao narrar a ida de Platão a Sicília por solicitação de Dion. Apesar de sua resistência em aconselhar o tirano Dionísio de Siracusa, Platão aceita ao convite de Dion por perceber que ele havia aceitado seus princípios e moldado sua vida de acordo com as regras que ele lhe dera. Essa conversão de Dion à filosofia despertava em Platão a expectativa de que, através de Dion, a cidade de Siracusa, e talvez toda a Sicília, aceitasse viver conforme as leis, não apenas na vida individual de cada siracusano e siciliano, mas também em sua vida política, social.

Por fim, a verdadeira vida, a *alethès bíos*, para Platão, é uma vida que escapa da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda, e mantém-se sem modificação na identidade do seu ser. É uma vida de controle perfeito e de felicidade completa, conforme evocada no *Crítias*.

O que Foucault pretende com essa exposição sobre os significados de verdadeira vida em Platão é, na verdade, analisar como o cinismo apropriou-se dessa noção de *alethès bíos* transformando-a em *bíos kynikós*, em vida cínica.

Para Foucault, o cuidado da verdade no cinismo é, paradoxalmente, um ponto comum a diversas filosofias da época cujas características delineiam a sua positividade, refletem o que a filosofia é e o que devia ser, mas também faz dessa retomada uma prática revoltante provocando estranheza na própria prática filosófica. Importa compreender “como o cinismo pode dizer no fundo o que diz todo mundo e tornar inadmissível o próprio fato de dizer?”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ PLATÃO apud FOUCAULT, 2010h, p. 196.

¹⁷⁰ FOUCAULT, 2010h, p. 204.

O cinismo lança uma nova luz, dá uma nova forma ao problema tão caro à filosofia, ao mesmo tempo político e filosófico, que é o da coragem da verdade. Esse problema da coragem da verdade é esboçado, primeiro, sob a forma da bravura política (*parrhesía* política) do dizer-a-verdade seja à Assembleia, seja ao Príncipe; é pela verdade que o homem político, se for corajoso, arrisca a vida. Mas também vemos a coragem da verdade manifesta na ironia socrática (*parrhesía* filosófica), que consiste em se arriscar à cólera, à irritação e vingança da parte das pessoas para conduzi-las, a despeito de si mesmas, a cuidar de si mesmas, da sua alma e da verdade.

O cinismo consiste numa outra forma de coragem da verdade: trata-se de enfrentar a cólera das pessoas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É o que Foucault chama de escândalo cínico. Esse escândalo presente no cinismo distingue-se da *parrhesía* política e da *parrhesía* socrática não apenas pelo risco de vida assumido ao dizer-a-verdade, mas pela exasperação dessa verdade materializada na maneira como se vive. Pode-se dizer que a verdade pensada e dita é vivida em seu extremo; é desnudada, desmascarada e posta aos olhos de todos, o que pode parecer insuportável.

Segue-se que, enquanto o cinismo coloca à filosofia antiga o problema da vida filosófica (*bíos philosophikos*), coloca o problema de qual pode ser a forma de vida que pratica o dizer-a-verdade; a filosofia vai tender cada vez mais a colocar a questão do dizer-a-verdade nos termos epistemológicos, isto é, das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro.

No Ocidente, admite-se que a filosofia não é dissociável de uma maneira de existência. Mas, ao mesmo tempo em que coloca o filosofar como uma forma de discurso e uma maneira de ser e de se conduzir, também é possível notar que essa mesma filosofia negligencia o problema da existência em seu vínculo essencial com a prática do dizer-a-verdade. Essa extenuação da verdadeira vida no pensamento ocidental pode ser compreendida sob dois aspectos. Por um lado, pela absorção do tema e da prática da verdadeira vida na religião, desde o fim da Antiguidade até o mundo moderno. E por outro, pela institucionalização das práticas do dizer-a-verdade na forma de uma ciência; a verdadeira vida desaparece como o problema das condições de acesso à verdade

vez que a prática científica, a instituição científica e a integração ao consenso científico bastam, por si sós, para garantir o acesso à verdade.

Tendo em conta esse contexto, de atenuação da questão da vida filosófica no cerne da filosofia ocidental, Foucault traz o cínico como figura particular da filosofia antiga, mas também como atitude recorrente através de toda a história ocidental, que coloca imperiosamente sob a forma do escândalo a questão da vida filosófica. Para ele, o cinismo foi a forma mais rudimentar e mais radical na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida, que é a vida filosófica.

Para o cinismo, a filosofia é uma preparação para a vida, assim como na tradição socrática e outras filosofias contemporâneas ao cinismo. E essa preparação para a vida implica ocupar-se, antes de tudo, consigo mesmo. Diógenes e Crates são os mestres do cuidado de si, assim como Sócrates. Esse cuidado de si requer necessariamente o acesso aos conhecimentos úteis na e para a existência. Quem pretende cuidar de si não pode prescindir do estudo desses conhecimentos e de tornar a vida conforme aos preceitos que formula.

Só pode haver verdadeiro cuidado de si se os princípios formulados como princípios verdadeiros forem ao mesmo tempo garantidos e autenticados pela maneira como se vive¹⁷¹.

Todas essas questões são comuns e tradicionais; constituem-se em princípios gerais encontrados na filosofia socrática, dos estoicos ou até mesmo dos epicuristas. Porém, os cínicos acrescentam um outro elemento, diferente e singular: o *parakharáttein tò nóμισα*¹⁷², que quer dizer “mudar a moeda”. É bem verdade que esse princípio recebeu interpretações diversas, ambíguas, assumindo tanto um valor positivo quanto negativo.

Uma primeira interpretação, contada por Diógenes, refere-se ao fato de que seu pai, um cambista em Sinope, teria sido um alterador de moedas, um falsificador de moedas. Com isso, Diógenes teria sido banido de Sinope. Por conseguinte, Diógenes, exilado de sua cidade natal, vai a Delfos e pede ao Deus Apolo para lhe dar um conselho. E o conselho recebido por Diógenes do deus Apolo é o de falsificar a moeda ou alterar o seu valor.

¹⁷¹ Ibidem, p. 210.

¹⁷² Idem.

Esse princípio de “mudar o valor da moeda” foi utilizado regularmente na tradição cínica com duas finalidades. Primeiro, estabelecer uma simetria entre Sócrates e Diógenes. Ambos recebem do deus de Delfos uma missão. Sócrates é designado o mais sábio de todos os homens, e a ele é dada a missão de cuidar do cuidado dos outros. Diógenes recebe uma missão bem diferente do deus de Delfos: “alterar o valor da moeda”. Segundo, a análise desse princípio deve considerar a aproximação entre moeda e costume, regra, lei. *Nomisma* é moeda. *Nómos* é a lei. Assim, mudar o valor da moeda pode estar associado a uma certa atitude em relação ao que é convencional.

Também associa-se a substituição de uma efígie trazida na moeda por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor, melhor e mais adequado. Assim, para Foucault, trata-se de pegar a moeda da *alethès bíos*, de pegá-la de volta o mais rente possível do significado tradicional que ela recebeu. Sob esse ponto de vista, os cínicos vão modificar a efígie e, a partir daqueles princípios de verdadeira vida em Platão – que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e estável, incorruptível, feliz –, vão fazer aparecer, por passagem ao limite, uma vida que é o contrário daquilo que tradicionalmente era reconhecido como verdadeira vida.

Assim, em vez de ver no cinismo uma filosofia de ruptura seria preciso vê-lo como uma espécie de passagem ao limite, uma extrapolação em vez de exterioridade, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma reversão desses temas numa espécie de “continuidade carnavalesca do tema da verdadeira vida”¹⁷³, isto é, ao mesmo tempo, conforme ao modelo e careteira.

Nos textos de Juliano – *Contra os cínicos ignorantes* e *Contra Heracléios* – encontra-se numerosas referências a esse princípio, *parakharáxon tò nómisma* (altera a tua moeda), mas também ao princípio “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). Segundo Juliano, desses dois grandes princípios fundamentais e mais universais da filosofia um teria sido endereçado a Sócrates e a todos (“conhece-te a ti mesmo), e o outro dirigido apenas a Diógenes (“reavalia a tua moeda”). No segundo discurso, Juliano põe a relação entre esses princípios: é preciso reavaliar a sua moeda para conhecer a si mesmo ou é conhecendo a si mesmo que se pode reavaliar a moeda? A resposta a

¹⁷³ Ibidem, p. 200.

esta questão é: “reavalia a tua moeda” mediante o conhecimento de si, substitui a moeda falsa da opinião que se tem de si mesmo, que os outros têm a respeito de você, por uma moeda verdadeira que é a do conhecimento de si.

Segue-se que ao tomar conhecimento de si, Diógenes pôde se reconhecer e ser reconhecido pelos outros como superior ao próprio Alexandre. Diz Alexandre: “se eu não fosse Alexandre, gostaria de ser Diógenes”¹⁷⁴ ao que Diógenes replica: “mas o verdadeiro rei (a verdadeira moeda) sou eu”¹⁷⁵. Assim, o preceito *parakharáxon tò nómisma* aparece no cerne da experiência e das práticas cínicas. Há algumas interpretações desse princípio, essencialmente em torno de que *nómisma* é moeda; mas também, como dissemos anteriormente, é *nómos*, lei, costume. E nessa perspectiva é preciso reter algumas características da vida cínica que demonstram ruptura com formas tradicionais de existência dos homens em geral e dos filósofos em particular; que demonstram a passagem ao limite e a reversão da verdadeira vida. A vida cínica é uma vida de *kynikós*, *adiáphoros*, *diakritikós* e *phylaktikós*¹⁷⁶.

