



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A NOÇÃO DE PODER NO CURSO *A CORAGEM DA VERDADE*, DE FOUCAULT

DISCENTE: ELIAS DE NAZARÉ MORAES

ORIENTADOR: PROF. DR. ERNANI PINHEIRO CHAVES

BELÉM
2019

ELIAS DE NAZARÉ MORAES

A NOÇÃO DE PODER NO CURSO A *CORAGEM DA VERDADE*, DE FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.
Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.
Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

**BELÉM
2019**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

M827n Moraes, Elias de Nazaré
A noção de poder no curso A coragem da verdade, de Foucault
/ Elias de Nazaré Moraes. — 2019.
121 f.

Orientador (a): Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade
Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Poder. 2. Parresía. 3. Verdade. 4. Cuidado de si. I. Título.

CDD 100

ELIAS DE NAZARÉ MORAES

A NOÇÃO DE PODER NO CURSO A *CORAGEM DA VERDADE*, DE FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: __/__/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Presidente – Orientador)

Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. Heraldo Cristo Miranda (Examinador Externo)

Instituto Federal do Pará — IFPA

Prof. Dr. Ivan Risaffi de Pontes (Examinador Interno)

Universidade Federal do Pará — UFPA

Em homenagem a meus pais Raimundo (*in memoriam*) e Célia.

AGRADECIMENTO

Agradeço ao professor Dr. Ernani Chaves que tanto me honra como orientador desta pesquisa e pela autonomia e direcionamento provocativo quanto ao tema do poder no curso *A coragem da verdade* de Michel Foucault.

À minha mãe Célia, irmãos e irmãs, e demais parentes que sempre me incentivaram e apoiaram durante toda a caminhada de estudo filosófico; a meu amigo Tasselo; ao padre Arcelino e padre Célio pelo apoio e acolhimento.

À professora Dra. Jovelina, ao PPGFIL e a CAPES pela bolsa de estudo que contribuiu para que eu chegasse ao final deste trabalho.

RESUMO

No curso *A coragem da verdade*, Michel Foucault nos apresenta uma noção de poder marcado pelas práticas de *parresía* e do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), que se desloca da concepção genealógica onde o poder aparece como relações de forças, passa pela confissão e chega à *parresía*. Deste modo, o filósofo analisa o sujeito que diz suas verdades, se constitui a partir de si e na relação com o outro, que se expõe parresíasticamente seja na democracia, na autocracia ou pelo estilo de vida cínica e busca mudar suas práticas e valores através de tecnologias de si, fazendo de sua vida uma estética da existência. A problematização das práticas de si no campo ético-político permite uma abertura de si como resistência aos assujeitamentos do poder moderno e a elaboração de uma ética do próprio sujeito. Assim sendo, a dissertação tem como objetivo compreender a noção de poder no curso mencionado e seus possíveis deslocamentos em relação ao seu período genealógico.

PALAVRAS-CHAVE: Poder. *Parresía*. Verdade. Cuidado de si.

ABSTRACT

In the course *The Courage of Truth*, Michel Foucault present us a notion of power that is identified by the practices of *parresía* and “self-care” (*epiméleia heautoû*), which is dislocated of the genealogic conception where the power appears as force relations, pass through the confession and attend the *parresía*. In that way, the philosopher analyses the subject who say his truth, constitute himself from beyond and in the relation with the other, which expose parresiasticaly may in the democracy, in the autocracy or through the cynic style of life and search change his practices and values through selftecnologies, making of his life aesthetic of existence. The problematization of self-practices in the ethic-politics campus permitt a self-opening as resistance of modern power assubjectments and the elaboration of a ethic from own self. As that, the dissertation have as objective to understand the notion of power in that course and its possible dislocations in relation of his genealogic period.

KEY WORDS: Power. *Parresía*. Truth. Self-care.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O PODER QUE PRODUZ SABERES: das verdades que constituem o sujeito ao sujeito que se constitui pela prática da verdade.	17
1.1. <i>As imbricações do poder na produção de saberes e verdades que constitui e subjetiva o sujeito</i>	24
1.2. <i>A confissão na relação poder, verdade e sujeito</i>	32
2. A PARRESÍA COMO ESCÂNDALO E PERIGO NA PRÁTICA DA VERDADE.	40
2.1. <i>O poder como atitude parresiástica na prática do dizer-a-verdade e do cuidado de si</i> 40	
2.2. <i>A verdade e os perigos da atitude parresiástica no interior da democracia</i>	55
2.3. <i>O escândalo cínico: entre o discurso e a prática da verdade.</i>	66
3. O CUIDADO DE SI COMO POSSIBILIDADE DA ÉTICA E DA LIBERDADE.	83
3.1. <i>As práticas de si na atitude parresiástica e a politeia</i>	83
3.2. <i>As imbricações da parresía, alétheia, politeia e éthos na constituição do sujeito ético e livre.</i>	91
3.3. <i>A atitude parresiástica no âmbito democrático e as possibilidades da liberdade e da ética</i> 98	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115
<i>Primárias</i>	115
<i>Secundárias</i>	116

INTRODUÇÃO

Na primeira aula do curso *A coragem da verdade*, Foucault expressa sua pretensão de continuar sua análise sobre a *parresía*, iniciada nos anos precedentes, como modalidade do dizer-a-verdade, na qual o sujeito se manifesta e representa a si mesmo, si constitui e ao mesmo tempo é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade ou aquele que faz um discurso verdadeiro (2014a, p. 4). Essa sua análise está ligada às pesquisas desenvolvidas no curso *Governo de si e dos outros* do ano de 1983, que por sua vez está ligado ao curso de 1982, a *Hermenêutica do sujeito*, bem como *Subjetividade e verdade* de 1981. Estes cursos fazem parte da última fase de Foucault quando ele se volta para a Antiguidade clássica para entender como os gregos e os romanos trataram das questões relacionadas ao sujeito e a verdade.

O filósofo afirma que chegou à *parresía* e suas formas de manifestações pelo viés histórico que está no cerne da filosofia ocidental e colocou em questão as práticas e os tipos de discursos que se referem ou dizem a verdade sobre o sujeito e ao mesmo tempo o constituiu como objeto de um saber possível e, deste modo, problematizou “a partir de que práticas discursivas se constituiu, como objeto de saber possível, o sujeito falante, o sujeito trabalhante, o sujeito vivente?” (*Ibidem*, p. 5). Neste sentido, a *parresía* aparece arraigada nas relações de poder quando Foucault problematiza a democracia e coloca a relação entre sujeito e verdade na esfera da ética e das práticas do governo de si e dos outros como uma tecnologia de si a qual é intrínseca aos modos de constituição do sujeito (*Ibidem*, p. 9).

Ao abordar o tema da *parresía* como modalidade do dizer-a-verdade o próprio filósofo observa que percorreu um itinerário com vários deslocamentos quanto às relações de poder, sujeito e verdade ao expressar que pretendia fazer uma análise histórica destas relações que fosse diferente do trabalho desenvolvido pelos historiadores no Ocidente que geralmente ignoraram as práticas e os modos que construíram tais objetos (*Ibidem*, p. 4-5). Numa entrevista a Dreyfus e Robinow, Foucault explicou o domínio da análise genealógica sobre a relação ética na constituição moral do sujeito a partir de si mesmo e de suas ações (1995, p. 262).

Na análise genealógica Foucault demonstra como o sujeito foi constituído num processo histórico e, particularmente, na Modernidade a valorização do conhecimento sobre esse sujeito que o “sujeitou” tornando-o objeto de investimento do poder que produziu efeitos no âmbito político, econômico e científico. No curso *Hermenêutica do sujeito*, o filósofo

questionou o abandono do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) pela filosofia ocidental e como foi sendo modificado no decorrer da história, uma vez que era valorizado na Antiguidade clássica na qual o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) não estava desligado do cuidado de si, mas relacionava a subjetividade consigo mesmo e com o outro enquanto mundo externo (2014b, p. 4-13).

Foucault ressalta no texto *O sujeito e o poder*, que seu objetivo analítico foi de criar uma história sobre o sujeito que abordasse os diferentes modos de subjetivação com a pretensão de responder como na cultura ocidental o ser humano se tornou sujeito (1995, p. 231). Para isto, vale destacar os questionamentos do filósofo quando ele observa os modos com que o sujeito ocidental foi constituído, a partir das perguntas: “quem somos? E quem sou eu”? Poderíamos questionar de outro modo: o que fizeram de nós para que nos tornássemos um sujeito de conhecimento e não um sujeito do cuidado de si? Como os efeitos do poder produziram tal sujeito?

O filósofo afirma que é preciso recusar “quem somos”, o tipo de sujeito que nos transformaram e se “livrar” da individualização do poder que nos liga ao Estado moderno (*Ibidem*, p. 239). Para tanto, se torna relevante uma investigação que demonstre a trilha genealógica de Foucault sobre o poder e suas imbricações com o sujeito e a verdade e mostre os deslocamentos que o fizeram chegar a *parresía* e suas implicações nas relações com a política, com os outros e consigo mesmo no curso *A coragem da verdade*. Nesta pretensão de abordagem, a presente dissertação tem como objetivo compreender os possíveis deslocamentos da noção de poder desenvolvida por Foucault durante o período genealógico que o levou a uma compreensão diferente ou como que num movimento “invertido” na constituição do sujeito e do cuidado de si na *A coragem da verdade*.

Foucault apresenta na genealogia uma noção de poder não focalizado nas instituições estatais e vai além das relações políticas tradicionais da filosofia, e se direciona as práticas e lugares de constituição do sujeito e produção de verdades, sobretudo na Modernidade numa concepção do poder não como uma entidade, uma essência, mas como exercício efetivo nos encontros de relações de forças e de interesses. Isso acontece de forma descentralizada entre indivíduos, classes e instituições que, segundo Deleuze, “[...] vão a cada instante ‘de um ponto a outro’ no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. É por isso que elas não são localizáveis numa instância ou noutra” (1988, p. 81, grifo do autor).

Este poder produz efeitos num movimento externo sobre o sujeito de modo

individualizante e subjetivante por meios de mecanismos no nível da efetividade da ação, em aspectos visíveis e invisíveis que operam através dos dispositivos que o manifestam e efetuam (WELLAUSEN, 2007, p. 4). Deste modo, nas relações de poder se produzem discursos de verdades sobre o sujeito que o transformam num saber possível, bem como o constitui enquanto tal.

Para compreender tais relações é importante observar as diferentes análises do filósofo acerca do poder, nas quais ele demonstra que são, genealogicamente, históricas e tratam sobre o funcionamento, as práticas e exercícios no âmbito individual e populacional. Foucault denomina de “genealogia” a sua maneira metodológica de analisar para, deste modo, se contrapor aos “discursos científicos” produzidos e os efeitos que se tornam, de um lado, centralizadores nas instituições e, de outro, organizadores no interior de uma sociedade.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que “É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate” (2005a, p. 14). Por outro lado, o filósofo percebe que somente pela genealogia é possível ativar os saberes históricos das lutas a partir de “[...] um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 2015, p. 270).

Com a genealogia torna-se possível analisar os *modos de subjetivação* enquanto processos e práticas de constituição do sujeito que, segundo Castro, acontecem na relação de objetivação e subjetivação dentro dos “[...] jogos de verdades nos quais o sujeito, enquanto sujeito, pode converter-se em objeto de conhecimento” (2009, p. 408), em dois campos de ações nos quais o sujeito pode ser tanto constituído enquanto efeito do poder ou resultado dessa objetivação, quanto constituir-se como sujeito moral sobre si numa relação do *sobre* (sujeição) com o *si* (prática de si).

Em *Vigiar e Punir*, Foucault abordou genealogicamente sobre os *modos de subjetivação* que passam por uma análise das relações de poder-saber, mas que é preciso “admitir que o poder produz saber” e tem um “sentido positivo”, portanto, um investimento político no corpo através de um poder disciplinar para que, por um lado, seja produtivo e, por outro, extrair as verdades e os conhecimentos desse sujeito objetivado e sujeitado numa implicação das relações de poder-saber (2004a, p. 27).

Na análise de que os saberes e as verdades são produzidos, Foucault nega a natureza dos objetos como no caso da verdade e do sujeito, e, neste sentido, Dreyfus e Robinow comentam que com a destruição da natureza dos objetos tornou possível todas as análises do

filósofo (1995, p. 120-121). Por sua vez, Paul Veyne destaca que para Foucault o que existe são as práticas, discursos, significações ou qualquer sentido dado a algo como no caso da loucura, pois “a loucura não existe como objeto a não ser dentro de e mediante uma prática, mas essa prática não é, ela própria, a loucura” (1998, p. 264).

Com essa desnaturalização dos objetos o poder aparece, em Foucault, não como ente ou essência no sentido tradicional, mas como práticas, relações de forças, exercícios e ações de uns sobre os outros. A relação poder, sujeito e verdade encontra-se nesta compreensão, assim como os *modos de subjetivação*. São neste sentido que os processos de subjetivação e individualização que afirmam quem “eu sou” e meu “objeto” como se refere Paul Veyne, “O sujeito não é constituinte, é constituído como o é o seu objeto [...]” (2009, p. 102).

Genealogicamente, no campo subjetivante dos sujeitos, os discursos de verdade são produzidos e exercem um papel importante no controle comportamental dos indivíduos quando Foucault apresenta uma noção de “poder disciplinar” e suas “técnicas de normalização” que faz emergir um poder que cuida da vida denominado de “biopoder”. Este ignora a experiência do sujeito como o cuidado de si e coloca a vida e o corpo do indivíduo em questão (FOUCAULT, 2005a, p. 336-337). Mas, segundo o filósofo, a disciplina ligada ao biopoder tem como objetivo treinar os corpos para torná-los úteis e dóceis para a produção econômica onde “[...] sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição [...]” (2004a, p. 25-26).

Quando Foucault aborda o biopoder, os *modos de subjetivação* ganham novos abarcamentos nas formas de sujeição, principalmente quando transforma a vida, o corpo e a sexualidade em objetos privilegiados de subjetivação na função de governar a vida do indivíduo. Neste sentido, Foucault entende que a sexualidade liga o controle disciplinar a biopolítica, assim como a normalização e os modos de subjetivação que constitui o sujeito moderno (1999, p. 118-119).

As técnicas de governar a vida do biopoder tem outra tecnologia de poder como referência e modelo de exercício, subjetivação e produção da verdade: a confissão como tecnologia do poder pastoral. Revel diz que a confissão se tornou importante para a pesquisa de Foucault pela maneira com que ela consegue fazer o sujeito confessar a sua verdade e se confrontar consigo mesmo, e de como essa técnica foi utilizada historicamente pela religião, pelas ciências como a psicanálise, os sistemas penais e os “[...] mecanismos públicos de registro administrativo e de gestão social dos sujeitos através de sua própria fala, a partir do século XVII: da confissão ao controle” (2011, p. 23). Neste sentido o próprio filósofo afirma

que procurou

[...] encarar essa mesma questão das relações sujeito/verdade sob uma outra forma: não a do discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, [sob] algumas formas culturalmente reconhecidas e típicas, por exemplo a confissão e o exame de consciência (2014a, p. 5, grifo do autor).

Com a confissão, segundo o filósofo, o homem se tornou um animal confidente capaz de confessar o seu mais íntimo sentido e a sua verdade escondida. Deste modo, essa técnica se consolidou como um dos rituais mais importantes na história da produção de verdade que vai desde a regulamentação enquanto sacramento da penitência a anulação da culpa/pecado e depois, na Modernidade, empregado nos procedimentos científicos como na medicina e psiquiatria (1999, p. 58-59).

Candiotto observa que Foucault estava preocupado com o sujeito que confessa a verdade espontânea ou coercitivamente, assim como os diferentes modos de produzi-la e deixa transparecer que a confissão é procedente do antigo exame de consciência, prática esta que fazia parte das técnicas estoicas e de outros grupos da Antiguidade clássica (2006, p. 70). Nesta compreensão, Foucault analisou que tais práticas estavam ligadas as tecnologias de si e muitas delas foram integradas ou deslocadas pelo cristianismo sendo operacionalizado por um poder pastoral que passa a cuidar das almas dos indivíduos, mas que exige, também, que o indivíduo cuide de sua salvação (1995, p. 276).

Após a compreensão genealógica do poder, adentra-se na última fase de Foucault, na qual ele fez um deslocamento para o campo da ética e passou a empreender análises sobre a noção de *parresía* e as formas do dizer a verdade como franco falar no âmbito das práticas políticas, das relações pessoais e do cuidado de si, e de seu papel no jogo entre sujeito e verdade. Nesta mudança, ele mantém a concepção dos *modos de subjetivação* e vincula o dizer a verdade ao exercício do poder como “atitude parresiástica” capaz de criar discursos de si mesmo.

[...] é o discurso ao mesmo tempo da irredutibilidade da verdade, do poder e dos *éthos*, e ao mesmo tempo o discurso da sua necessária relação, da impossibilidade onde estamos de pensar a verdade (*alétheia*), o poder (*politeía*) e os *éthos* sem relação essencial, fundamental uns com os outros (2014a, p. 61, grifo do autor).

No curso *A coragem da verdade*, Foucault se dedica com mais especificidade sobre as questões das práticas parresiásticas do dizer a verdade, da possibilidade discursiva do franco falar e do cuidado de si, temas que compreendem uma noção diferente de se pensar o

poder e suas práticas. Não se trata mais do que se diz sobre o sujeito como verdade nos *modos de subjetivação*, mas, o que o próprio sujeito diz de si como verdade. O tema da *parresía* como atitude corajosa do indivíduo e a concepção de poder ligadas as práticas de si aparecem mais fortemente nos últimos três cursos que o filósofo ministrou no Collège de France, principalmente na *A coragem da verdade*.

Toda essa análise do filósofo é imprescindível para entender, num olhar genealógico, o modo como o poder se desenvolveu na Modernidade e como está presente nas ciências, bem como nos mecanismos do Estado moderno, nas dimensões do poder-saber-verdade e extensão das relações de todos os indivíduos. Desta maneira, Foucault percebeu que precisava pesquisar como os gregos e os romanos pensaram essas questões, mas numa perspectiva do sujeito que fala francamente e elabora o seu discurso e a si mesmo. Neste sentido, nossa dissertação conseguirá adentrar na abordagem filosófica do campo político no qual o filósofo compreendeu o poder ligado aos *modos de subjetivação* e a verdade, considerando, também, noções fundamentais ao tema como democracia, ética e liberdade.

Em *A coragem da verdade*, a *parresía* como modo de falar a verdade só é possível quando existe liberdade para o indivíduo se expressar sem medo do que tem a dizer. Para Foucault, essa atitude expõe o indivíduo e se transforma numa prática perigosa da liberdade, pois nem sempre as pessoas estão dispostas a ouvir a verdade e isso problematiza, também, a democracia pela falta de diferenciação ética como possibilidade crítica da *parresía*. Desta maneira, a atitude parresiástica fica comprometida, pois o sujeito precisa dizer sua verdade e é neste campo que ele se elabora e se constitui como ser de coragem que precisa de liberdade e diferenciação ética (2014a, p. 32-33).

Diante desta análise, na genealogia do poder percebe-se uma característica que percorre as diferentes abordagens de Foucault: o poder pensado como relação de forças. Neste sentido, problematiza-se a noção de poder quando deslocamos nossa pesquisa para o curso *A coragem da verdade*. Deste modo, a dissertação se insere na análise da noção de poder desenvolvida por Foucault nos campos da política e da ética ao considerar o exercício do poder na interpelação ética do indivíduo e o ambiente no qual este se encontra, e, sobretudo, a coragem de dizer a verdade de modo parresiástico que compreenda tanto as ações externas e as possibilidades democráticas para expressão, e o conhecimento de si, quanto o assumir esse modo de subjetivação como condição para a elaboração de si mesmo capaz de falar a sua própria verdade, governar a si mesmo no cuidado de si como possibilidade para a ética e a liberdade.

Considerando a compreensão da dissertação que se desdobra sobre a noção de poder, dividimos em três capítulos. No **Capítulo I**, intitulado “O poder que produz saberes: das verdades que constituem o sujeito ao sujeito que se constitui pela prática da verdade”, trata da noção de poder de Foucault no período genealógico que produz saberes e verdades que objetiva e subjetiva o sujeito. Este capítulo está dividido em dois subitens. No primeiro intitulado “As imbricações do poder na produção de saberes e verdades que constitui e subjetiva o sujeito” apresenta como os efeitos do poder que produzem as verdades que objetivam e “sujeitam” os sujeitos numa articulação dos modos de subjetivação que provoca as resistências aos sujeitamentos, bem como a produção da verdade no biopoder. O segundo intitulado “A confissão na relação poder, verdade e sujeito”, apresenta certo deslocamento na produção da verdade no qual a confissão como técnica do poder pastoral faz o sujeito confessar a sua verdade e se confrontar consigo mesmo, e de como essa técnica foi desenvolvida historicamente pelo cristianismo e que, na Modernidade, passou a ser usado pelas ciências, os sistemas penais e os governos. Este capítulo utiliza o curso *Em defesa da sociedade*, a obra *História da sexualidade I: a vontade de saber*, assim como outras obras de Foucault como *O sujeito e o poder* contida na obra *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica* de Dreyfus e Robinow.

O **Capítulo II**, intitulado “A atitude parresiástica como escândalo e perigo na prática da verdade”, evidencia os deslocamentos de Foucault quanto a noção de poder e sua relação com a verdade na atitude parresiástica como governo de si e dos outros nas práticas de dizer-a-verdade do sujeito. Dividido em três subitens, o primeiro “O poder como atitude parresiástica na prática do dizer-a-verdade e do cuidado de si” demonstra que o dizer verdadeiro do sujeito é intrínseco com o cuidado de si. No segundo subtítulo “A liberdade e os perigos da atitude parresiástica no interior da democracia”, apresenta a *parresía* como modo prático da verdade em que o sujeito se expõe diante dos outros e não é aceito pelos demais problematizando a verdade no interior da democracia. No terceiro “O escândalo cínico: entre o discurso e a prática da verdade”, evidencia como os cínicos relacionavam o discurso e a experiência concreta da verdade na vida. Tem como base o curso de Foucault, *A coragem da verdade*, a contribuição dos cursos *O governo de si e dos outros* e a *Hermenêutica do sujeito*.

No **Capítulo III** com o título “O cuidado de si como possibilidades da ética e da liberdade”, se discutirá a elaboração das práticas de si enquanto subjetivação do sujeito como possibilidade da ética e da liberdade na atitude parresiástica. Também dividido em três

subitens. No primeiro intitulado “As práticas de si na atitude parresiástica e a *politeía*”, o poder se manifesta como prática de si, por isso, deve ser analisado a partir da atitude parresiástica do sujeito e compreendido em sua historicidade nos modos como se realizam as práticas de subjetivação. No segundo “As imbricações da *parresía*, *alétheia*, *politeía* e *éthos* na constituição do sujeito ético e livre”, o poder e a verdade ligados a *parresía* repercutem sobre as formas de subjetivação e formação do sujeito moral nos pontos que coincidem *alétheia*, *politeía* e *éthos*. O terceiro e último subtítulo “A atitude parresiástica no âmbito democrático e as possibilidades da liberdade e da ética”, discute a relação do poder e da atitude de *parresía* no âmbito da *politeía* democrática quanto às possibilidades da liberdade e da diferenciação ética na qual o sujeito se constitui como ser livre e ético para dizer sua verdade sem medo e nem censura, e como essas questões analisadas por Foucault ajudam a pensar a realidade atual. Este capítulo tem como fundamento o curso *A coragem da verdade* de Foucault. Nesta estrutura composta por três capítulos busca-se compreender a noção de poder no curso *A coragem da verdade*.

1. O PODER QUE PRODUZ SABERES: das verdades que constituem o sujeito ao sujeito que se constitui pela prática da verdade.

Michel Foucault, em suas análises genealógicas durante a década de 1970, abordou um tema peculiar que está ligado a outros temas¹ desenvolvidos e juntos são decorrentes de mecanismos heterogêneos, estratégias, tecnologias, que se tornaram característicos de seu pensamento: o poder. Não se trata de uma teoria,² mas de buscar entender como acontecem às relações políticas e as imbricações do poder, as práticas e os efeitos não somente nas instituições, mas, sobretudo, fora desses lugares nas relações de “micropoderes” ou de uma “microfísica”³ e de “forças”⁴ em distintas realidades que se direcionam na produção de conhecimentos e verdades, e culminam na constituição do sujeito pelos modos de subjetivação.

As diferentes análises do filósofo acerca do poder são, genealogicamente, históricas e tratam sobre o funcionamento, as práticas e exercícios no âmbito individual e social. Deste modo, Foucault denomina de “genealogia” a sua maneira metodológica de análise como uma contraposição aos “discursos científicos”⁵ produzidos nas universidades e os efeitos centralizadores institucionais e organizados no interior de uma sociedade. No curso *Em defesa da sociedade* de 1976, o filósofo chama de genealogia, “[...] o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um

¹ Temas como a sexualidade, disciplina, norma, conhecimento de si, racismo, biopolítica, etc., são todos relacionados ao poder e seus efeitos.

² No curso *Segurança, Território, População* de 1978, Foucault afirma que “[...] a análise desses mecanismos de poder não é de forma alguma uma teoria geral do que é o poder. Não é uma parte, nem mesmo um início dela” (2008a, p. 3), mas que “[...] só pretende ser, no máximo, um início de teoria, não do que é o poder, mas do poder, contanto que se admita que o poder não é, justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo [...]” (*Ibidem*, p. 4).

³ Segundo Roberto Machado na introdução da coletânea *Microfísica do poder*, essa microfísica do poder acontece a partir de um deslocamento em dois aspectos intrínsecos de efetivação que são o espaço de análise do poder e, ao mesmo tempo, do nível desse poder. Isso quer dizer que, “[...] à medida que a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.” (FOUCAULT, 2015, p. 14). Tal análise indica que o Estado não criou e nem absorveu esses poderes “periféricos” e moleculares, o que não quer dizer que não haja alguma ligação ou que não possa se ligar em algum momento da história nos diferentes pontos da teia social o exercício dos variados níveis, seja com o Estado ou não.

⁴ Uma característica bastante particular em Foucault é o poder como “manifestação” de relações de forças que funcionam como “ancoragem” da sociedade em um dado momento que se “modificam” e reinserem a guerra de maneira silenciosa “nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros” (FOUCAULT, 2005a, p. 22-23).

⁵ No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que “É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate” (2005a, p. 14). Por outro lado, na genealogia, trata-se de ativar os saberes históricos das lutas a partir de “[...] um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torna-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 2015, p. 270).

saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (2005a, p. 13). Não é algo que ele considere definitivo, mas provisório, modificável.

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (*Ibidem*, p. 13).

Para Foucault a genealogia significa uma nova visão sobre os acontecimentos e a contextualização histórica.⁶ Nesta visão o poder não aparece como uma entidade, uma essência, mas como exercício efetivo nos encontros de relações de forças⁷ e de interesses. Segundo Deleuze, o poder não acontece de forma centralizada por um comando do tipo institucional como o Estado, mas nos acontecimentos descentralizados entre indivíduos, classes e instituições, estratégias ou não que “[...] vão a cada instante ‘de um ponto a outro’ no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. É por isso que elas não são localizáveis numa instância ou noutra” (1988, p. 81, grifo do autor).

O poder que gera efeitos e se movimenta em diferentes direções modificando ou produzindo objetivações e sujeitamentos atua particularmente, num sentido externo sobre o “sujeito”, agindo principalmente por meio de discursos⁸ de verdades que o subjetivam através de mecanismos no nível da efetividade da ação, em aspectos visíveis (instituições) e invisíveis (dispositivos) operados pelos dispositivos que se manifestam e efetuam objetivando (REVEL, 2011, p. 144). Deste modo, Wellausen comenta que os dispositivos produzem discursos que agem diretamente no sujeito de modo individualizante (2007, p. 3-4), e “[...] no qual o poder, disseminado nas múltiplas formas institucionais, afirma-se através de dispositivos disciplinares, produzindo sujeitos ‘sujeitados’ na história da modernidade” (*Ibidem*, p. 20, grifo do autor). Tais aspectos vão sendo transformados e adaptados historicamente para que as múltiplas relações sejam disciplinadas e normalizadas na sociedade (*Ibidem*, p. 18-21).

No campo das tecnologias que produzem efeitos de poder encontram-se as práticas de subjetivação que, para Foucault, constituem o sujeito. Não se nasce sujeito, mas torna-se e

⁶ No curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault nega qualquer possibilidade de redução historicista e afirma que sua análise histórica é o inverso por considerar a inexistência dos universais (2008b, p. 5).

⁷ Deleuze comenta que, se o poder é exercício e, ao mesmo tempo, relações de forças que se efetivam, então ele é uma prática que remete a microfísica do poder e não se reduz as práticas de saber (1988, p. 81-82).

⁸ Foucault afirma na *A Arqueologia do saber* sobre o uso dos discursos que agem constituindo ou modificando as coisas ou relações, “Isso quer dizer, também, que eles estão investidos em técnicas que os põem em aplicação, em práticas que daí derivam em relações sociais que se constituíram ou se modificaram através deles. Isso quer dizer, finalmente, que as coisas não têm mais o mesmo modo de existência, o mesmo sistema de relações com o que as cerca, os mesmos esquemas de uso, as mesmas possibilidades de transformação depois de terem sido ditas” (2008c, p. 140).

um sujeito de conhecimento particularmente científico (1993, p. 205).⁹ Por sua vez, em referência ao sujeito de Foucault, Candiotti diz que através dos “modos de subjetivação” “[...] busca-se saber como alguém, numa prática histórica específica, *torna-se* sujeito, qual seu estatuto, sua posição, sua função e os limites do seu discurso” (2006, p. 67, grifo do autor). Para Revel, o sujeito pode se constituir tanto por práticas de poder ou de conhecimento numa teia de poder-saber quanto por meio de técnicas de si (2011, p. 147), o que demonstra um movimento duplo na constituição do sujeito, de um lado age produzindo efeitos “sobre” e outro subjetivamente a partir de “si”.

O filósofo diz que sua finalidade analítica era construir uma “genealogia do sujeito”, ou seja, “[...] uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios. [...] Significando isto a articulação de certas técnicas e de certos tipos de discurso acerca do sujeito” (1993, p. 206). Deste modo, Foucault realizou uma análise da “história do sujeito”, de como o sujeito moderno foi constituído,¹⁰ para mostrar que é possível fazer “[...] uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (1995, p. 231),¹¹ que há um processo de modificação e constituição de subjetivação que passa pelos diferentes “[...] modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (*Ibidem*, p. 231). Pereira observa que na genealogia,

[...] não existe sujeito, individual ou coletivo, como motor da história, quer dizer, os sujeitos não existem previamente e entram em cena, na verdade: para a genealogia, os sujeitos emergem apenas nos campos de batalha e apenas ali desempenham as funções que lhes são designadas (2011, p. 36).

Segundo Castro, os *modos de subjetivação* são processos e práticas de constituição do sujeito que acontecem nas relações de objetivação e subjetivação dentro dos “[...] jogos de verdades nos quais o sujeito, enquanto sujeito, pode converter-se em objeto de conhecimento” (2009, p. 408), em dois polos de movimentos de modo que o sujeito pode ser tanto constituído enquanto efeito ou resultado dessa objetivação, quanto constituir-se como sujeito moral sobre

⁹ Na conferência *Verdade e subjetividade* em Berkeley, 1980, Foucault fala sobre o papel das ciências na constituição do sujeito moderno: “Todas as práticas pelas quais o sujeito é definido e transformado são acompanhadas pela formação de certos tipos de conhecimento e, no Ocidente, por uma variedade de razões, o conhecimento tende a ser organizado em torno de formas e de normas mais ou menos científicas. Há também uma outra razão talvez mais fundamental e mais específica das nossas sociedades. Reside no facto de que uma das mais importantes obrigações morais ser, para qualquer sujeito, o conhecer-se a si próprio. A obrigação dos indivíduos à verdade e uma organização científica do conhecimento são as duas razões pelas quais a história do conhecimento constitui um ponto de vista privilegiado para a genealogia do sujeito” (1993, p. 205).

¹⁰ Dits et Écrit, IV, 1994, p. 697.

¹¹ Na língua inglesa Foucault fala da seguinte maneira: “a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects” (1983, p. 208).

si mesmo a partir dessa relação do *sobre* com o *si*.¹² Neste sentido, para Castro,

[...] Foucault fala dos modos de subjetivação como modos de objetivação do sujeito, isto é, modos em que o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação de conhecimento e poder. Com efeito, os modos de subjetivação e objetivação não são independentes uns dos outros; seu desenvolvimento é mútuo (2009, p. 408).¹³

Para Foucault, em *Vigiar e Punir*, o entendimento sobre os *modos de subjetivação* passa por uma análise das relações de poder-saber, mas, que para isso é preciso “admitir que o poder produz saber”, portanto um investimento político no corpo para que, por um lado, seja produtivo e, por outro, fonte de extração de verdades e conhecimentos desse sujeito objetivado e sujeitado nas relações de poder-saber (2004a, p. 27).

Essas relações de "poder-saber" não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em redação [sic] ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas (*Ibidem*, p. 27, grifo do autor).

Para Candiotti são as práticas específicas de determinadas questões históricas e articuladas que fazem emergir objetos e depois serem modificados como a sexualidade e a verdade, o que demonstra que não se tem uma natureza, mas que são construídas e produzidas. Do mesmo modo o *sujeito*, foi através da constituição histórica dos *modos* de objetivação e subjetivação que ele se *tornou* um saber possível (2006, p. 67). Neste sentido, para Foucault, pode-se entender o “saber” como parte e resultado do conjunto da formação discursiva e “[...] não é a soma de conhecimentos, porque desses se deve poder dizer sempre se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou coerentes”.¹⁴ Mas, por outro lado “nenhuma destas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipos de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formado a partir de uma e mesma positividade, no campo de uma formação

¹² Isso demonstra uma compreensão mais ligada ao próprio sujeito numa relação externa do *sobre* o sujeito com o *si* mesmo ou como prática de si, tencionando-se com os discursos de verdade sobre o sujeito. Este elabora e assume como sendo verdade e condição de si para formar o eu. “As formas da relação consigo mesmo, as técnicas e os procedimentos mediante os quais se elabora essa relação, os exercícios pelos quais o sujeito se constitui como objeto de conhecimento, as práticas que permitem ao sujeito transformar seu próprio ser” (CASTRO, 2009, p. 409).

¹³ Castro continua dizendo: “Se, como Foucault, chamamos ‘pensamento’ ao ato que instaura, segundo diferentes relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história do pensamento seria a análise das condições em que se formaram e modificaram as relações entre o sujeito e o objeto para tornar possível uma forma de saber” (2009, p. 408, grifo do autor).

¹⁴ Le savoir n'est pas une somme de connaissances -car de celles-ci on doit toujours pouvoir dire si elles sont vraies ou fausses, exactes ou non, approchées ou définies, contradictoires ou cohérentes (Dits et Écrits I, 1994, p. 723). A tradução para o português é do vocabulário de Foucault (CASTRO, 2009, p. 394).

discursiva unitária”.¹⁵ O filósofo afirmou¹⁶ que,

[...] a análise das práticas discursivas permitia seguir a formação dos saberes, escapando ao dilema entre ciência e ideologia; a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focaliza-las como estratégias abertas, escapando à alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro (1998, p. 10).

Rojas comenta que o saber é uma construção histórica de modo que se pode falar não somente de saberes, mas também de “realidades” construídas socialmente. Isso seria como uma ontologia da história de nós mesmos em relação à verdade, assim como o conhecimento, o normal e anormal, ou seja, os modos pelos quais os próprios sujeitos formam-se em objetos de conhecimentos (2012, p. 1-2). Foucault compreende que a “vida” como forma fundamental do saber faz aparecer novos objetos e métodos capazes de descortinar¹⁷ ou construir historicamente novos saberes e verdades sobre o sujeito (2000, p. 345-346).

Na relação do poder-saber encontra-se a análise sobre a verdade, também, intrínseca aos *modos* de objetivação e subjetivação. Neste sentido, na entrevista sobre *Verdade e poder*,¹⁸ Foucault problematizou a descontinuidade dos saberes considerados como “verdadeiros” ou das práticas das ciências como a biologia, a psiquiatria, a medicina. No caso da medicina, esta rompeu¹⁹ com as “proposições verdadeiras”, as maneiras de “ver e falar” e todo um conjunto de práticas que lhes serviam de suporte e criou um novo regime no discurso e no saber (2015, p. 38-39). O filósofo observa que no contexto do século XVIII e início do século XIX, ficou evidente a rapidez e amplitude das modificações e descontinuidades do período quanto ao regimento dos enunciados e discursos aceitos como verdadeiros cientificamente e politicamente. Neste sentido, o genealogista quer saber quais os “[...] efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global” (*Ibidem*, p. 39).