Vida de *kynikós* porque é uma vida de cão na medida em que não tem pudor, nem vergonha nem respeito humano. É uma vida exposta, que faz em público e aos olhos de todos o que somente os animais ousam fazer enquanto os homens geralmente se escondem. Assim, é uma vida não dissimulada, que não oculta nada, capaz de não ter vergonha de nada, como diz Platão, citado por Foucault, no *Fedro* e no *Banquete*: “o verdadeiro amor é aquele que não tem de esconder nenhuma ação vergonhosa e que nunca procura a sombra para consumir seus desejos”¹⁷⁷.

Também em Sêneca é possível encontrar referências a essa vida não dissimulada pela prática da correspondência na medida em que a troca de cartas possibilitava aos correspondentes pôr-se ante o olhar um do outro. Em uma das correspondências, Sêneca diz a Lucílio que quando lhe manda uma carta com recomendações é, de certo modo, como se ele próprio fosse ver e controlar o que Lucílio está fazendo. Mas também quando ele escreve e conta sua própria vida, o que faz,

¹⁷⁴ DIÓGENES LAÉRCIO apud FOUCAULT, 2010h, p. 213.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ FOUCAULT, 2010h, p. 213.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 221.

suas escolhas etc, põe sua própria vida ante o olhar do amigo. Enquanto em Epitecto a não dissimulação é saber viver e se saber vivendo diante do olhar interior que é o da divindade que habita em nós, conforme se apresenta na conversação 14 do livro I e na conversação 8 do livro II.

Contudo, não se pode perder de vista que a vida cínica é uma vida de transvaloração. Assim, a regra de não dissimulação, para os cínicos, não se constitui num princípio ideal de conduta, como o era em Sêneca e Epitecto. A vida do cínico é não dissimulada porque é materialmente, fisicamente pública. É uma vida absolutamente pública: não há intimidade nem segredo. Ele come, dorme, satisfaz todas as suas necessidades e seus desejos em público. Isso porque os cínicos defendem que se deve fazer aparecer o que no ser humano é da ordem da natureza, o que, por conseguinte, é designado como da ordem do bem. Essa manifestação da naturalidade ante o olhar de todos é característica da vida cínica, a exemplo de Diógenes, que se masturbava nas ruas, e de Crates, que mantinha relações sexuais com sua esposa em praça pública.

Assim, a vida filosófica dos cínicos, a vida na *anaídeia* (a vida desavergonhada), ao mesmo tempo em que manifesta o tema geral do pensamento filosófico tradicional, de não dissimulação, a libera de todos os princípios convencionais. E com isso, a vida filosófica aparece como radicalmente outra em relação a todas as outras formas de vida.

Vida *adiáphoros* porque, como a dos cães, é indiferente a tudo o que pode acontecer, não se prende a nada, contenta-se com o que tem e não tem outras necessidades além das que pode satisfazer imediatamente, o que consistiria numa reversão escandalosa da vida sem mistura, independente. Tendo em conta que os cínicos alteram o valor desse princípio, vivendo-o no limite, a teatralização da vida sem mistura, independente, assume a figura da pobreza real, ativa e indefinida.

Primeiro, a pobreza cínica é real na medida em que está ligada a privação de elementos materiais ligados à roupa, à habitação, à alimentação. Segundo, é uma pobreza ativa não por admitir a indiferença à fortuna e à aceitação de uma situação dada; mas por ser a elaboração de si mesmo na forma da pobreza visível para obter resultados de coragem e de resistência. E terceiro, é indefinida porque procura sempre despojamentos possíveis; sempre se esforça por alcançar novos limites até atingir o chão do absolutamente indispensável. E nessa

manifestação de pobreza, Sócrates e Diógenes distinguem-se na medida em que os cínicos efetuam todos os despojamentos possíveis, real, ativa e infinitamente, enquanto Sócrates, apesar de não possuir uma vida afortunada, tem uma casa, tem esposa, filhos e até chinelos¹⁷⁸.

Ressalva-se os paradoxos a que leva essa dramaturgia da pobreza real. Diz Foucault que

por fidelidade aos princípios dessa pobreza ativa, como forma visível da vida sem mistura, da vida pura e autossuficiente, o cínico termina de fato levando uma vida de feiura, de dependência e de humilhação [em uma sociedade apegada aos valores de beleza e de honra]¹⁷⁹.

Um fato que merece destaque é a aceitação direta e positiva da situação de escravidão dos cínicos em consequência da sua situação de subordinação, de dependência. A dependência material dos cínicos leva-os ainda à mendicidade, à dependência da boa vontade dos outros, dos acasos para satisfazer algumas de suas necessidades essenciais como comer, por exemplo.

Contudo, mais do que a escravidão e a mendicidade, a vida cínica era considerada ainda mais insuportável e degradante por afrontar a *adoxía*, a má reputação. Na sociedade greco-romana, as relações de honra, a glória, a boa reputação que um homem deixa na memória de seu povo era uma das formas de sobrevivência desejada. Todavia, a *adoxía* passa a fazer parte da vida despojada dos cínicos. Para eles, a prática da desonra é uma conduta positiva, que tem sentido e valor. Ao alterar o princípio da vida independente dramatizada até a pobreza absoluta, os cínicos encontram, então, a dependência e a desonra. E essa desonra é efetivamente buscada em situações humilhantes, as quais assumem valor positivo na medida em que exercitam os cínicos a resistirem a opiniões, crenças, convenções.

Vida *diakritikós* porque é capaz de brigar contra os inimigos, de distinguir os bons dos maus. É uma vida de discernimento que sabe se pôr à prova, que sabe se dedicar para salvar e proteger os outros: é a reversão escandalosa da vida reta, da vida que obedece ao *nómos*. A vida cínica é uma vida de combate, de cão de guarda e de serviço. A

¹⁷⁸ Ibidem, p. 227-228.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 228.

continuação, mas também a reversão da vida tranquila, da vida soberana que caracterizava a existência verdadeira¹⁸⁰.

A vida reta, para os cínicos, é uma vida conforme à natureza, apoiada, unicamente, no domínio da lei natural; “só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta de acordo com os cínicos”¹⁸¹. Assim, as convenções sociais são rejeitadas de modo que a naturalidade assume valor positivo e importante na caracterização da vida cínica: apenas importa as necessidades satisfeitas pela própria natureza. “ (...) daquilo que o animal pode prescindir, o ser humano não deve necessitar”¹⁸². Ora, é distinguindo-se da animalidade que o ser humano afirma e manifesta sua humanidade. Para os gregos e romanos – diríamos que ainda hoje – , a animalidade era um ponto de repulsão para a constituição do homem como um ser humano e razoável.

Todavia, no movimento cínico a animalidade é um dever, é um exercício, é uma tarefa para si mesmo, uma maneira de ser em relação a si mesmo, mas também um escândalo para os outros, que toma a forma real, material e concreta na própria existência. É, enfim, uma forma de vida que se manifesta como desafio e exercício na prática da animalidade.

Por fim, a vida cínica é uma vida imóvel e soberana: seu império é absoluto. Só o cínico é rei: único rei, mais soberano que o rei dos reis porque a vida cínica não tem nenhum apego e só depende de si mesma. Na filosofia antiga, a vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida que nenhum elemento escapa ao exercício de seu poder e da sua soberania sobre si mesma. Esta soberania tende à instauração de uma relação consigo mesmo que é da ordem do gozo (como prazer e como posse), mas também se abre para uma relação com os outros que pode ser benéfica na medida em que se constitui uma relação de cuidado, de ajuda, de socorro aos outros. Esta vida soberana é também útil e benéfica na medida em que, por si mesma, constitui-se numa lição de alcance universal que se dá ao gênero humano pela maneira como se vive e se põe aos olhos dos outros.

Insiste Foucault que essa vida soberana de bem aventurança é também a manifestação da verdade. O cínico é anjo que diz, anuncia a

¹⁸⁰ Ibidem, p. 214. Cf. Michel Foucault, *Coragem e verdade*, s.d., p. 351

¹⁸¹ FOUCAULT, 2010h, p. 232.

¹⁸² Ibidem, p. 233.

verdade (*apaggeîlain talethê*: ele anuncia as coisas verdadeiras)¹⁸³. Essa prática de verdade na vida cínica adquire diferentes aspectos. Primeiro, a relação com a verdade é uma relação de conformidade na conduta, sobretudo de conformidade física uma vez que a verdade deve estar expressa no próprio corpo do cínico. Segundo, a vida cínica deve comportar um conhecimento de si de tal modo que, no trabalho que faz sobre si mesmo, exerça vigilância perpétua de si sobre si, sobre suas representações para evitar as desgraças e derrotas ao longo de sua existência.

Todavia, essa vigilância estende-se aos outros: “os cínicos são os episcopos dos outros”¹⁸⁴. Por essa razão, devem exercer incessante vigilância sobre os outros, sobre todos os homens, observando o que fazem, como vivem, de que cuidam, pondo em questão a solidariedade com o gênero humano. O cínico é aquele que, ocupando-se dos outros para saber de que esses outros se ocupam, ao mesmo tempo e com isso mesmo ocupa-se de si¹⁸⁵. Segue-se disso que o cuidado dos outros coincide com o cuidado de si.