Contra a ideia de uma “verdade absoluta” e “transcendental”, Foucault diz que a verdade é “deste mundo”, produzida por múltiplas coerções e “nele produz efeitos

¹⁵ Aucune de ces distinctions n'est pertinente pour décrire le savoir, qui est l'ensemble des éléments (objets, types de formulation, concepts et choix théoriques) formés, à partir d'une seule et même positivité, dans *Le champ d'une formation discursive unitaire* (DE, I, 1994, p. 723, grifo do autor). A tradução para o português é do vocabulário de Foucault (CASTRO, 2009, p. 394).

¹⁶ A citação que segue nesse caso da análise das práticas discursivas está ligado à sexualidade das relações de poder.

¹⁷ Descortinar é uma expressão arqueológica de Foucault, mas foi empregada aqui no sentido complementar da construção genealógica.

¹⁸ Entrevista de Alexandre Fontana em 1977 com o título de *Vérité et pouvoir* faz parte da coletânea *Microfísica do Poder*.

¹⁹ Foucault fala de descontinuidades dos saberes que mudam historicamente os discursos e os regimentos (2015, p. 38-39).

regulamentados de poder”, por conseguinte neste mundo cada sociedade tem seu regime de verdade (*Ibidem*, p. 52). O filósofo analisou que “o próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (FOUCAULT, 2002, p. 8). No contexto histórico que se segue com os avanços científicos da Modernidade as produções de verdades têm sido cada vez maiores e,

Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam (FOUCAULT, 2006, p. 229).

Em análises sobre o poder como a marxista geralmente há uma referência aos aparelhos de Estado, instituições e a dominação, enquanto que para Foucault as instituições (incluindo o Estado) são espaços de intensificações das relações de poder e a ideia de dominação está mais ligada às questões jurídicas que a perpetuam.²⁰ Mas, por outro lado as,

[...] relações de poder suscitam necessariamente, apela a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência (*Ibidem*, p. 232).

No âmbito das relações de poder que suscitam resistências a *genealogia* empregada por Foucault apresenta-se, também, como uma crítica aos métodos tradicionais da História ou uma “crítica das verdades” históricas de modo que o problema político da verdade²¹ está ligado ao “regime político, econômico e institucional de produção da verdade” e, portanto, é preciso “[...] desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento” (2015, p. 54, grifo do autor). Assim, quando Foucault problematiza a “verdade” nas relações de poder-saber e encontra em Nietzsche uma politização da verdade,²² e exprime sua compreensão analítica,

²⁰ No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault diz que as relações de dominação se estendem ou permanecem através das formas jurídicas que compreendem o direito e o judiciário como técnicas de sujeição (2005a, p. 31-32).

²¹ Foucault elenca cinco características da verdade: “a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, Exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas “ideológicas”)” (2015, p. 52, grifo do autor).

²² Na conferência *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault encontra em Nietzsche essa perspectiva política da verdade na qual o “[...] conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado” (2002, p. 25).

“por ‘verdade,’ entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem (2015, p. 54, grifo do autor).

Foucault analisou que as verdades produzidas por um “sistema de poder”, genealogicamente, na questão do conhecimento, daquilo que é possível conhecer dos objetos e do sujeito, que historicamente dentro dos jogos de verdades²³ e nas relações de forças formam os sujeitos de conhecimento e fazem nascer certas formas de subjetividade (2002, p. 25-27). Deste modo, “o conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer” (*Ibidem*, p. 24). Candiotto destaca a verdade descontínua que se produz como acontecimento e prática, e estabelece estratégias diferentemente da verdade demonstração das práticas científicas ligadas a método, de modo que esta depende daquela e ambas mudam o modo de ver a história genealogicamente (2007, p. 204-205).

Na fase genealógica das análises históricas a relação do poder com o sujeito abarca as relações de forças que produzem verdades e provocam os efeitos de poder que objetivam e subjetivam constituindo o sujeito por meio de tecnologias que, para Foucault, são capazes de extrair dos indivíduos um saber que será importante para as ciências humanas e o controle populacional dos indivíduos (2002, p. 121-122). Desta maneira surge um sujeito de conhecimento, ou melhor, do conhecimento de si, constituído em movimento duplo: do poder que age deforma produtiva e constitutivamente sobre o sujeito e, por outro lado, nos *modos de subjetivação* este sujeito se elabora e se constitui assumindo as verdades produzidas sobre si e a partir de si na relação poder-saber-verdade (CASTRO, 2009, p. 421-423). Esta relação Foucault denomina de *modo de sujeição*, ou seja, “a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (1998, p. 27).

Foucault observa que a Modernidade constituiu um sujeito que se conhece, mas que esqueceu o cuidado de si. Destarte, o filósofo muda o foco de sua análise genealógica no último período de sua vida (1980-1984), e coloca a questão da relação do sujeito com a verdade ligado ao poder do ponto de vista da prática enquanto *parresía* denominado pelo

²³ No *Dicionário Foucault*, Revel diz que “a verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que o produzem; ela é permanentemente utilizada tanto pela produção econômica quanto pelo poder político” (2011, p. 148) e os jogos de verdade são as “condições de possibilidade da constituição dos objetos de conhecimento e a análise dos modos de subjetivação são dadas como indissociáveis” (*Ibidem*, p. 149). Foucault afirma que jogo é “un ensemble de règles de production de là vérité. C’est un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant” (DE, IV, 1994, p. 725). Na tradução para português de Ingrid M. Xavier no *Vocabulário de Foucault* de Castro: “[...] é um conjunto de regras de produção da verdade; [...] de procedimentos que conduzem a um determinado resultado, que não pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, vencedor ou perdedor” (2009, p. 423).

filósofo de governo de si mesmo e dos outros, no cuidado de si. Portanto, para ele “convinha pesquisar quais as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (1998, p. 11).

Com a mudança Foucault passou a empreender análises sobre a noção de *parresía* e as formas do dizer verdadeiro como franco falar no campo das práticas políticas e no âmbito das relações pessoais e do cuidado de si, e dos “[...] jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito [...]” (*Ibidem*, p. 11). Neste deslocamento, ele mantém a concepção dos modos de ser sujeito e vincula o dizer a verdade ao exercício do poder como atitude parresiástica capaz de criar discursos de si mesmo (2014a, p. 4).

1.1. As imbricações do poder na produção de saberes e verdades que constitui e subjetiva o sujeito

Foucault evidenciou que seu objetivo analítico não foi de pesquisar o fenômeno do poder, mas o sujeito, de criar uma história dos diferentes modos de objetivação que transformou o ser humano em sujeito como demonstrado anteriormente (1995, p. 231), e no âmbito desta análise da história entender a relação entre sujeito e verdade quando expõe a problemática “[...] das relações entre o sujeito e verdade: como o sujeito entra em certo jogo de verdade”.²⁴ “Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (*Idem*, p. 232).

Na relação entre poder, verdade e sujeito, Candiotti enfatiza o caráter crítico da genealogia da verdade quando Foucault demonstra as articulações que fizeram emergir, transformar ou desaparecer certas verdades construídas historicamente como no caso do louco que o fizeram ser louco, o sujeito ser sujeito (2006, p. 67-68). “A problemática da verdade é crítica [...], porque se volta para práticas específicas a fim de nelas examinar as condições históricas indefinidas de constituição dos sujeitos” (*Ibidem*, 68). Neste sentido, Costa menciona à busca pela verdade, do “conhecimento verdadeiro” numa perspectiva histórica da filosofia que desde Platão até a Modernidade teorizou sobre as capacidades de acesso ao “conhecimento puro” do sujeito cognoscente, a “verdade pura”, a razão e o conhecimento, e destaca o reposicionamento filosófico de Foucault, perante tal perspectiva, no modo de pensar a relação entre sujeito e verdade (2017, p. 20).

Paul Veyne comenta que a negação da natureza dos objetos realizada por Foucault

²⁴ Celui des rapports entre sujet e vérité: comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité (DE, IV, 1994, p. 717).

faz com que a “verdade seja explicável” a partir de uma construção situada na história, demonstrando, assim, sua perspectiva, como na noção de ciência e seus objetos que não são verdades eternas, de modo que “não poderia haver verdade nem erro, já que essas coisas não existem” (1998, p. 273-274). Por sua vez, Dreyfus e Rabinow dizem que a tarefa da genealogia para Foucault “é destruir a primazia da origem, das verdades imutáveis” e, assim reafirmar o sepultamento da metafísica (1995, p. 120-121). Para Rojas, era preciso destruir o sujeito transcendental-epistemológico para que houvesse a possibilidade de construir o sujeito das práticas, das relações de poder-saber que não tem uma natureza nem essência (2012, p. 7-8).

Candiotto lembra que a “verdade é produzida pela articulação entre práticas heterogêneas” assim como o “sujeito é objetivado nos jogos de verdade com pretensão científica”, mas que por outro lado tem um sentido positivo de “produzir *efeitos* de poder statuindo regras para o governo das pessoas”, organizando o tempo e o espaço, e potenciando a vida para produzir riquezas capazes de “justificar as relações de poder” (2006, p. 69-70).

Dreyfus e Rabinow ressaltam uma importante ferramenta tecnológica que está intrinsecamente relacionado com o poder e as verdades que constituem os sujeitos e os organiza: o dispositivo (1995, p. 134-135). Para Foucault, o dispositivo é a estratégia sem estrategista que age em rede ligando os diversos elementos como à verdade, o poder e o sujeito (2015, p. 364-368). Ele admite que “a produção da verdade acarreta efeitos de poder com todas as variações possíveis” (*Ibidem*, p. 390).

Quanto às relações de poder e verdade, Rojas afirma que “a produção de verdade se descobre por meio das práticas, os objetos são produtos das práticas, portanto, não há coisas, não há objetos; melhor disso, existem as coisas dos objetos que as práticas fazem surgir”.²⁵ Os objetos são produtos das práticas sociais e históricas dos indivíduos que valoram e dão sentidos as coisas, de modo que “não há significados verdadeiros, mas significados vigentes” (ROJAS, 2012, p. 13-14).

Veyne destaca que para Foucault o que existe são as práticas, sejam discursivas, significações ou qualquer sentido dado a algo como no caso da loucura, pois foucaulteanamente “a loucura não existe como objeto a não ser dentro de e mediante uma prática, mas essa prática não é, ela própria, a loucura” (1998, p. 264). Como prática discursiva, segundo Abraham, encontra-se a confissão usada na psiquiatria em que o louco

²⁵ La producción de verdad se descubre por medio de las prácticas, los objetos son productos de las prácticas y por lo tanto, no hay cosas, no hay objetos; mejor dicho, existen las cosas o los objetos que las prácticas originan (ROJAS, 2012, p. 13).

confessa sua loucura e isso só é possível porque existe um discurso-verdade que afirma que o louco é louco. Neste caso, a confissão liga o sujeito ao que ele mesmo diz, “numa afirmação sobre o que ele é, se vincula a verdade, está localizado numa relação de dependência com respeito ao outro e, ao mesmo tempo, modifica a relação que possui consigo mesmo”.²⁶

Segundo Wellausen, o “verdadeiro” é produto das relações de poder nos encontros de “poder”, “saberes” e “subjetividades” como sendo uma constelação de pontos que produzem efeitos de poder (2007, p. 2). O delinquente é um exemplo de quando se produziu um discurso de verdade que o tornou delinquente e transferiu para a sociedade a responsabilidade do surgimento da delinquência (*Ibidem*, p. 13). Desta maneira pode-se falar em natureza como processo de subjetivação do sujeito ou de naturalização das coisas através da norma e dos modos de objetivação. Segundo Ternes, esse sujeito é resultado da luta entre nascimento e morte do processo histórico da Modernidade que subjetivou o “eu” (2011, p. 142).

O exemplo do louco demonstra como o poder produz efeitos que constitui o sujeito louco através dos modos de subjetivação que faz com que o sujeito seja constituído passivamente por um sistema de coerção que o objetiva e subjetiva historicamente. Por sua vez, Costa evidencia que nos modos de subjetivação a noção de sujeito para Foucault se encontra em dois posicionamentos diferentes: ativamente e passivamente.²⁷ Este sujeito está imerso em práticas de verdades nos espaços de saber e poder que o constitui (2017, p. 21-22). Deste modo,

[...] através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2002, p. 10).

São os processos de subjetivação e individualização²⁸ que afirmam quem “eu sou” e o meu “objeto” como se refere Paul Veyne, “O sujeito não é constituinte, é constituído como o é o seu objeto [...]” (2009, p. 102). De outro modo, Deleuze diz que os “processos de

²⁶ Em una afirmación sobre lo que es, se vincula a la verdad, se ubica en una relación de dependencia con respecto a un otro, y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo (ABRAHAM, 1992, p. 24-25).

²⁷ Neste primeiro capítulo pretende-se apresentar mais especificamente o movimento que constitui o sujeito passivamente nas relações de poder, do sujeito moderno como resultado dos modos de subjetivação e efeitos de poder numa imbricação do poder, verdade e sujeito. Somente a partir do segundo capítulo que iremos tratar do sujeito ativo, do sujeito pelo sujeito que se constitui a partir das práticas de si, se suas verdades. No segundo capítulo se evidencia o deslocamento da relação do poder, verdade e sujeito nessa fase genealógica do conhecimento de si e constituição objetiva/subjetiva do ser sujeito para uma compreensão mais ligada ao próprio sujeito nas práticas de si, do cuidado de si.

²⁸ Segundo análise de Hack, a subjetivação e individualização são processos e movimentos diferentes: “a individuação caracteriza-se pela constituição do sujeito por mecanismos coercitivos externos. A subjetivação, por fim, refere-se à constituição do indivíduo por si mesmo, espontaneamente” (2006, p. 26).

subjetivação” são como dobradura que se movimenta, dobra e constitui um dentro ligado ao fora de modo que “se exerce sobre si mesma ao invés de se exercer sobre outras forças, a dobradura que faz a verdade na sua relação conosco [...], da própria linha do fora para constituir uma ‘interioridade de espera’” (1992, p. 140, grifo do autor).

Na compreensão de Deleuze há uma relação de elaboração do sujeito entre o “si” e o “fora” nas relações de forças que o subjetivam, que o constitui nas práticas de si e no conhecimento de si enquanto livre, pois, para ele,

Não há sujeito, mas uma produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida, quando chega o momento, justamente porque não há sujeito [...]. A subjetividade não é de modo algum uma formação de saber ou uma função de poder que Foucault não teria visto anteriormente; a subjetivação é uma operação artista que se distingue do saber e do poder, e não tem lugar no interior deles (*Ibidem*, p. 141).

Segundo Neto, as relações de poder não produzem somente saberes e discursos de verdade, mas também a subjetividade que aparece, constitutivamente, como um efeito, uma produção, que historicamente faz parte de um conjunto de práticas sociais discursivas e não-discursivas (2007, p. 180). Assim como Deleuze, supracitado, Neto entende que a análise de Foucault, nesse âmbito, se concentra mais na “subjetivação” enquanto processo e, ao mesmo tempo, encontrou na resistência a formulação de um possível lugar de “enfrentamento aos sujeitamentos promovidos pelas práticas de dominação” que tanto o inquietava (*Ibidem*, p. 181). Foucault explicou numa entrevista que,

Em primeiro lugar, penso que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que se encontra em qualquer lugar. Eu sou muito cético e muito hostil para com essa concepção de sujeito. Penso, ao contrário, que o sujeito se constitui por meio das práticas de assujeitamento ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade, desde, obviamente, um certo número de regras, estilos, convenções que se encontram no meio cultural.²⁹

Quando se refere à Antiguidade clássica, Foucault faz um deslocamento das relações de poder, sujeito e verdade para uma dimensão ética³⁰ da vida do sujeito, que segundo Neto, o que mais importa neste âmbito “não é o conhecimento de si mesmo, mas a invenção de si mesmo, a ruptura com uma subjetividade identitária em função de uma subjetivação que

²⁹ En premier lieu, je pense effectivement qu’il n’y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu’on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d’assujettissement, ou, d’une façon plus autonome, à travers pratiques de libération, de liberté, comme, dans l’Antiquité, à partir, bien entendu d’un certain nombre de règles, styles, conventions, qu’on retrouve dans le milieu culturel (DE, IV, 1994, p. 733).

³⁰ A temática da dimensão ética do sujeito nas relações de poder com a verdade será apresentada no terceiro capítulo “O cuidado de si como possibilidades da ética e da liberdade”. Aqui, a breve abordagem se refere ao processo de sujeitamento e desassujeitamento enquanto produto dos efeitos de poder.

‘*desprende-se de si mesma*’ e cria um devir outro” (2007, p. 181, grifo do autor). Na dimensão ética há um embate no próprio indivíduo contra as forças e efeitos de assujeitamento que, para Candiottto, expressa um inconformismo diante das verdades ditas a respeito desse sujeito, que o vincula a algo e isso,

[...] significa estar sujeito ao autoconhecimento que temos de nós mesmos, uma espécie de imagem distorcida de quem somos. [...] o conhecimento de nós mesmos está demasiadamente atrelado à identidade que as chamadas ciências do homem nos levam a aceitar, a torná-la quase algo natural. As verdades associadas a essa identidade normalmente trazem embutidos efeitos de poder em função dos quais somos classificados como normais ou anormais [...]. Esse conhecimento verdadeiro do eu legitimado pelas ciências do homem é basilar e, às vezes, considerado exclusivo na função de forjar identidades (2010, p. 163).

A atitude ética se apresenta como um reposicionamento do sujeito frente ao discurso de verdade e do conhecimento construído sobre si. Esse deslocamento de Foucault referente ao sujeito de conhecimento para um sujeito ético privilegia as tecnologias de si é como um distanciar-se da identidade pré-constituída, afastar-se de si mesmo enquanto sujeito que, para Candiottto, é um processo de desassujeitamento na história da subjetividade (*Ibidem*, p. 163). Neto entende que, para Foucault, os processos de sujeitamento e desassujeitamento da Modernidade estão definidos no “conjunto das práticas clínicas médicas, psicológicas, psicanalíticas e filosóficas que podem produzir processos de assujeitamento e/ou liberação”, bem como nas práticas de ascese moderna (2007, p. 181-182).

Diaz coloca a transgressão como atitude de enfrentamento e de embate diante dos processos de assujeitamento nos quais “[...] a interioridade e a exterioridade se movem indistintamente através de uma rede de forças constantemente estressadas”, na dimensão ética, na qual esse sujeito quer ser “fundante” de si mesmo e “[...] mostrar a presença de um exterior que enfatiza com o interior, é a articulação tensionada das relações de conhecimento e poder como possibilidade de subjetivação e liberdade”.³¹

Por outro lado, na Modernidade, a prática do dizer a verdade de “si próprio” não tem a mesma função que na Antiguidade clássica, enquanto que nesta faz parte da atitude ética do sujeito e naquela está mais ligado à ciência ou técnicas científicas. Foucault denomina de “genealogia do sujeito moderno” os modos de subjetivação tanto no conhecimento de si quanto nas práticas de si, ambas desenvolvidas historicamente na sociedade ocidental entre a “individualidade, o discurso, a verdade e a coerção”. Essa sujeição ligada a produção de

³¹ [...] la interioridad y la exterioridad se desplazan indistintamente por un entramado de fuerzas que se tensionan constantemente. [...] manifiesto la presencia de un Afuera que tensiona con un Adentro, es la articulación tensionada de relaciones de saber y poder como posibilidad de subjetivación y de libertad (DIAZ, 2008, p. 53).

verdades, segundo o filósofo, consiste “Em dizer a verdade acerca de si próprio, o que é imposto a toda a gente e até aos loucos se quiserem tornar-se pessoas racionais e normais” (1993, p. 205).

Dreyfus e Rabinow destacam as ciências sociais como as “ciências subjetivantes” através de procedimentos hermenêuticos, também denominados de tecnologias como o exame e a confissão. Tais procedimentos são intervenções terapêuticas sobre o sujeito que buscam colher informações para depois interpretá-las e colocá-las em discurso “verdadeiro” de modo que, o próprio sujeito tinha que reconhecer-se naquele discurso (1995, p. 197-198). Nas técnicas confessionais,

[...] quanto mais o sujeito fala (ou é forçado a falar), mais a ciência sabe; quanto mais o exame de consciência ganha em extensão, mas fina e ampla é a rede da tecnologia da confissão. Quando este poder se difundiu, tornou-se claro que o sujeito não poderia ser o árbitro final de seu próprio discurso (*Ibidem*, p. 197, grifo do autor).

Para Foucault, os modos de assujeitamento provocam lutas e resistências aos efeitos de poder que está relacionado ao saber e questiona o estatuto do indivíduo e o “governo da individualização” que liga o sujeito “a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros”, isso quer dizer que são “lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão” (1995, p. 235). Deste modo, os efeitos de poder produzidos pelas ciências impõe “uma lei de verdade”, que segundo o filósofo, “é uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” (*Ibidem*, p. 135, grifo do autor).

Segundo Vieira, as resistências³² são modos de constituir uma existência ética diante das relações de poder que produziu indivíduos sujeitados na Modernidade, mas, que mesmo na Contemporaneidade se tornou importante tais lutas contra as formas de submissão da subjetividade (2013, p. 174-175). Para Candiotta, Foucault procurou analisar tais relações para entender melhor sobre “[...] os efeitos de subjetivação a partir da própria existência de discursos que pretendem dizer uma verdade para o sujeito” (2008, p. 89). Diante disto, Candiotta questiona,

[...] que relação o sujeito estabelece consigo a partir de verdades que culturalmente lhe são atribuídas? [...] 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

³² Essas resistências, também abrem possibilidades para o cuidado de si por meio de tecnologias de si, o sujeito se constituir em sua própria verdade, que trataremos no próximo capítulo.

subjetividades, que experiência os seres humanos fazem de si próprios? (*Ibidem*, p. 88).

Foucault analisa que, historicamente, as formas de subjetivação moderna só se preocuparam com o conhecimento verdadeiro, mas que não levou em consideração a experiência do sujeito,³³ de como ele próprio se vê, se sente, como se percebe e “reflete sobre si mesmo como ser vivo” e questiona “através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” (1998, p. 12).

No campo subjetivante dos sujeitos, os discursos de verdade, também, exercem um papel importante no controle comportamental dos indivíduos vinculados ao “poder disciplinar” e as “técnicas de normalização” do biopoder que, mais uma vez, ignora a experiência do sujeito como o cuidado de si (FOUCAULT, 2005a, p. 336-337), mas que, segundo o filósofo, tem como objetivo treinar os corpos para torná-los úteis e dóceis para a produção econômica³⁴ onde “[...] sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição [...]” (2004a, p. 25-26).

No biopoder, os modos de subjetivação ganham novas abrangências nas formas de sujeição, pois a vida e o corpo³⁵ do sujeito passam a serem objetos privilegiados dessa nova tecnologia do poder que tem como função governar a vida do indivíduo. E para Foucault, a sexualidade liga o controle disciplinar a biopolítica, assim como a normalização e os modos de subjetivação que constitui o sujeito moderno (1999, p. 118-119).

Para Adverse, no pensamento de Foucault, a sexualidade se torna um discurso de verdade que se inscreve no plano teórico do biopoder “[...] e introduz uma forma de poder radicalmente nova, a saber, uma tomada do poder sobre a vida” (2016, p. 940). Deste modo, a sexualidade ligada à verdade “[...] explica a captura política do corpo por meio de um discurso de verdade; o corpo é também o lugar em que a vida desdobra sua potência, individual e coletivamente” (*Ibidem*, p. 940). Essa análise coloca o biopoder como uma nova tecnologia das relações de poder com a pretensão de “[...] extrair uma verdade sobre nós mesmos com efeito de subjetivação” (*Ibidem*, p. 932). Deste modo,

³³ A questão da experiência do sujeito entra mais na questão ética do indivíduo que se constitui em seu discurso de verdade e representa a si mesmo como veremos quando adentrarmos no curso *A coragem da verdade*.

³⁴ Foucault diz que na passagem do século XVIII para o XIX descobriu-se um importante objeto a ser explorado: o corpo como fonte de riquezas. Mas, para que seja produtivo precisa-se disciplinar, adestrar, docilizar o corpo para o trabalho e assim produzir riquezas (FOUCAULT, 1999, p. 163-165).

³⁵ Agamben comenta a diferença que Foucault faz entre vida e corpo no campo do biopoder ao distinguir a vida como *bíos* e o corpo como *zoé*. Na *zoé* está o corpo anatômico, individualizante e matável, enquanto que o *bíos* é especificante e feito para viver como vida qualificada. A *zoé* está ligada a uma compreensão do corpo físico enquanto que na Modernidade biológica a espécie entra na estratégia política como *bíos*. (2007, p. 9-12).

O desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); [...] como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentidos e valor a sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. [...] constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” [...] (FOUCAULT, 1998, p. 9-10, grifo do autor).

O poder disciplinar, no âmbito subjetivante, está ligado à produção de saberes, bem como a um disciplinamento destes saberes e dos sujeitos ao selecioná-los, normalizá-los e hierarquiza-los, de modo que, o que estava no interior do indivíduo, do corpo sujeitado é extraído provocando um desbloqueio epistemológico que fez surgir, ao mesmo tempo, a regra da ciência numa nova relação entre poder e saber que coloca a verdade no domínio da ciência (2005a, p. 220-222).

Os processos históricos sejam da subjetivação ou da regulamentação da força de trabalho, ambos se inscrevem como polos de destaque na Modernidade e estão vinculados com a tecnologia da biopolítica no governo da vida, bem como as ciências humanas, na pretensão de dizer quem é esse sujeito e quem é o indivíduo, de produzir discursos de verdades que afirmam o que é ou negam algo sobre o sujeito. Para Agamben,

[...] os "processos de subjetivação" que, na passagem entre o mundo antigo e a moderno, levam o indivíduo a objetivar o próprio eu e a constituir-se como sujeito, vinculando-se, ao mesmo tempo, a um poder de controle externo, e não transferiu suas próprias escavações, como teria sido até mesmo legítimo esperar, ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna (2007, p. 125, grifo do autor).

Nesse diapasão, Foucault desenvolveu sua genealogia analítica da história da subjetividade de forma crítica, pois se verifica que ele se opõe aos modos de subjetivação que o poder produziu na Modernidade ao objetivar o indivíduo e subjetiva-lo como sujeito. Para o filósofo é preciso recusar o que “somos”, para que assim se torne possível “[...] imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (1995, p. 239, grifo do autor). Isso consiste numa deslocação do processo de subjetivação do sujeito que passa do sujeito de conhecimento de si para um cuidado de si a partir das tecnologias de si. De outro modo, isso requer uma liberação do indivíduo em relação a individualização que o liga ao Estado e as ciências para poder se “[...] promover novas formas de subjetividades através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (*Ibidem*, p. 239).

1.2. A confissão na relação poder, verdade e sujeito

No começo do curso *A coragem da verdade*, Foucault faz um breve resumo de suas análises anteriores referentes às relações do sujeito e verdade ligadas ao poder, nas quais se questionava sobre as práticas e os tipos de discurso em que se procurou dizer a “verdade sobre o sujeito” historicamente como no caso do louco e do delinquente, assim como nas práticas discursivas do sujeito que fala, que trabalha e vive “se constituiu, como objeto de saber possível” (2014a, p. 5). Na mesma linha, o filósofo lembra que procurou mudar de polo, sair do discurso de verdade do que se poderia dizer sobre o sujeito e entrar numa análise em que o próprio sujeito é capaz de dizer a sua verdade sobre si mesmo, como no caso da confissão e do exame de consciência, técnicas estas que Foucault encontrou presentes nas práticas penais e na experiência da sexualidade (*Ibidem*, p. 5).

Revel compreende que a confissão se tornou importante para Foucault pela maneira com que se consegue fazer o sujeito confessar a sua verdade e se confrontar consigo mesmo, e de como essa técnica foi utilizada historicamente pela religião, pelas ciências como a psicanálise, os sistemas penais e os “[...] mecanismos públicos de registro administrativo e de gestão social dos sujeitos através de sua própria fala, a partir do século XVII: da confissão ao controle” (2011, p. 23).

A confissão estabelece uma ligação entre as técnicas de dominação e as técnicas de si que, segundo Vieira, Foucault se dedicou a esta análise devido a sua constatação de que o exercício do poder só acontece porque depende de uma subjetividade e que, nos *modos de subjetivação*, a questão da verdade, a partir da confissão, se torna importante na análise do filósofo, no âmbito governamental, para entender como se formou um tipo de governo que ao mesmo tempo faz o sujeito obedecer e se manifestar, dizer sua verdade, o que ele é (2013, p. 31-32).

Durante uma visita na Universidade de São Paulo, Foucault deu uma entrevista na qual falou sobre sua concepção de confissão e afirmou “de uma maneira geral, a confissão consiste no discurso do sujeito sobre ele mesmo, numa situação de poder na qual ele é dominado, constrangido, e que modifica por essa confissão” (FOUCAULT, apud REVEL, 2011, p. 22).³⁶ A técnica da confissão é uma antiga prática cristã, mas que passou a ser usado pelas instituições modernas que, segundo Muchail, faz parte das transformações e surgimento de “[...] novas formas de práticas judiciárias, novas formas de estabelecimento da verdade, ou

³⁶ Essa entrevista foi realizada na USP poucos dias após o assassinato do jornalista Vladimir Herzog pela ditadura militar em 1975 e está disponível na internet no site: <http://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/uma-entrevista-com-michel-foucault520469.html>.

melhor, de saberes considerados verdadeiros, novas formas de exercício de poder” (2004, p. 78-79).

Para Castro, a prática da confissão como um meio indispensável de salvação não se encontra na Antiguidade grega e romana, mas somente no cristianismo e em duas maneiras: confessar os pecados para ser salvo e a direção espiritual que movimenta e aperfeiçoa o espírito (2009, p. 82-83). Por sua vez, Vieira destaca a subjetividade e a confissão do pecado como ato de verdade que desloca a “[...] noção saber-poder para a de governo pela verdade” (2013, p. 31-32). Neste sentido, Foucault analisa que na confissão,

[...] a tarefa do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita no procedimento indispensável à salvação, quando esta obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita nas técnicas de elaboração, de transformação do sujeito por si mesmo, quando esta obrigação foi inscrita nas instituições pastorais – pois bem, creio que este constitui um momento absolutamente fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade (2014b, p. 324-325).

No cristianismo, a confissão é seguida de uma penitência como “punição” pelos pecados que implica na relação do dizer-verdadeiro do sujeito consigo mesmo e seu vínculo com a comunidade cristã. A confissão era uma obrigação imposta a todos, que no entender do filósofo “[...] é preciso o dizer-verdadeiro sobre si mesmo a fim de se estabelecer com a verdade em geral uma relação tal que nela se possa encontrar a própria salvação [...]” (*Ibidem*, p. 325). Para Foucault, a confissão está vinculada a subjetividade e a manifestação da verdade, bem como no exercício do poder, principalmente no governo dos homens, por isso em *Do governo dos vivos* ele aborda essa relação ao questionar,

[...] como se fez, numa sociedade como a nossa, que o poder não possa se exercer sem que a verdade se manifeste, e se manifeste na forma da subjetividade? E, de outra parte, espera-se nessa manifestação da verdade sob a forma da subjetividade efeitos que estão para além da ordem do conhecimento, mas que são da ordem da salvação e da libertação para cada um e para todos. De modo geral [...], como, em nossa civilização, funcionaram as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação para todos e cada um? (2009, p. 30).

A confissão se torna um importante instrumento para governar os homens e fazê-los obedecer com mais facilidade, principalmente quando estão mais preocupados com a salvação da alma, com a vida no outro mundo e não se importam tanto com as questões da existência no mundo de modo que, quanto “[...] mais os homens estão preocupados com a sua salvação no além, mais é fácil aqui embaixo governá-los” (*Ibidem*, p. 31).

Os sujeitos se submetem voluntariamente ao domínio do governo sustentado por um discurso de verdade que os prende e os dobra ao poder. Foucault se questiona sobre o que se

pode dizer do poder e como, nesta relação, o sujeito de conhecimento que está voluntariamente preso a verdade pode se desligar e constituir sua subjetividade? Neste sentido, o filósofo afirma que está em questão “[...] é o movimento para separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade” (2009, p. 34).

Deleuze fala de um desdobrar a dobra,³⁷ que na relação consigo e com os outros, os gregos “longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma ‘subjetivação’” (1988, p. 108, grifo do autor). Isto se refere à subjetividade e o governo de si ou dos outros como acontece no vínculo da confissão com o poder em que voluntariamente a “subjetivação do homem livre se transforma em sujeição” e coloca “a submissão ao outro pelo controle e dependência” (*Ibidem*, p. 110).

Para Foucault, não se pode dizer que a confissão seja apenas uma maneira de governar o indivíduo, mas o confronta com a sua verdade e coloca a sexualidade como ponto principal a ser confessado através dos “[...] procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre a sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (2015, p. 390).

O filósofo quer demonstrar em sua análise que a confissão se inscreve no começo dos procedimentos de individualização e que, na Modernidade, vai entrar nos dispositivos do poder disciplinar e normalizador, inclusive nas ciências para formular discursos de verdade, assim como no biopoder (1999, p. 58-59).

O indivíduo durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder (*Ibidem*, p. 58, grifo do autor).

Segundo Vilas Boas, a confissão ultrapassa o campo religioso e atinge “os corpos das populações” e a expressão máxima do indivíduo que é a sexualidade, mas que, por outro lado, precisa, também, de um coator, nesse caso a figura do confessor que vai adentrar na subjetividade através da verdade que se manifesta no discurso, entretanto o sujeito coincide

³⁷ Para Deleuze a questão da dobra se refere a relação/dominação do sujeito consigo mesmo (dobra para dentro) e com os outros (de fora). “O que pertence ao lado de fora é a força, porque em sua essência ela é relação com outras forças: em si mesma, ela é inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetada por outras (receptividade)” (2009, p. 108, grifo do autor). Essa questão se refere ao governo de si mesmo, na qual o sujeito livre que ao se desdobrar precisa governar-se e fazer com que o outro se governe e aprenda a resistir a força do poder do outro (*Ibidem*, p. 109-110).

consigo mesmo (2002, p. 99-100). Se na filosofia antiga existia a figura do mestre que ensinava seus discípulos a chegarem a verdade, agora com a confissão, Foucault destaca que no cristianismo, surgiu o confessor³⁸ com a função de conduzir o “fiel” a salvação e a verdade, de tirar da ignorância e da perdição e ao ser conduzido dizer a verdade de si mesmo (2014b, p. 324). Na explicação de Tvardovskas sobre o “outro” e a “verdade” ela comenta que,

Em termos mais comuns e correntes, na tradição cristã confessional, vive-se sempre o olhar do outro ou adota-se esse outro – seja ele Deus, o Estado, o médico, o pai, etc. – como aquele que possui a verdade sobre nós e que, portanto, tem mais autoridade e capacidade para definir o que é o bom e o correto, assim como o mau e o condenável. Deve-se falar de si ao outro, numa operação em que se adéqua ao discurso verdadeiro que não reside mais em si (2010, p. 65).

Verifica-se que, no pensamento de Foucault, a prática do falar de si, de confessar e fazer penitência, também tem o fim de purificar o indivíduo, e nesse âmbito aparece à questão da sexualidade ligada ao problema da purificação da “alma” que ocasiona um encobrimento da estética da existência vinculada à problemática ética e demonstra um novo sujeito, o “novo si cristão” construído nesse processo de purificação dos desejos da carne que está vinculado “a necessidade de renunciar ao si e decifrar a verdade” (1995, p. 273). Assim, para o filósofo, a confissão “[...] designa um ato destinado a manifestar tanto a verdade quanto a adesão do sujeito a esta verdade”.³⁹

A confissão é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas [...] (FOUCAULT, 1999, p. 61).