Para Foucault, essa vigilância dos outros que é também vigilância de si tem por finalidade uma mudança na conduta dos indivíduos e também na configuração geral do mundo. No que concerne à mudança de conduta, citando Epicteto, Foucault destaca o objetivo do discurso do cínico qual seja mostrar aos homens que eles se enganam, que procuram num lugar outro a verdade, a paz, a felicidade:

o que estais fazendo, desgraçados? Como cegos, andais de um lado para o outro; seguis um caminho estranho (...) depois de ter abandonado o verdadeiro (*tèn oûsan*), procurais alhures a paz e a felicidade, lá onde elas não estão, e quando um outro a mostra, tampouco acreditais¹⁸⁶.

Ora, o princípio do cinismo é justamente dizer que a verdadeira vida é uma vida outra em relação ao que é a vida tradicional dos homens, inclusive a dos filósofos. No cinismo só pode haver verdadeira vida como vida outra. E é exatamente ante esta vida outra que se faz

¹⁸³ Ibidem, p. 273.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 275.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 276.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 277.

aparecer a vida comum das pessoas como sendo outra que não a verdadeira. A verdadeira vida como forma de existência, manifestação de si, plástica da verdade, mas também como demonstração e persuasão através do discurso, tem por função mostrar que, embora sendo outra, os outros é que estão na alteridade, no erro, onde, enfim, não se deve estar.

Nesse contexto inscreve-se a veridicção cínica cuja finalidade é convocar todos aqueles que não levam a vida cínica a essa forma de existência que será a verdadeira existência; “não a outra, que se engana de caminho, mas a mesma, a que é fiel à verdade”¹⁸⁷. E com isso vemos esboçar-se a compreensão de uma forma de vida, que é a verdadeira vida, que não seria simplesmente uma mudança dos indivíduos, mas uma mudança na configuração do mundo, que seria o outro mundo. Essa referência à verdadeira vida como um mundo outro encontrada em Epicteto, e também em Platão, ressalvadas as diferenças, é apontada por Foucault com a finalidade de mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade à custa de uma mudança completa na relação que temos conosco; e é nesse retorno de si a si, nesse cuidado de si, que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo¹⁸⁸. Enfatiza Foucault:

Ora, a condição para alcançar essa verdadeira vida é a constituição, para cada indivíduo, de uma relação de vigilância de si mesmo. Não é nem no corpo, nem no exercício de poder nem na posse da fortuna que se deve buscar o princípio da verdadeira vida, mas em si mesmo¹⁸⁹.

Nosso autor inspira-se em Platão para problematizar o imperativo do cuidado de si sinalizando os deslocamentos dessa noção ao longo da história, de início vinculado ao exercício de poder, e mais tarde coextensivo a toda existência, mas também a todos os homens. Ressalte-se que Foucault não tem a intenção de retornar aos gregos e sim questionar processos atuais de subjetivação encontrando em elementos da cultura antiga, como o cuidado de si, a possibilidade de elucidar as questões relativas à articulação entre verdade e governo de si. Por essa razão, a leitura de Platão por Foucault pode ser tida por pontual e

¹⁸⁷ Ibidem, p. 277.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 278.

¹⁸⁹ Idem.

enviesada, pois trata somente dos pontos que lhe interessam e parece negligenciar outros aspectos centrais da teoria, o que o conduziriam à contradições. O que interessa a Foucault da leitura dos textos platônicos é a expressão do cuidado de si mediante a relação com os outros que encontra na experiência do mundo real, imanente, o seu ponto de ancoragem, muito embora saibamos que a ideia de alma platônica é transcendental.

Contudo, a análise do personagem Sócrates, nos textos platônicos, permite a Foucault o reconhecimento do cuidado de si como prática de si tendo como fim a criação de um estilo de vida em que se harmoniza discurso e ação. É preciso, sim, cuidar da alma, mas para aceder a um certo estilo de vida que é a vida presente. De resto, a despeito das relações entre cuidado de si e verdade também em Platão, Foucault não se preocupa em discutir as implicações da verdade platônica. Aliás, definitivamente, não é a verdade platônica que lhe apraz, e sim cuidado de si cujo expoente é Sócrates, o mestre do cuidado que a tem missão de ensinar a seus concidadãos a viverem uma vida harmônica, entrelaçada por *érgon e logos*.

Segue-se que desde Sócrates, com o neoplatonismo, a filosofia grega interroga-se sobre o outro mundo e a vida outra. Retomando brevemente o *Alcibiades*, em que se interrogava sobre o que é necessário cuidar, lembremos que a alma é descoberta como objeto do cuidado socrático de si. Era preciso que a alma contemplasse a si mesma pelas pupilas de outra alma. E no espelho da alma contemplando a si mesma descobria-se o mundo puro da verdade a que se deve aspirar; descobria-se o princípio do outro mundo, e assinalava a origem da metafísica.

Tendo como referência o *Laques*, o cuidado de si conduz à questão não de saber o que é esse ser de que se deve ocupar, mas de saber o que deve ser esse cuidado de si e o que deve ser uma vida que pretende cuidar de si. Segue-se disso não um movimento para um mundo outro, mas a interrogação sobre o que deve ser em relação a outras formas de vida, a que precisamente cuida de si, e do que ela pode ser em verdade.

Para Foucault, essa linha de desenvolvimento fornece o fundamento filosófico para a questão da arte de viver e da maneira de viver, e distancia-se da metafísica do mundo outro. Enquanto uma vai ao outro mundo a outra leva à vida outra, ambas a partir do cuidado de si.

Enquanto uma resulta na especulação neoplatônica e na metafísica ocidental a outra resulta no escândalo cínico. Reconhece-se que o platonismo também colocou a questão da verdadeira vida na forma da existência outra. Contudo, o escândalo da verdadeira vida é construído como oposto ao platonismo e a seu mundo transcendente de formas inteligíveis por fazer da existência neste mundo o escândalo da verdade; a verdade vivida, demonstrada, que toma corpo não num mundo transcendente, mas real, imediato. Nesse sentido é que Foucault se apropria do termo “ontologia”, acrescido da locução “do presente”, para designar um vir a ser, um *devenir*, do sujeito e do mundo neste mundo real e imediato em que vivemos.

Foucault encontra na história da moral antiga a ideia de inscrever uma ordem imanente na própria vida que não seja sustentada, portanto, por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais. Para ele, a moral dos gregos, ao mesmo tempo em que se centra numa busca obstinada de um certo estilo de vida, em um problema de escolha pessoal e de uma estética da existência¹⁹⁰, também esforça-se para torná-lo comum a todos¹⁹¹. E é precisamente nesta contradição que Foucault reconhece a positividade da moral antiga na medida em que ela dirigia-se a um pequeno número de indivíduos, e prescindia da exigência de que todos deveriam obedecer ao mesmo esquema de comportamento. Em sua tentativa de pensar o estilo de vida contemporâneo tendo os gregos como referência, Foucault considera pertinente ao pensamento ocidental lançar-se no pensamento grego como uma experiência certa vez ocorrida e a respeito da qual é possível ser totalmente livre. O que também significa uma articulação entre discurso e prática, pensamento e vida, como assinala Hadot, “um sentimento de si plasmado no sentimento do mundo”¹⁹².

A leitura dos gregos por Foucault é bastante criticada uma vez que suas análises prescindem da exigência filológica, o que o levaria a uma leitura enviesada e, por conseguinte a equívocos na delimitação de conceitos procedentes da cultura greco-romana. Pierre Hadot, por exemplo, reprova o fato de Foucault ter restringido excessivamente a cultura de si ao cuidado de si, negligenciando que a transformação de si significava para todos os antigos uma transcendência de si e uma

¹⁹⁰ FOUCAULT, 2010f, 479.

¹⁹¹ Id, 2010i, p. 254.

¹⁹² HADOT, 2011, p. 105.

universalização que implicam o sentimento de pertinência a um todo¹⁹³. Sendo assim, na ética antiga, transformar-se a si mesmo não pode significar nada além de se conformar a uma ordem que é da racionalidade que preside o ordenamento do mundo, seja na forma platônica de intelecto do mundo, ou na forma estoica, de razão universal. Não se trata, assim, de uma conformação a uma ordem individual nem apenas humana.

Todavia, há que se considerar o viés histórico das investigações foucaultianas na ordem dos acontecimentos. O seu interesse não é o de uma releitura das obras antigas; os gregos enquanto tais não lhe interessam, mas a compreensão das possibilidades de pensar nossa existência na atualidade tendo como elementos para reflexão noções procedentes da cultura antiga.

Por essa razão, Foucault recorre a autores clássicos, como Platão, cujo pensamento admite a existência da Verdade, a despeito de seu esforço para construir a ideia de que há discursos que funcionam como verdadeiros e não a Verdade. Com isso, Foucault estaria contradizendo-se? Em suas investigações Michel Foucault não admite por princípio que não há verdades gerais, mas propõe-se a analisar pelo viés histórico o que funcionou como verdade em uma dada época e seus efeitos nos processos de objetivação e subjetivação do sujeito.