O homem ocidental, afirma Foucault, tornou-se um animal confidente capaz de confessar o seu mais íntimo sentido, a sua verdade escondida e até então desconhecida (*Ibidem*, p. 58-59). Deste modo, a técnica de confessar se tornou um dos rituais mais

³⁸ Para Foucault “o confessor deve ser zeloso, o confessor deve ser santo, o confessor deve ser sábio. [...] Deve conhecer as ‘doenças espirituais’, deve conhecer as ‘causas’ delas, deve conhecer ‘remédios’ para elas. Ele deve reconhecer essas doenças segundo sua ‘natureza’, deve reconhecê-las segundo seu ‘número’. Deve distinguir o que é verdadeira doença espiritual do [que é] simples ‘imperfeição’. Deve enfim ser capaz de reconhecer as doenças que induzem ao ‘pecado venial’ e as que induzem ao ‘pecado mortal’. Sábio portanto como juiz, sábio como médico, também deve ser sábio ‘como guia’. Porque ele deve ‘regrar a consciência de seus penitentes’” (2001, p. 227, grifo do autor).

³⁹ [...] il désigne un acte destiné à manifester à la fois une vérité et l’adhésion du sujet à cette vérité (DE, IV, 1994, p. 126).

importantes na história da produção de verdade que vai desde a regulamentação enquanto sacramento da penitência a anulação da culpa/pecado e perpassa o uso pela justiça até os procedimentos científicos como na medicina e na administração⁴⁰ (*Ibidem*, p. 58-59). Prado Filho assegura que “A partir de então [...], a confissão irá transbordar os limites da sua aplicação religiosa para difundir-se em uma multiplicidade de relações e práticas sociais, institucionais e por campos de conhecimento diversos” (2012, p. 108). Para CandiOTTO, a expansão de tal técnica de produzir a verdade em que,

Nas práticas confessionais são os próprios sujeitos que enunciam e falam de si próprios; nesse caso, a verdade é produzida num jogo pelo qual exige-se daquele que fala a dependência a um outro que escuta e encarrega-se de interpretar o que é enunciado: é o caso do psiquiatra, do psicólogo e do diretor de consciência (2006, p. 70).

CandiOTTO diz que Foucault não estava preocupado com o problema da verdade, mas com aquele que confessa a verdade seja espontânea ou coercitivamente, assim como os diferentes modos de produzi-la e como deixa transparecer que a confissão é procedente do antigo exame de consciência,⁴¹ prática esta que fazia parte das técnicas estoicas e de outros grupos da Antiguidade clássica (*Ibidem*, p. 70). Foucault analisou que tais práticas faziam parte do cuidado de si, ou melhor, das “tecnologias de si” e muitas delas foram integradas ou deslocadas pelo cristianismo sendo operacionalizado por um poder pastoral que passa a cuidar das almas dos indivíduos, mas que exige, também, que o indivíduo cuide de sua salvação (1995, p. 276).

Através da confissão o poder institucionalizou a verdade e a profissionalizou como disse Pogrebinski, “ou, ao menos, ele institucionaliza a *busca* da verdade ao institucionalizar seus mecanismos de confissão e inquirição” (2004, p. 186, grifo do autor). A confissão produz efeitos específicos de poder como a normalização, não no sentido moderno do biopoder, mas no sentido de que “[...] são os discursos verdadeiros que julgam, condenam, classificam, obrigam, coagem... [...]” (*Ibidem*, p. 186).

No âmbito da confissão há uma acentuação do poder do confessor principalmente quando tal exercício se torna sacramento e, segundo o genealogista, ao mesmo tempo acontece à formação de um poder temporal para governar as almas, ou seja, um poder pastoral

⁴⁰ Um exemplo do uso da confissão por técnica administrativa é citado por Prado Filho que considera paralelo ao surgimento do inquérito (2012, p. 106-107).

⁴¹ Na conferência *Discurso e verdade na Grécia antiga*, Foucault falou que o exame de consciência era uma prática na Grécia antiga de vários grupos e não só dos estoicos. Era comum nas escolas filosóficas o exame de consciência e depois nas práticas ascéticas na tradição cristã, particularmente os monges. Esse exercício está ligado a vida ética do indivíduo na relação de transparência de si para si mesmo, com repercussão na relação com o outro (2004, p. 187-191).

(2001, p. 224-225). Neste caso, mais uma vez é o indivíduo que está em questão e que no processo de individualização do dizer a verdade, o sujeito se torna um homem penitente e precisa estar aberto a se confessar, colocar a verdade, expor sua subjetividade ao confessor de modo que, se não houver abertura não haverá, também nem verdade e nem salvação (*Ibidem*, 228-229). O poder pastoral coloca o sujeito em relação direta com a verdade “[...] centrada ora no tema da confissão dos pecados, ora na abertura sobre uma história dos modos de constituição de si mesmo, por técnicas de si” (CORRÊA, 2009, p. 479).

Vieira observa que a confissão é um ato de verdade, um exercício de manifestar a verdade, uma técnica que privilegia o emergir da verdade, sobretudo porque é um processo que dá a possibilidade do sujeito se tornar um agente ativo (2013, p. 32). Na relação entre confissão e verdade, ressalta Vieira que, para Foucault, o poder pastoral desloca a questão da verdade para uma noção de governo que inclui a subjetividade e coloca a constituição do sujeito intrínseca a verdade (*Ibidem*, p. 33-35).

No curso *Os anormais*, o genealogista demonstra o processo de evolução e deslocamentos que ocorreu com a prática e noção da confissão historicamente que incluiu o exame de consciência, a penitência, que se tornou sacramento,⁴² foi inserido nas formas jurídicas e na formação religiosa dos seminaristas⁴³ e atingiu o corpo e a sexualidade (2001, p. 231-234). Com a reforma e a contrarreforma no século XVI, a confissão vai estar relacionada ao sexto mandamento do decálogo introduzindo, assim, o sexo e a sexualidade no centro da questão, e aproximar o corpo da carne⁴⁴ (*Ibidem*, p. 234-235).

A confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo. Mas a confissão se abre, senão a outros domínios, pelo menos a novas maneiras de percorrer tais domínios. [...] Pela primeira vez, sem dúvida, uma sociedade se inclinou a solicitar e a ouvir a própria confiança dos prazeres individuais. [...] Nesse momento os prazeres mais singulares eram solicitados a sustentar um discurso de verdade sobre si mesmo, discurso que deveria articular-se não mais àquele que fala do pecado e da salvação, da morte e da

⁴² Na *História da sexualidade I* Foucault cita a regulamentação da confissão como sacramento no concílio de Latrão em 1215 que permitiu uma série de outras coisas vinculadas ao sacramento assim como a autenticação do indivíduo e seu discurso de verdade (1999, p. 58-59). Depois com a contrarreforma a partir do concílio de Trento, a confissão é mantida, renovada e redimensionada na vida do sujeito de modo quase que vigilante, permissiva e proibitiva, e vai influenciar depois o surgimento do poder disciplinar (2001, p. 224-237).

⁴³ No curso *Os anormais*, Foucault analisa que “houve toda uma didática da penitência, e as regras, que detalhei para vocês agora mesmo, concernem justamente a didática penitencial. Foi nos seminários (essas instituições que foram impostas, ao mesmo tempo inventadas, definidas e instituídas, pelo concílio de Trento e que foram como que as escolas normais do clero) que essa prática da penitência, tal como lhes expus, se desenvolveu” (2001, p. 242, grifo do autor).

⁴⁴ No *Os anormais* Foucault afirma que “[...], a partir do século XVI, em tomo desses procedimentos da revelação penitencial, urna identificação do corpo com a carne, se vocês preferirem, urna encarnação do corpo e urna incorporação da carne, que fazem surgir, no ponto de junção da alma com o corpo, o jogo primeiro do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz mesma da consciência” (*Ibidem*, p. 243).

eternidade, mas ao que fala do corpo e da vida – o discurso da ciência (1999, p. 62-63).

A partir da articulação de querer conhecer o inconfessável tentou-se criar uma ciência do sujeito, o que gerou vários questionamentos e paradoxos de como produzir discursos de verdade, gerando, assim uma duplicação de modalidade, ou seja “os procedimentos da confissão e a discursividade científica” (*Ibidem*, p. 63-64). Neste sentido, Castro observa que a confissão perdeu a exclusividade ritualística tanto na produção da verdade quanto na normalização quando a pedagogia, a medicina e a psiquiatria, por exemplo, começaram a utilizá-la em seus campos de atuação (2009, p. 84).

A confissão se tornou o eixo da verdade sobre o sexo pelo fato de se organizar em torno de focos de poder que a integra aos procedimentos de saber-poder e de uma *scientia sexualis* (DELEUZE, 1988, p. 110-111). Isso permitiu, segundo Foucault, uma codificação do fazer falar e produzir discursos de verdade, um postulado de causalidade geral e difusa do sexo, um princípio de latência da sexualidade que deslocou a confissão e forçou sua integração ao modo do discurso científico, um método de interpretação hermenêutico de decifração do discurso verdadeiro sobre o sexo e uma medicalização dos efeitos da confissão devido às patologias do sexo (1999, p. 64-66).

A questão da sexualidade ligada à prática da confissão na Modernidade permite, também, de acordo com o filósofo, uma análise de pedagogização⁴⁵ da confissão no sentido de ensinar ou transmitir a verdade que produz um efeito de poder que modifica o sujeito guiado “[...] que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro. No discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado [...]” (2014b, p. 367).

Foucault ressalta que todos os novos procedimentos, regras e técnicas desenvolvidas pelo poder pastoral, principalmente a partir de Trento, através da confissão influenciaram decisivamente no disciplinamento da sexualidade e do corpo, e numa vigilância para não permitir o pecado e a concupiscência (como a masturbação). O disciplinamento focalizou no corpo para torná-lo dócil e assim fazê-lo útil e controlável. O poder pastoral se tornou o modelo de como governar, organizar, docilizar o indivíduo bruto e, assim, fazer surgir um novo sujeito e produzir novas verdades, deslocar os modos de subjetivação (2001, p. 244-245).

⁴⁵ Essa pedagogização tem como referência os seminários que surgiram a partir do concílio de Trento em que os colégios jesuítas e oratórios eram como uma extensão ou imitação desses seminários e particularmente tinham “[...] uma consciência em profundidade desses conceitos, noções, métodos de análise, gabaritos de exame próprios da confissão” (FOUCAULT, 2001, p. 242).

[...] vemos crescer no exército, nos colégios, nas oficinas, nas escolas, todo um disciplinamento do corpo, que é o disciplinamento do corpo útil. Aperfeiçoam-se novos procedimentos de vigilância, de controle, de distribuição no espaço, de anotação, etc. Temos todo um investimento do corpo por mecânicas de poder que procuram torná-lo ao mesmo tempo dócil e útil. Temos uma nova anatomia política do corpo (*Ibidem*, p. 244).

Mezan analisa que as ciências modernas se apropriaram da confissão como uma técnica de excelência para produzir a verdade e, sobretudo no que concerne ao discurso sobre a sexualidade (1985, p. 102-107). Por outro lado, ao sair do poder pastoral e adentrar nas relações de poder moderno, afirma Milanez, a disciplina ao investir no corpo para torná-lo dócil e útil, transformou o ser humano em objeto mecânico e reutilizável, e depois ligada à normalização produziu subjetividades e verdades visando à economia e a gestão da vida dos novos sujeitos (2004, p. 197-198). Segundo Muchail, os procedimentos no campo do poder, não só modificam os sujeitos como buscam um ajustamento pela normatividade deste a sociedade e o objetivam (2004, p. 79-80).

Percebe-se uma crítica de Foucault a prática da confissão e de como tal prática influenciou os procedimentos de individualização e subjetivação do sujeito moderno e os efeitos nas relações entre poder e verdade decorrendo em conhecimentos de si e nas práticas de si. Para Rago, a crítica do filósofo “Em sua genealogia da confissão, mostra como dos rituais probatórios, esta se torna uma das técnicas mais valorizadas de produção da verdade, no mundo ocidental, difundindo-se [sic] amplamente como prática social e cultural” (2011, p. 6).

No pensamento de Foucault, a confissão assumiu um papel importante nas relações de poder, verdade e sujeito como no “[...] momento em que o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro” (2014b, p. 296). De um lado, se tal técnica de produção do discurso verdadeiro obriga o indivíduo a falar a sua verdade, por outro, consegue fazer com que ele fale francamente e sem medo de modo que, “o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade”, pois é preciso “tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro” (*Ibidem*, p. 325-326). Além da relação com a verdade, destaca-se, também, um governo que cuida da vida e a promove numa governamentalidade, que tem sua raiz no poder pastoral. Neste sentido, observam-se os deslocamentos da analítica de Foucault no campo das relações de poder como da arqueologia para a genealogia, desta para a ética no seu último período ao abordar o cuidado de si ou tecnologias de si que tenciona os efeitos subjetivantes e o exercício subjetivo do poder.

2. A *PARRESÍA* COMO ESCÂNDALO E PERIGO NA PRÁTICA DA VERDADE

2.1. *O poder como atitude parresiástica na prática do dizer-a-verdade e do cuidado de si*

Na aula de 1º de fevereiro de 1984, o filósofo Michel Foucault analisou a noção de *parresía* como uma noção arraigada na prática política que na problematização democrática entra na esfera ética pessoal e abrange três elementos importantes desta prática que abarcam as suas pesquisas na sua complexidade que são: os saberes na esfera dos modos de veridicção; as relações de poder no âmbito das técnicas de governamentalidade; e os modos de constituição do sujeito nas tecnologias de si (2014a, p. 9-10).

Quando Foucault se debruça sobre o tema da *parresía* explica que nessa nova abordagem sobre as relações de poder fez um tríplice deslocamento nas relações entre verdade, poder e sujeito sem reduzi-las umas às outras ou separá-las (*Ibidem*, p. 10). Ernani Chaves comenta que tal deslocamento no pensamento de Foucault abre um leque de novas indagações que colocam no centro a *parresía* e as práticas de poder (2013, p. 15). Essa mudança no pensamento do filósofo abriu novas possibilidades ligadas ao poder dentre as quais a *parresía* na esfera ética constitui, desta vez, o sujeito moral e o papel transgressor deste sujeito. Neste sentido, Portocarrero afirma que a *parresía* é de origem fundamentalmente política, arraigada na problematização da democracia, mas que depois se estendeu a dimensão filosófica sendo praticada por vários grupos da Grécia antiga tanto no campo da ética pessoal quanto da constituição do sujeito moral. É esta noção que permite estabelecer o triplo deslocamento da obra de Foucault (2011a, p. 84-85).

O filósofo situa a supracitada mudança analítica nos seus questionamentos sobre quais as práticas, os discursos, os modos com que se procurou dizer a verdade sobre o sujeito historicamente no âmbito das relações políticas e filosóficas não somente na Modernidade, mas, sobretudo como se tornou possível tradicionalmente na Antiguidade clássica. Observa-se que o tema da *parresía* não entra na análise genealógica que Foucault faz sobre a produção de verdade nas relações de poder moderno da disciplina, dos dispositivos normalizadores e da biopolítica. Ele encarou essa questão “[...] não a do discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo [...]” (2014a, p. 5). Deste modo, a produção da verdade é inversamente inerente à *parresía*. Segundo o pensador francês,

Etimologicamente, *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parrhesía* por *libertas*. É a abertura que faz com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro (2014b, p. 327, grifos do autor).⁴⁶

De acordo com esta conceituação de Foucault, o sentido grego de *parresía* está mais ligado à coragem de dizer tudo enquanto que no *libertas* latino está vinculado à abertura para dizer tudo. Originalmente no grego *parresía* é “[...] a atividade que consiste em dizer tudo: *pân rêma, Parresiázesthai* é ‘dizer tudo’. O *Parresiastés* é aquele que diz tudo” (2014a, p. 10, grifos do autor). Esta explicação etimológica não leva em consideração o valor positivo ou negativo da *parresía* que consiste em não esconder nada, não se calar sem medir as consequências.

Aquele que diz tudo corajosamente é chamado de parresiasta e sua atitude é entendida como uma prática de dizer-a-verdade, que por sua vez remete ao cuidado de si e, por conseguinte a constituição do sujeito a partir de si. Em Berkeley durante uma conferência, Foucault falou sobre quem é o parresiasta,

O *parrhesiastes*, aquele que utiliza a *parresía*, é alguém que diz tudo o que lhe vêm à cabeça. Ele não esconde nada, ao contrário abre completamente seu coração e seu espírito às outras pessoas, por meio de seus discursos. Na *parresía* espera-se daquele que fala, a exata e completa apresentação daquilo que ele tem no espírito, de tal modo que os ouvintes estejam em condições de entender com exatidão o que aquele que fala pensa. Logo, a palavra *parresía* diz respeito a um tipo de relação entre aquele que fala e aquilo que ele diz. Pois, na *parresía*, aquele que fala torna público, de maneira clara e evidente, que o que ele diz é sua própria opinião (FOUCAULT, apud CHAVES, 2013, p. 23, grifo do autor).⁴⁷

Na atitude do parresiasta, Foucault redimensiona as relações de poder da compreensão genealógica enquanto relações de forças numa teia de conexões e dos modos de subjetivação para uma relação discursiva com o interlocutor ou com a assembleia, sendo privilegiada a relação a dois caracterizada pelo vínculo que há e o questionamento daquele que diz a verdade e a quem a verdade é destinada. Tal atitude precisa que seja verdadeira e constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, que se arisca em dizer a verdade,

⁴⁶ Na *Hermenêutica do Sujeito* os tradutores usam o termo escrito *parrhesía* enquanto que na tradução de *A coragem da verdade* o tradutor usa *parresía*. Nesta pesquisa usamos *parresía* da *A coragem da verdade*, salvo citações diretas de outros cursos e obras como este caso.

⁴⁷ “Aquel que usa la *parresía*, el *parresiastés*, es alguien que disse todo cuanto tiene em mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso. En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona um relato completo y e exacto de lo que tiene en su mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante. La palabra ‘*parresía*’ hace referencia, por tanto, a uma forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía*, el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo dice es su propia opinión” (FOUCAULT, 2004b, p. 36-37).

que se expõe politicamente na cidade democrática, mas a verdade dita tem que ser o que ele pensa e não um mero falar da boca para fora (2014a, p. 11-12).

A prática do dizer-a-verdade é uma atividade com os outros, mais precisamente a dois. Este outro é variável, não há um estatuto que o defina, de modo que pode ser qualquer indivíduo tanto de idade avançada quanto jovem, um filósofo, professor, político ou amigo. Este outro se destaca pela sua função que não se resume no escutar o parresiasta, mas que se estende ao cuidado de si e governo do outro como médico da alma, que aconselha e orienta a vida em todos os aspectos (*Ibidem*, p. 6-7). Para o filósofo, essa medicina da alma é uma arte do diálogo e persuasão na qual o médico tem que convencer o paciente a cuidar de si para ficar curado (2010, p. 212). O genealogista observa que a figura desse outro que ouve e provoca o dizer-a-verdade de si faz parte das práticas de si muito anterior à confissão cristã institucionalizada no século XVIII (2014a, p. 6).⁴⁸

Outro aspecto do dizer-a-verdade no diálogo a dois é o perigo que o parresiasta assume em sua atitude corajosa. Foucault observa que é preciso que haja um vínculo entre os dois para que este diálogo se torne possível como numa relação de amizade, mas a atitude do “[...] parresiasta sempre corre o risco de minar essa relação que é a condição de possibilidade do seu discurso” (2014a, p. 12). Para Vieira, tal atitude coloca em jogo a própria existência, porém, aquele que fala a verdade tem que aceitar as consequências de sua ousadia e não fugir do perigo (2013, p. 245). Neste sentido, na “*parresía*-condução de consciência”,⁴⁹ o parresiasta questiona o outro a quem dirige a verdade de modo que pode provocar o rompimento da relação de amizade, pois o outro não aceitará que lhe joguem na cara a verdade. Para Foucault, “[...] aquele a quem ele se endereça sempre pode não acolher o que lhe é dito. Ele pode [sentir-]se ofendido, pode rejeitar o que lhe dizem e pode, finalmente, punir ou se vingar daquele que lhe disse a verdade” (2014a, p. 14, grifo do autor).

A *parresía* portanto põe em risco não apenas a relação estabelecida entre quem fala e aquele a quem é dirigida a verdade, mas, no limite, põe em risco a própria existência daquele que fala, se em todo caso seu interlocutor tem um poder sobre

⁴⁸ Foucault analisa que a prática da confissão desenvolvida no poder pastoral não foi uma invenção do cristianismo, mas já era presente na cultura greco-romana principalmente nas figuras do conselheiro e do mestre como Epicteto e Demétrio (2014a, p. 6-7).

⁴⁹ Para Foucault, a *parresía* como condução de consciência das almas está na dimensão filosófica e “[...] totalmente dissociada do problema político, em que se trata simplesmente da *parresía* como prova da alma contra outra alma, a *parresía* como aquilo pelo que a verdade poderá ser transmitida de uma alma a outra” (2010, p. 189, grifo do autor). Nessa condição de condutor das almas, o parresiasta-filósofo “[...] é um cidadão como os outros, que fala a linguagem de todo o mundo, mas apartado dos outros [...]” (*Ibidem*, p. 309). Sócrates é o exemplo deste parresiasta que estava no meio dos outros e usava sua linguagem, o que o tornava acessível aos cidadãos da *pólis*, porém, se mantinha apartado (*Ibidem*, p. 309).

aquele que fala e se não pode suportar a verdade que este lhe diz (*Ibidem*, p. 12-13, grifo do autor).

O parresiasta assume uma atitude que difere dos demais modos de falar e sua principal tarefa é falar a verdade da qual não pode se furtar. Para Foucault, o parresiasta tem a função de interpelar os homens, de questiona-los, “[...] é o indefinido, o permanente, o insuportável interpelador. [...] o parresiasta intervém, diz o que é, mas na singularidade dos indivíduos, das situações e das conjunturas” (2014a, p. 18). A clareza daquilo que se diz deve ser a mais nítida possível para que seja compreensível ao interlocutor.

[...] o dizer-a-verdade do parresiasta que sempre se aplica, se questiona, aponta para o indivíduo e situações a fim de dizer o que estes são na realidade, dizer aos indivíduos a verdade deles mesmos que se esconde a seus olhos, revelar sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor da sua conduta e as consequências eventuais da decisão que eles viessem a tomar (*Ibidem*, p. 18-19).

Para Wellausen, Sócrates foi um parresiasta por excelência que soube harmonizar ontologicamente o *logos* e o *bíos* criando uma estilística da existência, “[...] o cuidado de si começa com o cuidado do corpo, da saúde até alcançar o cuidado da alma” (1996, p. 117). Por sua vez Vieira destaca a atitude parresiástica de Sócrates fora da institucionalidade política da cidade ao se recusar exercer qualquer papel político no espaço institucional e quando foi acusado e condenado preferiu enfrentar a morte a renunciar à *parresía* (2013, p. 82). Sócrates arriscou e pagou com a própria existência a verdade que disse sabendo conscientemente que o dizer-a-verdade poderia lhe custar esse preço. “O dizer-a-verdade do parresiasta assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte” (FOUCAULT, 2014a p. 24), e com Sócrates não foi diferente.

Ao analisar o caso de Sócrates, percebemos que a *parresía* acontece numa relação de poder que pode apresentar riscos e como afirmou Costa, é esse contexto que a caracteriza (2017, p. 69), mas que, por outro lado, no pensamento de Foucault esses perigos são as condições de possibilidade para o discurso, onde se situa as formas aletúrgicas,⁵⁰ o exercício do poder enquanto prática e cuidado de si (2014a, p.12). Neste sentido, o filósofo observa que nas formas aletúrgicas, mesmo que na *parresía* seja perigoso, o parresiasta,

⁵⁰ Para Foucault as formas aletúrgicas se contrapõem as estruturas epistemológicas quanto à questão da verdade, pois as formas aletúrgicas se referem como a verdade é produzida e se manifesta. No curso *Do governo dos vivos* de 1980, Foucault busca no grego a palavra *aléthourgia* em que a aleturgia “[...] poder-se-ia chamar a manifestação da verdade como, portanto, um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc. Poder-se-ia chamar aleturgia esse conjunto de procedimentos e dizer que não existe exercício de poder sem qualquer coisa como uma aleturgia” (2009, p. 11). Em 1984 Foucault afirmou que “a aleturgia seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta” (2014a, p. 4).

[...] se manifesta, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. [...] em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade (*Ibidem*, p. 4, grifo do autor).

Segundo Muchail, o discurso do parresiasta é simples e transparente, sem rigidez nem severidade e espera-se que produza efeitos de mudança naquele a quem se dirige, uma transformação no âmbito do cuidado de si (2011, p. 161). Por sua vez, para Candiotto a atitude parresiástica é crítica em relação a qualquer forma de tutela governamental e tem no espaço público o lugar privilegiado para o dizer verdadeiro, bem como na atitude revolucionária dos cínicos (2011, p. 50-51). Para Vieira, a *parresía* está inscrita num campo de igualdade porque exige liberdade para que haja o discurso, os indivíduos inicialmente precisam ser livres nessa relação, de modo que a atitude parresiástica “[...] implica o exercício de um certo domínio político de alguns indivíduos sobre outros. [...] ela faz parte de uma relação agonística e, nesse sentido, o parresiasta corre sempre um perigo quando pronuncia a verdade em um campo político” (2010, p. 196).

Através da atitude parresiástica os sujeitos mesclam seus estilos e se constituem em relação à verdade nas tecnologias de si que desenvolveram não como nas formas de assujeitamentos moderno, mas como cuidado de si e *parresía* de falar a verdade. Neste sentido, Muchail compreendeu que para Foucault há uma adequação do sujeito entre o dizer e a conduta que se expressa como uma prática de si (2011, p. 161).

Foucault destaca já na *Hermenêutica do Sujeito* que a *parresía* têm dois adversários de modo que é preciso conhecê-los para distinguir da verdade: a lisonja e a retórica. Aquela é inimigo moral e esta técnico (2014b, p. 334-335). A lisonja é a inimiga em todas as situações da qual o franco-falar deve dispensar e livrar-se, o que ajudará também a retórica a liberar-se de suas próprias regras ao considerar a ligação entre elas, pois quanto à retórica, o franco-falar pode “[...] dela servir-se nos limites muito estritos e sempre taticamente definidos em que ela é verdadeiramente necessária” (*Ibidem*, p. 335).

É importante compreender que a lisonja é um risco moral, uma ameaça na tecnologia de si e neste sentido, Foucault destaca a abundância de literatura que na Antiguidade greco-romana abordou o problema da lisonja. Este problema aparece principalmente na relação entre um superior que exerce algum poder e um inferior que quer ganhar os favores e a benevolência do superior (*Ibidem*, p. 335-337). Mas como é possível o lisonjeador conseguir

todos os favores que quer e assim enganar o superior? O filósofo diz que o *logos* é instrumento usado para se alcançar o quer,

[...] o lisonjeador é aquele que obtém o que quer do superior fazendo crer que ele é o mais belo, o mais rico, o mais poderoso, etc. Em todo caso, mais rico, mais belo, mais poderoso do que realmente é. Consequentemente, o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso no qual o superior se verá com mais qualidades, força, poder do que tem. O lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém (2014b, p. 337).

Além de ser um problema moral, a lisonja causa sérios males na vida do superior, prejudicando-o. O discurso lisonjeador impede que, aquele a quem se destina (no caso o superior), conheça a si mesmo, de ocupar-se consigo mesmo como convém além de fazê-lo acreditar em tudo o que é dito, que o engrandece tornando-o impotente e cego diante da realidade (*Ibidem*, p. 337). Neste sentido, Vieira comenta que a *parresía* é uma antilisonja, tem como fim a autonomia do outro na constituição de si, uma independência através do cuidado de si de modo que não necessite mais do discurso do outro (2010, p. 197).

Para Alves, a lisonja é um discurso de sedução que leva o ouvinte ao convencimento de tudo o que se diz (2016, p.337). Por sua vez, Bieri comenta que a lisonja enfraquece o superior por duas vezes: a primeira é em relação a si mesmo e a segunda é em relação ao inferior como consequência daquela. Este enfraquecimento causa efeitos na subjetividade que representam um perigo para o superior no cuidado de si mesmo (2012, p. 85). Neste sentido, a lisonja ilude e se apresenta como mentira que retrai a liberdade daquele que foi enganado, pois “com seu discurso o mentiroso constrói para o outro uma imagem de si mesmo que é falsa [...] e o destinatário dessas mentiras fica privado de exercer plenamente seu autodomínio e autonomia [...]” (*Ibidem*, p. 89, grifo nosso).

Além da lisonja, Foucault dá uma atenção especial para a problemática com a retórica, o inimigo técnico da *parresía*. Foucault analisa que o problema da retórica está em suas regras e no seu uso que muitos mestres da antiguidade faziam para ganhar dinheiro e convencer a assembleia com o discurso. Na *Hermenêutica do Sujeito* o filósofo diz que a retórica é ambígua e que livres das regras ela pode ser usada pela *parresía* tecnicamente (2014b, p. 335), e isto ele reafirma no curso *O Governo de Si e dos Outros*, de modo que “[...] a *parresía* como técnica, como procedimento, como maneira de dizer as coisas, pode e muitas vezes deve efetivamente utilizar os recursos da retórica” (2010, p. 52, grifo do autor), na conferência de Berkeley ele destacou a vasta literatura que aborda a oposição entre retórica e

parresía, bem como o uso do diálogo enquanto técnica de jogar o jogo parresiástico e assim contrapor o discurso típico da retórica (2013, p. 10), enquanto que na *A coragem da verdade* não há uma preocupação com essa questão,⁵¹ por outro lado o filósofo enfatizou na problemática da *parresía* na democracia, a prática do cuidado de si e a experiência cínica, no entanto deu uma importante noção sobre o significado da retórica na sua fala a respeito do jogo parresiástico.

A retórica é uma arte, uma técnica, um conjunto de procedimentos que permitem a quem fala dizer alguma coisa que talvez não seja em absoluto o que ele pensa, mas que vai ter por efeito produzir na pessoa [a] quem [ele se dirige certo número de convicções, que vai induzir certo número de condutas, que vai estabelecer certo número de crenças. Em outras palavras, a retórica não implica nenhum vínculo da ordem da crença entre quem fala e aquilo que [enuncia] (2014a, p. 13-14, grifo do autor).

Rocha observa que tais problemáticas são originariamente filosóficas, enquanto que para os sofistas e retóricos não havia nenhuma preocupação, o que levou a uma ruptura entre os discursos filosófico e o retórico, e isso fica evidente no diálogo Fedro, principalmente quando “[...] Sócrates justifica o porquê de a retórica não ser a arte (*tekhne*) do discurso do logos” (2016, p. 157, grifo do autor). Neste sentido, Sócrates afirma que a verdade é determinante num discurso para distinguir o filosófico da retórica e demais discursos (PLATÃO, 2000, p. 126-28). No *Gorgias*, para Sócrates a retórica se aproxima da adulação e seu discurso não tem compromisso com a cidade, mas com os interesses próprios do retórico que trata a multidão como criança (PLATÃO, 2002, p. 209-212, LVII-LVIII). Deste modo, para Rocha,

[...] não deve a retórica ser considerada somente como um amontoado de procedimentos que objetivam não a verdade, mas sim, o convencimento; não o conhecimento e o cuidado para com a *psyché*, mas sim, o poder do mais forte; não a vida ética, ao menos como Platão a concebe, mas a vida prioritariamente hedonista (2016, p. 165).

Costa comenta que uma das diferenças entre retórica e *parresía* está na questão da verdade, pois esta só é possível com a verdade enquanto que aquela se refere à capacidade de persuadir (2017, p. 357-358). Enquanto que para Pagni o discurso parresiástico se contrapõe ao retórico porque não é construído por argumentos estruturados pela lógica, bem como não

⁵¹ Foucault apenas faz referências em alguns momentos do curso tanto a lisonja quanto a retórica. Ele faz uma referência ao tratado *Sobre a lisonja* de Plutarco na aula de 1º de fevereiro de 1984 (p. 8), depois sobre como a *parresía* se opõe termo a termo a arte da retórica (p. 13-14) e como ela é um exemplo das técnicas de discurso (p.27). Na problematização da democracia a lisonja é desempenhada pelos demagogos e os bajuladores (p. 53). Na abordagem sobre a discussão de Sócrates com seus adversários (p. 6).

são assentados em uma epistemologia ou argumentos apelativos que permitisse a sua transmissão a assembleia nos espaços públicos como a praça (2011, p. 33).

Vieira observa que a retórica faz parte da evolução do jogo parresiástico que aparece nos escritos platônicos numa problemática com a filosofia e a *parresía*, pois “[...] a partir de seus procedimentos regrados, tem como objetivo agir, conduzir e dirigir os outros, nas assembleias (sic) ou no exército, por exemplo” (2013, p. 6). Por sua vez, Fonseca destaca a distinção entre *parresía* e retórica dada à importância da verdade através da qual o mestre leva seu discípulo a prática do cuidado de si que o conduz a conquista da autonomia (2011, p. 19). Neste sentido, Costa comenta que o discurso retórico tem um caráter ambíguo que apresenta uma disposição tanto para verdade, quanto para mentira (2017, p. 6). Candiotto ressalta a análise de Foucault sobre a relação *parresía* e retórica nos escritos de Platão na qual situa a *parresía* como uma retórica não-retórica,

Retórica, porque não deixa de ser a técnica discursiva que utiliza positivamente da persuasão; não retórica, (sic) porque o bem falar não constitui a finalidade do discurso, sendo ao lado do questionamento, do exame e da admoestação, nada mais que *meio* para alcançar fim diverso, que em definitivo é o senhorio de si (*enkrateia*) daquele para o qual o discurso está dirigido, bem como a credibilidade de mestre, para aquele que discursa (2011, p. 33, grifos do autor).

Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault analisa a técnica da retórica (*tékhnē*) que pode levar a mentira em oposição ao discurso filosófico, porém nos faz entender a *parresía* como técnica deste discurso, pois para ele “Ela é o instrumento dessa transmissão que tão somente faz atuar, em toda a sua força despojada, sem ornamento, a verdade do discurso verdadeiro” (2014b, p. 343). A retórica é ensinável e organizada com procedimentos regrados enquanto que a *parresía* se especifica pelas regras da prudência, da habilidade e principalmente pelo tempo, a ocasião, o momento escolhido para dizer a verdade, que os gregos também chamaram de *kairós*.⁵² A *parresía* tem como função, além disso, de levar o sujeito a constituir-se soberano de si, a atingir sua felicidade e ser generoso com o outro como uma obrigação moral (*Ibidem*, p. 344-346).

A atitude parresiástica e do cuidado de si se opõem tanto a lisonja quanto a retórica, pois ambas levam o sujeito a viver na aparência e na sedução de forma decorativa buscando agradar aos outros sem se ocupar de si mesmo, de cuidar de si (*Ibidem*, p. 88). Neste sentido, a persuasão como técnica da retórica se torna um problema para o cuidado de si, pois não há

⁵² Sobre essa relação da *parresía* com o *kairós* Muchail comenta que “[...] a *parrhesia* é palavra atenta ao *kairós*, livre de regras fixas, adaptada à ocasião, ao momento e às disposições de quem a escuta” (2011, p. 160, grifos do autor).

compromisso com a verdade uma vez que a prática do cuidado de si é intrínseca com a prática da verdade, sobretudo na atitude parresiástica (2014a, p. 14). Para Foucault, uma das funções da atitude parresiástica filosófica é dizer a verdade e combater o falso, a lisonja e tudo o que pode impedir o cuidado de si e da alma (2010, p. 276).

Na atitude corajosa do dizer-a-verdade o perigo está presente constantemente ao redor do parresiasta, também com o propósito de intimidá-lo para fazê-lo esquecer de si mesmo, se possível. Neste âmbito Foucault analisa o discurso retórico dos adversários de Sócrates (na *Apologia de Sócrates*), que usam de todos os meios técnicos discursivos possíveis para mentir e persuadir os presentes no tribunal, o que comprova o não compromisso da retórica com a verdade e, deste modo, prejudicam não somente a Sócrates, mas, também, aqueles que darão a sentença ao serem induzidos ao erro e a injustiça. Neste caso, o discurso dos acusadores tenta fazer com que o próprio Sócrates se esqueça de si mesmo (2014a, p. 64).⁵³

Foucault observou que existem várias questões importantes que envolvem a morte de Sócrates como a sua atitude parresiástica de enfrentar o julgamento e a morte, fazer um discurso sobre o seu não envolvimento com a política para que, deste modo, pudesse cuidar de si e provocar os cidadãos a cuidarem de si também, o dizer-a-verdade e defender a justiça diante da iniquidade. Por conseguinte, o maior risco para o cuidado de si capaz de impedir a atitude parresiástica e a verdade é o esquecimento de si mesmo, de quem o sujeito é e não tanto a morte física, pois o esquecer de si significaria uma morte antecipada.⁵⁴ O filósofo francês analisa tais questões como parte constitutiva do sujeito na qual a verdade de si é o ponto central do cuidado de si e dos outros, e como a exemplo de Sócrates jamais pode correr,

[...] o risco de se esquecer de si (*soi même*). E desde o início (quase me fizeram esquecer-me de mim) até o “não esqueçais”, que é a última, a derradeira palavra de Sócrates (*me ameléste*: não descuidem de mim, não se esqueçam de mim), [...] é da relação entre verdade de si e esquecimento de si [...] (*Ibidem*, p. 65, grifo do autor).