Nesse intento, constatou que aquilo que se tem como verdade em um dado momento histórico pode não ter validade em um outro momento, ou em outra sociedade, o que o leva à conclusão de que a verdade tem funções e validade circunscritas a um determinado contexto. As problematizações de Foucault sobre verdade, poder e sujeito apoiam-se em noções “vazias” como as de discurso, objeto, princípio, singularidade ou universais, que se constituem apenas auxiliares do pensamento, nem adequados nem inadequados em si mesmo, pois não correspondem a um objeto determinado que seria inseparável de um discurso. Para Foucault, só podemos saber o que é o poder, a sexualidade ou uma erva quando revestidos de um discurso.

Contudo, se é possível na natureza física e nas ciências exatas perceber regularidades nos objetos do discurso científico, em compensação, nas ciências humanas,

só existem e só podem existir singularidades de um momento (...), uma vez que o *devenir* da

¹⁹³ HADOT apud PRADEAU, 2004, p. 138.

humanidade é sem fundamento, sem vocação nem dialética que o ordenem; a cada época não senão um caos de singularidades arbitrárias, provenientes da concatenação caótica precedente¹⁹⁴.

Por isso, Foucault podia responder aos seus críticos que, no domínio humano, ele não afirmava nenhuma verdade universal, só havia verdades de detalhe. Isso porque o que lhe importava não era a verdade, mas os acontecimentos que dela decorriam. Interessava-lhe marcar que suas pesquisas partiam desses acontecimentos e não de um princípio filosófico universal. Para tanto, ele recorre a diversos autores e textos, ora os mais clássicos, ora os pouco ou nada conhecidos, mas que apresentam elementos capazes de responder às suas problematizações. Assim, o recurso aos antigos, entre eles, Platão, serve para encontrar as condições de possibilidade de uma ética de indivíduos que não seja uma moral individualista do voltar-se sobre si ou do retiro.

Para Pradeau, a reflexão sobre os modos de subjetivação antigos e contemporâneos devia atualizar uma constituição de si estranha ao modelo jurídico, a uma lei que se impõe a todos os indivíduos. “Dessa forma, na ordem da ética das condutas, a subjetivação consiste em impor ao material plural que somos nós a ordem e o equilíbrio de um governo (...)”,¹⁹⁵.

Se pensarmos ainda no conceito de verdadeira vida poderíamos também questionar se há uma vida que é a verdadeira cujo esforço do homem seria, ao longo de sua existência, buscá-la incessantemente. A noção de verdadeira vida não levaria Foucault a um certo normativismo? Com a investigação em torno da verdade enquanto práticas de veridicção através das quais o sujeito cuida de si mesmo e pode gozar de uma vida verdadeira, parece que Foucault estaria contradizendo-se. Contudo, entendemos que ele não faz nada além de insistir em uma análise que privilegia a forma em detrimento do conteúdo. Ao apresentar a *parrhesía* socrática e a cínica como modos de o sujeito constituir-se por meio da sua relação com a verdade, a pretensão de Foucault não é assinalar qual o melhor modo de existência, qual verdade deve ser buscada, mas quais formas de existência são

¹⁹⁴ VEYNE, 2011, p. 87.

¹⁹⁵ PRADEAU, 2004, p. 149.

possíveis a partir do exercício parresiástico da coragem da verdade. E nisso, tanto os cínicos quanto Sócrates tem muito a ensinar pelo exemplo de *parrhesía*.

Veyne apresenta um argumento que nos parece elucidativo:

eis que nos encontramos no fim ou no princípio de nosso problema: não fizemos senão continuar uma das grandes correntes do pensamento grego. Há de um lado, os fatos, os pequenos fatos da vida cotidiana, os únicos de que os cétricos gregos não duvidavam, o que mostra que a *vida* (grifos nossos) é mais forte; de outro lado, há todo o resto, a imensa inflação das ‘verdades’ prometidas ao cemitério. Contudo, devemos dispor um lugar de certeza para as descobertas das ciências físicas e para os ideais-tipos dos historiadores e dos sociólogos (...)¹⁹⁶.

Portanto, não se pode negar a importância de uma referência dogmática ou teórica, de modelos, de exemplos de vida para guiar decisões e ações com as quais o indivíduo se depara para orientar a escolha de vida. Com Foucault, somos convidados a pensar, a desconstruir, atualizar tais referências constituindo-se a filosofia como o exercício que nos obriga a uma prática de si mesmo, a um cuidado de si e do outro que se prolonga no cuidado do mundo. Nesse sentido, poderíamos arriscar dizer que há uma vida que manifesta a nossa relação adequada com a verdade. Todavia, essa vida que seria a verdadeira só pode ser pensada circunscrita a uma determinada época e em uma dada sociedade.

3.3 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA: A ARTICULAÇÃO ENTRE *ÉRGON* E *LOGOS*

Ao fim do seu estudo do cinismo antigo, Foucault ressitua a relação entre o pensamento greco-latino e o cristianismo, considerando que o cristianismo¹⁹⁷ foi um dos suportes de transmissão do cinismo ao

¹⁹⁶ VEYNE, 2011, p. 82 ss.

¹⁹⁷ O ascetismo cristão constitui-se, para Foucault, num importante suporte do que foi modo de vida cínico através da Europa. Isso porque as práticas ascéticas do cristianismo antigo eram fortemente marcadas pela prática do despojamento,

longo da história. Em 1982¹⁹⁸, ele já havia delineado esta relação em termos de uma oposição entre um modo de subjetivação antiga implicando uma construção de si e um modo de subjetivação que conduz à renúncia a si, através da aplicação de um conhecimento e da obrigação permanente da obediência. Em 1984, Michel Foucault modifica essa perspectiva de conjunto (construção de si e renúncia a si).

Foucault encontra nos gregos uma possibilidade de lançar luz sobre as questões da atualidade no que concerne a nossa relação com a verdade. A concepção de filosofia de Michel Foucault é intimamente associada a espiritualidade greco-romana, mas também é nutrida pela análise do opúsculo kantiano sobre o significado da *Aufklärung*. Em seu artigo, Kant articulava o ideário teórico do Iluminismo com a conquista da maioria da razão – a análise da *Aufklärung* e da reflexão crítica – que foi empreendida vigorosamente pela tradição ocidental no século XVIII.

Se para Kant *Aufklärung* significava um movimento de saída (*Ausgang*) da minoridade para a maioria; movimento este que deveria ser feito pelos próprios homens pelo uso do seu entendimento (*Verstand*), em contrapartida, Foucault interpreta essa proposição kantiana tendo em conta a crítica como elemento redistribuidor das relações entre governo de si e dos outros, e da atualidade como questão filosófica. Segue-se dessa análise a publicação do ensaio *O que são as Luzes? (Qu'est-ce que les Lumières?, 1984)*¹⁹⁹.

Ao empreender uma análise do opúsculo kantiano, os pontos que particularmente interessam a Foucault são a *crítica* e a questão da *atualidade*, do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela. Para Michel Foucault, o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento ao seu presente. Quer dizer, é a filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que o filósofo pertence, a filosofia como

pelo testemunho da verdade (ainda que se trate de outra verdade). A relação entre o cinismo e o cristianismo é discutida por Foucault destacadamente nas últimas aulas do curso de 1984, *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro, aula de 28 de março).

¹⁹⁸ Essa relação aparece anteriormente em 1980 (O governo dos vivos).

¹⁹⁹ Na aula de 5 de janeiro de 1983 do curso *O governo de si e dos outros*, Foucault também refere-se a *Aufklärung*.

interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, que a caracteriza como discurso da e sobre a modernidade. Nesse sentido, parece aflorar uma nova maneira de relacionar a modernidade e os antigos, uma relação não mais longitudinal, mas vertical do discurso filosófico com sua própria atualidade.

Quando Foucault escreve que a filosofia moderna é aquela que põe a questão da atualidade, assinala Gros, não quer dizer que a filosofia moderna é aquela que toma a atualidade como seu objeto empírico, mas aquela que pensa a partir de uma convocação por parte da atualidade, ao invés de partir do chamamento da sua história imemorial. O que leva a filosofia moderna²⁰⁰ a pensar não é a história da filosofia, mas sim a urgência do presente. Seria sempre a atualidade, enfim, que deveria nos guiar definindo não apenas o que pensar, mas também como pensar; fazendo emergir a crítica da atualidade como questão filosófica.

Desse modo, o projeto filosófico foucaultiano é, em certa medida, tributário de Kant, especificamente da sua análise sobre o significado da *Aufklärung* como acontecimento, como uma crítica do presente. Aliás, o ensaio kantiano parece ter sido um divisor de águas na história da Filosofia na medida em que, no dizer de Foucault, duas grandes tradições críticas foram fundadas: uma tradição que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível – analítica da verdade –, que busca estabelecer regras de verdade universais a fim de prevenir os desarranjos de razão dominadora; e uma tradição que toma a forma de “ontologia do presente”, de

²⁰⁰ Apesar de Foucault não ressaltar a relação entre a filosofia antiga e a moderna no que concerne à preocupação com o presente, parece-nos que esta tarefa filosófica, de pensar o presente, de ocupar-se com o que é, e não com o passado ou o futuro, pode ser notada na Antiguidade greco-romana entre os epicuristas e os estoicos; portanto, antes mesmo do nascimento da filosofia moderna. Essa relação com o presente pode ser notada na atitude filosófica de Sócrates, por exemplo, caracterizada pela indagação da relação do sujeito com a verdade manifesta em sua existência. Isso significa que a vida social dos homens e os problemas a ela relacionados, que podem se constituir interesse da filosofia, a exemplo do governo, são atravessados pela relação entre *logos* (discurso) e *bíos* (vida) e pela necessidade de harmonização entre ambos. A tarefa de Sócrates é incitar os homens a ocuparem-se consigo mesmo para melhor desempenhar suas funções, seja no âmbito privado, seja no âmbito público.

questionamento sobre a atualidade; e é esta forma de Filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual ele quer inscrever seu pensamento.