Foucault ressalta que a questão do não esquecimento de si como alertou Sócrates no ciclo de sua morte evoca intervenções e influências divinas todas relacionadas ao cuidado de

⁵³ No começo de sua *Apologia*, Sócrates explicita o mal que o discurso retórico é capaz de provocar no indivíduo quando afirma que “De minha parte, ouvindo-os, cheguei quase a esquecer-me de mim mesmo, tal foi o seu poder de persuasão” (PLATÃO, 2015, p. 93). O discurso não verdadeiro e retórico faz com que o sujeito esqueça de si mesmo.

⁵⁴ Foucault expõe esse paradoxo de Sócrates em não querer dizer a verdade na forma da veridicção política para não correr o risco da morte, mas ao mesmo tempo não tem medo da morte. O motivo é simples, pois continuando vivo Sócrates será muito mais útil tanto a si mesmo quanto aos cidadãos de Atenas (2014a, p. 69).

si.⁵⁵ Neste sentido, o filósofo francês demonstra que o *não esquecimento* e o *cuidado* são expressões recorrentes neste ciclo da morte de Sócrates, e já havia abordado dois anos antes no curso *A Hermenêutica do Sujeito* sobre a influência divina como na prescrição délfica do *gnôthi seautón* “conhece-te a ti mesmo”,⁵⁶ que se tornou um preceito socrático importante na relação da *epiméleia heautoû* “cuidado de si mesmo” que consistem em práticas do dizer-a-verdade. Nesta relação “[...] vemos aí a ilustração, a aplicação, a exemplificação concreta desse princípio do *gnôthi seautón*” (*Ibidem*, p. 6, grifos do autor).

Ao abordar sobre o discurso de si como o dizer-a-verdade na primeira aula do curso *A coragem da verdade*, Foucault relaciona essas práticas de si coma *epiméleia heautoû* e o *gnôthi seautón* que, para ele, fazem parte do desenvolvimento de uma “cultura de si” na Antiguidade, “[...] uma cultura de si na qual se vê formular, se desenvolver, se transmitir, se elaborar todo um jogo de práticas de si” (*Ibidem*, p. 6). O *gnôthi seautón* aparece na *A Hermenêutica do Sujeito* acoplada ao eixo do princípio do “cuida de ti mesmo” colocando a *epiméleia heautoû* como “[...] o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do ‘conhece-te a ti mesmo’” (2014b, p. 9, grifo do autor), da atitude parresiástica do dizer verdadeiro. Deste modo, o filósofo observa que,

O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira [...]. O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência (*Ibidem*, p. 9).

O cuidado de si é uma prática contínua ao longo de toda a vida e sempre ligada à noção de *parresía* nas técnicas de si (FOUCAULT, 2010, p. 44).⁵⁷ Neste sentido, Portocarrero comenta que a *epiméleia heautoû* se baseia no projeto de constituição de si como experiência e consciência de si, do qual os modos de subjetivação se ligam à prática dos discursos de verdade como a *parresía*, entretanto, nesta experiência de inúmeras práticas e exercícios no

⁵⁵ Foucault mostra que em vários momentos da vida de Sócrates houve intervenção divina. O oráculo de Delfos de que ninguém é mais sábio do que Sócrates é o primeiro momento da veridicção analisado por Foucault, no entanto, a intervenção divina de maior influência foi a de *daímon* com sua voz divina ou demônica que de certa maneira guiou a vida de Sócrates e o impediu da *parresía* política para que, deste modo, ele pudesse se dedicar ao cuidado de si e dos outros cidadãos atenienses como uma *parresía* filosófica e da existência.

⁵⁶ Foucault dedicou sua primeira aula do curso *A Hermenêutica do Sujeito* à relação da subjetividade e verdade tendo como ponto de partida o cuidado de si no qual o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” aparece como implicação. Neste sentido Wanzeler observa que a “[...] noção de *epimeleia heautou* ou cuidado de si criou a necessidade de conhecer-se a si mesmo (*ghothi seauton*). Este constitui-se em uma regra associada ao preceito mais geral do cuidado de si (*epimeleia heauton*)” (2011, p. 29, grifo do autor).

⁵⁷ Trataremos no subitem 3.1 sobre as práticas de si na atitude parresiástica.

plano da existência, “[...] o indivíduo circunscreve a parte (sic) dele mesmo que constitui o objeto de sua prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um modo de ser que valerá como realização moral de si mesmo” (2011a, p. 191).⁵⁸

Foucault observa que a atitude de Sócrates incitar os outros a cuidar de si era uma missão⁵⁹ e este cuidar-se refere ao “si mesmo” da razão, da verdade e da alma (*phrónesis*, *alétheia* e *psykhé*). No cuidado de si se aponta uma relação de zelo por si mesmo sendo definido por três aspectos, a começar pela,

[...] *phrónesis*, isto é, a razão de certo modo prática, a razão em exercício, a que permite tomar as boas decisões, a que permite rechaçar as opiniões falsas. Em segundo lugar, o si mesmo é igualmente definido pela *alétheia*, na medida em que esta é de fato o que vai ser o indexador, aquilo a que se prende a *phrónesis*, o que ela busca e o que ela obtém; mas a *alétheia* também é o Ser na medida em que somos parentes, precisamente sob a forma da *psykhé* (alma), (2014a, p. 74, grifo do autor).

A *epiméleia heautoû* que Foucault analisou no âmbito da missão de Sócrates ela se expressa como atitude parresiástica muito diferente da *parresía* política, pois o envolvimento com a política o colocaria em perigo de morte como a exemplo de Sólon que foi convidado pelos cidadãos atenienses a dar leis justas à cidade pela sua sabedoria e precisou intervir quando viu essas leis pervertidas pela tirania de Pisístrato (2014a, p. 65-66). Neste sentido, o cuidado de si da missão de Sócrates se desenvolve como *parresía* na relação da *phrónesis* com a *alétheia* e a *psykhé*, e seu objetivo não é político, mas fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas, “[...] que cada indivíduo cuide de si [enquanto] ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da alma” (*Ibidem*, p. 75, grifo do autor).

Essa *parresía* socrática Foucault a chama de *parresía* ética que tem na alma e na razão seu fundamento do dizer-a-verdade. A coragem se torna necessária, pois nesta *parresía* ética é preciso incitar, provocar, fazer com que as pessoas acordem para cuidarem de si

⁵⁸ Portocarrero acrescenta que as práticas e exercícios do cuidado de si constituem uma atitude parresiástica no plano da existência, “Por exemplo, exame de consciência, cuidados do corpo, regimes de saúde, exercícios físicos sem excesso, etc., todo um conjunto de atividades da palavra e da escrita em que se ligam o trabalho de si sobre si e a comunicação com o outro, que são práticas individuais, mas necessariamente sociais, desenvolvidas nas grandes escolas filosóficas helenísticas. Neste conjunto, o dizer verdadeiro sobre si mesmo e sobre os outros é central e o conhecimento de si ocupa um lugar considerável.” (2011a, p. 191-192).

⁵⁹ Foucault afirma que Sócrates “[...] é alguém que tem uma missão, poderíamos quase dizer um ofício, ele tem ao menos um encargo” (2014a, p. 74). Na *A Hermenêutica do Sujeito* o filósofo francês faz um resumo dessa missão de Sócrates para mostrar a sua importância do cuidado de si como uma atitude parresiástica, “[...] é uma missão que lhe foi confiada pelo deus, e não a abandonará antes de seu último suspiro; é uma tarefa desinteressada, pela qual não pede nenhuma retribuição, cumpre-a por pura benevolência; enfim, é uma função útil para a cidade, mais útil até que a vitória de um atleta em Olímpia, pois ensinando aos cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos (mais do que com seus bens) ensina-se-lhes também a ocuparem-se com a própria cidade (mais do que com seus negócios materiais)” (2014b, p. 443, grifos do autor). Neste assunto não focaremos nossa pesquisa na missão de Sócrates, mas na análise de Foucault sobre o cuidado de si e as questões que o envolvem.

mesmas. O filósofo francês ressalta que tal *parresía* se torna útil para a cidade à medida que os cidadãos são estimulados a prática do cuidado de si, deste modo se atinge a todos com muito mais eficácia (*Ibidem*, p. 75-78). Nesta *parresía* filosófica de Sócrates o cuidado de si se articula com a verdade e na relação com os outros constitui uma ética que forma o sujeito consciente de si e suas verdades. Deste modo, o dizer verdadeiro do sujeito é intrínseco com o cuidado de si.

Foucault observa que o discurso socrático de *parresía* se articula e se ordena a partir do princípio do “cuida de ti mesmo” e da prática do dizer-a-verdade como um modo de existência correlativo entre *parresía* e *bios* do sujeito ético. Neste sentido, “Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida [...]” (*Ibidem*, p. 130), e assim definir e incentivar o que é bom para a prática da *epiméleia heautoû* e rejeitar o que for contrário ou que impeça tal modo de vida.

Inicialmente Foucault insere o tema do cuidado de si em sua análise no âmbito da história da sexualidade. No *O uso dos prazeres*, o autor afirma que as práticas de si são formas de subjetivação moral e afirmação do sujeito por si mesmo (1998, p. 28-29). Na *História da sexualidade 3: o cuidado de si*, o autor demonstra que a cultura de si é uma arte da existência na qual o sujeito precisa ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*), questão essa bastante conhecida na cultura grega não obstante a austeridade sexual (2005b, p. 48-49), num contexto de uma moral sexual que exige sujeição, critérios estéticos e éticos (*Ibidem*, p.72).

Petersen comenta que Foucault analisou o cuidado de si como uma noção ética que possibilita pensar uma estética da existência na tentativa de pensar a formação da subjetividade a partir da *epiméleia heautoû*. As práticas de virtude tornam possível o cuidado de si que por sua vez produz mudanças no indivíduo, direciona sua ação e o dizer-a-verdade. Deste modo, a *epiméleia heautoû* se tornou um estilo de vida como uma estética da existência onde o indivíduo que se cuida e produz a si mesmo é comparado a um artesão da beleza de sua vida que faz da própria existência uma obra de arte que, por conseguinte leva a reflexão dos seus modos de vida, as suas escolhas e alcançar a sua singularidade (2011, p. 9016-9018).

Frédéric Gros comenta que a subjetividade do “eu ético” é uma reflexividade prática e de exercícios em que eu me constituo para mim mesmo como sujeito, “[...] uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir, para se elaborar” (2008, p. 128). O cuidado de si não é espontâneo e nem uma atividade solitária ou individualista, mas exige esforço e se relaciona com a ação política, porém demanda certa distância entre o “eu” e o mundo

constitutivamente da ação, mas uma ação refletida de modo que, na atitude parresiástica, “não se cuida de si para escapar do mundo, mas para agir como se deve” (*Ibidem*, p. 132). Gros afirma que, neste sentido, “[...] o que interessa a Foucault neste cuidado de si é a maneira como ele se integra num tecido social e constitui um motor da ação política” (*Ibidem*, p. 131).

Segundo Diello, o deslocamento da análise de Foucault muda a condição de passividade do sujeito regrado, normatizado e produzido, e ao tomar uma atitude parresiástica no cuidado de si o sujeito assume uma condição de liberdade na constituição de si ativamente em relação a verdade e não mais de assujeitamentos como na abordagem da década de 1970 (2009, p. 62-64). Neste sentido, Diello comenta que Foucault percebe que para os gregos a conduta tem um papel transformador nos modos de vida que constitui o sujeito ético colocando a estilização da existência como uma cultura de si (*Ibidem*, p. 84-86). Por conseguinte, quem pretende governar os outros é necessário que saiba governar a si mesmo,⁶⁰ que se ocupe consigo mesmo, que cuide de si, caso contrário não terá condições de governar os outros como aconselhou Sócrates (*Ibidem*, p. 114). Portanto, a prática do indivíduo cuidar de si e de sua alma seria a condição ética para cuidar do outro (WANZELER, 2011, p. 90).

Segundo Bolsoni, o cuidado de si aparece, na análise de Foucault, numa teia de relações sociais que perpassa toda a existência como princípio de formação do sujeito tanto na juventude quanto na velhice (2012, p. 4). Neste sentido, Foucault afirma que a *epiméleia heautoû* teve um lento desenvolvimento de diferentes práticas que se encontram em várias doutrinas filosóficas que se contrastam com a *parresía* política comum na Antiguidade grega e romana (2005b, p. 50-53).

Para Birman, o cuidado de si é analisado por Foucault como um modo possível de constituição da subjetividade na Antiguidade em oposição ao *saber de si* que foi muito valorizado na tradição filosófica do sujeito (2002, p. 322). Grabois observa que a *epiméleia heautoû* envolve as ideias de cuidado, ocupação e preocupação consigo mesmo em práticas e exercícios tanto físicos quanto psicológicos (na alma)⁶¹ seja de natureza religiosa, filosófica

⁶⁰ Diello observa que a “a conversão a si, numa trajetória que pressupõe cruzar a fronteira de si na relação com o mundo e voltar-se para si próprio, para se re-situar com relação a si e ao mundo, abrigando-se no remanso tranquilo daquilo que se fez de si [...]. Esse trabalho implica ainda no domínio de si o que se constitui a partir da experiência, e só será possível se nisso o indivíduo encontrar sentido para a sua existência, seja o da obediência ou da liberdade” (2009, p. 116).

⁶¹ Para Grabois, o cuidado de si está relacionado à autarquia, autonomia e autossuficiência do indivíduo como uma ética do domínio, “Domínio este que não limita a experiência de si a uma força dominada, que faz da alma algo que nada pode perturbar, ou a uma soberania que tenta conter uma força prestes a se revoltar. A experiência de si é antes uma experiência de prazer que se tem consigo mesmo. Aqui, toma-se a si mesmo como objeto de prazer. Um prazer que nasce do próprio indivíduo e no próprio indivíduo. No quadro desta cultura de si, vê-se traçada uma reflexão sobre a moral dos prazeres. No entanto, o desenvolvimento dessa cultura de si não

ou social, fazendo do cuidado de si uma noção plural e cultural do indivíduo (2011, p. 106-108).⁶² Grabois ressalta a crítica de Foucault sobre a verdade na perspectiva da espiritualidade (cristã) que afirmava que o sujeito não é capaz da verdade e que dependia desta para se salvar, mas que a modernidade inverteu mostrando que o sujeito é capaz de ter acesso a verdade e produzi-la, porém esta não pode salva-lo (*Ibidem*, p. 110).

A *epiméleia heautoû* Foucault entende como “tecnologias de si” ou “artes da existência” que levam o sujeito à verdade ou a expressá-la no dizer-a-verdade, assumindo assim, uma atitude parresiástica na relação consigo e com os outros, e a verdade. Deste modo, descobrir a verdade sobre si mesmo é um aspecto importante para alcançar a felicidade bem como a vida em grupo que contribui para tal realização como observou o filósofo francês no caso dos epicuristas (2004b, p. 152), e que, para cuidar de si é preciso, também, a interiorização da *parresía* para lutar contra os próprios erros (*Ibidem*, p. 174).

Segundo Araújo, o cuidado de si é uma arte de reinventar a própria existência eticamente que implica, também, no cuidado com o outro e assim moldar a subjetividade fora dos espaços institucionais de poder (2011, p. 106). O moldar a si constitui uma atitude parresiástica que segundo Frédéric Gros, para Foucault, o eu ético antecede o sujeito de conhecimento, “Isso significa que o sujeito é compreendido como transformável, modificável: é um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc.” (2008, p. 127-128).

Vieira destaca três momentos do cuidado de si, a relação do discurso político com o erótico, o político-pedagógico para governar a cidade e cuidado-conhecimento de si (2010, p. 193).⁶³ Diferentemente, Brandão enfatiza a relação da liberdade com a *epiméleia heautoû* que Foucault analisou e toda uma arte de se manifestar com a verdade, com a *parresía* e a beleza da existência, assim, “A liberdade do cuidado de si somente pode ser experimentada como tal se for uma experiência ética do sujeito em sua própria verdade, uma experiência sempre

significou exatamente um maior retraimento para si, mas foi antes uma nova problematização da relação consigo mesmo” (2011, p. 114).

⁶² Para Grabois, Foucault fez questão de escolher o cuidado de si, em sua análise, como fórmula fundadora da subjetividade em sua relação com a verdade na Antiguidade grega e romana em oposição ao conhecimento de si na tradição filosófica ocidental, mostrando que o conhecimento é uma implicação do cuidado de si (2011, p. 108).

⁶³ Essa classificação que Vieira destaca se refere à análise de Foucault sobre o Alcibiades no qual a convergência do discurso político com o erótico encontram no cuidado de si o ponto de ligação que dará ao governante um papel ativo de domínio, enquanto que no momento pedagógico é a fase de juventude em que o jovem se prepara para sua atuação política na cidade e finalmente a relação do cuidado de si com o conhecimento de si que foi bastante valorizada pelos platônicos, mas que no período helenístico e romano houve maior atenção ao cuidado de si levando muitos a desviarem da política para ocuparem-se consigo mesmo (2010, p. 193).

singular e intransferível” (2015, p. 284). Destarte, a atitude parresiástica do cuidado de si se apresenta esteticamente livre como constituição de uma subjetividade não sujeitada pelos mecanismos de poder.

Pagni observa que Foucault considera a *parresía* como uma atitude crítica assim como a *epiméleia heautoû* que na busca por uma alternativa na contemporaneidade diante dos modos de subjetivação e liberdade.⁶⁴ Tal atitude,

[...] no jogo entre governamentalização e crítica, se poderia buscar modos de existência cada vez mais livres, em suas relações com as diversas dimensões e múltiplas artes de governo. Isso ocorreria na medida em que a crítica estivesse associada a uma constante atitude não querer ser governado de determinada forma, nas relações estabelecidas pelo sujeito com outro nas e entre as artes de governo, assim como a uma busca por táticas e estratégias que permitissem modos de existências cada vez mais livres nos jogos de força compreendidos por essas relações, possibilitando processos de subjetivação nessa direção (PAGNI, 2011, p. 27).

Pierre Hadot faz algumas observações sobre a atitude parresiástica do cuidado de si como as “técnicas de si” e “artes da existência”, as quais prefere chamar de “exercícios espirituais” ao criticar a importância que Foucault atribui ao “si”, bem como a uma ética do prazer que se obtém em si mesmo. Para Hadot, o “prazer” e o “si” não era visto na mesma forma por todos como Foucault demonstrou em sua análise. Neste sentido, os estoicos “recusam introduzir o princípio do prazer na vida moral”, pois para eles a felicidade consiste nas práticas de virtude que tem sua recompensa em si mesma enquanto que, por outro lado, “o exercício estoico visa, de fato, a ultrapassar o si, a pensar e a agir em união com a Razão universal” (2017, p. 187). A preocupação de Hadot com a conversão a si de Foucault no cuidado de si, se refere ao afastamento do pensamento deste de exercícios espirituais conectados com a natureza, a Razão Universal e, também, que o modelo ético compreendido como uma estética da existência seja “[...] uma cultura de si puramente estética, isto é, eu temo uma nova forma de dandismo versão de fim do século 20” (*Ibidem*, p. 191).

⁶⁴ Segundo Pagni, fazer da filosofia uma arte de viver no cuidado de si é uma atitude pela liberdade “[...] de si sobre si em que a busca da inquietação e do cuidado podem levar a um bem governar a si próprio para, quem sabe, cuidar do cuidado ou do governo do outro. É esse movimento anti-assujeitamento e objetivação e pró-subjetivação de si e, quem sabe, dos outros nas artes de governo que Foucault parece buscar ao apresentar a filosofia como uma das possibilidades de retomar a arte de viver ou da busca do bem viver como um modo de resistência e de subjetivação, sem desconsiderar suas relações com os outros e as formas como se constituem” (2011, p. 34).

2.2. A verdade e os perigos da atitude parresiástica no interior da democracia

A positividade com a qual Foucault analisa a *parresía* como modalidade do dizer-a-verdade e da fala franca encontra seu principal obstáculo de exercício no interior da democracia, o espaço privilegiado da liberdade de expressão, porém problematizado quando a questão é a verdade, o dizer verdadeiro. Em sua primeira aula do curso *A coragem da verdade*, o filósofo explicou que o seu interesse na abordagem sobre a problematização da *parresía* na democracia está relacionado à questão da constituição do sujeito ético e moral, e a verdade enquanto prática do governo de si e dos outros (2014a, p. 9).

Para o filósofo, em qualquer contexto em que se tem uma atitude parresiástica do dizer-a-verdade vai ser sempre perigoso, seja na assembleia da *pólis* ou na condução de consciência com o mestre ou ainda com um amigo, essa relação em que a verdade está no centro da *parresía* será sempre perigosa. Neste sentido, o filósofo analisa duas formas de atitude parresiástica, a *parresía* política e a *parresía* filosófica.⁶⁵ Na filosófica, Foucault deu maior atenção a dois movimentos no curso *A coragem da verdade*, primeiro a *parresía* socrático-platônica, na qual Sócrates defende afastamento da vida política para cuidar de si e assim se constituir um sujeito livre e o segundo, a prática dos filósofos cínicos, a qual é destacada a relação discurso e vida, verdade e prática.

A *parresía* política é problematizada no âmbito do exercício da democracia sendo caracterizada como um jogo parresiástico. Neste jogo, a relação com o povo, o rei e o amigo está vinculada ao dizer-a-verdade na qual o parresiasta assume o risco e as consequências do que vai dizer.

Quer se trate do povo reunido e que delibera sobre as melhores decisões a tomar, quer se trate do Príncipe, do tirano ou do rei a que é preciso dar conselhos, quer se trate do amigo que você guia –, este (povo, rei, amigo), se quiser desempenhar o papel que lhe impõe o parresiasta dizendo-lhe a verdade, [deve] aceita-la, por mais desagradáveis que sejam para as opiniões estabelecidas na Assembleia, para as paixões ou os interesses do Príncipe, para a ignorância ou a cegueira do indivíduo (2014a, p. 13, grifo do autor).

Aceitar ouvir o que o parresiasta tem a dizer é condição indispensável para que a verdade seja dita, mesmo que desagradável para quem ouve. É aceitar o jogo parresiástico e as suas consequências. Neste jogo se estabelece um pacto no qual “[...] o parresiasta mostra sua coragem dizendo a verdade contra tudo e contra todos, aquele a que essa *parresía* é

⁶⁵ Neste subitem vamos abordar somente a *parresía* política e quanto à *parresía* filosófica trataremos no próximo subitem no escândalo cínico.

endereçada deverá mostrar sua grandeza de alma aceitando que lhe digam a verdade” (*Ibidem*, p. 13, grifo do autor). Essa espécie de pacto estabelece uma relação de poder que está no cerne do jogo parresiástico.

A prática da *parresía* é comprometida com a verdade, além de implicar um vínculo forte e constituinte entre os envolvidos. O filósofo ressalta sobre a possibilidade de ruptura desse vínculo, o primeiro perigo que aparece, pois aquele que diz a verdade arrisca a si mesmo e sua relação com o outro que pode ser minada pelo impacto do que é falado de forma direta e sem meandros. Porém, o parresiasta deixa a tarefa para o interlocutor de “[...] ter a coragem de aceitar essa verdade, de reconhecê-la e dela fazer um princípio de conduta” (*Ibidem*, p. 16). Neste sentido, a *parresía* se opõe a retórica que deve ser evitada em qualquer situação para que a verdade não seja ofuscada como demonstrado no subitem anterior.

Uma das características de intervenção do parresiasta é não tratar de vários assuntos ou pulverizá-los no mesmo discurso, de modo que ele se dirige a singularidade das situações, do indivíduo e das conjunturas. Deste modo, o dizer-a-verdade do parresiasta “[...] questiona, aponta para os indivíduos e situações a fim de dizer o que estes são na realidade [...]” (*Ibidem*, p. 18), além de apontar o caráter e os defeitos daquele que escuta o que pode provocar reações avessas comprometendo o dizer-a-verdade e o vínculo que permitiu o diálogo. O parresiasta pode suscitar ainda a hostilidade da assembleia e de toda a cidade, “[...] acarretar a vingança e a punição de parte do rei, se for um mau soberano e se for tirânico” (*Ibidem*, p. 24).

Portocarrero diz que a *parresía* tem sua origem na política e sua extensão ao campo da ética é posterior, mas sempre como uma atividade discursiva que Foucault analisou “[...] na constituição da democracia ateniense, a partir da relação entre os princípios de isegoria (direito de fala) e de isonomia (participação no exercício do poder)” (2011b, p. 190, grifos do autor). Ocorreram mudanças de local na atuação política, um “[...] deslocamento da *ágora* para o interior da corte do rei, no período helenístico, quando a *parrhesía* ocorre na relação entre o soberano e seus conselheiros” (*Ibidem*, p. 190, grifo do autor). Portanto, a análise do filósofo muda da democracia para a tirania e os perigos continuam em certos aspectos, apesar da abertura do príncipe.⁶⁶

Hara comenta que a atitude do parresiasta de verbalizar francamente arrisca sua própria vida porque há uma relação pessoal com a verdade, não é um discurso desconectado de si (2005, p. 287). Quanto a essa relação, Foucault afirma “e, nesse risco, pode expor sua

⁶⁶ Na corte o parresiasta encontra na relação com o rei a oportunidade para exercer a *parresía* e dizer-a-verdade francamente.

própria vida, pois ele pode pagar com a existência a verdade que disse” (2014a, p. 24). Todo esse perigo mostra o quanto a coragem da verdade nem sempre é aceita em determinadas relações e ambientes mesmo que haja o pacto do jogo parresiástico, assim como não é qualquer sujeito que ao dizer a verdade se expõe de tal maneira, pois existem outras modalidades de dizê-las sem que seja perigoso. O filósofo analisou o dizer a verdade do profeta, do sábio e do técnico que ensina (o professor). Nenhum destes é comparável com “o dizer-a-verdade do parresiasta *que* assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte” (*Ibidem*, p. 24, grifo nosso).

Para Foucault, o dizer-a-verdade do profeta se caracteriza por sua postura de mediação em relação à verdade que diz, pois esta não é sua, mas de outrem, geralmente de Deus e não precisa ser franco no falar. A verdade não é sua, ela vem de outro lugar e de outro ser (Deus), e se situa entre o presente e o futuro, a prescrição nunca é unívoca e clara. A profecia “[...] não diz a verdade nua e crua, e em sua pura e simples transparência” (*Ibidem*, p. 16), ela é cheia de enigmas e não levanta o véu que cobre o futuro. Além do profeta, Foucault analisou, também, o dizer-a-verdade do sábio, o modo da sabedoria. A sua verdade pode ser inspirada por um deus ou transmitida pela tradição. O sábio fala por si, entretanto não precisa falar, pois a sabedoria é para si mesmo e pode se manter em silêncio, bem como às vezes é enigmático e parcimonioso (*Ibidem*, p. 16-18).

O terceiro modo de dizer-a-verdade que Foucault analisou para diferenciar do parresiasta é o técnico, o professor que possui o saber e a técnica, portanto é capaz de ensinar aos outros. O seu saber é uma verdade de um conhecimento tanto teórico quanto prático que se transmite a outros para que continuem a ensinar criando, assim um vínculo na ordem do saber e do reconhecimento pessoal. Em resumo aos modos de dizer-a-verdade supracitados, o filósofo afirma que,

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

Vieira observa que o parresiasta não ocupa o papel de um profeta nem serve de intermediário da verdade, mas expressa a sua própria verdade e interpela aos homens enquanto o sábio prefere se afastar (2013, p. 153-154). Para Portocarrero, Foucault queria investigar os focos de experiências possíveis do dizer verdadeiro e não os conteúdos ou

critérios dos discursos de verdade, e deste modo encontrar uma prática de si que seja livre, “[...] corajoso e autônomo do homem que faz uso de seu próprio entendimento, sem a direção de outrem, para pensar e agir” (2011b, p. 179).

Para o filósofo francês, a principal característica que distingue o parresiasta dos demais modos de dizer-a-verdade é o perigo, os riscos que comprometem desde a amizade à própria existência. O interesse analítico de Foucault nestas modalidades não quer dizer que haja quatro profissões ou tipos sociais na Antiguidade, ou ainda, que tais práticas sejam exemplos para a modernidade. Entretanto, a importância “é porque ele permite, precisamente, desbravar, de certo modo, essas diferentes [modalidades] do dizer-a-verdade, esses diferentes modos de verificação”, além de serem “bem distintos e encarnados, postos em forma, quase institucionalizados em formas diferentes” (2014a, p. 25). Portanto, “os quatro modos de dizer-a-verdade são, a meu ver, absolutamente fundamentais para a análise do discurso, na medida em que, no discurso, se constitui, para si e para outros, o sujeito que diz a verdade” (*Ibidem*, p. 27).

Após essa breve análise sobre as outras modalidades do dizer-a-verdade além da *parresía*, Foucault se volta para investiga-la no campo da política e problematiza-la no exercício da democracia, o que o levou a tecer críticas ao que chamou de *parresía* democrática. O filósofo contextualiza sua investigação no século IV na cidade de Atenas e focaliza em dois aspectos de problematização da *parresía*. O primeiro consistia na crítica da *parresía* democrática, na qual a atitude parresiástica é questionada constituindo, assim, uma crise que a compromete e o segundo aspecto se refere à face positiva da *parresía* onde esta encontra um lugar privilegiado do dizer-a-verdade, a relação entre o príncipe e o seu conselheiro. Em ambos os casos o perigo é evidente, mas na relação do rei e seu conselheiro a verdade é necessária, apesar da figura daquele comportar certa intimidação que inibe as pessoas de falar a verdade. Deste modo, o vínculo entre o príncipe e o conselheiro é muito mais favorável a *parresía* do que na democracia, o que constitui um paradoxo, pois a democracia deveria ser o lugar privilegiado da liberdade e do dizer verdadeiro, enquanto a corte, o lugar do tirano e do perigo.

Foucault destacou algumas características que definem a democracia que foram esquecidas historicamente como o princípio da alternância e os mais pobres. “Uma *politeía* democrática é uma constituição na qual os que são governados sempre têm a possibilidade de se tornar governantes” (2014, p. 46, grifo do autor), e ainda “[...] é o poder dos mais pobres que caracteriza a democracia” (*Ibidem*, p. 43). Essa compreensão demonstrada é a maneira

como Aristóteles vê a democracia ao discutir o problema da diferenciação ética, portanto, essa forma de governo não se define pelo poder da maioria. Contudo, o filósofo francês observa que a pretensão tradicional dos gregos era fazer da democracia,

[...] o lugar privilegiado para a emergência do dizer-a-verdade. Atenas, a cidade democrática, orgulhosa das suas instituições, pretendia ser a cidade na qual o direito de falar, de tomar a palavra, de dizer a verdade, e a possibilidade de aceitar a coragem desse dizer-a-verdade eram efetivamente realizados melhor que em outro lugares (*Ibidem*, p. 33).

No curso *O governo de si e dos outros* de 1983, Foucault falou de outras características da noção de democracia,⁶⁷ as quais não se preocupou de abordar ou não se aprofundou de discutir no curso *A coragem da verdade*. Primeiramente ele se refere à isegoria como “igualdade de palavra” e “direito igual à palavra”, depois a *eleutéria* enquanto liberdade política tanto no sentido externo (independência) quanto interno (governo democrático), isso significa que os cidadãos são livres. O *nómos* também é parte da democracia, isso quer dizer que “[...] a regra do jogo político e do exercício do poder se realiza no âmbito de algo que é lei, que é tradição, que é constituição, princípio fundamental, etc” (2010, p. 140). Outra característica é a isonomia que garante igualdade a todos perante a lei, da qual os atenienses tanto se orgulhavam. É importante ressaltar que todas essas características e práticas da democracia são possibilidades e garantias institucionais apenas aos que faziam parte do *dêmos*, ou seja, desde que faça parte do conjunto dos cidadãos da *pólis* (*Ibidem*, p 140).

Vale destacar o interesse de Foucault na história da *parresía*, a passagem de uma prática, de um direito, “de um dever de veridicção definidos em relação à cidade”, uma mudança da *pólis* para o indivíduo (*éthos*), “para o estatuto do cidadão”, uma veridicção relacionada à “constituição como sujeito moral”, por isso sua análise de “[...] como foi possível se constituir, pelo menos em alguns de seus traços fundamentais, a filosofia ocidental como forma de prática do discurso verdadeiro” (2014a, p. 31). Neste sentido, Portocarrero comenta que a noção de *parresía* permite reforçar as relações entre verdade, poder e sujeito, que esse deslocamento teórico é triplo, “[...] a saber, do tema do conhecimento para o da veridicção, do tema da dominação para o da governamentalidade, do tema do indivíduo para o das práticas de si” (2011b, p. 191).

⁶⁷ No curso de 1983, Foucault tem como base de análise a obra *Íon* de Eurípedes, por isso essas diferenças na relação entre democracia e *parresía*. Neste curso o filósofo faz a seguinte afirmação: “Para haver democracia, é preciso haver *parresía*; para haver *parresía*, é preciso haver democracia” (2010, p. 144, grifo do autor), deste modo ele se distancia do segundo aspecto da *parresía* que analisou no curso *A coragem da verdade*, onde o dizer-a-verdade é possível, também, em ambientes tirânicos na relação do príncipe com o conselheiro.

Como distinguir na democracia a isegoria da *parresía*? Foucault evidencia que a isegoria é um direito constitucional e institucional de fala igual a todos que não obriga o cidadão a se manifestar na assembleia caso não queira, enquanto que na *parresía* é preciso coragem, ter atitude parresiástica, se manifestar na assembleia e assumir efetivamente seu compromisso com a cidade ocupando-se dela. Deste modo, o parresiasta se destaca, se sobressai entre os iguais, se esforça para alcançar certa superioridade, mas tal superioridade é compartilhada com os outros através do jogo democrático da concorrência e da ambição que não é idêntico ao poder do tirano. Na *parresía* política se busca o bem da cidade, de todos os cidadãos, de certa forma é um cuidado com os outros, mas para isso o parresiasta precisa estar preparado, em condições de se ocupar com os outros (2010, p. 144-147). Portanto, na relação isegoria e *parresía*, aquela é o marco que garante ao parresiasta o exercício da fala franca⁶⁸ e esta

[...] permite que os indivíduos adquiram certa ascendência uns sobre os outros. Ela é o que permite a certos indivíduos estar dentre os primeiros e, dirigindo-se aos outros, lhes dizer o que pensam, o que pensam ser verdade, o que pensam verdadeiramente ser verdade – é isso *khrestai lógo*– e, com isso, dizendo a verdade, persuadir o povo com bons conselhos e assim dirigir e se ocupar da cidade (*Ibidem*, p. 147, grifo do autor).

A *parresía* democrática era muito importante para os atenienses, era um direito do qual se gloriavam e buscavam demonstrar que a democracia em Atenas era melhor que nas outras cidades gregas, pois a *parresía* “[...] era uma das formas de manifestação da existência livre de um cidadão livre. [...] uma liberdade que dá o direito de exercer seus privilégios no meio dos outros, em relação aos outros e sobre os outros” (2014a, p. 32). Essa visão positiva da *parresía* no campo político da democracia é importante para compreender a crítica da *parresía* democrática na qual se contextualiza os perigos da atitude parresiástica, uma relação de poder diferente daquela abordada na genealogia, um modo de subjetivação deslocada onde a verdade de si é constitutiva da subjetividade do sujeito parresiasta.

Para Fonseca, foi na problematização analítica do “cuidado de si” que Foucault encontrou a riqueza e complexidade da noção de *parresía*, onde a figura do mestre se sobressai como aquele que leva o discípulo a cuidar de si e, conseqüentemente, conquistar sua autonomia. Nessa compreensão, a *parresía* aparece como expressão pública e arriscada do sujeito que está ontologicamente engajado com a verdade desenvolvendo, assim, uma

⁶⁸ Gostaria de ressaltar que Foucault fez questão de abordar em sua aula que para ter esse direito na *pólis* e ser considerado cidadão era preciso ser ateniense de nascimento, ou seja, ser bem nascido, honrado e livre (2014a, p. 32).

“*parresía* política” em duas formas principais, a “*parresía* democrática” e o deslocamento para uma “*parresía* autocrática”⁶⁹ (FONSECA, 2011, p. 18-19).

Não obstante toda essa visão positiva em relação à *parresía*, Foucault observa que, também, é possível ver o desenvolvimento de uma desconfiança quanto a esta prática que se tornou perigosa com efeitos ambíguos, o que exige precauções e limites (2014a, p. 32). No curso de 1983, o filósofo francês já havia abordado sobre o surgimento do perigo, de quem procedia à desconfiança e até mesmo o ódio. Foucault classifica em três grupos e que todos eles contribuíram para que houvesse uma crítica da democracia e da prática da *parresía*, são os impotentes (*adýnatoi*), os sábios (*sophoí*) e os que se ocupam da cidade (elite). Os impotentes são os pobres que provocam o ódio (aos ricos), os sábios a zombaria e os que ocupam da cidade (os ricos, elite) a rivalidade e a inveja entre si (2010, p. 145-146).⁷⁰

No curso *A coragem da verdade*, a problematização da *parresía* democrática começa quando se questiona a possibilidade das instituições democráticas darem lugar ao dizer-a-verdade na atitude parresiástica. Se a democracia é o lugar privilegiado da liberdade, de tomar a palavra e expressar a verdade, qual é o motivo que faz da *parresía* uma prática perigosa se seu objetivo é o bem da cidade através do dizer verdadeiro? Sendo que o parresiasta ocupa-se de si mesmo primeiramente para poder se ocupar dos outros, governar os outros. O filósofo exprime que,

E se as instituições democráticas não são capazes de dar lugar ao dizer-a-verdade e fazer a *parresía* atuar como deveria atuar, é porque falta a essas instituições democráticas alguma coisa. E esse alguma coisa, vou procurar mostrar que é o que se poderia chamar de “diferenciação ética” (2014a, p. 33, grifo do autor).

Os valores democráticos que eram exaltados pelos gregos parecem se reverter e sua

⁶⁹ Em nossa pesquisa abordaremos somente a *parresía* democrática, pois a *parresía* autocrática se desenvolve no ambiente monárquico, no entanto faremos algumas referências para demonstrar o deslocamento do dizer-a-verdade na assembleia da cidade para o dizer verdadeiro na corte, na análise de Foucault.

⁷⁰ Foucault explica que os pobres são os impotentes mesmo que tenham o pleno direito jurídico de cidadãos, mas não possuem riquezas que caracteriza a autoridade política, isso “Quer dizer: por si mesmos eles não têm nem com que comprar um armamento, uma armadura para participar da guerra, e não são dos que fazem as riquezas ingressar na cidade ou que a tomam próspera. [...] esse conjunto não poderá manifestar senão inveja e cólera. [...] De qualquer modo, essas pessoas sempre execram os mais fortes, quaisquer que sejam” (2010, p. 94). Por outro lado, os sábios que “[...] se calam e não se ocupam [de] tá *prágmata* (dos negócios da cidade). Mas são cidadãos [...] poderosos, aos que têm riqueza, nascimento, estatuto, mas sua sabedoria faz que não se ocupem de política. Não se ocupar de política, não se ocupar dos negócios, também é calar-se” (*Ibidem*, p. 94-95, grifo do autor e grifo nosso). O terceiro grupo “[...] são também cidadãos ricos e poderosos, pessoas de bem. Mas, ao contrário dos que são *sophoí* (sábios), que se calam e cuidam dos seus assuntos [...], esses manejam a política e a razão [...], têm a cidade, possuem a cidade, controlam a cidade e têm suas honrarias. Então é contra esses que [se] corre o risco de se chocar na forma da rivalidade [...], não suportam que lhes façam concorrência, e pelo voto tentam condenar ou excluir os que lhes fazem sombra” (*Ibidem*, p. 95, grifo do autor).

solidez fica somente como uma pretensão utópica distante da realidade, de modo que, o espaço que seria peculiar para a *parresía* enquanto “(o dizer-a-verdade, o direito de dar sua opinião e a coragem de se opor à dos outros) vai se tornar cada vez mais impossível ou, em todo caso, perigosa” (*Ibidem*, p. 33). Essa liberdade que garante a fala franca do cidadão na *ágora* (praça pública) pode impossibilitar o bom andamento da democracia como evidenciou Costa (2017, p. 66). A *ágora* é o lugar da democracia e da *parresía* onde o poder isegorial e isonômico é exercido pelos cidadãos em condições de se ocupar da *pólis*, considerando a conduta moral e ética (ABRAHAM, 1992, p. 15). Nesta relação *parresía*/democracia, Foucault observa o desenvolvimento de uma crítica dos gregos ao modelo de governo que eles mesmos criaram e chama a isso de “vínculo problemático”,

[...] esse círculo positivo, esse círculo constitutivo da boa democracia, entre a *parresía* e a constituição da cidade, esse círculo está agora se desfazendo. O vínculo *parresía*/democracia é um vínculo problemático, um vínculo difícil, um vínculo perigoso. Uma má *parresía* está invadindo a democracia (2010, p. 156-157, grifo do autor).

Essa crítica da *parresía* democrática o filósofo francês já havia analisado no curso de 1983, mas foi no curso *A coragem da verdade* que ele explicou os dois aspectos que essa problematização assume no jogo democrático/político. O primeiro aspecto de desconfiança é a liberdade dada a todos e a qualquer um de tomar a palavra, atitude essa que pode ser perigosa para a cidade. Vale ressaltar que neste aspecto não é o parresiasta que está em perigo, mas a cidade, uma vez que, aquele que toma a palavra na assembleia pode influenciar nos rumos da *pólis*. Neste sentido, afirma Foucault, “na democracia, a *parresía* é uma latitude [concedida] a cada um de dizer, o que é conforme à sua vontade particular, o que lhe permite satisfazer seus interesses ou suas paixões” (2014a, p. 33, grifo do autor).

Aquele que usa da liberdade para falar qualquer coisa se torna um tagarela que distorce o sentido da própria democracia. Quem são esses tagarelas que se levantam na assembleia? São os bêbados, os insensatos, os maus e os interesseiros. Foucault evoca a *República* de Platão⁷¹ para mostrar que a democracia deixou a cidade sem unidade, que cada um segue suas próprias convicções e decisões, enquanto se governa como quiser, não há diferenciação ética (*Ibidem*, p. 33-34). Ao se referir a essa compreensão analítica de Foucault, Candiottto comenta que Platão mudou seu entusiasmo com a democracia quando Sócrates foi

⁷¹ É importante ressaltar que Foucault não está interessado no pensamento político de Platão que defendia que o filósofo deveria governar a cidade por se considerar preparado para tal. O interesse analítico de Foucault nas obras de Platão tornou possível encontrar toda essa problematização da *parresía* na democracia ateniense.

perseguido e morto pelo governo democrático. Isso mostrou que a *parresía* como dizer-a-verdade não é possível no âmbito da política em qualquer forma de governo, inclusive na democracia (2011, p. 38). Quanto ao primeiro aspecto da crítica da *parresía* democrática, diz Foucault,

Assim, nessa liberdade parresiástica, entendida como latitude dada a todos e a cada um de falar (bons e maus oradores, homens interessados ou homens devotados à cidade), discurso verdadeiro e discurso falso, opiniões úteis e opiniões nefastas ou nocivas, tudo isso se justapõe, se entrelaça no jogo da democracia. Vemos portanto que, na democracia, a *parresía* é um perigo para a cidade (2014a, p. 34, grifo do autor).

Segundo Fonseca, a palavra dada ao mau orador na assembleia ou no tribunal expõe as ambiguidades da democracia que prejudica tanto a cidade quanto o indivíduo em julgamento (2011, p. 21-22). Enquanto que, para Alves, o que está em questão é a liderança da cidade com suas implicações e a possibilidade de na prática a democracia ser o espaço privilegiado do dizer verdadeiro, o que levou Foucault a questionar se a democracia poderia suportar a *parresía*, a boa *parresía* (2016, p. 327-329). Vale enfatizar, como evidenciado, que o filósofo francês explicitou a coexistência paradoxal da *parresía* dando a entender a existência de uma que é positiva e outra negativamente perigosa, ambiguidade essa que a democracia isegorial e isonômica permite.

O segundo aspecto da crítica da *parresía* democrática que inquietou Foucault foi à consequência perigosa, não somente para a *pólis*, mas, sobretudo para o indivíduo que tenta exercê-la na atitude parresiástica. “Agora, a *parresía* aparece como perigosa na medida em que requer, de parte de quem quer fazer uso dela, uma coragem que corre risco, numa democracia, de não ser apreciada” (2014a, p. 34, grifo do autor). A coragem de falar a verdade, de incomodar ao dizer-a-verdade os outros que preferem ouvir somente o que lhes apraz ou se for de seus interesses, essa atitude de não ficar em silêncio como o sábio, mas de falar francamente e abertamente na assembleia, uma espécie de jogar na cara a verdade que não querem ouvir, esse discurso expõe o parresiasta a vingança ou a punição, consequentemente a sua existência corre perigo (*Ibidem*, p. 34).

O dizer-a-verdade na democracia além de se tornar nocivo para a existência do parresiasta, também confronta a verdade com a habilidade retórica e a lisonja, criando, assim, uma aporia dos discursos. Ao abordar a crítica à democracia como lugar da *parresía*, Foucault analisou alguns textos que fornecem informações importantes a respeito dessa problemática, como no caso de Sócrates que foi condenado a morte no governo democrático, o discurso

questionador de Isócrates, a denúncia de Demóstenes, a ironia de Xenofonte, a reversão platônica e a hesitação aristotélica. O filósofo já havia citado esses exemplos nas conferências de 1983 na cidade de Berkeley, ao discorrer sobre a genealogia da noção grega de *parresía*.

O discurso de Sócrates no seu julgamento explicita o perigo que representa a *parresía* política no campo da democracia quando manifestou o motivo de não tomar a palavra na tribuna, se tivesse ousado falar na assembleia estaria morto, por isso preferiu se dedicar a *parresía* de teor filosófico no cuidado de si com a qual ajudaria muito mais os homens ao interpela-los a ocuparem-se de si mesmos, de modo que seria muito mais útil para a cidade. Sócrates expõe de forma franca a verdade aos atenienses durante o julgamento e a sentença que recebe é a condenação à morte, o que comprova mais uma vez o perigo e a falta de diferenciação ética na democracia (FOUCAULT, 2014a, p. 34-35). Nessa mesma linha de pensamento, Foucault mostra a atitude parresiástica de Isócrates que provoca os cidadãos ao dizer-a-verdade que estes não gostariam de ouvir, que eles expulsam da tribuna todos os oradores que não falam de acordo com seus desejos. Foucault parafraseia Isócrates, “[...] é perigoso se opor às vossas ideias, porque, embora estejamos numa democracia, não há *parresía*” (*Ibidem*, p. 35, grifo do autor).

Com Demóstenes, Foucault destaca sua perspicácia em fazer uma espécie de jogo parresiástico em forma de desafio-chantagem como maneira de imobilizar a reação violenta de seus concidadãos ao constrangê-los com a verdade. Neste jogo parresiástico Demóstenes consegue fazer uma crítica e dizer-a-verdade que consiste na afirmação: “[...] vocês estão atualmente reduzidos à servidão, e vocês se acreditam felizes porque lhes distribuem dinheiro para os espetáculos” (*Ibidem*, p. 35). No jogo de desafio-chantagem, ele se antecipa em constrangê-los como autodefesa quando joga na cara, “[...] vocês não são capazes de aceitar a verdade. Logo, [...] sei o risco que assumo, e vocês provavelmente vão me punir por tê-lo dito” (*Ibidem*, p. 36, grifo nosso). Segundo Foucault, essa estratégia permitiu a possibilidade do discurso verdadeiro e provavelmente o impedimento de punição.

Outro exemplo que Foucault analisa como crítica da *parresía* democrática é um texto atribuído a Xenofonte que ironicamente elogia a democracia, entretanto constitui uma crítica violenta as instituições atenienses que permitem a qualquer um o direito a palavra na assembleia. A *parresía* só poderia ser dada aos melhores cidadãos, mas à medida que é dada a todos o direito de usar a tribuna, incluindo os escravos, a democracia se torna um péssimo

regime de governo e no caso de Atenas falta a *eunomia* (a boa constituição, o bom regime),⁷² e na prática são percebidos alguns princípios⁷³ como críticas a democracia, uma vez que essa seria o lugar da *parresía* e do dizer-a-verdade (2014a, p. 38-40).

A reversão platônica se apresenta como uma crítica à democracia a qual não é possível coexistir com o dizer-a-verdade, pois este a eliminará. Segundo este pensamento, a *politeía* se fundamenta numa opção ética do dizer-a-verdade que caracteriza o filósofo e a filosofia, não dando possibilidade a qualquer outro tipo de discurso que não seja o verdadeiro. O filósofo é o homem da *parresía*, aquele que é capaz do discurso verdadeiro, portanto são os únicos preparados para governar a cidade constituindo, assim, uma *parresía* aristocrática. Foucault compreende que, nessa crítica da *parresía* democrática, Platão,

[...] mostrava que não pode haver *parresía* no sentido de dizer-a-verdade corajoso na democracia, a reversão platônica mostra portanto que, para que um governo seja bom, para que uma *politeía* seja boa, eles têm de se basear num discurso verdadeiro, que banirá democratas e demagogos (*Ibidem*, p. 42, grifo do autor).

Na hesitação aristotélica se encontra o mesmo problema em admitir a existência da *parresía* enquanto modo de dizer-a-verdade nas instituições democráticas ao considerar que “[...] a democracia não pode abrir espaço para a diferenciação ética dos sujeitos que falam, deliberam e decidem” (*Ibidem*, p. 43). Segundo Foucault, Aristóteles introduz a oposição entre os mais ricos e mais pobres ao caracterizar a democracia como o poder dos mais pobres, além de questionar o que chamou de isomorfismo ético-quantitativo destacando o bom cidadão e o cidadão virtuoso capaz de se ocupar com a cidade, e problematizou também o princípio de reversibilidade política, isso quer dizer que “[...] qualquer que seja a forma de governo, os que governam podem governar em seu interesse ou no interesse da cidade” (*Ibidem*, p. 44).

Foucault demonstra que na hesitação aristotélica é a diferenciação ética que permite chegar à perfeição das virtudes que torna possível a melhor forma de governo. A desconfiança aristotélica em relação à democracia se encontra na dificuldade de admitir que um maior

⁷² Foucault mostra que no texto *Constituição dos atenienses*, atribuído a Xenofonte, o autor elogia a *eunomia* de outras cidades gregas e ironiza que o mérito de Atenas é tê-la evitado (FOUCAULT, 2014a, p. 38-39).

⁷³ Foucault destaca quatro princípios: escansão da unidade da cidade; isomorfismo ético-quantitativo; transitividade política e; do discurso verdadeiro. O primeiro é a escansão entre os mais numerosos e menos numerosos, entre a multidão e alguns. O segundo opõe os melhores e os piores que corresponde a estes como mais numerosos e aqueles como menos numerosos (*Ibidem*, p. 40). O terceiro é uma distinção política onde “a vontade dos melhores, buscando o bem, é útil para a cidade. A vontade dos piores, buscando seu bem, é ruim para a cidade” (*Ibidem*, p. 41). O quarto se refere ao verdadeiro na ordem do discurso político, mas que “não pode ser dito na forma da democracia entendida como direito de todos à palavra” (*Ibidem*, p. 41).

número de homens alcance a perfeição das virtudes e, também, a impossibilidade da diferenciação ética. Dito isso, o filósofo francês analisa que não é propriamente o poder da maioria sobre os demais que define a democracia, mas o princípio da alternância onde os governados têm a possibilidade de se tornarem governantes. Contudo, o problema da diferenciação ética continua e da *parresía* também, uma vez que ambas estão ligadas entre si, assim sendo, a solução possível seria o homem virtuoso capaz de governar com excelência ética e abrir espaço para a *parresía* como dizer verdadeiro (*Ibidem*, p. 46-48).

Foucault analisou toda essa problemática que consiste numa crítica à democracia e mostra que esta não é o lugar privilegiado da *parresía*, ao contrário, é o lugar no qual o exercício da *parresía* é mais difícil e perigoso tanto para a cidade quanto para o parresiasta. Para o filósofo francês, a própria estrutura da democracia dificulta o discurso verdadeiro e a diferenciação ética, já que todos os cidadãos têm o direito à palavra sem fazer distinção entre o dizer-a-verdade e outros tipos de discursos (retórica, lisonja, mentira), entre o parresiasta e o tagarela, lisonjeador ou retórico. A liberdade democrática pode misturar os discursos colocando-os no mesmo nível e ainda expor o parresiasta ao perigo de morte. Neste sentido, Foucault desenvolveu uma genealogia da democracia grega, particularmente, a ateniense e demonstrou toda uma crítica que se encontra nos escritos filosóficos do século IV a esse modelo de governo quanto ao exercício da *parresía*, a possibilidade da coragem da verdade (*Ibidem*, p. 37-41). Num contexto como este é impossível também haver cuidado de si, ocupar-se consigo mesmo, logo, a coragem da verdade terá que buscar outros espaços que não seja a tribuna na *ágora* onde seja possível o dizer-verdadeiro parresiástico e o cuidado de si.⁷⁴

2.3. O escândalo cínico: entre o discurso e a prática da verdade.

No curso *A coragem da verdade*, após a análise da *parresía* política em dois aspectos, a *parresía* democrática e a *parresía* aristocrática, Foucault fez um deslocamento

⁷⁴ O segundo aspecto da “*parresía* política” que se desloca da “*parresía* democrática” para uma “*parresía* autocrática”, Foucault mostra que apesar do perigo que as cortes representam para quem pode tentar enfrentar o Príncipe tirano, é possível encontrar referências onde a *parresía*, o dizer-a-verdade e o cuidado de si é favorável. Os perigos que cercam o parresiasta na democracia também estão presentes na corte, mas é na relação do Príncipe com o seu conselheiro que constitui um vínculo favorável a *parresía* e não entre o povo e os oradores, nem entre o rei e o povo, pois este temeria dizer o que pensa em relação aquele. Foucault destaca que é preciso haver liberdade e confiança para que haja *parresía* e verdade como foi no caso de Ciro rei da Pérsia que acreditava que a liberdade contribuía para que tudo prosperasse no reino, mas é na alma individual, na alma do chefe, do rei que pode ouvir a verdade, que pode ser educado e se deixar conduzir pela verdade que pode haver espaço para a diferenciação ética e a *parresía*. A *psykhé* do indivíduo se torna o lugar da diferenciação ética e do *éthos* que vinculado ao dizer-a-verdade articula o bem-governar (FOUCAULT, 2014a, p. 51-57).

para uma *parresía* filosófica no âmbito da *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, bem como de uma *parresía* ética nas perspectivas da vida verdadeira e de uma estética da existência, de uma existência bela. A prática de veridicção da *parresía* ética se difere da *parresía* política na forma, objetivo, aplicação e procedimentos, e se apresenta e se justifica “[...] por sua utilidade para a cidade e pelo fato de ser necessária para o bom governo e a salvação da cidade” (2014a, p. 137), além de se fundar na prática socrática da coragem do dizer-a-verdade e a aplicação a si mesmo do princípio da *epiméleia heautoû*.

A questão da *parresía* ética é parte intrínseca da constituição do sujeito ético na sua relação com a verdade. Foucault encontrou nos diálogos, *Laques* e *Alcibíades*, de Platão indicações das práticas de veridicção, da coragem da verdade e do cuidado de si. No *Alcibíades* há o que se poderia chamar de metafísica da alma, uma descoberta da alma (*psykhé*) enquanto realidade ontológica distinta do corpo a qual se deve voltar à atenção, dar conta de si e instaurar-se como *psykhé* no cuidado de si (*Ibidem*, p. 138-139). Por outro lado, no *Laques*, trata-se de uma estética da existência na qual o dar conta de si se refere ao modo de ser e fazer ao longo de toda a vida o que leva a instaurar-se como *bíos* para dar forma e estilo a existência, e conseqüentemente converter-se numa beleza possível que também está relacionada a coragem do dizer-a-verdade e os riscos que dessa atitude decorrem (*Ibidem*, p. 138-141).

Nesse quadro da *parresía* ética e de uma estilística da existência, Foucault traz para o curso *A coragem da verdade* uma experiência que considera relevante na prática do dizer-a-verdade, de uma *parresía* agressiva, que para ele, marcou a Antiguidade helenística: os cínicos. O filósofo já havia abordado brevemente sobre os cínicos quanto às práticas de si no curso *A hermenêutica do sujeito* enquanto que no curso *O governo de si e dos outros* exemplificou os cínicos quanto à relação do dizer-a-verdade filosófico e a prática política.

A experiência cínica se diferencia das demais correntes filosóficas da Antiguidade principalmente pela sua precária formulação teórica e doutrinal, no entanto, bastante característico nas práticas e no modo de ser e viver como uma maneira radical de seus seguidores que vinculam diretamente a vida com o dizer-a-verdade parresiástico. Foucault mostra que o cinismo é tão antigo quanto às outras correntes filosóficas, bem como sua universalidade que abarca helenos e bárbaros. Esse aspecto universal é uma espécie de sincretismo filosófico já que basta extrair um núcleo elementar de práticas de qualquer corrente filosófica para que se tenha uma modalidade cínica da existência. “O cinismo aparece, nesse ponto, como o universal da filosofia, seu universal e sem dúvida também sua

banalidade” (FOUCAULT, 2014a, p. 178). Deste modo,

[...] na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar [em] intolerável insolência (*Ibidem*, p. 144, grifo do autor).

A referência de análise de Foucault são textos de Diógenes Laércio, Dion Crisóstomo, Epicteto, Luciano, Juliano imperador e Gregório de Nazianzo da patrística. Nos textos destes, o cínico é caracterizado como o homem da *parresía*, aquele que não tem medo de dizer-a-verdade francamente ou ser insolente, mesmo que a *parresía* não seja considerada exclusividade dessa escola filosófica. Para os membros dessa escola a beleza da vida se encontra na *parresía* tanto como discurso quanto na prática, como mostra Foucault na resposta de Diógenes Laércio sobre o belo onde “[...] o tema da beleza da existência, da forma mais bela possível a dar à sua existência, e o do exercício da *parresía*, da fala franca, estão diretamente ligados” (*Ibidem*, p. 145, grifo do autor).

Segundo Chaves, por não possuir uma doutrina filosófica sistemática, o cinismo ficou à margem da História da Filosofia sendo lembrado apenas pelo escândalo e como figuras negativas, chamados de cães, sem pudor e mendigos (2012, p. 24). O próprio Foucault afirma que, paradoxalmente, “o cinismo está no cerne da filosofia e o cínico gira em torno da sociedade sem ser admitido nela” (2014a, p. 178). O cínico se encontra totalmente a margem da sociedade, é escorraçado, gira em torno da própria sociedade sem ser aceito visto que sua vida é escandalosa. Deste modo, o escândalo como estilo de vida constitui a coragem da verdade para o cínico, o que diferencia da coragem da verdade da ousadia política e da ironia socrática, além do risco duplo que essa coragem da verdade pode causar: pelo dizer a verdade (discurso) e pelo modo de vida enquanto escândalo, a prática (*Ibidem*, p. 205-206).

Por sua vez, Vieira destaca a preferência dos cínicos em viver e fazer demonstrações públicas do que escrever sobre o cinismo, além de tornar evidente que a autonomia, a liberdade e a independência a qualquer instituição, costumes ou até mesmo laços familiares são condições indispensáveis para a felicidade, uma vida simples e verdadeira como os animais (2013, p. 8-9). Esses aspectos fazem do cinismo uma filosofia de caráter rudimentar teoricamente e, ao mesmo tempo, popular, bastante ampla e distante da elite filosófica e aristocrática (FOUCAULT, 2014a, p. 179).

Os cínicos foram hostilizados e rejeitados pelos filósofos aristocratas que não

consideravam o movimento dos cínicos como filosófico, pois os membros do cinismo eram considerados rudes, grosseiros, violentos e ignorantes, além de se oporem as leis divinas, aos deuses, as leis humanas, bem como a tradição e toda a organização social (FOUCAULT, 2014a, p. 170-175). Dion Crisóstomo, segundo Foucault, critica os cínicos por ficarem nas portas dos templos, nas esquinas e demais lugares movimentados para pedir esmolas, e isso causava um mal para a filosofia que se tornava motivo de risadas, era desqualificada por causa “desses mendigos” (*Ibidem*, p. 180). O cínico é visto como “[...] o homem de manto curto, barba hirsuta, pés descalços e sujos, com a mochila, o cajado, e que está ali, nas esquinas, nas praças públicas, na porta dos templos, interpelando as pessoas para lhes dizer algumas verdades” (*Ibidem*, p. 171).

Chaves ressalta a importância dada, por Foucault, ao cinismo quando observado o lugar secundário desta corrente na História da Filosofia, bem como, apesar de familiar na Antiguidade, a estranheza com que era visto pelo caráter escandaloso, transgressor e antidéspota que desafiam as instâncias do poder (2013, p. 34-37). Hara comenta que, para o cínico, o corpo é o espaço privilegiado de manifestação da verdade, o que significaria fazer da própria vida uma *parresía* existencial (2005, p. 289-290), o que seria, de certo modo, um estilo de vida da verdade incorporada, num despojamento da vida em plena nudez (FOUCAULT, 2014a, p. 160).⁷⁵

O cínico é, portanto aquele que faz de seu próprio corpo a extensão da verdade, uma estátua visível da verdade ou mesmo uma plástica da verdade com todos os seus efeitos positivos, pois, nessa compreensão não basta manifestar as qualidades da alma, mas é preciso provar que a vida simples não deteriora o corpo, que a vida por inteiro expressa o ser do verdadeiro (*Ibidem*, p. 274). Neste sentido, o modo de vida cínica se torna o que Foucault chamou de aleturgia, uma manifestação da verdade, tornar visível em si mesmo nos gestos, no falar, no vestir, no corpo, nas andanças, a vida verdadeira na qual o indivíduo representa a si mesmo.

Um qualificativo atribuído aos cínicos que os tornou bastante conhecido foi: o de cão. Segundo Foucault, o primeiro a ser chamado de “cão” foi Diógenes, o cínico, que assumiu para si tal epíteto. Existem diferentes interpretações quanto à origem desse nome de

⁷⁵ Foucault aborda essa questão da nudez com duplo valor, tanto no sentido de despojamento, renúncia aos bens materiais quanto na nudez do próprio corpo, o que constituía uma opção de vida como escândalo da verdade, pois o discurso verdadeiro seria reflexo da vida verdadeira. Essa concepção cínica do despojamento total Foucault encontra presente em vários movimentos e momentos do cristianismo como na prática de ascese e monaquismo, nas ordens mendicantes como os franciscanos e dominicanos, e nos movimentos reformistas que antecederam a reforma protestante (2014a, 159-160).

“cão” atribuído aos cínicos dentre os quais se destacam o local de domicílio de Diógenes e a sua vida comparada a de um cão. Além destas, o filósofo francês analisa a *bíos kynikós* cínica em quatro aspectos. O primeiro é a vida sem pudor, sem “respeito humano” e o que eles fazem em público que só os animais ousam fazer.⁷⁶ O segundo é ter uma atitude indiferente com os acontecimentos e as coisas, se contentando apenas com o que satisfaz as necessidades imediatas. Terceiro é uma vida que late, diacrítica (*diakritikós*), isto é, “capaz de brigar, de latir contra os inimigos”, que sabe discernir diante das situações, os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos, o amigo e o inimigo. O quarto é a vida *phylaktikós*, o cão de guarda que sabe proteger e salvar os seus donos (FOUCAULT, 2014a, p. 213-214).

Foucault encontra nas *Conversações* de Epicteto um retrato do cínico, contudo faz uma ressalva quanto a este retrato como verdadeira definição do cínico em sua época, mas como um ideal de ascetismo filosófico do qual Epicteto se considera próximo. Nesta definição, afirma Foucault, Epicteto considera que a função do cínico na humanidade é a de espião e batedor. O emprego da metáfora “espião” e “batedor” (*katáskopos*) têm o sentido militar de enviar alguém à frente para espionar o mais discreto possível o inimigo, o que significa dizer que o “[...] cínico é enviado como batedor à frente, além do front da humanidade, para determinar o que nas coisas do mundo pode ser favorável ao homem ou poder lhe ser hostil” (2014a, p. 146). Como batedor, o cínico deve observar de todos os ângulos possíveis o inimigo, não ter lar nem pátria, se torna um espião do mundo numa vida errante à frente da humanidade. Após ter observado e realizado sua tarefa de *katáskopos*, o cínico precisa voltar para anunciar a verdade, não ter medo de exercer a *parresía* para dizer-a-verdade a todos (*Ibidem*, p. 146).

Para Foucault, a prática da *parresía* era constantemente associada aos cínicos, no entanto, eram satirizados de diversas maneiras como no testemunho de Luciano que usou da sátira do mercado de onde os filósofos vendem fórmulas de vida no qual o primeiro a aparecer é Diógenes para vender a vida cínica como protótipo de *parresía* e verdade. Apesar dos ataques, Foucault encontra em Luciano uma referência favorável aos cínicos na história de Demonax que passa por um julgamento semelhante ao de Sócrates, por ter se recusado a fazer iniciação nos mistérios de Elêusis, porém, consegue escapar. Demonax se recusou porque teria que se calar, uma vez sendo cínico não pode se calar, pois seu compromisso com a

⁷⁶ Na aula do dia 14 de fevereiro de 1984, Foucault fala sobre a questão de fazer em público o que somente os animais fazem, o cínico “[...] deve ser a exposição da naturalidade do ser humano ante o olhar de todos” (*Ibidem*, p. 224). Essa naturalidade Diógenes expressava se masturbando em praça pública e Crates transava com sua esposa na frente das pessoas (*Ibidem*, p. 224).

humanidade era a liberdade parresiástica de falar a verdade (*Ibidem*, p. 146-147).

O que interessa a Foucault neste exemplo de Demonax é o vínculo da *parresía* com o modo de vida e não somente o discurso corajoso da verdade como dos filósofos de outras correntes da época que não levavam ao extremo o dizer-a-verdade a exemplo dos cínicos, para quem essa harmonia homofônica entre o falar e o viver implica numa *parresía* e formas codificadas de comportamentos reconhecíveis que não são simples ornamentos, mas que formam “um corpo único com a filosofia cínica” (*Ibidem*, p. 147-148). Rocha comenta que Foucault realçou as características do cinismo supracitadas para mostrar que elas expõem o filósofo cínico ao perigo não somente pelo discurso verdadeiro, mas por sua própria vida e estilo diferenciando-se, deste modo, do risco que comportava a *parresía* socrática (2014, p. 246-247).

Segundo Rocha, o filósofo cínico é aquele que busca sua autonomia dos parâmetros sociais, que se recusa a seguir a vida rotineira dos costumes para não ser o homem da cidade, mas do cosmo (2014, p. 247-248). Para o cínico ser o homem do cosmo e da humanidade é preciso estar livre de qualquer vínculo que o prenda a algum lugar, costume, bens materiais ou família.⁷⁷ Gros comenta que Foucault coloca os questionamentos elementares da vida cínica relacionada à verdade: “[...] será que eu necessito de banquetes para me alimentar, de palácios para dormir? O que é verdadeiramente necessário para viver? [...] Ao *reduzir asceticamente*, resta a terra para viver, o céu estrelado como teto e os riachos para beber” (GROS, 2014a, p. 312, grifo nosso).

Ao abordar sobre a importância da liberdade, Foucault destaca duas funções do cínico e seu modo de vida: instrumental e de redução. A primeira desempenha o papel de condição de possibilidade para o exercício da *parresía*, o dizer-a-verdade e acordar os outros para a verdade e conseqüentemente, para tanto é preciso ser livre de qualquer vínculo e, particularmente, familiar. O “gênero humano” é a família do cínico.⁷⁸ Somente livre de vínculo o cínico pode exercer o papel de *katáskopos* da humanidade e “[...] voltar para dizer a ela a verdade, dizer franca e corajosamente todos os perigos com que corre o risco de deparar e onde estão seus verdadeiros inimigos, para tanto, é preciso não estar ligado a ninguém”

⁷⁷ Foucault apresenta o exemplo de Crates e Hiparquia, em Diógenes Laércio, para mostrar que o cínico se recusa se casar para poder viver livremente e sem qualquer compromisso que possa prendê-lo, visto que seu compromisso é viver e falar a verdade como espião e amante da humanidade. Crates fica nu na frente de Hiparquia para comprovar que nada possui e que este modo de vida faz parte da prática filosófica cínica, portanto Hiparquia terá que adotar tal modo de vida para se casar com Crates (FOUCAULT, 2014a, p. 148-149).

⁷⁸ O forte laço entre o cínico e a humanidade não é somente no sentido de família, mas também no sentido de amizade como afirma Foucault, “[...] um exercício de amizade, de afeto, em todo caso de vínculo intenso com o gênero humano inteiro” (2014a, p. 265).

(FOUCAULT, 2014a, p. 149).

A segunda função do modo de vida cínica em relação à *parresía* é a redução de todas as obrigações inúteis, as que não se fundam nem na razão nem na natureza. Foucault afirma que “e esse modo de vida como redução de todas as convenções inúteis e de todas as opiniões supérfluas é evidentemente uma espécie de decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir” (*Ibidem*, p. 149). Essa redução abarca as convenções e as crenças como o ato de fazer suas necessidades em público causando escândalos nas pessoas, a exemplo da masturbação comparada à alimentação (*Ibidem*, p. 149).

No campo da *parresía* ética, a liberdade é fundamental para o cinismo, somente sendo livres podem viver seu modo de vida, sua autonomia, sua nudez irreduzível e se constituir como sujeito da *parresía*. Nesse sentido, Foucault demonstra, analiticamente, que há uma mudança da separação corpo e alma que se ocupa do ser desta a partir do cuidado de si no *Alcibíades* para uma reversão que consiste na redução da vida em si mesma, uma redução ao *bíos*, uma existência que faz da vida a condição para o dizer-a-verdade, uma aleturgia (*Ibidem*, p. 149-150). Neste sentido, a liberdade é imprescindível aos cínicos, pois somente sendo livres será possível viverem seu modo de vida e ao mesmo tempo desafiar as convenções, as tradições e a organização da *pólis*.

No *Discurso e verdade na antiga Grécia*, Foucault classifica em três tipos ou modos a prática parresiástica dos cínicos, a saber, o discurso crítico, a conduta escandalosa e o diálogo provocativo, interpelativo. O discurso crítico está ligado à questão da liberdade e sua relação com a política. Os cínicos preferiam se dirigir aos lugares de aglomerações para falar a multidão como nos teatros, festas, eventos religiosos e competições atléticas. Deste modo, os cínicos tornavam acessíveis temas filosóficos sobre o modo de vida e chamavam atenção do povo que vivia a margem da elite filosófica, uma vez que compreendiam que a verdade não pode ser dita e ensinada somente a um grupo exclusivo de privilegiados, mas deve ser proferida a todos, mesmo que essa verdade seja uma crítica às instituições políticas e a moral existente ou falar sobre liberdade e interpelar a renunciar o luxo (2004b, p. 157-158).

Almeida ressalta a maneira agressiva, radical e brutal com que os cínicos abordam e intimidam a multidão, “[...] denunciam o compromisso de todos e obrigam cada um a se interrogar sobre sua maneira de viver. [...] o cínico adota um modo de vida marginal. [...] Ele rompe com qualquer forma imaginável de cidadania aceitável” (2017, p. 39).

A maioria das críticas tinha como alvo as instituições sociais, a arbitrariedade das regras das leis e qualquer estilo de vida que dependesse das instituições e leis para ditar o que

pode e o que não pode. Segundo Foucault, os cínicos se colocavam contra as instituições sociais e políticas à medida que estas impediam a própria liberdade e independência, bem como o estilo de vida completamente natural, uma vez que, somente a vida natural pode eliminar todas as dependências introduzidas pela cultura, sociedade ou qualquer outro meio. É neste âmbito de críticas que o filósofo francês afirma que a liberdade (*eleutéria*), autossuficiência (*autarkeia*) e independência são as condições para se alcançar a felicidade humana e se constituir como indivíduo livre (2004b, p. 158-159).