Segundo Foucault, o problema colocado pelo texto kantiano é o das condições éticas da produção da verdade. Não se trata, nesse caso, de opor o pensamento especulativo à atitude prática, e sim de distinguir entre uma condição epistemológica da verdade (a lucidez) e uma condição ética da verdade (a coragem). Para o pensador francês pôr a questão do Iluminismo (“sapere aude”) era re-encontrar a questão dos limites da governamentalidade: como não ser governado assim? Como não ser governado em demasia? Desse modo, Foucault encontrou no ensaio de Kant uma abertura para pôr o problema de uma “dessujeição” nos marcos de uma “política da verdade”.

Segue-se que a verdade é compreendida como uma busca interior no sentido de matriz de ações que pode transformar o modo de ser do sujeito. E nisso, encontra-se a concepção grega de filosofia assumida por Foucault, designando uma forma de nos conduzirmos por meio da verdade que nos libertaria daquilo que nos sujeita:

é filosofia o movimento pelo qual, não sem hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para torna-se diferente do que se é (...)²⁰¹.

Esta noção de filosofia apresenta de certo modo uma relação que lhe é tão cara, qual seja o vínculo entre pensar e agir. O próprio ato de pensar parece conduzir a uma certa prática de transformação de si; o fazer teórico é uma prática de cuidado de si, de liberdade, de ética. Na Antiguidade greco-romana o acesso à verdade requeria uma transformação do sujeito por meio de práticas ascéticas; era o exercício de si sobre si que o tornava capaz de verdade. A relação do sujeito com a verdade, o cuidado com a verdade lhe permitiria elaborar sua

²⁰¹ FOUCAULT, 2011b, p.05.

existência conforme seu discurso, o que foi expurgado do seio da filosofia pelo cartesianismo.

Para Foucault, na filosofia moderna a articulação entre subjetividade e verdade prescinde da exigência ética. Tal filosofia consistiria numa “forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade”²⁰². Em tal maneira de filosofar prescinde-se do modo de ser do sujeito ao privilegiar as regras de formação do método ou a estrutura do objeto a ser conhecido. Considerada tal como ela é, a verdade não transforma o sujeito na medida em que ele, tal como é, já é capaz de verdade. Para ter acesso à verdade, é necessário que o sujeito realize por si e sobre si um certo número de operações que o habilitem a acessar a verdade. É necessário, pois, uma transformação do seu modo de ser.

Nesse modo de filosofar, a exigência ética é fundamental quando a subjetividade é adquirida mediante a ascese, constituindo objetivo maior da filosofia a transformação do modo de ser do sujeito. A exigência ética própria da articulação entre subjetividade e verdade é privilégio, ainda que não exclusivo, da filosofia antiga, particularmente entre estoicos e epicuristas. Segue-se que a modificação do modo de ser é fundamental para subjetivar discursos reconhecidos como verdadeiros. Os discursos (*logói*) são qualificados de verdadeiros se atuam como princípios e matrizes de ação, de modo a formar no indivíduo a atitude e a disposição necessárias para enfrentar os acontecimentos da existência.

Esse “último” Foucault, da década de oitenta, é o mais surpreendente e inesperado: é o de uma arrebatadora transformação em seu pensamento. É um pensamento trabalhando, que se entrega em sua *parrhesía*. Nele, Foucault se desfaz de sua pele moderna de filósofo não espiritual, como assim o querem, aproximando-se dos filósofos da Antiguidade, dos quais nos fala como se seu estudo já fosse uma prática de si. Michel Foucault afasta-se do centro da filosofia moderna para assumir a espiritualidade em seu modo de filosofar.

A novidade do projeto foucaultiano reside no distanciamento de uma posição meramente contemplativa, de modo a transformar o trabalho intelectual numa atitude crítica vigorosamente enraizada na atualidade. Ele buscou transpor as divisas do pensar e do agir situando-

²⁰² Id, 2010f, p.15.

se numa tradição filosófica na qual o trabalho de pensar constituir-se-ia em uma ação política inscrita no seu tempo. À filosofia convém ser *logos* e *érgon*, discurso e ato; um modo de vida. Esta relação entre *bíos* e *logos* que ele identifica de diferentes maneiras nas figuras de Sócrates e Diógenes está na nucleação do seu próprio trabalho investigativo, o que é percebido por seu engajamento em diferentes práticas sociais.

Para Foucault, o trabalho de pensar filosófico é um agir já, enraizado na atualidade. Pensar significa esforçar-se para dizer o que é e, ao mesmo tempo, posicionar-se de forma resistente. Por isso, crítica em Foucault é sempre autocrítica. Pensar é pôr-se sempre em jogo, como ocorre no socratismo.

Nesse sentido, a “ousadia” do intelectual está em apontar livre e corajosamente o que *é*; dar visibilidade ao esparramado, sem muita visibilidade, para então selecionar, organizar, de maneira mais significativa as diferentes linhagens que impõem sua força e se afirmam como um acontecimento. Não por acaso Foucault debruçou-se sobre o opúsculo kantiano cujas proposições indicam o afloramento de novas relações entre sujeito e o conhecimento, atribuindo à Filosofia uma outra tarefa, que não a busca por uma verdade epistemológica ou metafísica.

A filosofia de Foucault não é meramente normativa descritiva. É ocasião, centelha, desafio. É risco, pois permanece sempre em construção. E porque não pode ser garantida, tal filosofia tem um papel político e intelectual. Sua liberdade requer uma política mais complexa do que a garantia da “liberdade de expressão”. Sua “verdade” é mais do que obediência a padrões racionais. A filosofia é, para Foucault, aquele “‘pensamento livre’ que nenhum governo pode prescrever e cuja verdade não pode converter-se em lei”²⁰³.

Assim, Foucault propõe uma função e uma ética novas para o intelectual que se põe como tarefa a invenção de novos modos de pensamento e de ação. Um questionamento constante da verdade dos nossos pensamentos e de nós mesmos. É a ética do que Foucault chama *se dépendre se soi-même*²⁰⁴ (desprender-se de si mesmo): o questionamento e a transformação constantes do papel do nosso “eu” em nosso próprio pensamento.

Ao apresentar à Filosofia novos problemas fazendo ela mesma transformar-se em sua maneira de inquirir sobre as “coisas verdadeiras”,

²⁰³ RAJCHMAN, 1987, p. 105.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.106.

Foucault desloca a figura do intelectual universal para o específico, e modifica o *êthos* do intelectual, agora concebida como uma figura política engajada no seu tempo. Por considerar a filosofia um exercício espiritual de transformação de si por meio de pensar o próprio pensamento e da escrita de si, Foucault assume a figura do intelectual específico, aquele que não teria tanto o papel de dizer verdades, mas de problematizar o seu tempo. Por problematização Foucault entende

o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de uma reflexão moral, do conhecimento científico, de análise política etc.)²⁰⁵.

Nota-se que a função política do intelectual está, portanto, estreitamente ligada ao problema da produção da verdade:

é por considerar que a verdade é um produto, o resultado de um jogo de forças, e que, por consequência, não existe nem uma natureza nem uma essência da verdade se refletindo no mundo, que o intelectual não pode ser senão ‘específico’²⁰⁶.

Foucault dirá que nessa empreitada de uma história da verdade buscou analisar,

não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas ‘ideologias’, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam²⁰⁷.

Tudo se passa como se, pela descrição do olhar da anatomopatologia – um olhar minucioso, preciso, revelador – se desvelasse o autorretrato de Foucault. A sua análise centra-se no que está no mundo, nas relações, naquilo que “opera com” e não no que está “por trás”.

Nessa linha,

²⁰⁵ FOUCAULT, 2010e, p.242.

²⁰⁶ ADORNO, 2004, p. 43.

²⁰⁷ FOUCAULT, 1998, p. 18-19.

pelo gesto mínimo que consiste em deslocar o olhar, ele [o intelectual específico] visibiliza o que é invisível, faz aparecer o que está próximo, tão imediato, tão intimamente ligado a nós que, exatamente por isso, não o vemos (...) ²⁰⁸.

O intelectual assemelha-se ao cirurgião cujos gestos e olhar necessitam de precisão para operar os corpos, dissecá-los, descolar a aparência. Enfatiza Foucault:

O olhar não sobrevoa um campo: ele bate em um ponto, que tem o privilégio de ser o ponto central ou decisivo [...]; o olhar vai direto: ele escolhe, e a linha contínua que ele traça opera, em um instante, a divisão do essencial; ele vai além do que vê; as formas imediatas do sensível não o enganam; pois eles sabem atravessá-las; ele é desmitificador por essência. Se ele bate em sua retidão violenta, é para romper, é para sublevar, é para descolar a aparência. Ele não se embaraça com todos os abusos da linguagem. O olhar é mudo como um dedo apontado, e denuncia ²⁰⁹.

Inserindo-se em contextos de análises reais, exercitando a escrita de si sobre si, Foucault atualiza a postura nietzschiana que implica num certo modo de ver o presente, mas também numa relação singular do intelectual com seu próprio presente. Um trabalho que requer um certo desprendimento.