Para Rocha, os cínicos compreendiam que a vida independente só se efetivaria na pobreza e na *bíos* natural, assim como a desonra era fundamental para dizer não as crenças, opiniões e convenções, o que levaria a uma afirmação e domínio de si mesmo. Deste modo, o cínico busca criar seu próprio estilo de vida ao rejeitar a cultura e as regras sociais consideradas um equívoco restando apenas à vida natural como cânon a ser seguido (2014, p. 248-250). Por sua vez, Wellausen entende que o núcleo principal da prática cínica é a afirmação de si no sentido de animalidade nas práticas ambíguas e condenáveis pela sociedade (1996, p. 118). Almeida comenta que essa insubordinação e não assujeitamento do cínico é central para afirmação de si e constituir sua própria subjetividade (2017, p. 51).

Para Foucault, a crítica cínica é encontrada em diferentes momentos da história do Ocidente, o que compreende que o cinismo, enquanto modo de vida no escândalo da verdade tome corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade num movimento trans-histórico que ultrapassa as instituições e as práticas religiosas e atinge o campo das práticas políticas. Em sua análise, o filósofo francês apresenta certo Demétrio de quem Sêneca fala no *De beneficiis* (livro VII) como um filósofo cínico conselheiro político de grupos aristocráticos diferente dos demais cínicos que vivem nas ruas (2014a, p. 171-172).

Ao analisar a prática política dos cínicos, Foucault retoma Platão para mostrar que este critica o homem livre e democrático entregue aos prazeres e a vida ociosa que mistura as coisas fazendo com que tal vida não seja verdadeira. Platão propõe um modelo de vida verdadeira segundo a lei, a ordem, a verdade da alma, uma vida divina e feliz, conhecer a si e cuidar de si (*Ibidem*, p. 196-198). Este modelo platônico contrasta com a estilística da existência cínica, a qual tem uma atitude de resistência à vida regrada e normatizada. Sócrates aparece como protótipo de filósofo e vida verdadeira de acordo com a lei, no entanto, apesar da admiração por Sócrates, os cínicos consideravam esse modelo de vida medíocre⁷⁹ e

⁷⁹ Foucault comenta a crítica dos cínicos a Sócrates, que para eles é “[...] uma pessoa que tem uma casa, uma mulher, filhos, tem até chinelo. Quer dizer, a atitude socrática, consistia em se contentar com a

acomodada aos privilégios da aristocracia sem fazer do *bíos* uma aleturgia (*Ibidem*, p. 227).

O modo de vida cínica está sempre relacionado à questão política seja como resistência, contestação as instituições ou no problema da vida verdadeira cínica que contrasta com a moral da sociedade da Antiguidade. Foucault classifica o tema da verdadeira vida (*alethès bíos*, *alethinòs bíos*) no campo da ética política em quatro formas: sem dissimulação; sem mistura; reto; e imutável.⁸⁰ Essas formas manifestam uma estilística da existência comum na filosofia antiga que é possível localizar em muitos escritos dentre os quais Platão, Sêneca e Epicteto, como apontou Foucault para depois mostrar como os cínicos jogaram com a noção de *alethés bíos* (2014a, p. 192-193).

Ao analisar a questão da vida filosófica e sua prática, Foucault apresenta alguns princípios base do cinismo inerente a *alethés bíos*. O primeiro se refere a uma preparação para a vida e tal preparação é baseada na razão para organizar a vida ou uma corda (*brókhos*).⁸¹ O segundo é ocupar-se antes de tudo de si mesmo, uma implicação do preparar-se para a vida que leva o cínico a cuidar de si, pensamento este comum na filosofia, entretanto exigia coragem. O terceiro está ligado ao anterior, o ocupar-se de si mesmo requer que o indivíduo estude apenas o que realmente é útil para a sua existência e não perder tempo com as coisas supérfluas e sem implicância na vida. No quarto é preciso tornar a vida conforme aos preceitos que formula, de modo que é na maneira como se vive que tais preceitos são autenticados permitindo o verdadeiro cuidado de si (*Ibidem*, p. 209-210).⁸²

O quinto princípio se refere a mudar o valor da moeda, o qual Foucault dedica uma análise mais aprofundada. Alterar o valor da moeda tem vários sentidos como o pejorativo de

mediocridadezinha que constitui nossa existência, não é a atitude cínica” (2014a, p. 227). Logo, o modelo socrático de vida filosófica não agradava aos cínicos que preferiam a vida natural na animalidade e despudorada.

⁸⁰ Primeiro é uma vida não dissimulada que quer dizer sincero, não engana e nem tapeia, mas totalmente visível ao olhar. Enquanto que a vida verdadeira sem mistura não recebe adição e nem é alterado por qualquer elemento que seja, mas se mantém pura em si mesma. O terceiro se refere a *euthús* (direto), que quer dizer uma vida reta, uma vida de retidão sem rodeios nem dobras que deriva da não dissimulação e da não mistura. O quarto é *alethés* o que se mantém para além de toda mudança, “[...] não tem dissimulação, não tem mistura, não tem curvatura nem perturbação (ela é bem reta), por isso mesmo ela pode se manter tal qual, em sua identidade imutável e incorruptível” (FOUCAULT, 2014a, p. 193, grifo do autor). Foucault comenta que aplica-se essa noção de verdade ao *lógos* como maneira de falar, que resumidamente “o *logos aléthes* é uma maneira de falar na qual, primeiramente, nada é dissimulado; na qual, em segundo lugar, nem o falso nem a opinião nem a aparência vêm se misturar ao verdadeiro; [em terceiro lugar], é um discurso reto, um discurso que é conforme às regras e à lei; e enfim, o *aléthes lógos* é um discurso que permanece o mesmo, não muda, não se corrompe nem se altera, não pode nunca ser vencido nem revertido nem furtado” (*Ibidem*, p. 193, grifos do autor).

⁸¹ Foucault afirma que é atribuído a Diógenes essa noção de preparação para a vida o qual afirmava que, ou se usa a razão para a vida ou uma corda (*brókhos*) para se enforcar (2014a, p. 209).

⁸² Frédéric Gros comenta que no manuscrito que Foucault havia preparado para o curso constava um quinto princípio, o da identidade própria, o qual a verdade é da ordem do mesmo, uma identidade de si (2011, p. 55-56). Esse princípio será revertido pelos cínicos na mudança do valor da moeda para mostrar o seu verdadeiro valor, ou seja, a sua verdadeira identidade.

falsificar e o positivo de mudar a efígie gravada que permite restabelecer o verdadeiro valor da moeda (*Ibidem*, p. 210). Diógenes havia recorrido a Delfos para perguntar como ficar célebre e o oráculo responde: altere a moeda (*parakharáxon to nómisma*). O princípio de alterar a moeda, segundo o filósofo francês, é constantemente associado ao cinismo e tido como um princípio de vida característico do mesmo. Alterar o valor da moeda foi reservado a Diógenes e está ligado a outro princípio, o “conhece a ti mesmo” (*Ibidem*, p. 211-212). Ao analisá-lo, Foucault explica que,

[...] o preceito fundamental é “reavalia a tua moeda”; mas essa reavaliação só poderia ser feita pelo canal e o meio do “conhece a ti mesmo”, que substitui a moeda falsa da opinião que temos de nós mesmos, que os outros têm de você, por uma moeda verdadeira que é a do conhecimento de si. Podemos manipular nossa existência, podemos cuidar de nós mesmos como uma coisa real, podemos ter em nossas mãos a moeda verdadeira da nossa existência verdadeira contanto que nos conheçamos a nós mesmos (2014a, p. 212, grifos do autor).

A palavra *nomisma* se refere à moeda enquanto que *nómos* é a lei, regra e cultura, o que leva Foucault a inferir que há uma aproximação entre moeda e costume e que mudar o valor daquela é, também, tomar uma atitude parresiástica em relação às convenções e a lei (*Ibidem*, p. 199). Deste modo, tal princípio exige que a vida cínica enfrente as instituições políticas e sociais, e as tradições para “[...] mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (*Ibidem*, p. 213). Wellausen comenta que a metáfora de trocar o valor da moeda é uma espécie de passagem ao limite, que extrapola os padrões, uma caricatura da vida-verdadeira que “[...] indica que é preciso encontrar uma nova vida filosófica” (1996, p. 122).

É a partir do princípio de mudar o valor da moeda que significa alterar o valor da vida para descobrir a vida verdadeira, a *bíos alethés* que compreende o estilo e as práticas da vida cínica como a vida de cão (*bíos kynikós*), impudor, indiferente, livre e soberana. Foucault entende que a vida cínica tem certa proximidade com a tradição filosófica da vida verdadeira e, de certo modo, há uma continuação ou um prolongamento, mas ao mesmo tempo uma reversão quanto à verdadeira vida. Assim, a vida de impudor pode ser compreendida como prosseguimento e reversão da vida não dissimulada, a vida indiferente da vida sem mistura, a vida diacrítica da vida reta que obedece às leis, e por fim a vida de cão de guarda, de combate e de serviço qualitativo do cinismo como prolongamento e reversão da vida senhora de si e soberana que caracteriza a existência verdadeira (FOUCAULT, 2014a, p. 214).

Foucault destaca a vida não dissimulada da *bíos alethés* para mostrar que o cinismo

retomou constantemente este princípio através de uma transvaloração, que fez de sua aplicação um escândalo. Para os cínicos a regra da não dissimulação não é um ideal de conduta, portanto é necessário alterá-la dramatizando-a na própria vida para que a vida do cínico seja visível a todos e não dissimulada no sentido real, material e fisicamente pública. Deste modo, a vida pública do cínico estabelece uma visibilidade absoluta tal que não há intimidade escondida e nem segredo, conseqüentemente uma vida de acordo com a natureza e o bem⁸³ (*Ibidem*, p. 223-224).

Quanto à vida sem mistura tratava-se de uma vida pura, sem alteridade, sem influência e independente. Para os cínicos tal princípio é revertido numa vida verdadeira indiferente e independente que assume a figura da pobreza, um despojamento real, efetivo, ativo e infinito. Somente uma vida livre de tudo o que é supérfluo, escandalosa, feia, de pobreza extrema pode ser verdadeira e sem mistura. Através da pobreza, afirma Foucault, que os cínicos introduziram o valor da feiura⁸⁴ na ética e na filosofia como valor próprio (*Ibidem*, p. 225-229).

Para Foucault, o cerne do escândalo cínico está na reversão da verdadeira vida em vida outra que na prática se manifesta na dramatização da vida natural, de desonra, despudor, batedor, despojamento como desafio e exercício na animalidade (*Ibidem*, p. 237). Neste âmbito da reversão dos princípios da *bíos alethés*, o filósofo francês analisa a vida soberana como uma vida em posse e senhora de si mesma na ordem do gozo. Para Vieira, o tema da vida soberana é o elemento mais fundamental e ao mesmo tempo paradoxal para os cínicos à medida que implica uma dupla relação consigo mesmo de controle e poder sobre si, de um lado, e uma abertura ao outro no cuidado e na utilidade, por outro (2010, p. 201), além de fazer com que os outros construam “por si mesmos uma relação de soberania” de si é uma das finalidades da *parresía* (RAGO; VIEIRA, 2009, p. 52).

A vida soberana não se fecha no egoísmo e no gozo de si, mas abre-se ao outro e a humanidade como no caso de Sêneca que, segundo Foucault, se aposentou para escrever textos úteis ao gênero humano como lição de vida. Essa abertura que a vida soberana permite aparece na análise de Foucault como ajuda ao outro, de cuidado com o outro, de médico que cura os males, que se transforma em lição de vida e, paradoxalmente, como soberania de si

⁸³ Segundo Foucault, para os cínicos não existe mal numa vida de acordo com a natureza, pois se existe o mal é porque os homens acrescentaram através dos costumes e convenções (2014a, p. 224).

⁸⁴ É possível perceber certa crítica de Foucault quanto aos padrões de beleza do corpo e a estética da moda em contradição com o estilo cínico retomado no século XX, quando afirma que a feiura “[...] não era muito fácil de aceitar em sociedades tão apegadas aos valores de beleza, aos valores da plástica no corpo humano, no gesto humano, nas atitudes, na vestimenta dos indivíduos” (*Ibidem*, p. 228).

sobre si. O tema da vida verdadeira como soberania foi retomado pelos cínicos e levado ao limite dramatizado na afirmação de que o cínico é rei numa alusão ao sentido político vinculando filosofia e monarquia (2014a, p. 239-241).

O cínico é o próprio e único rei de uma forma simples, despojada e insolente que critica os reis coroados e denuncia a ilusão da realeza política a qual considera uma sombra da verdadeira monarquia, vã e precária (*Ibidem*, p. 242). Neste sentido, para Vieira, o cínico é o rei que não tem a missão de legislador e nem de governante, mas é “[...] um rei do escárnio, da miséria, da resistência voluntária, do trabalho perpétuo de si sobre si” (2010, p. 201). Portanto, o cínico é o antirrei e esta ideia de reversão da soberania “[...] está no próprio centro da experiência cínica e da vida cínica como verdadeira vida e outra vida, e do cínico como verdadeiro rei e outro rei” (FOUCAULT, 2014a, p. 242).

Foucault apresenta alguns exemplos que são possíveis de serem encontrados no mítico encontro de Diógenes e Alexandre para elucidar essa oposição entre o rei cínico e o rei político, de como o cínico é o verdadeiro rei. O primeiro ponto observado é o jogo de simetria e de dissimetria, igualdade e desigualdade. Simétrico porque se encontram cara a cara e dissimétrico ao mesmo tempo porque Alexandre tem todo um aparato que lhe garante poder e glória do qual é dependente, enquanto que Diógenes não necessita de nada externo de si para exercer sua soberania (*Ibidem*, p. 242-243).

A segunda oposição encontra-se na origem da monarquia. Alexandre recebeu a monarquia hereditariamente e foi preparado (*paideia*) para exercê-la enquanto que a monarquia de Diógenes é natural proveniente diretamente de Zeus⁸⁵ de quem recebeu em sua alma tudo o que precisa para sua soberania. E para se exercer a soberania é preciso enfrentar os inimigos e vencê-los, esta é a terceira oposição. Diógenes mostra para Alexandre que os verdadeiros inimigos não são externos para dominá-los, mas os internos a si mesmo, os defeitos e vícios. É a esses inimigos a quem se deve travar batalha para exercer a soberania verdadeira. A quarta oposição está ligada a segunda à medida que o cínico é rei por natureza, deste modo ele nunca perderá sua monarquia, será sempre rei. O rei político pode sofrer todos os tipos de reveses e perder a realeza enquanto que o cínico pode estar totalmente nu, humilhado e dormindo no alento que ninguém tirará sua soberania (*Ibidem*, p. 243-245).

O cínico é um verdadeiro rei, só que é um rei desconhecido, um rei ignorado, um rei

⁸⁵ Foucault mostra que o cínico recebeu diretamente de Deus a missão que desempenha no mundo, essa missão já está na sua natureza e o cínico deve assumir as consequências da missão recebida para a qual foi designado, a de mudar e iluminar o mundo numa luta constante de militância (2014a, p. 258-260).

que, voluntariamente, pela maneira como vive, pela opção de existência que fez, pelo despojamento e [a] renúncia a que se expõe, se esconde como rei. E nesse sentido ele é rei, mas rei e derrisão. É um rei de miséria, um rei que esconde sua soberania no despojamento. Não só na forma do despojamento, mas, [...] também na da resistência voluntária, do trabalho perpétuo de si sobre si, pelo qual você leva sempre mais longe os limites do que pode suportar (*Ibidem*, p. 245, grifo do autor).

O cínico é esse rei derrisório, mas também da dedicação ao outro e a humanidade compreendida como missão imposta pela sua própria natureza, que além de se ocupar consigo mesmo, se ocupa também dos outros (*Ibidem*, p. 245), numa prática que mostra como o indivíduo se constitui como sujeito para si mesmo e para os outros (FOUCAULT, 2010, p. 42). Essa missão longe de ser legislador ou governante é análoga a um médico que cura dos males e vícios para levar os outros a felicidade, no entanto, também tem um aspecto belicoso de um combate que ataca os inimigos que são os vícios que atinge a humanidade. Neste sentido o cínico precisa se manifestar parresiasicamente, tomando a palavra em nome dos homens (FOUCAULT, 2014a, p. 245-246).

Gros comenta que a vida do cínico é soberana porque não depende das contingências da história e sua luta é ilimitada, bem como sua missão é um ativismo militante tanto quanto de um atleta da existência que o torna um herói filosófico. Neste âmbito, o valor da verdade depende apenas de si mesma implicando numa *alethès bíos*. Deste modo, a vida do rei cínico é uma luta constante e sem limites para que sua realeza soberana seja efetiva, extrema e totalmente livre (2011, p. 59-60). Quanto a esse ativismo, Foucault afirma que “o cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma forma da resistência, [...] que combate ao mesmo tempo por si e pelos outros” (2014a, p. 247).

Foucault observa que a vida soberana toma forma de resistência, um tema muito importante na história da ética e da política que se revela numa “vida militante”,⁸⁶ de engajamento na luta em favor de todos, na defesa da vida outra, de uma *bíos philosophikos* em resistência combativa. A militância cínica se distingue das demais correntes filosóficas da Antiguidade que se fechavam num pequeno grupo, onde um conjunto de práticas de proselitismo fazia parte de todos os grupos, porém no cinismo essa militância acontecia em meio aberto e universal, que atacava não somente os vícios, mas, também as instituições, tradições, as leis e não exigia educação, mas lutar para mudar o mundo (*Ibidem*, p. 250-251).

Todo esse conjunto de práticas que compõe a reversão cínica da vida soberana

⁸⁶ Foucault faz uma observação importante quanto a esse termo de “vida militante”, que para ele é cometer um anacronismo pelo fato de não encontrar esse termo no vocabulário grego e latino, mas somente indicar que as práticas da vida cínica e a própria linguagem reaparecem na história da ética ocidental como uma militância ou um militantismo ético-político (2014a, p. 250).

constitui sua singularidade como destacou Foucault. Além de representar uma relação de poder e *parresía* totalmente reversa das demais abordagens que o filósofo analisou sobre a Antiguidade no que diz respeito à *parresía*, verdade e sujeito. Neste sentido, o cinismo desempenhou um grande papel filosófico e político como rei oculto que detém a forma mais elevada de virtude e do verdadeiro poder que retomou os temas tradicionais da vida verdadeira e transpôs para uma vida outra (*Ibidem*, p. 250-253). Deste modo,

[...] o cinismo não só conduziu o tema até [invertê-lo em] tema da vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como a prática de uma combatividade no horizonte da qual há um mundo outro. [...] ele transpõe mais uma vez essa ideia da vida outra em tema de uma vida cuja alteridade deve levar à mudança do mundo. Uma vida outra para um mundo outro (*Ibidem*, p. 253, grifo do autor).

Para Gros, o tema da militância do cínico é uma chamada política para transformar o mundo na qual a verdade toma forma na existência e na resistência. Gros ressalta os questionamentos de Epicteto sobre a necessidade das coisas na vida no sentido que a militância do cínico tem como fim uma vida outra livre e um mundo outro de liberdade, sem as amarras que a sociedade e suas convenções impõem. Nesta *bíos philosophikos* dos cínicos, a verdade faz emergir a alteridade não somente no cuidado ao outro, mas uma alteridade da *parresía* que denuncia constantemente à hipocrisia, a corrupção, a mentira das comédias sociais e para desmascarar as contradições (2011, p. 60-63). Destarte, a militância filosófica do cínico constitui uma tarefa política que faz despontar o horizonte de outro mundo implicando um contínuo trabalho de si sobre si mesmo e interpelativo aos outros para transformar o mundo presente em vista desse mundo outro (GROS, 2014a, p. 314).

Segundo Foucault, o cínico exerce a verdadeira função de *politeúesthai*, uma verdadeira *politeía* dedicada às questões da felicidade e do infortúnio, da liberdade e da servidão do gênero humano associado ao governo do universo, não restrito a *pólis*, mas direcionado a todos (2014a, p. 267). Gros observa que a *politeúesthai* é a política militante para transformar o mundo e a si mesmo, que geralmente é inaceitável pela sociedade porque os cínicos denunciavam a hipocrisia e interpelavam para a transformação (2011, p. 64). O tema da felicidade está relacionado ao repúdio de todos os vícios relacionados ao poder, à aquisição de bens e os costumes e só se torna possível na vida outra (DIAS, 2014, p. 222-223), que, para Foucault, é a vida soberana que estabelece as possibilidades para a felicidade (2014a, p. 272).

Para Foucault o cinismo não termina na Antiguidade, mas há toda uma história que chega até a Contemporaneidade, uma posteridade que aparece em três elementos importantes na história do ocidente: o ascetismo cristão no campo religioso; a revolução como estilo de existência no campo político; e a arte moderna no campo da estética. Destarte, há toda uma problematização do cinismo em suas formas antigas e modernas como uma categoria trans-histórica que, analiticamente, levanta hipóteses de suas continuidades e descontinuidades (*Ibidem*, p. 155-158), bem como sua relação com o individualismo.⁸⁷

No cristianismo o modo de ser cínico aparece principalmente nas práticas e instituições do ascetismo como testemunho da verdade, no despojamento, martírio da verdade e nos trajés.⁸⁸ No período da patrística a ascese cristã foi a principal característica do modo cínico que se tornou comum entre os eremitas do deserto e das comunidades monarquistas. Na Idade Média as ordens mendicantes que retomam o estilo de vida dos cínicos no despojamento, na errância, na pobreza, mendicidade, chamando a todos para uma mudança de vida no sentido de uma vida outra em vista de outro mundo para além da imanência (*Ibidem*, p. 158-160).⁸⁹

O ascetismo cristão esboçou novas relações de poder, outro regime de verdade e de relação consigo que chamou a atenção de Foucault, que consiste numa dupla relação na qual o ascetismo daria acesso ao outro mundo e a verdade, de um lado, e ao mesmo tempo o princípio da obediência aos homens que representam a Deus neste mundo que significa obedecer ao próprio Deus para poder ter acesso à verdadeira vida e, por conseguinte, ao outro mundo (*Ibidem*, p. 282-283).

O cinismo entendido como forma de vida no escândalo da verdade, como ressalta Foucault, é possível situá-lo também nas práticas políticas dos movimentos revolucionários

⁸⁷ Foucault mostra que para alguns escritores modernos o cinismo enquanto afirmação de si é apresentado como individualismo, no entanto o filósofo ressalta que seu interesse não é a questão no individualismo, mas a relação entre formas de existência e manifestação da verdade no cerne do cinismo (2014a, p. 157-158). Wellausen observa que, para Foucault, o cinismo moderno tem um sentido negativo quando identificado no individualismo e, conseqüentemente, na ausência do significado de si enquanto que o cinismo antigo tem um valor positivo no *bíos* como emergência da verdade (1996, p. 118).

⁸⁸ Para Foucault os mártires cristãos são parresistas por excelência à medida que enfrentaram perseguições e aceitaram o martírio em nome e na defesa da verdade e se tornaram, para os outros cristãos, exemplos de testemunho da verdade (evangélica) ao extremo da existência (2014a, p. 291).

⁸⁹ Para Foucault, a relação entre cristianismo e cinismo é marcada por dois grandes temas, a saber, as possibilidades de outro mundo e uma vida outra, de modo que “[...] no cristianismo, tentou-se pensar a vida outra, a vida de ruptura, a vida de ascese, a vida sem medida comum com a existência [ordinária] como condição para acesso ao outro mundo. E é essa relação entre a vida outra e o outro mundo – tão profundamente marcada no cerne do ascetismo cristão pelo princípio de que a vida outra é que vai levar ao outro mundo – que vai se encontrar radicalmente questionada na ética protestante, e por Lutero quando o acesso ao outro mundo poderá ser definido por uma forma de vida absolutamente conforme à própria existência neste mundo (2014a, p. 217).

do século XIX e XX. A revolução para além de um projeto político assumiu uma forma de vida seja na sociedade secreta ou nas organizações como sindicatos e partidos políticos, bem como no estilo de existência do testemunho pela própria vida. Este último aspecto chamou a atenção do filósofo à medida que a vida de militância na arte como testemunho pela vida, “[...] está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade. [...] a possibilidade concreta e o valor evidente de uma vida outra, uma vida outra que é a verdadeira vida” (*Ibidem*, p. 161). Deste modo, o cinismo moderno mistura religião, política, arte e crítica, imbricando, particularmente, crítica estética e estetização da crítica numa ruptura com a estética tradicional (*Ibidem*, p. 161-167).

Foucault destaca o niilismo russo e o anarquismo europeu e americano como exemplos dessa militância revolucionária e, posteriormente, o terrorismo como prática da vida até a morte pela verdade numa espécie de passagem ao limite em nome dessa verdade. Para além dos exemplos supracitados, o estilo de vida revolucionário reaparece no que se pode chamar de esquerdismo como uma tendência permanente da forma de vida escandalosa e manifestação da verdade na dimensão do militantismo (*Ibidem*, p. 161-163). Nesse âmbito, Lorenzini observa que o estilo da vida cínica é uma contínua criação de si como sujeito político de luta e resistência paradigmática (2011, p. 98).

O terceiro aspecto da posteridade cínica, Foucault identifica na arte moderna, todavia ressalta que na Antiguidade a sátira e a comédia estavam comumente relacionadas a temas cínicos, assim como na medievalidade se desenvolveu uma literatura e o surgimento do carnaval na cultura popular como manifestação da vida cínica. Na Modernidade a vida do artista aparece como condição da arte que constitui o testemunho da verdade (FOUCAULT, 2014a, p. 163-164). Neste diapasão Chaves comenta que a arte moderna é demarcada pelo dizer verdadeiro parresíástico enquanto atitude, prática e estilo de vida (2013, p. 17). Destarte, para Foucault o tema da vida do artista na própria arte repousa em dois princípios,

Primeiro: arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte. A [...] vida de artista como condição da obra de arte, autenticação da obra de arte, obra de arte própria, é uma maneira de retomar, sob uma outra luz, sob um outro perfil, com uma outra forma, é claro, esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo (2014a, p. 164, grifo nosso).

O filósofo analisa também outros aspectos da arte moderna enquanto veículo do

cinismo como a arte antiplatônica de redução violenta e desnudamento do elementar na existência, assim como a arte antiaristotélica de recusa e rejeição perpétua de toda forma social e cultural já adquirida. A arte moderna cria uma relação de proximidade e fascínio pela vida revolucionária e vice-versa numa “perpétua tentativa de ligar a coragem do dizer-a-verdade revolucionário à violência da arte como irrupção selvagem do verdadeiro”, no entanto a prática política revolucionária ao se organizar em movimentos ou partidos políticos se tornou incompatível com o *éthos* da arte (*Ibidem*, p. 165-166). Por sua vez, Chaves observa o escândalo que a arte provoca na cultura como uma irrupção bárbara da verdade que desmascara os ornamentos e remete ao natural da existência fazendo da arte o próprio cinismo na cultura (2013, p.69-71).

Portanto, para Foucault, a aceitação das consequências da missão, dos insultos e humilhações, bem como a resistência são traços importantes do cinismo. Essa resistência não é somente social, mas, sobretudo política e filosófica (2014a, p. 263-265). A reversão cínica expressa sua resistência à tradição filosófica dos diferentes grupos da Antiguidade, apesar de parecer em certos aspectos um sincretismo filosófico, porém, assim como na mudança do valor da moeda, o cínico é capaz de mudar os discursos em práticas, os valores tradicionais em novos valores. Deste modo, o cinismo esboçou uma forma de vida bastante singular devotada à verdade e a veridicção, ao dizer-a-verdade e a *parresía*, numa constituição do sujeito que não depende das forças externas do poder que assujeita, mas de si mesmo soberanamente (*Ibidem*, p.277-278), numa manifestação da existência pela verdade (GROS, 2014a, p. 311), que teve uma posteridade fértil no ascetismo cristão, nos movimentos revolucionários do século XIX e XX, e na arte moderna que desenvolveu uma arte ligada a vida do artista.

3. O CUIDADO DE SI COMO POSSIBILIDADE DA ÉTICA E DA LIBERDADE

3.1. As práticas de si na atitude parresiástica e a politeia

A análise das práticas de si constitui para Foucault um importante deslocamento da teoria do sujeito na qual se tentou mostrar as relações de poder e suas implicações no jogo entre sujeito e verdade que abarca a questão da normatividade e os modos de ser da subjetividade, assim como as formas de assujeitamentos, na historicidade. O filósofo já havia indicado esse deslocamento no curso do ano anterior *O governo de si e dos outros* e aprofundou ainda mais na *A coragem da verdade* como terceiro eixo da análise dos modos de veridicção e o estudo das técnicas de governamentalidade que se articulam com as práticas de si formando todo um conjunto que Foucault chamou de “tecnologias de si”.

Nas práticas de si o poder aparece de modo diferente quando se compara com a análise genealógica anterior do filósofo. A *parresía* é parte constitutiva das práticas de si que por sua vez é problematizada no campo das práticas políticas (*politeia*), bem como está ligada ao estudo das técnicas de governar, no caso desta pesquisa o governar a si mesmo. Neste sentido, o poder está ligado à análise dos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada não por um poder invasivo, mas uma subjetivação por si mesmo e no cuidado de si que ao mesmo tempo implica o cuidado com o outro. Portanto, no ponto de vista das práticas de si enquanto governo de si e dos outros, encontra-se o poder como prática parresiástica que tenciona a relação do “si” com o “outro”, do sujeito com a verdade na constituição do sujeito ético (FOUCAULT, 2014a, p. 9-10).

No âmbito das relações e das práticas de si a *parresía*, aparece, como modalidade do dizer-a-verdade que implica um engajamento do parresiasta que constitui uma relação intrínseca da verdade com o seu pensamento (*psykhé*) e sua vida (*bíos*). Essa exigência do dizer-a-verdade inerente as práticas de si, seja como pensamento de si ou como prática de si, que instaura aleturgicamente a verdade, é que faz com que haja *parresía* e, conseqüentemente, os riscos que decorrem de tal atitude, estabelecendo, deste modo o engajamento do parresiasta (*Ibidem*, p. 11-12).

As práticas de si como uma maneira de ser, atitude, estilo de vida, cuidado de si (*epiméleia heautoû*) ou um modo de exercer o poder de si, se aproximam à virtude que tem um fim importante na vida do sujeito, que é benéfico tanto ao parresiasta, apesar dos perigos, quanto a cidade à medida que o cuidado de si demanda um cuidado também com o outro e,

por conseguinte, a cidade (*pólis*) (*Ibidem*, p. 15). As práticas de si são exercícios de poder do indivíduo que exige abertura de si mesmo para cuidar de si e liberdade na *pólis* para que o parresiasta se posicione no meio dos outros em relação aos outros e os interpele a cuidarem de si também (*Ibidem*, p. 32).

O dizer-a-verdade encontra obstáculos para efetuar a diferenciação ética das práticas de si que efetiva o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) no campo da *politeía* democrática, entretanto Foucault aponta uma mudança importante de lugar que abre a possibilidade para que a diferenciação ética ligada às práticas de si aconteça. Este lugar é a *psykhé* do indivíduo⁹⁰ que vai permitir também as condições para a verdade e que este indivíduo governe a si (*Ibidem*, p. 54) como implicação ética do *éthos* e aos outros como relações práticas (de poder) em conformidade com essa verdade (CASTRO, 2009, p. 154-155). Vale ressaltar que o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) é o principal ponto de análise para Foucault enquanto prática de si.

O novo lugar que permite a diferenciação ética e, portanto, a *parresía* que leva as práticas de si expõe o deslocamento analítico de Foucault da *parresía* política e da instituição para o indivíduo (*psykhé*) onde é possível a formação ética do sujeito (FOUCAULT, 2014a, p. 57-59). A *psykhé* do indivíduo abre o espaço para o discurso verdadeiro e as práticas de si que, para o filósofo, é indispensável para compreender “[...] ao exercício da *parresía*, à crise e a crítica da *parresía* e a toda a inflexão que desviou seu exercício da cena política para o jogo das relações individuais” (*Ibidem*, p. 58, grifos do autor).

Gros observa que o enfoque de Foucault no indivíduo como lugar do *éthos* que permite novas relações não significa uma moral individualista, mas de modular de outro modo as relações sociais e as interações do indivíduo nas práticas de si, principalmente a *epiméleia heautoû* para um melhor governo de si e dos outros. No âmbito das práticas de si, “[...] o que interessa a Foucault neste cuidado de si é a maneira como ele se integra num tecido social e constitui um motor da ação política” (GROS, 2008, p. 131). As práticas de si são indissociáveis da vida (*bíos*) do indivíduo no tecido social e político (*politeía*), apesar da exigência de certa distância, todavia esse distanciamento impede a precipitação e permite um retorno a si como necessário para ação no mundo (*Ibidem*, p. 131-132).

O retorno a si, para Foucault, impede o esquecimento de si o qual está ligado ao

⁹⁰ Vale lembrar que o indivíduo ao qual Foucault se refere nesta análise como exemplo é o Príncipe (monarquia) quando permite que seu conselheiro lhe diga a verdade, uma mudança da *parresía* democrática e da instituição para o indivíduo, da cidade (*pólis*) para o indivíduo (2014a, p. 53-54). Já tratamos dessa questão da diferenciação ética no item 2.2, aqui apenas situamos as práticas de si a partir do próprio indivíduo e abertura ao *éthos*.

discurso habilidoso e não verdadeiro. O filósofo analisa o caso de Sócrates antes da morte ao chamar a atenção de seus discípulos para o cuidado de si, a agirem e falarem com *parresía* de modo que se constituam sujeitos da verdade de si mesmos e, assim, afastem o perigo do esquecimento de si (FOUCAULT, 2014a, p. 64-65). Por conseguinte, o retorno a si estabelece a verdade de si e se torna fundante de uma ética da existência que aponta para constituição de uma subjetividade livre.

Foucault observa que, para Sócrates, as práticas de si como a *parresía* e o cuidado de si são difíceis de serem desempenhadas no campo da política. O problema é a dificuldade de aceitação da verdade no ambiente institucional das relações de poder (*politeía*). Se não há *parresía* no espaço político, conseqüentemente isso compromete o discurso verdadeiro. Foucault mostra que Sócrates preferiu não se expor a morte ao usar a *parresía* política na tribuna onde o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) seria incompatível para se dedicar as práticas de si de cunho filosófico denominada de *parresía* socrática. É neste sentido que o filósofo francês aponta o surgimento de uma *parresía* ética na esfera das relações individuais deslocada da *pólis* (*Ibidem*, p. 64-75).

A *parresía* socrática se articula e se ordena a partir das práticas de si tendo como princípio o “cuida de ti mesmo”. Essa *parresía* se desenvolve no campo do modo de existência e do modo de vida (*bíos*) ligado ao dizer-a-verdade e do cuidado como esboço de uma ética que se contrapõe aos perigos que a impede no campo da *politeía* (*Ibidem*, p. 130). O dizer verdadeiro produz uma ética no indivíduo capaz de torná-lo mais cuidadoso em suas atitudes, a governar-se com cuidado, bem como “[...] leva-lo a educar-se melhor e, assim, a um bom governo, a um modo de agir diferenciado em benefício da comunidade, isso porque a *parresía* está ligada ao *éthos* do indivíduo [...]” (ALVES, 2016, p. 345, grifos do autor).

O filósofo francês faz três considerações quanto à *parresía* no campo da ética: primeiro que a *parresía* aparece como uma prática, um poder pessoal correlativo a *psykhé*; segundo, a atitude parresiástica enquanto prática do dizer-a-verdade orientada para a *psykhé* tem o propósito formativo no modo de ser, de fazer e comportamento do indivíduo, o *éthos*; e por fim, como consequência, essa dupla relação da *psykhé* com o dizer-a-verdade e o *éthos* toma forma num “[...] conjunto de operações que permitem que a veridicção induza na alma efeitos de transformação” (FOUCAULT, 2014a, p. 58).

As transformações na vida e no modo de ser são correlativas as práticas do cuidado de si e constitutivas da subjetividade do sujeito ético. Petersen comenta que as práticas de si permitem ao indivíduo transformar-se e, assim, determinar suas condutas, suas escolhas e

modo de vida para alcançar sua singularidade (2011, p. 9018). Por sua vez, Fonseca observa que as práticas de si são, para Foucault, práticas de subjetivação que constituem um sujeito de liberdade totalmente diferente do sujeito assujeitado. Fonseca aponta que Foucault está interessado numa análise sobre os processos de subjetivação que possibilite um horizonte de liberdade onde o sujeito seja “[...] capaz de agir sobre si mesmo sem a influência cega das determinações internas e externas” (FONSECA, 2012, p. 146).

Gros comenta que, na Antiguidade, a transformação do indivíduo na ordem da ética era condição de acesso à verdade e ao mesmo tempo opõe o sujeito antigo que enfatiza o cuidado de si (práticas), do sujeito moderno que valoriza o conhecimento de si (científico) (2014b, p. 471-472). O cuidado de si indica um sujeito de ação e da verdade de si (*Ibidem*, p. 477). Para Fonseca, as práticas de si têm como objetivo a conversão a si, um voltar-se para si, o que constitui uma força de resistência do indivíduo em relação às determinações externas comprometedoras da verdade (2012, p. 147). O voltar-se para si é terapêutico, também, à medida que está fundado na verdade e leva a cura das doenças da alma (*psykhê*) como a opinião geral e também do corpo (*bíos*) em todas as dimensões da existência (FOUCAULT, 2014a, p.91-99), assim como o discurso filosófico cura a política (ALVES, 2016, p. 336).

O cuidado de si leva o indivíduo a tomar uma atitude parresiástica de afronta, à medida que o voltar-se para si implica uma subjetivação de coragem na verdade de si. Este sujeito não teme os perigos e nem a morte, ele não quer se submeter aos condicionamentos que lhes são impostos pela sociedade ou pela *politeía*, mas com *parresía* prefere afrontar tudo o que impede a *epiméleia heautoû* e a ética (FOUCAULT, 2014a, p. 67-68). Vale ressaltar que é a partir da postura ética do cuidado de si, do governo de si que o indivíduo (Príncipe) vai interferir na cidade (*pólis*), fazer a diferenciação ética e levar os outros a cuidarem de si dando espaço para o dizer-a-verdade (*Ibidem*, p. 56-60).

Se antes o ocupar-se com as coisas da cidade (*pólis*) tinha como fim o bem dos indivíduos, agora ao focar na *psykhé* do indivíduo inverte-se esse cuidado ao considerar as práticas de si, o modo de vida como ponto de articulação do *éthos* entre o dizer-a-verdade e o bem-governar torna-se possível fazer com que cada indivíduo passe a cuidar de si e, conseqüentemente, chegar a todos e alcançar o bem da cidade. Foucault mostra esse movimento em Sócrates que percebe que só poderá cuidar dos outros ou governar bem os outros se primeiro for útil a si mesmo, se ocupar-se de si mesmo (*Ibidem*, p. 69-70), assim poderá estimular os outros a cuidarem de si mesmos e ter resultados eficazes na cidade do que se envolver diretamente na política usando a tribuna (*Ibidem*, p. 78).

Esse movimento da *pólis* para a *psykhé* do indivíduo acompanha também a mudança da *parresía* democrática para uma *parresía* autocrática na forma de governo monárquico onde a *parresía* dos *éthos* se torna possível na relação do Príncipe e do conselheiro (*Ibidem*, p. 56-59). Foucault demonstra a preferência de Platão e Aristóteles pela monarquia como forma de governo na reversão platônica e hesitação aristotélica, no entanto Aristóteles faz uma observação quanto ao desinteresse do governante em relação ao bem da cidade que pode acontecer tanto numa aristocracia, democracia ou na monarquia (*Ibidem*, p. 41-45).

Gros observa que Foucault encontrou nos estoicos durante o império romano um despontar das práticas de si graças à concentração do governo nas mãos de um só que permitiu isolar tais práticas e assim aparecer no *éthos* do indivíduo. Deste modo, a constituição do sujeito emerge do cruzamento entre as técnicas de dominação e as técnicas de si como uma dobra dos processos de subjetivação onde o sujeito está ligado a sua própria verdade no sentido de vida prática (2014b, p. 475).

No campo das técnicas de si, Foucault fala na *A coragem da verdade*, da razão como exercício prático, uma *phrónesis* que permite o indivíduo de voltar-se para si na *epiméleia heautoû* articulando-se com a verdade (*alétheia*) e a alma (*psykhé*) para tomar as boas decisões, rechaçar os vícios e o falso discurso, bem como fazer de si uma existência guiada pela *phrónesis* (2014a, p. 74). A *phrónesis* também está ligada ao princípio do “cuida-te de ti mesmo” do qual a ética na Antiguidade girou em torno em uniu o indivíduo do discurso verdadeiro num jogo entre ética e verdade (FOUCAULT, 2004c, p. 268-269). Numa entrevista, Foucault explicou a relação entre cuidado de si e ética,

O cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *éthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; [...] Nisso também reside a arte de governar. O *éthos* também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter uma relação de amizade (*Ibidem*, p. 270-271, grifos do autor).

A ética do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) é intrínseca a *parresía*, uma vez que esta tem como fim aquela (FOUCAULT, 2014a, p. 108). E a *epiméleia heautoû* constitui o interesse analítico de Foucault na cultura helenística por tudo o que esse princípio representa (FOUCAULT, 1995, p. 268-269), e particularmente a relação que aponta a ética como uma prática e o *éthos* um modo de ser que evoca pensamento e ação num processo contínuo do homem sobre si mesmo (ROCHA, 2014, p. 257).

Gros comenta que o pensamento grego ético-político referente as práticas de si foi muito importante para Foucault analisar o seu percurso histórico e a relevância dada em determinados momentos, e como fazer das práticas do cuidado de si na Contemporaneidade um estilo de vida de liberdade e tentar escapar dos assujeitamentos sem precisar ter os gregos como modelo a ser copiado (2014b, p. 475-480).

No *O retorno da moral*, uma entrevista posterior ao curso *A coragem da verdade*, Foucault demonstra sua decepção com os gregos que colocaram o estilo de vida, a estilização da relação consigo mesmo e com o outro como central da experiência antiga na tentativa de tornar comum a todos, o que não aconteceu. Diante dessa dificuldade investiu-se no interior de um estilo religioso como uma possibilidade (1984, p. 129-130). “Toda a Antiguidade parece-me ter sido um ‘profundo erro’” (*Ibidem*, p. 130, grifo do autor). O filósofo entende que os gregos não são um modelo para a atualidade, mas que a problematização da *epiméleia heautoû*, do *éthos* e do modo de vida seja uma provocação para que as pessoas elaborarem sua própria ética (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 537).

Para Foucault a busca de uma ética da existência na Antiguidade era um esforço para afirmar a liberdade e dar uma forma ou estilo à vida na qual pudesse se reconhecer e ser reconhecido pelos outros como exemplo na posteridade o que mostra que a elaboração de uma arte da vida estava no centro da experiência moral. Nessa arte da vida o sujeito se constitui através de práticas de liberação na tentativa de uma vida soberana, contudo está inserido no meio cultural cheio de regras, estilos e convenções sociais e políticas (*politeía*) que são práticas de sujeição (2004c, p. 290-291).

Nesse diapasão, Revel observa que “a estética da existência, na medida em que é uma prática ética de produção de subjetividade, é tanto assujeitada quanto resistente: é assim, um gesto eminentemente político” (2011, p. 55). Por sua vez, Fonseca compreende que a ética do cuidado de si é contingente as determinações históricas e variáveis a cada época de modo que as possibilidades de uma relação consigo mesmo livre e soberana são inerentes as relações de poder e resistência quanto as determinações exteriores, o que faz das práticas de si uma resistência (2012, p. 150-151).

Segundo Gros, Foucault encontra no *Laques* uma problematização da estética da existência “[...] que persegue a tarefa de dar à vida (ao *bíos*) uma forma visível, harmoniosa, bela” (2014a, p. 309, grifo do autor). Por sua vez, Rocha comenta que a elaboração autônoma da ética passa por uma análise histórica e filosófica de uma “ontologia” de nós mesmos que leva a uma atitude parresiástica de crítica e cuidado de si como os cínicos (2014, p. 255).

A crítica se torna uma importante luta por espaço de liberdade, por uma nova ética de transformação possível das relações e de liberdade concreta para um novo modo de vida (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 449). Nesse âmbito, os cínicos aparecem com uma crítica violentíssima às formas de assujeitamento como as leis e normas religiosas, as instituições e organizações sociais e políticas, as tradições e a cultura. Os cínicos fazem da verdade uma prática de si, uma prática da verdade, terapêutica, da paz e de um retorno a si radical (FOUCAULT, 2014a, p. 175-176).

O modo cínico de ser é uma filosofia para a vida prática e um aprendizado de resistência na busca por independência e ao mesmo tempo uma existência que dispensa as coisas inúteis adotando um estilo baseado apenas no necessário para a vida (*bíos*) como se estivesse numa batalha de combate (*Ibidem*, p. 181-182). Uma vida autêntica e verdadeira se torna um poder de si mesmo (*Ibidem*, p. 195), e uma reversão de valores que seria como mudar o valor da moeda e romper com os valores tradicionais de modo que a verdadeira vida (*alethès bíos*) seja uma prática de si mesmo (*Ibidem*, p. 200).

Foucault correlaciona as práticas de si e a atitude parresiástica no campo da *politeía* da Antiguidade com os movimentos político revolucionários dos tempos modernos, os quais têm um modo de vida que desafia os parâmetros sociais e culturais que o filósofo chamou de “prática revolucionária” e “militantismo” (*Ibidem*, p. 160-161). No capítulo anterior foi demonstrado a relação do cinismo grego com a vida revolucionária dos séculos XIX e XX, enquanto que neste são as práticas de si como militância em questão que o filósofo tenta aproximar de si,⁹¹ bem como a prática da arte moderna que desnuda o elementar da existência numa experiência do *éthos* em que a vida do artista se torna uma *bíos* aletúrgica (*Ibidem*, p. 163-165).

A exigência ética do *éthos* crítico e revolucionário não permite o silêncio, visto que é preciso falar e revelar a verdade unindo discurso e modo de vida a fim de que o dizer-a-verdade expresse as práticas de si (*Ibidem*, p. 147-149). Foucault faz essa relação que seria do cinismo com o esquerdismo do tempo hodierno indicando a posteridade de práticas parresiásticas da Antiguidade na estética revolucionária da vida militante, não obstante o perigo da institucionalização em partidos políticos que podem suprimir esse estilo de vida (*Ibidem*, p. 162-163).

⁹¹ Essa aproximação é no sentido do tempo. Foucault se refere aos movimentos revolucionários e a arte moderna do século XIX e XX como expressões das práticas de si recentes e até contemporâneas a ele quando cita a crítica do socialismo quando tenta uma pureza de si em suas práticas (2014a, p. 179) ou ao Partido Comunista Francês que tenta fazer de sua militância um estilo de vida revolucionária (*Ibidem*, p. 163).

O filósofo faz uma observação crítica ao desaparecimento do heroísmo filosófico e da própria ética filosófica a exemplo do que foi o cinismo antigo tanto nas formas de vida quanto no pensamento, apesar da pobreza teórica, mas que se destacou no meio filosófico para se tornar um ofício de professor na Modernidade, no entanto Foucault destaca um deslocamento da vida filosófica (ética e heroísmo) para o campo da *politeía* onde encontra lugar, “[...] nesta outra forma de vida filosófica, deslocada e transformada, [ou seja] no campo político: a vida revolucionária” (*Ibidem*, p. 187, grifo do autor).

A crítica de Foucault sobre o desaparecimento do heroísmo filosófico e deslocamento da vida filosófica para o campo da *politeía* como vida revolucionária se estende a relação da filosofia com a ciência. Para o pensador francês a filosofia ocidental negligenciou historicamente a vida prática e o tema da verdadeira vida, e valorizou o pensamento e a teoria. Da Antiguidade até a Modernidade o tema e a prática da vida verdadeira foram absorvidos pela religião e depois as práticas do dizer-a-verdade institucionalizada pela ciência (*Ibidem*, p. 206-207). Do mesmo modo que desapareceu o heroísmo e a vida filosófica, o homem que tentou pensar a si mesmo na Modernidade morreu (FOUCAULT, 2000, p. 472-473, 533-534).

Nessa perspectiva, cabe ao indivíduo pensar a si mesmo e construir uma nova ética. Neste sentido, o filósofo observa que as práticas de si da vida filosófica não deixaram de aparecer na história e esse reaparecimento histórico na forma do cinismo é que interessa a Foucault à medida que o modo cínico do escândalo exterioriza rudimentar e radical as práticas e as artes de existência, bem como a formulação de uma ética da vida (2014a, p. 206-208). A crítica da institucionalização da vida filosófica e do dizer-a-verdade está ligado também a institucionalização das práticas da vida revolucionária pelos partidos e sindicatos, os quais fazem desaparecer em suas burocracias tal estilo de vida, as práticas de si (*Ibidem*, p. 162-163, 187).

A análise de Foucault sobre algumas práticas de si no estilo da vida cínica tenta aproximar de certas práticas modernas e contemporâneas como uma posteridade do cinismo dentre as quais algumas já foram citadas anteriormente. O filósofo quer mostrar que o sujeito é constituído por práticas verdadeiras e que a cultura de si foi integrada a outras práticas que perpassam tanto o cristianismo como a Renascença até a Modernidade (1995, p. 275-277).

Nessa perspectiva, a mudança do valor da moeda, por exemplo, faz referência ao verdadeiro valor de si mesmo ligado ao princípio do “conhece-te a ti mesmo” que por sua vez desemboca numa experiência das práticas no sentido do *éthos* de mudanças dos costumes (*Ibidem*, p. 212-213). Essa possibilidade de mudança dos valores sociais e culturais são temas

bastante explorados nas lutas e resistências como práticas revolucionárias modernas (CASTELO BRANCO, 2012, p. 248).

O filósofo encontra nos epicuristas e estoicos um exercício de uma estilística da independência, da autossuficiência, da autarquia, “[...] nos quais se trata de libertar a vida de tudo o que pode torná-la dependente de elementos externos, de acontecimentos incertos” (FOUCAULT, 2014a, p. 225), assim como os cínicos tinham uma atitude de indiferença aos acontecimentos que poderiam interferir na sua independência (*Ibidem*, p. 225), porém a vida soberana de si mesmo não os tornava indiferente com os outros, mas ao contrário, uma relação de abertura ao outro, de ajuda e interpelação para que este outro mude a si mesmo também (*Ibidem*, p. 239-240).

Assim sendo, tanto os cínicos quanto os movimentos revolucionários tomam uma atitude de combate, de luta, de mudança moral (*éthos*) e no modo de viver (*bíos*), e de resistência (*Ibidem*, p. 246-247). Foucault ressalta essa aproximação do *bios philosophikos* cínico com o militantismo moderno como um conjunto de práticas de si que atravessa a *parresía*, o dizer-a-verdade, a vida verdadeira (*bíos alethés*) como vida soberana, uma ética da liberdade, um modo de vida cuja alteridade visa transformar o mundo, uma experiência ética que marca o Ocidente (*Ibidem*, p. 250-253).

3.2. As imbricações da *parresía*, *alétheia*, *politeía* e *éthos* na constituição do sujeito ético e livre.

O filósofo Michel Foucault encontra no *Laques* de Platão o tema do *bíos* como ponto de partida de toda uma prática de vida filosófica e objeto de cuidado que atravessa outras discussões relacionadas à vida como a *parresía*, a verdade (*alétheia*), a *politeía* e o *éthos* numa constituição do sujeito ético em experiências de si mesmo como arte da existência (FOUCAULT, 2014a, p. 111-112). O diálogo do *Laques* ao colocar o *bíos* como ponto de partida da vida filosófica e, por conseguinte, da constituição de si do sujeito diverge do *Alcibíades* que coloca a alma (*psykhé*) como objeto da prática filosófica. Todavia, o filósofo observa que a alma e o *bíos* estão profundamente ligados de tal modo que ambos constituem os dois aspectos da atividade filosófica que delineiam a filosofia ocidental (*Ibidem*, p. 111-112).

Nessa análise do filósofo, a vida (*bíos*) se torna o objeto de *parresía* na qual o domínio da existência e o estilo de vida constituem o campo da prática parresiástica, no caso

de Sócrates o discurso, que vai imbricar outros campos de ação como a *politeía* e a moral (*éthos*) (*Ibidem*, p. 126-127). Diaz observa que *parresía* e política são intrínsecas a vida (*bíos*) e que a prática parresiástica é a escolha de um modo de vida que permite a soberania de si mesmo (2008, p. 56). Vale ressaltar que na compreensão analítica de Foucault, no curso *A coragem da verdade*, a *parresía* é inseparável da verdade (*alétheia*) enquanto que esta nem sempre está ligada a aquela ao lembrar a verdade do técnico que detém a *tékhnē*, o professor não precisa ser parresiasta para ensinar a verdade (2014a, p. 23-25).

A primeira imbricação que o filósofo observa é a *parresía* com a verdade (*alétheia*), depois mostra essa relação com a *politeía* e o *éthos* (*Ibidem*, p. 4-10). Foucault faz todo um caminho analítico de como cada tema está ligado ao outro. Nisso, a *parresía* atravessa os demais temas, mas sempre tendo a vida (*bíos*) como partida e fim, seja nas relações e práticas de implicações políticas com os outros (subjativação) ou consigo mesmo como que num voltar-se para si (individualização) na prática de si (*Ibidem*, p. 6-10). Adverse em sua crítica observa que “[...] o efeito político da verdade não pode ser dissociado da produção de subjetividade, seja nos mecanismos de assujeitamento, seja na formação de um estilo de vida na veridicção, nas práticas de si” (2010, p. 16, nota 47).

Para que haja *parresía* e a verdade (*alétheia*) seja manifestada é preciso dar conta de si mesmo e cuidar de si. Esse processo o filósofo francês chama de “instauração de si mesmo” que não acontece num único momento da vida, mas se estende ao longo de toda a existência no modo como se vive numa correlação de conhecimento de si na dimensão da alma e práticas de si no âmbito da vida. O dar conta de si como ser existente tem um ponto comum tanto para manifestação da verdade quanto para a prática da *parresía* no campo da *politeía* como no da ética: o *bíos*, a existência (FOUCAULT, 2014a, p. 139-140).

No curso *O governo de si e dos outros*, Foucault já havia abordado a relação da *parresía* com a verdade (*alétheia*) vinculada à vida daquele que diz a verdade (*aleurgia*) livremente (ética) ao afirmar que,

[...] a *parresía* é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A *parresía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parresía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre (2010, p. 64, grifos do autor).

A vida colocada como “si mesmo” aparece mais uma vez no centro das imbricações que este subtítulo tenta esboçar. A *parresía* é atitude, o ato de si mesmo que manifesta a

coragem da verdade através do dizer-a-verdade, mas é também um ato político a medida que exige coragem, expõe ao risco e coloca outra questão que é a liberdade, o ato livre que além de político é ético. Foucault retomou na *A coragem da verdade* essa problematização colocando como um jogo que articula *parresía*, verdade, política e ética no ponto de vista da prática de si do que chamou de “governo de si e dos outros” (2014a, p. 9-10).

Gros comenta que a *parresía* como atitude prática e discurso perpassa as demais questões supracitadas e visa interferir na vida do outro e provocar uma transformação ética tanto na atuação política quanto na vida filosófica do cuidado de si (2014a, p. 304-305). Neste sentido, numa entrevista Foucault demonstrou mais interesse pela moral do que pela política e quando problematiza esta é porque está ligada a ética, deste modo para ele uma atitude ética é também uma atitude política (2004c, p. 220-222).

A análise política no último curso de Foucault tem dois momentos: o primeiro se desenvolve como problematização da *parresía* no interior da democracia, a qual também envolve a questão da verdade, o dizer-a-verdade e a ética à medida que a atitude parresiástica exige uma relação do sujeito, que se ocupa dos problemas da cidade democrática, com a verdade que é dita, o modo de vida, o *éthos*; no segundo momento, também, a verdade e a ética são inseparáveis da *parresía*. Esse momento representa uma transformação no campo da política de uma *parresía* democrática para uma *parresía* autocrática conforme abordado no item 2.2 desta pesquisa.

O filósofo aponta dois exemplos que colocam a falta da diferenciação ética como um problema político na democracia, inclusive como condição de possibilidade para a *parresía* no sentido positivo do dizer-a-verdade. O caso de Sócrates que, Foucault cita, expõe a ausência de um princípio de verdade naquilo que se diz. Depois, para Platão na *República*⁹² não há como ter ética numa cidade democrática quando esta é “[...] diversificada, deslocada, dispersa entre interesses diferentes, paixões diferentes, indivíduos que não se entendem” (FOUCAULT, 2014a, p. 11).

No *O governo de si e dos outros*, para o filósofo, a questão da diferenciação ética e o uso da *parresía*, além de ser um problema político é um problema legal porque se refere ao direito de usar a palavra no espaço institucional da democracia a todos os que possuem o *status* de cidadão na *pólis*. Na esfera dessa discussão entra a questão da liberdade na democracia que não se restringe somente ao campo político, se tornado mesmo modo um

⁹² A referência que Foucault traz sobre a visão de Platão sobre a democracia encontra-se no diálogo da República, livro VIII. Aqui citamos a tradução da Editora Nova Cultural, número 269 et seq., p. 321, et seq.

problema técnico e histórico (2010, p. 171-172).

A *parresía* se torna uma prática política efetiva tanto como liberdade de tomar a palavra garantida pelo direito constitucional (isegoria) quanto no jogo parresiástico. A *parresía* enquanto modalidade do dizer-a-verdade e da fala franca encontra problemas políticos não somente no espaço democrático, mas também no jogo do poder autocrático. Em sentido “[...] mais amplo, não se trata simplesmente do jogo da verdade ou do jogo do direito de palavra na democracia, mas do jogo do direito de palavra e do jogo da verdade em qualquer forma de governo, inclusive a autocrática” (*Ibidem*, p. 173).

Nesse diapasão o que diferencia a *parresía* da isegoria é a verdade assim como a *parresía* se opõe da retórica. A isegoria é um direito de fala constituído, por isso sua indiferença se há ou não verdade no discurso enquanto que a retórica é uma técnica discursiva cheia de artifícios para persuasão sem compromisso com verdade. Por sua vez, a *parresía* é uma modalidade do dizer-a-verdade de modo que se não há verdade, portanto não há *parresía*. Seja na democracia, na autocracia ou na vida filosófica, a verdade (*alétheia*) é o elemento necessário da *parresía* dentro do que Foucault chamou de jogo parresiástico (2014a, p. 13).

Alves comenta que dentro das estruturas políticas dos atenienses como a democracia e a autocracia, a *parresía* aparece como privilégio e exercício do poder, porém, diante dos problemas que acerca ficou configurado ao filósofo como o mais apto a exercer a *parresía* sendo o governante, posição essa que Foucault se distancia (2016, p. 346). Para Castelo Branco, a democracia clássica se coloca como afirmação da igualdade legal dos cidadãos (2018, p. 211), compreensão essa que na análise de Foucault é apontado como isegoria.

Weil coloca a problemática política da democracia (*politeía*) como uma incapacidade de conciliar os interesses da comunidade e alcançar seus objetivos. Neste sentido, a crítica platônica à democracia questiona a possibilidade da razão (enquanto governo) abranger todos os problemas inerentes à própria democracia e conseguir contentar o povo alcançando o bem (2018, p. 219). Para Foucault o problema não é contentar a todos, mas a emergência do dizer-a-verdade na atitude parresiástica a partir da diferenciação ética (*éthos*). Se houver abertura ao *éthos*, a *parresía* se torna possível e conseqüentemente contribuir na vida política da *pólis* para alcançar o bem de todos (2014a, p. 32-33).

Alves observa que Foucault percebeu a dificuldade que os gregos tinham de colocar a democracia como um espaço do dizer verdadeiro, bem como a dificuldade de desenvolver o *éthos* na ordem da democracia em um grande número de pessoas, tendo como alternativa

indicada por Aristóteles um governo de poucos como a monarquia e a aristocracia “[...] de modo que onde houvesse um bom governo, haveria um *éthos* bem constituído e uma relação fundamental com o dizer verdadeiro” (2016, p. 347, grifo do autor). A *parresía* continua sendo, portanto para Foucault, o elo com a verdade (*alétheia*), a política (*politeía*) e a ética (*éthos*).

Nessa perspectiva, o filósofo francês aborda a reversão platônica e a hesitação aristotélica como possibilidade de uma nova estrutura que defina o dizer-a-verdade como princípio da *politeía* e do *éthos* (2014a, p. 42-46). O que está em jogo tanto na democracia quanto na autocracia é a ascendência do parresiasta ao dizer a verdade sobre os demais, seja a assembleia ou o Príncipe, que vai influenciar sobre a maneira como as decisões serão tomadas no governo da cidade ou do reino (FOUCAULT, 2010, p. 175-176). Deste modo, “A *parresía* tem um papel positivo, determinante a desempenhar num tipo de poder totalmente diferente: o poder autocrático” (*Ibidem*, p. 177, grifo do autor).

A mudança que o filósofo faz em sua análise da *parresía* democrática para a *parresía* autocrática coloca em questão a possibilidade do dizer verdadeiro e como demonstrado anteriormente tal possibilidade surge na relação do conselheiro com o Príncipe. A *politeía* autocrática tem uma estrutura diferente da democracia, a começar pela educação do Príncipe que tem a vida (*bíos*) preparada para exercer a função de governante. Foucault ressalta que a *parresía* produz “[...] seu efeito político e seus benefícios na arte de governar os homens, isso se dá por intermédio desse elemento que é o *éthos* individual do Príncipe. [...] o *éthos* é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bem-governar” (2014a, p. 57, grifo do autor).

O filósofo destaca que essas inflexões acerca da *parresía* acontecem no entorno de três polos de articulação: *alétheia*, *politeía* e *éthos*. A relação entre esses polos é irreduzível um ao outro, embora necessária e mútua, e foi essa imbricação que “[...] sustentou a própria existência de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nós” (*Ibidem*, p. 59). Foi essa articulação que fez com que o discurso filosófico não se tornasse um mero discurso político ao considerar que “A *parresía* é um ato diretamente político que é exercido, seja perante a assembleia, seja perante o chefe, o governante, o soberano, o tirano, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 177, grifo do autor).

No âmbito filosófico quando se coloca a questão da *politeía*, se coloca também a questão da *alétheia* e do discurso verdadeiro como definidor das relações de poder, se introduz também a questão do *éthos* e da formação ética do estilo de vida (FOUCAULT,

2014a, p. 59-60).

A existência do discurso filosófico, desde a Grécia até agora, está precisamente na possibilidade, ou antes, na necessidade desse jogo: nunca colocar a questão da *alétheia* sem reavivar ao mesmo tempo, a propósito dessa própria verdade, a questão da *politeía* e do *éthos*. Mesma coisa no caso do *éthos* (*Ibidem*, p. 60, grifos do autor).

Costa lembra que a *parresía* tem uma relação intrínseca com o tempo, o *kairós* como exigência de ocasião e condições necessárias em determinado momento para que o indivíduo possa dizer a verdade (2017, p. 64). Foucault já havia afirmado no curso *A Hermenêutica do Sujeito* que é o *Kairós* que define as regras do tempo oportuno da *parresía* como modalidade do dizer-a-verdade (2014b, p. 344). Em *A coragem da verdade* o filósofo não citou o *kairós*, mas indicou como tempo favorável para o exercício da *parresía* o encontro da *alétheia* com a *politeía* e o *éthos* que cria as possibilidades para tal (2014a, p. 59-60).

Para Foucault há quatro maneiras analíticas de vincular de modo diferente esses três polos supracitados. Primeiro é a atitude profética do discurso filosófico que prevê para além do limite do presente a reconciliação prometida entre *alétheia*, *politeía* e *éthos*. O segundo é a atitude de sabedoria em filosofia no qual o discurso procura pensar e dizer a unidade fundadora que articula os três polos. A terceira é a atitude técnica no campo da filosofia onde acontece o discurso da heterogeneidade e da separação entre *alétheia*, *politeía* e *éthos*. E por fim, a atitude parresiástica em filosofia que traz a questão do acesso à verdade a partir das condições políticas e da diferenciação ética que, conseqüentemente formam e constituem o sujeito ético e livre (*Ibidem*, p. 60-61). São irreduzíveis na relação discursiva e prática, entretanto necessários entre si.

Escobar adverte que a articulação de Foucault sobre esses polos não é uma reprodução histórica, apesar de que a problematização de nuance “trágico-político”⁹³ que se desloca para um “idealismo” ético-estético ao nível de certo distanciamento é localizado na Antiguidade (1984, p. 32). Por sua vez, Hara ressalta que a *politeía* precisa da articulação de dois critérios, o ético e o da verdade para que haja *parresía* e, por conseguinte, uma correspondência entre o discurso e a prática conectando coragem e verdade (2005, p. 287).

Abraham comenta que a atitude parresiástica não se restringe a um único campo de atuação, ela pode ser uma atitude política, uma atitude ética para consigo mesmo e para com os outros ou uma atitude filosófica, mas todas as atitudes devem estar ligadas a verdade, caso

⁹³ A expressão trágico-político de Escobar se refere aos perigos que o parresiasta corre quando Foucault situa a vida política ativa seja na democracia ou na autocracia (1984, p. 32).

contrário, se não houver *parresía* não haverá verdade e nem ética, e isso desencadeia numa *politeía* de governo tirano (1992, p. 15). Para Rocha, a verdade (*alétheia*) é o principal problema da *politeía* que implica na atitude de *parresía* e na formação ética do indivíduo para então ser possível um governo de si e dos outros (2014, p. 260).

Foucault comentou na aula de 22 de fevereiro de 1984, que o tema *A coragem da verdade* do curso daquele ano era um entrelaçamento do tema da coragem (*parresía*) com o tema da verdade (*alétheia*) que ao mesmo tempo questionava a relação com a ética (*éthos*), assim como o ambiente de atuação parresiástica seja o da *politeía* ou filosófico (2014a, 109-110). Em outro momento o filósofo havia afirmado que o *éthos* é o vínculo entre a *parresía* (dizer-a-verdade) e a *politeía* (bem governar) (*Ibidem*, p. 57).

Vieira observa que nesse entrelaçamento da *parresía*, Foucault encontrou em Sócrates uma possibilidade de atuação política fora da instituição que está mais próximo de uma ética-estética da vida (*bíos*) que se dá no âmbito das práticas de si (*epiméleia heautoû*) (2013, p. 83-84). O filósofo francês mostra que a recusa de Sócrates de atuar politicamente no espaço institucional não quer dizer que este deixará de influenciar no campo da *politeía*. Essa mudança de atuação política se direciona ao indivíduo estimulando a cuidar de si mesmo (governo de si) e, ao atingir a todos é à cidade que se torna útil (governo dos outros) (2014a, p. 77-78).

Essa mudança de atuação política fora do espaço institucional é também uma mudança que implica na relação com a *alétheia* e o *éthos*, e despertou o interesse de Foucault, uma vez que coloca também a questão da liberdade. A experiência grega para o filósofo francês tem pontos que podem ser considerados hodiernamente, entretanto precisam-se observar as diferenças de contexto (1984, p. 134), lembrando que Foucault não considerava os gregos extraordinários e nem como modelo para as questões atuais ao considerar a inclinação que tiveram de investir a estética da existência no campo religioso (*Ibidem*, p. 129-130).

Nessa perspectiva, o vínculo da *parresía* com a produção da verdade (*alétheia*), o exercício do poder (*politeía*) e a formação moral (*éthos*) constituem uma imbricação trans-histórica com maior ou menor intensidade em determinados momentos, inclusive na Modernidade. Neste sentido, Gros observa que, Foucault, ao analisar essas questões na Antiguidade grega quis relacionar com as práticas modernas que pode haver certa aproximação (2014b, p. 472-473). Um exemplo que pode ser considerado é a estilização da vida, a conduta ética, o cuidado de si e dos outros, e a verdade como prática que o filósofo encontra tanto nos cínicos como na *politeía* revolucionária e na arte moderna.

Nos cínicos essa relação acontece fora dos espaços institucionais, tanto nos discursos de contestação a cultura, a tradição, as instituições sociais e políticas quanto na vida prática como uma *bíos alethés* (vida verdadeira). Para os cínicos toda atitude é parresiástica e inseparável da verdade na elaboração de um modo de vida aletúrgico. É o modo de vida como prática de si e prática da verdade (*alétheia*) que liga à *politeía* pela crítica e contestação de qualquer estrutura político-social como desnecessária, assim como condena a moral da sociedade e, ao mesmo tempo, interpela a uma mudança radical do *éthos*. O filósofo chamou de “militantismo” dos cínicos a sua prática, que além de aletúrgica envolve militância política e ética, e se torna uma estética da existência que propõe uma vida outra e um mundo outro (FOUCAULT, 2014a, p. 146 et seq.).

Na Modernidade a imbricação desses polos acontece no âmbito da militância revolucionária como estilo de vida, resistência (*parresía*) e escândalo da verdade (*alétheia*) e, a exemplo dos cínicos, interferir na sociedade para provocar transformação no campo das práticas políticas (*politeía*) e da ética (*éthos*) como possibilidade de mudar o mundo e, assim, alcançar a verdadeira vida de soberania de si e liberdade (*Ibidem*, p. 160 et seq.). O discurso revolucionário é também um discurso parresiástico na forma de crítica a sociedade existente e profético ao mesmo tempo ao falar em nome de um futuro que já vem, um mundo outro que vai chegar onde a vida também será outra (*Ibidem*, p. 29).

Para Gros, o pensamento político grego permite a Foucault se colocar na trilha filosófica do “[...] problema do governo dos homens (*politeía*) sob a dependência de uma elaboração ética do sujeito (*éthos*) capaz de ressaltar nele e em face dos outros a diferença de um discurso de verdade (*alétheia*)” (2014a, p. 306, grifo do autor), de modo que a sua empreitada genealógica do saber, do poder e do sujeito está presente no curso *A coragem da verdade*, assim como o deslocamento para a veridicção, a governamentalidade e os modos de subjetivação (*Ibidem*, p. 304-306). Deste modo, a relação moderna entre *parresía*, *alétheia*, *politeía* e *éthos* que Foucault observa em sua análise é uma provocação para que o indivíduo construa novas formas de subjetivação a partir de si mesmo e se liberte (mesmo que parcial) dos assujeitamentos das relações de poder e assim constituir um sujeito ético e livre.

3.3. A atitude parresiástica no âmbito democrático e as possibilidades da liberdade e da ética

A liberdade é um tema que atravessa o curso *A coragem da verdade* e foi abordada em diversos momentos por Foucault em sua trajetória. A atitude parresiástica está ligada a

liberdade e ao ato do sujeito se manifestar dizendo a verdade, ato este que influencia na constituição de si e ao mesmo tempo em que é constituído pelos outros tencionando essa relação do “si” com o “outro” (FOUCAULT, 2014a, p. 4). E o tema da liberdade no âmbito da democracia se torna um problema analisado por Foucault, o qual considera a democracia como um espaço privilegiado da liberdade que, no entanto, se tornou difícil exercê-la quando o assunto é o dizer-a-verdade, conforme já foi demonstrado no decorrer desta pesquisa.

A problematização da *parresía* no interior da democracia se torna também uma problematização da liberdade e suas possibilidades num espaço onde deveria ser elevada o seu exercício não no sentido da isegoria, mas como emergência da verdade pela atitude parresiástica até o extremo a exemplo dos cínicos. Para Foucault, essa problematização leva para outra questão que é na esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral, uma relação entre *politeía* e *éthos* (*Ibidem*, p. 9). Nesse diapasão, a liberdade não é um ideal que se deve tornar uma prática, ela já é uma prática (KRAEMER, 2008, p. 13).

A noção de liberdade desenvolvida por Foucault está ligada inicialmente a uma recusa da ideia de essência do homem que, segundo Castro, era sustentada pelo humanismo e somente com o abandono dessa concepção tornou-se possível pensar uma liberdade na ordem da constituição do sujeito (2009, p. 246). O próprio Foucault sustentou essa afirmação numa entrevista de que o sujeito “não é uma substância. É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma”, e o que lhe interessa neste caso é a “constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito” (2004c, p. 275).

À medida que, para Foucault, a liberdade é intrínseca a constituição do sujeito ela passa a ser entendida como “práticas de liberdade” eminentemente política e ética (*Ibidem*, p. 266-267). Para o filósofo, a ética é a prática refletida da liberdade enquanto que esta o fundamento ontológico daquela (*Ibidem*, p. 267). Segundo Castro, a liberdade se desdobra em duas maneiras, ambas relacionadas à constituição do sujeito: a primeira é a liberdade estabelecida entre diferentes sujeitos denominada de “liberdade política” que parte da ideia de “conduzir condutas” e se exerce entre sujeitos livres abertos a um campo de possibilidades suscetíveis de modificação; a segunda maneira é denominada de “liberdade ética” ou simplesmente de “práticas de liberdade” caracterizada pela sua reflexividade nas “[...] condutas, comportamentos e reações pelas quais o sujeito se constitui a si mesmo” (2009, p. 246-247).