A escrita de Foucault sinaliza a sua inscrição no mundo, sua relação com os fatos ao seu redor. O intelectual específico percorre o espaço, faz a experiência física dele. Ao contrário do intelectual universal, que mantém um discurso geral sobre a sociedade, detentor e portador da justiça e da verdade, o intelectual específico utiliza-se criticamente de suas competências no trato de problemas específicos. A substituição do intelectual universal pelo intelectual específico justifica-se, segundo Foucault, por uma consciência renovada das relações de poder, revelando aqui (em mais um ponto) o nietzschianismo de

²⁰⁸ Id apud ARTIÈRES, 2004, p.22.

²⁰⁹ Ibidem, p.27.

Foucault. Para Nietzsche, a verdade é apenas um produto²¹⁰. Sendo a verdade um produto, ao intelectual cabe agir sobre a produção, o modo pelo qual a verdade se constitui verdade.

Parece-me que o que é necessário levar em conta, agora, no intelectual, não é ser portador de valores universais; é ser, antes, alguém que ocupe uma posição específica – mas de uma especificidade vinculada às funções gerais do dispositivo de verdade em uma sociedade como a nossa²¹¹.

Contudo, Foucault reconhece, a despeito de todo esforço de desprendimento que se possa fazer para tomar distância necessária ao exercício crítico, que a análise do discurso do outro é feita a partir de seu próprio discurso, da perspectiva de um momento. Ele analisa discursos de ontem a partir de um discurso que é seu e que o limita²¹².

²¹⁰ ADORNO, 2004, p. 42

²¹¹ FOUCAULT apud ADORNO, 2004, p. 42

²¹² VEYNE, 2011, p. 149.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação de Michel Foucault (1926 – 1984) é objeto de análise de diferentes domínios: da psicologia à psiquiatria; da história ao direito, da filosofia à educação, da linguística à antropologia. Entretanto, no entremeio de tais domínios aparece um motivo filosófico indissociável de seu pensamento que é a problemática da verdade.

As pesquisas do último Foucault, que coincidem com seus últimos anos de vida e indicam o engajamento entre autor e obra, giram em torno das relações entre verdade e subjetividade, governo de si e coragem da verdade, quando se vê surgir a noção de *parrhesía* como a mais bela forma de veridicção do falar franco e livre dos antigos gregos, em que se entrelaçam verdade, poder e ética na constituição do sujeito. Foucault retoma a formação histórico-arqueológica dos saberes atravessada pelo poder para problematizar no fundo a constituição do sujeito ético e político mediante práticas de veridicção.

A leitura das últimas obras do pensador francês, na década de oitenta (1980 a 1984), mostra uma riqueza ainda maior do seu pensamento filosófico, dados os deslocamentos empreendidos em suas investigações. Neles se encontra uma investigação histórica da confissão no cristianismo primitivo, a elaboração dos conceitos de cuidado de si e de *parrhesía* no pensamento antigo, o comentário ao texto de Kant sobre o Iluminismo. Todas essas análises consentem que se desenvolva uma nova concepção de **subjetividade**, uma nova concepção de **verdade** e uma nova concepção de **filosofia**, o que implicou em deslocamentos nos seus eixos de análise, deslizando do duplo eixo saber/poder ao triplo eixo saber/poder/sujeito, em que se articulam as dimensões ética e política constituintes da subjetividade. E mais: essas “novas” concepções vinculam-se ao conceito de **atitude crítica** evocado a partir da leitura do texto de Kant sobre a *Aufklärung*, o qual provoca o tensionamento entre governar e não ser demasiadamente governado.

A primeira aproximação à obra de Foucault, no aspecto que interessa ao presente escrito, foi a verdade. Em 1984, Foucault procederá ao desenvolvimento de um conceito de verdade original e que encontra na filosofia antiga uma inscrição maior. Retomando a problemática da *Arqueologia do Saber*, em que trazia à luz uma organização discursiva estruturadora dos saberes constituídos, é em torno da noção de verdade que Foucault construirá sua diferença na

medida em que se articula com a governamentalidade. Governo e veridicção são as noções chave para esse trabalho, pois se desdobra no governo de si e dos outros em sua relação com a verdade ou “por que cuidamos de nós mesmos somente mediante o cuidado da verdade?”²¹³ Como se governar, como ser governado e como governar os outros? Nesse contexto, Foucault distingue dois modos diferentes de entender a filosofia: como uma interrogação acerca das condições transcendentais ou formais dos enunciados verdadeiros; ou como análise das formas de veridicção, onde Foucault se localiza.

Para ele,

Se trata más bien de definir en su pluralidad los modos de veridicción, de investigar las formas de obligación por las cuales cada uno de estos modos vincula al sujeto del decir verdadero, de especificar las regiones a las cuales se aplica y los dominios de objetos que hacen aparecer, en fin, las relaciones, conexiones, interferencias que se establecen entre ellos. Digamos, brevemente, que, en esta filosofía crítica, no se trata de una economía general de lo verdadero, sino, mejor, de una política histórica o de una historia política de las veridicciones²¹⁴.

O que interessa a Foucault não são as exigências estabelecidas pelo campo epistemológico para a elaboração de proposições cujo conteúdo possa ser julgado em termos de verdade ou falsidade, mas o modo como um discurso científico se constitui e quais suas relações com as estruturas políticas e econômicas de uma sociedade. Nesse aspecto, concordando com Candiotti:

tem sido enfatizado que a proposta da história crítica da verdade de Michel Foucault prescinde da delimitação de proposições verdadeiras para debruçar-se nas práticas históricas a partir das

²¹³ FOUCAULT apud ORTEGA, 1999, p. 103. A esse respeito cf. Ortega, *Amizade e estética da existência em Foucault*, pp. 103 – 121.

²¹⁴ FOUCAULT apud CASTRO, s.d., p. 7.

quais enunciados são produzidos e reconhecidos como verdadeiros”²¹⁵.

Por essa razão, podemos dizer que o problema dele não é o da estrutura intrínseca da verdade, mas o da existência social da verdade. Não interessa a Foucault qual é a verdade, mas como se configura e constitui historicamente a verdade.

Disso resulta que a história crítica do pensamento difere da história das ideias, das aquisições da verdade, de seu ocultamento ou da descoberta das coisas verdadeiras; antes, é a história da emergência dos jogos de verdade que justificam racionalmente os modos específicos de *objetivação* e de *subjetivação*²¹⁶.

Não por acaso, Foucault inicia o curso de 1983 que tem o signo da “história do pensamento” retomando questões de método da sua pesquisa. Na ocasião, enfatiza o seu distanciamento de dois métodos distintos – história das mentalidades ou das ideias e história das representações – afirmando que procurou fazer uma história do pensamento. O método de Foucault constituir-se-ia na análise de focos de experiência nos quais se articulam as formas de um saber possível, as matrizes normativas de comportamento e os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis.

Consoante esses deslocamentos, deve-se lembrar que em 1984 Foucault sinalizou o tema central da sua pesquisa: o sujeito. Mais especificamente, “o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito”²¹⁷. Ele admite que o sujeito enquanto invenção da modernidade não é algo dado, que tem existência a priori ou que se constrói logicamente a partir de uma matriz; é constituído nas relações dos jogos de poder, saber e verdades, bem como pelas relações que cada um estabelece consigo mesmo. E mais: um sujeito de si, por si e para si mesmo, conforme assinala no curso do Collège de France no ano de 1983, ao explicitar os deslocamentos empreendidos no decorrer das suas pesquisas:

Estudar primeiro o eixo da formação dos saberes foi o que procurei fazer, em particular acerca das ciências empíricas nos séculos XVII-XVIII, como a história natural, a gramática geral, a economia,

²¹⁵ CANDIOTTO, 2010, p.63.

²¹⁶ FOUCAULT apud CANDIOTTO, 2006, p. 67.

²¹⁷ FOUCAULT, 1995, p. 232

etc., que para mim não eram mais que um exemplo para a análise da formação dos saberes (...). Em suma, tratava-se de deslocar o eixo da história do conhecimento para a análise dos saberes, das práticas discursivas que organizam e constituem o elemento matricial desses saberes (...). Segundo, tratava-se de analisar em seguida, digamos, as matrizes normativas do comportamento (...). Ou seja, procurei colocar a questão da norma de comportamento primeiramente em termos de poder, e de poder que se exerce, e analisar esse poder que se exerce como um campo de procedimentos de governo (...). Enfim, em terceiro lugar, tratava-se de analisar o eixo da constituição do modo de ser do sujeito. E aí o deslocamento consistiu em que, em vez de referir-se a uma teoria do sujeito, pareceu-me que seria preciso tentar analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito²¹⁸.

Tratava-se, então, de substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de veridicção, a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade, a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si. Por essas diferentes vias, Foucault buscou analisar a história de experiências: da loucura, da doença, da criminalidade, da sexualidade. No entanto, há questões que permanecem em aberto no percurso do filósofo, o que o leva a retomar no curso de 1983 alguns desses pontos, destacadamente a *parrhesía*, do discurso verdadeiro na ordem política e, depois, no domínio da ética.

O estudo da *parrhesía* retoma questões acerca da governamentalidade, da arte de governar, mais especialmente o problema da passagem do governo de si ao governo dos outros. Por governo dos outros entende-se as formas de condução dos outros, os diferentes procedimentos e mecanismos de se conduzirem os homens. Tomando os cursos como referência, podemos situar em 1978 (*Segurança, território, população*) uma noção de poder relacionada aos

²¹⁸ Id, 2010a, p. 5-6.

dispositivos de segurança em que se articulam os mecanismos legais, por um lado, e os disciplinares, por outro. É também nesse curso que a noção de governamentalidade aparece pela primeira vez para designar, de forma mais geral, as artes de governar.

Posteriormente, Foucault apresenta a noção de poder pastoral cuja característica é a forte marca judaico-cristã. O pastorado, para seu exercício, dependia da obediência incondicional ao pastor, o que estaria intimamente relacionado à confissão e às práticas de renúncia de si. Há ainda o poder disciplinar, responsável por processos de objetivação e subjetivação dos sujeitos, e o biopoder, o poder sobre a vida. E, a propósito da razão de Estado, Foucault retomará a questão do governo no começo da Modernidade política que implica o estudo do neoliberalismo. Segue-se que em 1979 (*Nascimento da biopolítica*), nas investigações em torno do neoliberalismo, destaca-se a centralidade da questão do governo no contexto das análises da biopolítica, a propósito da questão da população.

Com análises desenvolvidas em *História da sexualidade*, volumes I, II e III, em que se encontra a descrição do dispositivo de sexualidade, Michel Foucault empreende alguns deslocamentos em seu projeto que o conduzem a outra forma de compreensão das relações entre poder e saber, sendo a noção de governo o primeiro grande movimento em direção à mudanças em suas investigações. Para o filósofo, o governo concerne tanto à condução das condutas dos outros quanto a condução de si mesmo, o governo de si mesmo, o que se tornou central em suas teorizações nos anos oitenta. Será na cultura grega antiga que Foucault encontrará elementos para desenvolver o tema do cuidado de si e a estilização da existência.

Considerando o seu contexto de análise, a *parrhesía* parece ser o cruzamento entre a dimensão ética e política da governamentalidade na medida em que o discurso verdadeiro endereçado ao Príncipe, à alma do Príncipe tem como finalidade a sua transformação por meio do cuidado de si, do exercício crítico de si sobre si de modo que se torne suficientemente capaz de desempenhar sua atividade política de condução de outrem.

No final da aula de 8 de fevereiro de 1984, em *A coragem da Verdade*, Foucault define três pólos temáticos indissociáveis e irredutíveis entre si, o que é um importante projeto de pesquisa que serve para toda a antiguidade, claro, do ponto de vista do que interessa a

Foucault: *alétheia* (verdade), *politeía* (governo, poder, constituição) e *ethopóiesis* (formação do *êthos* ou formação do sujeito - a subjetivação), notando-se daí a problematização da verdade como efeito do saber e do poder, e suas implicações na constituição de subjetividades.

A ideia de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade em interdependência com o saber e o poder. A relação consigo, mesmo resgatada por Foucault nos gregos, aparece como domínio, um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros e vice-versa. A novidade dos gregos aparece aproveitando-se de um duplo deslocamento: quando os exercícios que permitem governar-se a si mesmo se descolam ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como “código de virtude”. Sobre isso, Deleuze comenta: “por um lado, há uma ‘relação consigo’ que começa a derivar-se da relação com os outros; por outro, igualmente, uma constituição de si começa a derivar do código moral como regra de saber”²¹⁹.

Foucault exemplifica o exercício penoso e contínuo, ao longo de toda a existência do sujeito, do cuidado de si, o qual não pode prescindir do trabalho do juízo dos outros, retomando o *Tratado das paixões*, de Galeno²²⁰. Galeno dizia que era necessário dirigir-se a alguém para ajudar a si mesmo na constituição da opinião que se tem de si mesmo e no estabelecimento de uma relação adequada consigo. Entretanto, esse outro deveria possuir uma qualidade: a *parrhesía*, isto é, a fala franca, o dizer-a-verdade.

Assim, a noção de *parrhesía* constitui-se um *entre* o governo de si e o governo dos outros vinculando a fala franca e corajosa, a coragem da verdade, à constituição própria do sujeito autônomo, independente, livre. Tal noção pode ser ainda utilizada para a construção e o entendimento da própria figura de Michel Foucault como intelectual que procurou incessantemente articular as intervenções na cena política com o trabalho filosófico. Ele resgata a ideia de filosofia antiga que exige uma autêntica conversão pessoal e estilização da própria existência mediante a relação do indivíduo com a verdade.

Nesse sentido, na modernidade, a atitude crítica é considerada como um *êthos* na medida em que designa o movimento através do qual o sujeito reconhece ter o direito de interrogar a verdade nos seus efeitos

²¹⁹ DELEUZE, 2005, p.107.

²²⁰ A esse respeito cf. Michel Foucault, *O governo de si e dos outros*, edição 2010.

de poder e o poder nos seus discursos de verdade. É a desobediência voluntária que possibilita ao indivíduo estabelecer relações adequadas consigo mesmo mediante o cuidado com a verdade, criando outras formas de existência distintas daquelas impostas pela normalização. E nesse contexto, parece-nos que Foucault nos faz um convite, qual seja: tem coragem! Ousa-te! Luta por um novo direito relacional que possibilite a criação de novas formas de existência.

Segue-se que o engajamento ético do filósofo que cuida de sua alma é notório tanto em Sócrates como em Diógenes. A experiência do filósofo não é apenas racional ou teórica. Ela é prática e vital na medida em que a busca pela verdade consiste na vivência da filosofia como forma de vida.

Para Hadot, há uma reviravolta na vida do homem que se encontra com Sócrates e seu estilo de vida. Há uma subversão total dos valores, das certezas, dos dogmas. Sócrates é um incômodo que os homens gostariam de evitar a fim de que permaneçam, em certo sentido, evitando a si mesmos. A missão de Sócrates é fazer com que os homens tomem consciência de seu não-saber e assim possam cuidar de si mesmo, o que o leva a ser identificado por Foucault como o mestre do cuidado. Por sua maneira de interrogar os indivíduos, de pôr a questão do tipo de vida e dos valores que os conduzem, Sócrates é a filosofia em ato, a permanente busca pela verdade posta como valor supremo que não deve ser negligenciado por nada na vida de um homem.

Com o cinismo, Foucault insiste em mostrar que o cuidado de si não é um exercício solitário, mas uma prática social, e mesmo um convite ao bom governo dos homens (cuidar corretamente de si a fim de poder cuidar corretamente dos outros). Segue-se que a marca mais profunda do cinismo é ter sido um movimento filosófico cujo ato de dizer-a-verdade está diretamente ligado às práticas de vida. O cínico é aquele que se compromete a anunciar a verdade sem se deixar paralisar pelo medo; possui a liberdade da palavra, reveladora de toda verdade possível – o cínico é o “profeta” do falar franco. Não por acaso Foucault fascina-se pela história do cinismo, por ser uma categoria histórica que atravessa, sob diversas formas e com objetivos diferentes, a história ocidental; trata-se de um cinismo *trans-histórico*, que percorre o pensamento antigo para instalar-se no interior da modernidade.

Os cínicos representam, de fato, em toda a sua agressividade, o momento em que a ascese de si vale tão só na medida em que é dirigida

provocativamente aos outros, pois se trata de se constituir em espetáculo que ponha cada um em face de suas próprias contradições. De sorte que o cuidado de si se torna exatamente um cuidado do mundo; é a *verdadeira vida* chamando o advento de um *mundo outro* no estilo cínico, cujo advento suporia a transformação do mundo presente. Essa crítica, supondo um trabalho contínuo sobre si (ascese) e uma intimação insistente dos outros deve ser interpretada como uma tarefa política. Essa “militância filosófica”, como Foucault a chama, constitui inclusive a mais nobre e mais elevada das políticas: é o grande *politeúesthai* de Epitecto.

O fato é que o tema do cuidado de si, essencialmente apresentado em sua versão estoica e epicurista, fazia aparecer um jogo da liberdade em que a construção interna imperava sobre a transformação política do mundo. A introdução da noção de *parrhesía*, em sua versão socrática e cínica, devia dar a essa apresentação da ética um reequilíbrio decisivo. Vemos na história da moral antiga o jogo entre a necessidade de uma direção pela qual o mestre governa a alma e a conduta dos outros, e o princípio de uma autonomia e uma soberania de si sobre si que é a coroação desse esforço e desse trabalho, dessa ascese pela qual nós cuidamos de nós mesmos.

Importa que tanto na *parrhesía* socrática quanto na *parrhesía* cínica, não há preocupação com um fundamento moral, de busca pelo bem e de afastamento do mal, mas se trata sim “da exigência de uma ética que persegue a verdade e denuncia a mentira. Essa não é uma moral de filósofo, é uma ética do intelectual engajado”²²¹. Com isso, vemos a articulação entre os domínios político e ético nas formulações foucaultianas. Para Foucault a política é o espaço em que emerge a liberdade. Se admitirmos que a política condiciona o caminho ético num regime político que possibilite a liberdade de pensamento, de expressão e de escolhas, as relações que o indivíduo pode estabelecer consigo mesmo poderão ser mais profícuas. E poderá haver uma vontade cada vez de constituir-se como sujeitos livres.

As formas de militância, expressas em sua dimensão institucional, na organização de partidos políticos, por exemplo, ou no extravasamento para a própria existência do indivíduo, poderiam ser assinaladas como espaços em que os indivíduos têm a possibilidade de

²²¹ GROS, 2004, p.166.

constituir formas de existência distintas na medida em que fazem irromper na própria vida formas intensas de um dizer-a-verdade livre e arriscado. Mas também a arte poderia constituir-se uma prática em que se nota o engajamento entre o artista e a obra. A conhecida pergunta “A vida imita a arte ou a arte imita a vida?”²²² ilustra a arte como uma prática de desnudamento em que a vida do artista constitui-se em condição da obra de arte. A própria obra de arte aparece como uma manifestação de ruptura escandalosa pela qual a verdade vem à tona.

Todavia, tendo em conta o mundo contemporâneo e a crise de instituições sociais, essas formas de expressão da verdade, que também serviram de suporte para a transmissão do cinismo ao longo da história, ainda possibilitariam aos indivíduos o exercício da prática parresiástica? O regime democrático atual, a despeito da garantia legal da liberdade, possibilita aos indivíduos relações éticas de si para consigo e com os outros? Se não podemos negar a existência de espaços institucionalizados, mas também informais, em que é possível afirmar práticas de uma fala livre, corajosa, arriscada, em que as experiências são construídas numa relação intersubjetiva, também não podemos negar a correlação de forças antagônicas muito mais próximas à normalização. O fato é que a tensão entre governar e não ser governado, entre constituir subjetividades livres mediante o exercício do cuidado de si mesmo e da sua relação com a verdade permanece em nossos dias. E nesse sentido, Foucault nos ajuda a pensar em nossos dias quais as possibilidades de reinventarmos nossa própria existência.

Estudar Foucault e pensar com ele requer o entrosamento com o cenário das suas pesquisas, precisamente a Antiguidade, através de textos clássicos gregos para então compreender o pano de fundo motivador e ordenador da pesquisa sobre a *parrhesía*. Suas análises são bastante instigantes e coerentes com o que ele sempre buscou no fundo: as relações entre saber e verdade, poder e sujeito, e a história como lugar dos acontecimentos dos discursos sobre esses conceitos. O seu “regresso” aos gregos justifica-se pelo seu inteiro interesse no desvelamento dos pontos de dispersão da história das práticas de veridicção, poder e subjetivação que fizeram resultar o sujeito moderno. Mergulha-se no passado para, ao retornar à superfície, melhor compreender a atualidade. Assim, o discurso foucaultiano sempre lança

²²² Essa pergunta é uma derivação da frase de Oscar Wilde: “a vida imita a arte muito mais do que a arte imita a vida”.

uma luz sobre a atualidade, residindo aí a sua importância e fecundidade.

Por fim, diante da proficuidade do trabalho de Michel Foucault que motiva novas pesquisas, ainda hoje, deixa-se o trabalho com a impressão de incompletude. Porém, jamais houve a intenção de finalizar as discussões postas por Foucault, as quais não foram aprofundadas devido à sua morte prematura. Diante de tantas sendas encontradas nas problematizações foucaultianas, convém questionarmos: é possível ainda hoje recuperar o falar franco? Tendo em conta a fragilidade da democracia e a sofisticação dos mecanismos de controle e de disciplina, como estabelecer uma relação adequada consigo mesmo? A quê verdade indexamos nossa existência? Socrática ou cínica? Ou ainda a cartesiana? Se seria ousadia apresentar a conclusão de uma obra inacabada, também não seria demais, a partir das formulações presentes neste trabalho dizer: *sapere aude!*

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. O pensador de todas as solidões: Michel Foucault, uma biografia intelectual. **Revista Educação - especial Biblioteca do Professor 3: Foucault pensa a Educação**, São Paulo, p. 6-15, 1º mar. 2007.

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

ALMEIDA, Fábio F. de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. **Aurora**, Curitiba, v.23, n.32, pp. 99 – 111, Jan./Jun.2011.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

ASSMANN, Selvino José, NUNES, Nei A. A escola e as práticas de poder disciplinar. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 18, n.33, pp.135 – 153, Jan./Jun. 2000.

ASSMANN, Selvino José, PICH, Santiago, GOMES, Ivan Marcelo, VAZ, Alexandre F. Corpo e biopolítica: do poder sobre a vida e do poder da vida. **Temas & Matizes**, Paraná, n.11, pp.19 – 27, 2007.

_____. O que tem a ver os filósofos com a política? In: **SIMPÓSIO JUSTIÇA COMO EQUIDADE**, 1997, Florianópolis. **Anais do Simpósio Internacional sobre justiça**, Insular, 1997, pp. 303 – 312.

ASSMANN, S. J., NUNES, Nei A. Michel Foucault e a genealogia como crítica do presente. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, v.4, n.1, Florianópolis, jan./jun. 2007.

LA BOÉTIE, Etienne de. Discurso sobre a servidão voluntária. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/zip/boetie.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2012.

CANDIOTTO, César. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.29(2), 2006, pp.65-78.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

CASTRO, Edgard. **El vocabulario de Michel Foucault**. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Edição eletrônica. [Autêntica Editora, 2009].

_____. **Gobierno e veridicción**: más allá de la biopolítica. Edição eletrônica. [s.l.; s.d.].

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FIMIANI, Mariapaola. O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Coraje y verdad**. Trad. Felisa Santos. Seminário na Universidade de Berkeley, Edição eletrônica. [s.l. : s.d.].

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H & RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo da hermenêutica. São Paulo: Forense, 1995.

_____. **História da sexualidade**. V. II – O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. Iluminismo e crítica. **Debate na Société Française de Philosophie**, Paris, maio de 1978. A cura di Paolo Napoli, Roma, Donzelli Editore, 1997, pp. 31-78. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann, Florianópolis, 1999a, pp. 01 – 16.

_____. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes: 1999b.

_____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Murchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **A arqueologia do saber.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Segurança, Território, População.** São Paulo: Martins Fontes: 2008b.

_____. Verdade e poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** 28ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010a, pp. 01 – 14.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** 28ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010b, pp. 15 – 37.

_____. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2010c, pp. 69 – 78.

_____. Soberania e disciplina. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2010d, pp. 179 – 191.

_____. O cuidado com a verdade (1984). In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos.** Vol. V – Ética, sexualidade, política. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e, pp. 240 – 251.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso no Collège de France (1982). São Paulo: Martins Fontes, 2010f.

_____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1983). 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010g.

_____. **A coragem da verdade:** curso no Collège de France (1984). São Paulo: Martins Fontes, 2010h.

_____. **Ditos e escritos.** Vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010i.

_____. **Omnes et singulatim:** para uma crítica da razão política. Tradução Selvino J. Assmann. 1ª Edição. Santa Catarina: Edições Nephelibata, 2011a.

_____. O filósofo mascarado (1980). Tradução Selvino J. Assmann. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/foucault.htm>. Acesso em 16 abr. 2011b.

GALLO, S., VEIGA-NETO, A. Ensaio para uma filosofia da educação. **Revista Educação - especial Biblioteca do Professor 3: Foucault pensa a Educação**, São Paulo, p. 16-25, 1º mar. 2007.

GALLO, S. **Foucault:** (Re)pensar a Educação. In: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A (Orgs). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GRABOIS, Pedro Fornaciari. Sobre a articulação entre cuidado de si e cuidado dos outros no último Foucault: um recuo histórico à Antiguidade. **Ensaio Filosóficos**, V.III, pp. 105 - 120, abril 2011.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

_____. Verdade, subjetividade, filosofia no último Foucault. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann. In: GALZIGNA, Mario (org.). **Foucault oggi**. Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 293-302.

_____. L'abus d' obéissance. In: **Liberátion**, 19 e 20 de juho de 2004. Paris: Caderno intitulado *Leu feu Foucault*, p. IX. Tradução portuguesa Selvino Assmann, Florianópolis, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998, pp. 225 – 276.

HADOT, Pierre. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. **Revista Aurora**, Curitiba, v.23, n. 32, pp. 99 – 111, Jan./Jun. 2011.

KLEIN, Joel Thiago. A resposta kantiana à pergunta: que é esclarecimento?. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 211 – 227, Dez 2009.

MUCHAIL, Salma Tannus. O dizer-a-verdade: descrição positiva. **Revista Aurora**, Curitiba, v.23, n. 32, pp. 157 – 164, Jan./Jun. 2011.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Nos rastros de Foucault: Ética e subjetividade . Disponível em: http://www.creamundos.net/primeros/artigo%20wanderson%20nos_rastros_de_foucault.htm. Acesso em: 05 de agosto de 2012.

Ó, Jorge Ramos do. A governamentalidade e a história da escola moderna: outras conexões investigativas. **Educação & Realidade**, v. 34, n.2, Porto Alegre, p.97 – 118, 2009.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.

_____. Habermas versus Foucault: apontamentos para um debate impossível. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 85 (1999), pp. 239-248. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/684/1109> . Acesso em: 13 Jun. 2012.

PRADEAU, Jean-Fraçois. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

REVEL, J. Identidade, natureza, vida: três desconstruções biopolíticas. In: GALZIGNA, Mario (org.) **Foucault, oggi**. Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 134-149. (Trad. portuguesa de Selvino J. Assmann).

VEIGA-NETO, A. Dominação, violência, poder e educação em tempos de Império. In: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A (Orgs). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VEIGA-NETO, Alfredo; SARAIVA, Karla. Educar como arte de governar. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, pp. 5 – 13, Jan/Jun 2011.

VEYNE, Paul. Foucault: seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WELLAUSEN, Saly. Michel Foucault: parrhêsia e cinismo. **Tempo Social**, São Paulo, v.8, maio de 1996.