Nesse diapasão há uma relação entre liberdade, sujeito e poder que além de entrelaçamento está no campo das condições, na qual a “[...] liberdade é a condição de

existência do poder e do sujeito” (*Ibidem*, p. 247). Neste sentido, para Foucault, “a liberdade é, portanto, em si mesma política” (2004c, p. 270), de modo que “[...] se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado” (*Ibidem*, p. 277), assim como a *parresía* é igualmente política. Deste modo, a liberdade da *parresía* é também liberdade de expressão que não é apenas um problema político, mas do mesmo modo histórico (FOUCAULT, 2010, p. 172).

Foucault encontra em Platão a *eleuthería* (a liberdade) como elemento característico da democracia ligada a isegoria (direito de falar) e a isonomia (igualdade na participação política). Essa liberdade fundamentalmente política é descrita de dois modos clássicos. “Primeiro, a *parresía*: liberdade, de falar. Mas também liberdade de fazer o que se quer, de não só dar sua opinião, mas de escolher efetivamente as decisões sobre o que se quer, licença de fazer tudo o que se tem vontade de fazer” (*Ibidem*, p. 182, grifo do autor). O filósofo francês afirmou numa conferência que para Platão a *parresía* seria “[...] uma espécie de anarquia envolvendo a liberdade de se escolher o próprio estilo de vida, sem limitações” (2013, p. 54).

Nessa perspectiva, a liberdade é a condição que permite a *parresía*, seja aquela isegórica ou não, conforme afirmou Foucault que a *parresía* é “uma das formas de manifestação da existência livre de um cidadão livre” que para os gregos isso se traduz numa “liberdade que dá o direito de exercer seus privilégios no meio dos outros, em relação aos outros e sobre os outros” (2014a, p. 32). A *parresía* como “existência livre” do “cidadão livre” é um direito de nascimento garantido pela constituição da *pólis*, uma característica da democracia ateniense que garante certo *status* social, o que demonstra que nem todos possuem tal direito, portanto não tem acesso a vida política por não ser um cidadão “bem-nascido” (*Ibidem*, p. 32).

Castelo Branco lembra que para Foucault a liberdade só existe de modo agonístico de uma tensão inevitável que decorrem do agir humano nas lutas e resistências com todos e contra tudo aquilo que pode ser observado como obstáculo a sua determinação específica e seus desígnios históricos (2011, p. 147-148). Neste sentido, Foucault afirma que a liberdade é um jogo como condição de existência do poder ao ressaltar que este só se exerce entre sujeitos livres, porém a liberdade pode se abstrair do poder e desaparecer dando lugar a violência ou ainda se opor a um exercício de poder que queira determina-la, o que demonstra a insubmissão da liberdade (1995, p. 244). No centro do jogo,

[...] encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. [...] seria melhor falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta. [...] “agonismo” entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante; e que é exatamente esta a tarefa política inerente a toda existência social (*Ibidem*, p. 244-246, grifos do autor).

Em outro momento, Foucault observa que para os gregos a liberdade significa não ser escravo em relação aos outros como condição política e nem escravo de si mesmo, se suas paixões, o que requer certo controle de si, uma *arché* no sentido de poder e domínio. Se não há liberdade, não existe ética, conseqüentemente ser escravo quer dizer que não tem ética (2004c, p. 270). O filósofo afirma também que não há liberdade e, portanto, nem relações de poder onde as determinações estão saturadas. A escravidão é resultado dessa ausência de liberdade e de relações de poder, uma vez que se trata de uma relação física de coação (1995, p. 244).

Não ter a liberdade da palavra na *pólis* e não ter o direito a *parresía* para os atenienses era o mesmo que ser escravo (FOUCAULT, 2010, p. 150). O filósofo ressalta ainda que não basta ter o direito constitucional para se exercer a *parresía*, é preciso também uma qualidade moral dos ascendentes da família e ter consciência de tal qualidade, caso não a tenham, lhes é retirado à fala franca e isso torna o indivíduo como que escravo sem poder desfrutar da *parresía* e da liberdade (*Ibidem*, p. 151).

Segundo Costa, “o cuidado de si” está ligado à liberdade, uma vez que consiste no “[...] modo pelo qual a liberdade foi pensada como ética no mundo greco-romano, atravessando todo o pensamento moral daquele período” (2017, p. 54). No campo político, o exercício da liberdade e da *parresía* dependem das possibilidades para que se efetive, seja na democracia ou na autocracia, caso contrário, a *parresía* corre o risco de desaparecer. O cuidado de si demanda também domínio de si mesmo, não ser escravo de seus apetites e isso interfere diretamente na relação com os outros à medida que “é o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros” (FOUCAULT, 2004c, p. 272).

A *parresía* orientada para a cidade aparece na análise foucaultiana como uma prática, um direito, uma obrigação, de um dever de veridicção que se choca com interesses de alguns, com a bajulação, o não compromisso com a verdade e até mesmo o excesso do direito de falar na assembleia, no caso da democracia ateniense. Foucault situa essa problemática da falta do controle de fala na *Terceira filípica*, através de Demóstenes ao criticar que até os escravos e estrangeiros estavam usando um direito que deve ser exercido apenas por cidadãos (2014a, p. 36-37).

Vale lembrar que *parresía* é o falar tudo, a fala franca. O que interessa ao filósofo francês, neste caso, é a *parresía* em sentido positivo, como coragem de dizer a verdade, a atitude de se arriscar para fazer o discurso verdadeiro (*Ibidem*, p. 37). Foucault questiona a possibilidade de a liberdade democrática permitir a falsa *parresía* contrária a *parresía* positiva como modalidade do dizer-a-verdade e de como o falso discurso é aceito com facilidade enquanto a verdade não somente é recusada como também pode levar o parresiasta a morte. Ante essa inquietação, o filósofo observa que a própria estrutura da democracia permite todos os tipos de discursos sem fazer distinção entre o verdadeiro e o falso, o útil e o inútil para a cidade (*Ibidem*, p. 34-37).

A crise da *parresía* democrática abordada, por Foucault, como crítica é também uma crítica à liberdade, de como essa liberdade produz efeitos diretamente na vida da *pólis*, na forma de conduzir o governo, assim como na vida do parresiasta e na impossibilidade da diferenciação ética. Para os atenienses, a democracia seria o lugar da *parresía*, da plenitude do exercício da liberdade, um privilégio-dever, a possibilidade de aceitar e efetivar a coragem de dizer-a-verdade melhor do que em outros lugares, no entanto, essas pretensões das instituições democráticas se tornam cada vez mais impossível e perigosa para se efetivar (*Ibidem*, p. 32-34).

Em Berkeley Foucault afirmou que a democracia grega “[...] inaugurou um debate muito apaixonado concernente à precisa natureza das perigosas relações que parecem existir entre democracia, *logos*, liberdade e verdade” (2013, p. 49, grifo do autor). O perigo não é apenas para quem toma a palavra parresiasicamente, mas para a própria verdade quando não há diferenciação ética, visto que o discurso verdadeiro pode ser misturado entre os demais e ficar no mesmo nível da falsa *parresía* ou este se sobrepor a aquele (FOUCAULT, 2014a, p. 41).

Nem toda crítica analisada por Foucault tem apenas o tom de reprovação da democracia, ele encontrou em Isócrates a possibilidade de uma crítica pedagógica na tentativa de transformar os interesses dos cidadãos nas melhores intenções para a cidade. Isócrates elogia alguns pontos positivos da democracia como a liberdade e a igualdade perante a lei (isonomia), entretanto não deixa de criticar a perversão destes valores na democracia ateniense, particularmente, a incompatibilidade da *parresía* positiva (2013, p. 52-53). Essa abordagem de Foucault sobre a democracia e a liberdade na crítica de Isócrates demonstra que, mesmo diante dos pontos positivos, a *parresía* como modalidade do dizer-a-verdade continua não tendo oportunidade de influenciar no governo da cidade e, portanto, nos rumos

da *pólis*.

Foucault observa em sua análise que a atitude parresiástica do dizer-a-verdade se tornou impossível na democracia ateniense haja vista a não diferenciação do discurso verdadeiro do falso discurso. A liberdade democrática está vinculada ao direito constitucional tanto pela isegoria quanto pela isonomia no âmbito das instituições políticas para que os cidadãos pudessem exercer sua liberdade-direito ao se ocupar dos problemas públicos. Diante dessa constatação a análise foucaultiana no curso *A coragem da verdade* mudado ambiente democrático na tentativa de encontrar em outros espaços as possibilidades para a liberdade e para a ética. Vale ressaltar que, na pretensão de Foucault, tais possibilidades da liberdade e da ética estão intrinsecamente ligadas a constituição do sujeito, de práticas de liberdades que constitua uma ética onde a subjetivação de si não seja determinada por relações de assujeitamento, mas sim, de uma existência do governo de si mesmo, de vida verdadeira e soberana.

No capítulo anterior foi demonstrado uma mudança analítica de Foucault da crítica da *parresía* democrática para uma *parresía* autocrática como possibilidade da verdade através da *parresía* ao considerar toda a problemática desta na democracia ateniense. De modo semelhante verifica-se ao pesquisar sobre os temas da liberdade e da ética, que estes temas acompanham o movimento analítico da *parresía* no pensamento foucaultiano. Neste sentido, se percebe uma possibilidade arriscada para a liberdade e para a ética no espaço do governo autocrático quando o assunto é o *éthos* do Príncipe na sua relação com o conselheiro. O que está em questão nessa relação ética é a constituição do sujeito.

O filósofo ressalta que existem vários textos da Antiguidade que apontam a possibilidade de uma diferenciação ética centrada no indivíduo, na pessoa do Príncipe que produz efeitos na arte de governar. A viabilidade de um lugar para o *éthos* na alma do Príncipe é também a possibilidade da liberdade, entretanto Foucault adverte sobre os limites que isso representa efetivamente e questiona “[...] por que a relação com o Príncipe poderia ser esse lugar, quando por definição o poder que o Príncipe exerce é sem limites, sem leis muitas das vezes, e capaz por conseguinte de todas as violências?” (2014a, p. 54). O filósofo encontra uma justificativa reversa para essa possibilidade na facilidade de educar e trabalhar a alma individual que é capaz de ouvir e elaborar uma ética limitadora do próprio poder, trabalho este que não é possível fazer com um grande número de indivíduos (*Ibidem*, p. 54).

Foucault encontra em Platão uma tentativa fracassada de um caso particular de ensinar a *philosophía* e a *paideia* a alma do Príncipe. Platão fez uma viagem até a Sicília para

preparar filosoficamente Dionísio, o Moço, a governar bem. Essa era a oportunidade de Platão colocar em prática a sua visão filosófica de *parresía* quanto ao governo, que infelizmente fracassou. Mas qual a justificativa que o filósofo francês encontrou no fracasso da *parresía* platônica? As razões são historicamente conjunturais e singulares. Na democracia o problema era estrutural, na autocracia monárquica o problema pode ser as circunstâncias desfavoráveis da conjuntura de determinado momento histórico e a não disposição do Príncipe (*Ibidem*, p. 54-56).

Se existem casos frustrados como acima, por outro lado existem outros bem sucedidos onde os soberanos são acessíveis a *parresía* como Ciro rei da Pérsia. Com Ciro a *parresía* se tornou possível graças a liberdade concedida por ele, de modo que isso criava laços de amizade com os chefes. O filósofo destaca a valorização que Ciro dava a inteligência do bom conselheiro que o ajudava a melhor governar (relação de poder com o povo). Isso fazia com que o conselheiro colocasse a serviço toda a sua capacidade e *parresía*, além de criar um ambiente de prosperidade da corte ao povo, unificação da cidade e sucesso das realizações (*Ibidem*, p. 53-54).

Nessa perspectiva, a liberdade faz com que tudo prospere dentro de uma estrutura que dá lugar ao dizer-a-verdade e a diferenciação ética, onde o *éthos* do indivíduo faz da liberdade uma prática de governo dos outros (*Ibidem*, p. 54). A liberdade abre espaço para a *parresía*. O que impede esta na democracia é a falta de lugar para diferenciação ética, enquanto que na monarquia, o Príncipe abre esse espaço na relação direta com ele. Deste modo, a *parresía* é necessária na relação com o monarca e ao mesmo tempo se torna uma prática que se confunde com a liberdade (*Ibidem*, p. 54-57).

Essa liberdade no campo da *politeía* autocrática que tem o Príncipe como o lugar da diferenciação ética produz efeitos na forma de governar a *pólis*, entretanto não é uma liberdade de si para si mesmo, mas voltada para o povo, a comunidade. Neste caso, a liberdade não é um direito como na democracia, mas uma prática onde se destaca a *parresía* e a abertura do indivíduo ao *éthos*. É um movimento inverso, se antes era da *pólis* à *psykhé*, agora é da *psykhé* para a *pólis*. Isso demonstra que o objetivo do dizer-a-verdade e da liberdade é o *éthos* do indivíduo (*Ibidem*, p. 57-58).

Num terceiro momento do curso *A coragem da verdade* é possível localizar outras indicações de possibilidades da liberdade e da ética no pensamento de Foucault. Essas possibilidades despertam um interesse maior na análise do francês. Dentre essas possibilidades está a atitude de afrontar o perigo, uma atitude de liberdade em nome da justiça

e da verdade, porém perigosa. Essa atitude de afronte o filósofo situa em Sócrates durante duas ocasiões, a primeira é discursiva em ambiente democrático quando Sócrates se posiciona na assembleia contra a injustiça, e a segunda acontece no regime oligárquico-aristocrático quando Sócrates se recusa a cometer a injustiça (*Ibidem*, p. 67-69). Em ambas as situações o afronte desempenha um papel típico do parresiasta político que pode ser entendido também como uma atitude de resistência.

Além de afrontar o perigo, o filósofo francês analisa uma outra atitude de liberdade em Sócrates, desta vez a prática da *parresía* no eixo da ética como *epiméleia heautoû*, o cuidado de si. Essa prática de liberdade visa a prática da verdade de si, ser útil a si mesmo, a ocupar-se consigo mesmo e a constituir-se sujeito e senhor de si mesmo, uma espécie de governo de si. Essa prática é também uma renúncia à atitude de afrontar o perigo no âmbito da *politeía*, para afrontar outro perigo, desta vez o perigo dos vícios, os inimigos internos (*Ibidem*, p. 69-78), além de afrontar os “[...] apetites e prazeres, [...] manter-se livre de qualquer escravização interna em relação às paixões, e atingir um modo de ser que pode ser definido pelo gozo pleno de si mesmo ou pela perfeita soberania sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2004c, p. 216).

A mudança para o cuidado de si está vinculada ao jogo da *parresía* e da ética, onde no jogo parresiástico é preciso ultrapassar os entraves que impedem o falar livremente e criar as condições possíveis. A *parresía* aparece com sentido positivo pelo pacto pleno de liberdade para falar. Neste sentido, na segunda hora da aula do dia 22 de fevereiro de 1984,⁹⁴ Foucault deixa de lado a *parresía* política e entra na discussão da *parresía socrática*⁹⁵ ou *parresía* ética e na aula seguinte inicia a *parresía* cínica. Deste modo, o filósofo focaliza na questão da constituição do sujeito a partir de si (práticas de si) como abertura das possibilidades para a ética e da liberdade de âmbito filosófico e estético (2014a, p. 124-134).

O cinismo ocupa boa parte da análise de Foucault no curso de 1984, movimento este que desenvolveu de maneira significativa novas possibilidades de práticas de liberdade que vão além do discurso ao tomar a vida (*bíos*) como elemento constituinte de uma ética de si. Os modos de vida cínica como prática da verdade de uma verdadeira vida e estética da existência estão inteiramente ligados a liberdade (*Ibidem*, p. 144-145). Segundo Pinheiro, os

⁹⁴ Na página 123 tem uma nota que explica que esse corte da segunda hora da aula é um corte artificial realizada pelo organizador da edição e não por Foucault.

⁹⁵ A partir da aula do dia 15 de fevereiro Foucault entra na abordagem da *parresía* socrática, porém somente na segunda hora do dia 22 que deu ênfase a esse deslocamento analítico para entrar na questão da vida como *parresía* ética.

cínicos foram ferrenhos defensores da liberdade e da independência, e assumiram essa liberdade como prática de si de forma radical na formulação de uma ética escandalosa e afirmativa da animalidade (2011, p. 242).

A liberdade para os cínicos é uma prática de vida, é poder falar e viver ao mesmo tempo, um modo de vida que serve de suporte e justificativa para a *parresía*. A vida natural como liberdade radical eliminaria “[...] todas as dependências introduzidas pela cultura, pela sociedade, a civilização, a opinião, e assim por diante” (FOUCAULT, 2013, p. 76), além de reduzir todas as obrigações inúteis e conveniências supérfluas à somente o necessário para a vida, a curar-se dos vícios e paixões que corrompem a si. Essas são algumas das práticas pontuadas por Foucault nesse processo de voltar para si na pretensão de alcançar uma vida de soberania de si mesmo e assim ser útil a si para poder ser útil ao outro também. Tais práticas tendem a provocar uma mudança de vida em atitude moral (*éthos*) (2014a, p. 148 et seq.).

Dentre as práticas vivenciadas pelos cínicos, o filósofo enfatizou a vida escandalosa sem pudor como um estilo característico, a mudança dos valores (valor da moeda) e a construção da autonomia como soberania de si. Essa militância se baseia em práticas de liberdade que implicam numa abertura ética para formar um *éthos* livre. Somente o indivíduo livre terá condições de construir sua própria ética e ter uma vida verdadeira sem dissimulação, sem mistura e não depender de ninguém. O cínico tem a tarefa de universalizar essa possibilidade ética para que todo o gênero humano construa sua própria ética a partir de práticas de liberdade tanto singular quanto universal (*Ibidem*, p. 238 et seq.).

O modo de ser cínico abre inúmeras possibilidades de práticas de liberdade e de construir uma nova ética onde o indivíduo seja sujeito de si mesmo, um modo de subjetivação livre e afirmação de mesmo. Foucault chama de vida militante ao modo cínico de ser que tornou popularmente acessíveis temas filosóficos sobre o modo de vida. Destarte, “a pregação cínica sobre a liberdade, a renúncia à luxúria, críticas cínicas às instituições políticas e aos códigos morais existentes [...]” (2013, p. 75-76), abriram caminho para uma nova ética, uma estética da existência.

[...] os cínicos se referem à liberdade (*eleutheria*) e à autossuficiência (*autarkeia*) como os critérios básicos pelos quais se acessa um tipo de comportamento ou modo de vida. Para os cínicos, a principal condição para a felicidade humana é a *autarkeia*, a autossuficiência ou independência, pela qual o que se precisa ter ou que se decide fazer é independente de tudo, a não ser de si mesmo (*Ibidem*, p. 76, grifos do autor).

O filósofo francês percebe que essas possibilidades também são possíveis na

Modernidade e na Contemporaneidade, entretanto de modo diferente em práticas diversas num outro contexto histórico. A prática e o discurso revolucionário aparecem como possibilidades de liberdade, assim como a arte moderna que expressam a “[...] a importância do estilo de vida e da manifestação da verdade na vida militante” (2014a, p. 163). O discurso revolucionário dos séculos XIX e XX, segundo Foucault tem certa proximidade com a pregação cínica à medida que eram “[...] dirigidas contra as instituições sociais, as arbitrariedades das regras ou das leis e qualquer tipo de estilo de vida que era dependente de tais instituições ou leis” (2013, p. 76).

A busca de um estilo de vida verdadeira (*alethés bíos*) fora dos espaços tradicionais e institucionais abre um campo de possibilidades que podem extrapolar até mesmo os temas da vida verdadeira, da estética da existência num estilo de vida marginal e reverso (FOUCAULT, 2014a, p. 200). O anseio pela liberdade e uma nova ética se torna profundo na militância revolucionária e anarquista⁹⁶ que se torna uma utopia na pretensão de querer “[...] mudar o mundo, muito mais que uma militância que buscaria simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz” (*Ibidem*, p. 251). Essa militância exprime uma experiência ética fundamental no Ocidente de alteridade para uma vida outra e aspiração para um mundo outro de possibilidades da liberdade e da ética (*Ibidem*, p. 253). A prática revolucionária quer

[...] mostrar que o mundo só poderá alcançar a verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro [...] (*Ibidem*, p. 278).

Nessa concepção, as possibilidades da liberdade e da ética passam pelo retorno de si a si em práticas de ocupação consigo mesmo, o cuidado de si. Estas práticas têm como fim “[...] construir um *éthos*, uma maneira de ser e de fazer, uma maneira de conduzir, que correspondem a certos princípios racionais e fundam o exercício da liberdade entendida como independência” (*Ibidem*, p. 297, grifo do autor). Kraemer observa que em tais práticas o homem é portador de liberdade (2008, p. 61). Deste modo, a constituição ética de si supõe a obtenção tanto de conhecimentos verdadeiros acerca do mundo e da vida, quanto de verdades práticas para agir em determinadas circunstâncias da existência (*Ibidem*, p. 297).

Diante das possibilidades da constituição de si como sujeito ético e livre existe o jogo de verdade onde o cuidado de si exige um exercício da verdade sobre si como o exame

⁹⁶ Foucault cita o anarquismo como exemplo de movimento revolucionário do século XIX na Europa que atacava as instituições políticas e sociais, bem como os costumes (2014a, p. 162).

de si, a prova de resistência e o controle das representações. Este exercício se fundamenta na atitude da coragem da verdade (*Ibidem*, p. 297). Segundo Rocha, essa atitude de coragem da verdade é uma estética da existência como exercício da liberdade (2014, p. 235). Para Foucault, a estética da existência elaborada por sujeitos livres consiste numa “[...] arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder. [...] para um homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade” (1998, p. 220).

Para Gros, o cuidado de si é uma forma de se constituir em exercícios de liberdade, assim como é um modo de subjetivação é, também uma prática social. Deste modo, o cuidado de si é “[...] um jogo de liberdade em que a construção interna primava sobre a transformação do mundo” (2014a, p. 314). Nesse jogo de possibilidades de práticas da liberdade, Foucault afirma que as pessoas devem elaborar sua própria ética (DE, IV, 1994, p. 537). Por conseguinte, “[...] a ética é uma prática, e o *éthos*, uma maneira de ser” (DE, V, 2004c, p. 221, grifo do autor). Rocha observa que o sujeito livre pode formular ou se aproximar de algo como uma moral do estilo ou de uma liberação, porém no risco de cair numa moral normativa (2014, p. 262).

Para Borges, o sujeito é livre para resistir em maior ou menor escala ao considerar as possibilidades de modificar suas relações tanto consigo mesmo quanto com o outro através dos modos de subjetivação (2010, p. 246). Toda essa abordagem de Foucault coloca novamente o tema das relações entre sujeito e verdade, porém na perspectiva da ética (2014a, p. 297-298). Segundo o filósofo francês, a maioria das pessoas na atualidade não acreditam que uma moral possa ser fundada sobre a religião e ao mesmo tempo em que não querem um sistema legal que intervenha na sua vida moral, pessoal e íntima (DE, IV, 1994, p. 386).

Deste modo, fica mais evidente a importância de construir novos espaços de práticas de liberdades que tornem possíveis elaborações de novas éticas e, conseqüentemente, de modos de subjetivação a partir da verdade de si do sujeito, do cuidado de si que efetive um governo de si mesmo, de atitude de coragem da verdade. Portanto, é possível inferir que a noção de liberdade foucaultiana está ligada a uma abertura de si para si mesmo que implica a uma constituição do sujeito livre tendo a verdade de si como fundamento de elaboração ética da vida para a vida que pressupõe um governo de si e uma relação com o outro entendida, também como governo dos outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os últimos cursos de Foucault representam uma mudança em suas pesquisas acerca da relação entre sujeito e verdade que representa uma guinada para o campo da ética, bem como de uma estética da existência. Dentre os cursos, *A coragem da verdade* se destaca, de forma particular, pelos temas analisados e a problematização que os envolve mesmo que seja considerado, de certa forma, uma continuação do curso anterior, *O governo de si e dos outros*.⁹⁷ O filósofo ressaltou o que chamou de “tríplice deslocamento teórico” da genealogia para a ética das relações entre verdade, poder e sujeito que respectivamente se referem à análise do conhecimento para a veridicção, das relações de poder (dominação)⁹⁸ para a governamentalidade e dos modos de subjetivação para as práticas de si como se demonstrou na pesquisa (2014a, p. 9-10).

A *parresía* é um tema que perpassa o curso e coloca em questão as possibilidades aletúrgicas da verdade ligada ao *éthos* do parresiasta e das práticas do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). O filósofo francês evidencia a problemática filosófica das noções de verdade, poder e sujeito sem redução dos temas e busca pensá-las no campo da ética e da política na tentativa de compreender como se pensou e quais as práticas de tais questões na Antiguidade greco-romana. Deste modo, Foucault encontra nas práticas da Antiguidade uma maneira de problematizar o sujeito moderno e provocá-lo concernente a sua experiência nos aspectos da ética e da política nos modos de subjetivação e as possibilidades de uma existência livre e bela sem exagerar o contexto histórico. Neste âmbito de problematização que coloca o sujeito como ser de *parresía* que identificamos a noção de poder.

Por outro lado, o pensamento foucaultiano situa a *parresía* no interior do que chama de uma “ontologia dos discursos verdadeiros” que coloca em análise os modos de ser e sua implicação para o sujeito no que chama de “jogos de verdade” (2014a, p. 304). Essa questão foi abordada no curso de 1983, no qual o autor considera a veridicção no aspecto da prática e enfatiza a singularidade histórica do pensamento como história das ontologias ligada a um princípio de liberdade concebido como capacidade de fazer (2010, p. 281). Neste sentido,

⁹⁷ Foucault começa o curso dizendo na primeira aula sobre a continuidade do tema da *parresía*, do dizer-a-verdade iniciado no ano anterior (2014a, p. 3).

⁹⁸ Foucault usa a palavra dominação uma única vez no curso *A coragem da verdade* para se referir a esse deslocamento da noção de poder para a governamentalidade lembrando que o filósofo não entende o poder como dominação na análise genealógica, mas como relações de forças em rede como demonstrado no primeiro capítulo.

percebe-se que a intenção do filósofo era aprofundar sua análise sobre o tema da *parresía* e, ao mesmo tempo, retomar outros temas contemporâneos relacionados à constituição ética do sujeito.

Acontece uma transformação histórica da *parresía* enquanto prática, um direito do cidadão, um dever de veridicção em relação à *pólis* e suas instituições, e todos os perigos decorrentes dessa atitude para uma *parresía* orientada para o *éthos* do indivíduo, uma estética da existência (2014a, p. 31). Nesse diapasão, a inquietação de Foucault sobre a constituição ética do sujeito ou de uma estética da existência não é somente um interesse filosófico, mas, sobretudo existencial ao observar seu envolvimento militante quanto às questões éticas e políticas em defesa das liberdades individuais para que a decisão livre do sujeito, como no caso dos gregos, seja uma “escolha ético-política” que permita a elaboração de uma arte de viver em contraposição a qualquer determinação divina ou de práticas de obediência (ROCHA, 2014, p. 252-255).

Nessa perspectiva, a pesquisa mostra a importância hodierna da elaboração de uma ética-estética da existência como arte de viver e o desenvolvimento de novas práticas de liberdade, assim como do “cuidado de si” ou mesmo estilos e convenções no meio cultural os elementos possíveis ou a invenção de novos que leve a constituição de si enquanto sujeito eticamente livre, lembrando que para o filósofo as práticas de sujeição tencionam sempre o processo de subjetivação, o que leva a buscar outras formas mais autônomas (2004c, p. 289-291). Deste modo, cada pessoa elabora sua própria ética, como defendeu Foucault, e não fica a mercê de qualquer vínculo, imposição ou prática de sujeição, mas que ao elaborar sua ética transforme-se num sujeito livre (DE, IV, 1994, p. 537). Assim, “a estética da existência, na medida em que é uma prática ética de produção de subjetividade, é tanto assujeitada quanto resistente: é, assim, um gesto eminentemente político” (REVEL, 2011, p. 55).

Nesse rol da relação entre ética e política, fica evidente o caráter político da *parresía* seja na democracia, na autocracia ou mesmo no estilo da vida cínica. Deste modo, a dissertação busca analisar a noção de poder no curso *A coragem da verdade* e, para tanto, demonstra alguns temas identificáveis do deslocamento genealógico das relações de poder que produzem efeitos e constituem o sujeito moderno, e atravessa por vários dispositivos dentre os quais a confissão para uma noção de poder que tem como ponto de relações seja consigo mesmo ou com os outros a *parresía* e o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) numa articulação entre *parresía*, *alétheia*, *politeía* e *éthos* que não escapa dos perigos decorrentes da atitude parresiástica, bem como a contextualização do escândalo cínico e as possibilidades de

novas práticas da liberdade e da ética.

A pesquisa tenta mostrar como o filósofo faz os deslocamentos sobre os exercícios do poder no campo da política e da ética quando analisa a “confissão” na relação entre poder, verdade e sujeito a qual se tornou um importante dispositivo na produção de verdades e, ao mesmo tempo, individualizante. Neste sentido, Foucault demonstra que a confissão se tornou uma técnica de produção de verdades muito usada pelas ciências modernas e os sistemas penais imbricada nos mecanismos de governamentalidade. Entretanto, o filósofo identifica a origem da confissão no poder pastoral desenvolvida pelo cristianismo que através dessa técnica fizeram do homem um ser confessante das suas verdades mais íntimas, uma invasão no seu interior capaz de confrontá-lo consigo mesmo, com sua subjetividade. A confissão além de estar ligada a questão da obediência é uma técnica de governo do poder pastoral que faz o sujeito obedecer e se manifestar ao mesmo tempo, e que se tornou modelo de governamentalidade para a Modernidade.

Ao identificar a mudança supracitada, a pesquisa adentra no curso *A coragem da verdade* para demonstrar como aparece o poder na atitude parresiástica, como escândalo e perigo na prática da verdade na Antiguidade greco-romana. Dentre as práticas da verdade Foucault se interessou pelo cuidado de si (*epiméleia heautoû*) à medida que o dizer-a-verdade lhe é intrínseco, uma vez que se trata da verdade de si mesmo a partir de uma conversão a si, de modo que o indivíduo se constitui numa elaboração das suas verdades e na relação com outro. Vale ressaltar que, para Foucault, não se pode ignorar as práticas e formas com as quais o sujeito foi subjetivado historicamente, por isso é importante explicitar esses deslocamentos em sua análise que ele mesmo citou no seu último curso ao explicitar as diferenças da construção do sujeito moderno para a constituição de si pela coragem da verdade na Antiguidade e suas posteridades históricas.

Ao evidenciar a intrínseca relação da *parresía* com o “cuidado de si” expõem-se, também, os obstáculos quando a questão é a prática da verdade na qual o sujeito se arrisca diante da assembleia na *polis* democrática, tal atitude se torna perigosa problematizando a verdade e a liberdade de dizê-la no interior da democracia. Essa problematização consiste numa crítica à democracia e a sua estrutura ao mostrar que esta não é o lugar privilegiado para se exercer a *parresía* enquanto modalidade do dizer verdadeiro, uma vez que falta diferenciação ética frente à liberdade como direito à palavra sem fazer distinção entre o discurso verdadeiro, a retórica e a lisonja. Dessa forma, na *parresía* democrática o ocupar-se consigo mesmo pela coragem da verdade é sempre um perigo, por isso o filósofo analisou

sobre outros espaços possíveis e diferentes formas das práticas de si como a *parresía* autocrática, a *parresía* filosófica e o cinismo na Antiguidade.

A pesquisa destaca a atitude parresiástica cínica como uma noção de poder que relaciona o discurso e a prática da verdade fazendo da vida (*bíos*) uma aleturgia radical, bem como uma concepção ética nas perspectivas da verdadeira vida e de uma estética da existência bela e soberana. O modo de vida cínica tornou a prática do dizer-a-verdade caracterizada pelo escândalo, um estilo de vida singular que rejeita os costumes tradicionais e culturais, as instituições políticas e sociais, e demais convenções consideradas supérfluas para uma existência verdadeira e soberana. Deste modo, o cinismo emerge como resistência a tudo aquilo que o homem criou como necessidade para si e as formas de sujeição naturalizado pela sociedade. No modo de vida cínica a constituição de si é vista como uma manifestação da existência pela verdade que teve uma posteridade fecunda tanto no ascetismo cristão, como nos movimentos revolucionários do século XIX e XX, e na arte moderna na qual a arte está ligada a vida do artista como forma de manifestação da verdade.

Neste diapasão, a dissertação busca discutir quais as possibilidades da ética e da liberdade a partir das práticas de si capaz de levar a uma constituição do sujeito ético e livre. O filósofo francês chamou de “tecnologias de si” as práticas de si e o estilo de vida como estética da existência. Neste sentido, o poder aparece como prática de si na relação da atitude parresiástica e a *politeía*, de modo que se buscou analisar tendo como referência a atitude parresiástica do sujeito que se constitui a partir das suas verdades e compreendido em sua historicidade nas práticas de subjetivação.

Dentre as possibilidades apontadas na pesquisa encontram-se as práticas cínicas e os movimentos revolucionários em atitude de combate, de luta, de mudança moral (*éthos*), no estilo de vida (*bíos*) e resistência que formam um conjunto de práticas de si como a *parresía*, a vida verdadeira (*bíos alethés*), uma ética da liberdade, um modo de vida cuja alteridade tem o objetivo de transformar o mundo. Deste modo, a dissertação demonstra o quanto Foucault se interessou, de certa forma, em resgatar o “cuidado de si” hodiernamente que também pode ser compreendido como uma resistência aos modos de subjetivação moderna.

Nessa perspectiva, a noção de poder ligada a prática da verdade e a *parresía* evidencia as formas de subjetivação e formação do sujeito moral nos pontos imbricados entre *parresía*, *alétheia*, *politeía* e *éthos*. Nestes pontos que se encontram entrelaçados, a análise foucaultiana desponta como uma provocação ao indivíduo moderno para que este construa sua própria ética, novas formas de subjetivação a partir de si mesmo, com suas verdades e se

libere dos assujeitamentos que as relações de poder o submeteu. Por outro lado, essa relação entre *parresía*, *aletheia politeía* e *éthos* problematizada a formação do sujeito na história ocidental e de como o sujeito do “cuidado de si” foi substituído pelo sujeito de conhecimento e das verdades subjetivantes.

A dissertação busca discutir, também a problematização provocada pela atitude parresiástica no ambiente democrático e as possibilidades da liberdade e da ética para além da democracia grega na Antiguidade. A diferenciação ética se torna um elemento necessário para que aconteça a *parresía* no espaço da *politeía* e, ao mesmo tempo, a liberdade se torne uma prática que leve a uma ética das práticas de si. Destarte, a mudança da crítica da *parresía* democrático-política para a *parresía* socrática demonstram possibilidades de práticas da liberdade que fundam uma ética do “cuidado de si”.

Foucault aponta que no período helenístico o modo de ser cínico abre outras possibilidades de práticas da liberdade e, conseqüentemente, de construir uma nova ética na qual o indivíduo pode se constituir como sujeito livre, escandaloso na afirmação de si mesmo numa vida verdadeira e soberana que decorre da transformação de si como um mudar “o valor da moeda”. Deste modo, a vida militante ligada aos movimentos revolucionários e a arte moderna é compreendida também, no pensamento foucaultiano, como possibilidades de elaboração de uma ética da existência, bem como uma maneira de resistir aos assujeitamentos do poder moderno.

Nessa compreensão, a pesquisa discute a inversão analítica que Foucault faz na *A coragem da verdade* sobre a constituição do sujeito. Para o filósofo, a Modernidade privilegiou a formação de um sujeito do conhecimento capaz de verdade e, concomitantemente, normalizado pelos modos de subjetivação em detrimento de um sujeito do “cuidado de si”. O deslocamento analítico em torno da relação entre poder, sujeito e verdade encontra na Antiguidade greco-romana modos diferentes de subjetivação onde o “cuidado de si” é valorizado mais que o conhecimento de si, de modo que na auto constituição do sujeito o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) implica diretamente no “cuida de ti mesmo” (*epiméleia heautoû*) formando, assim, uma cultura de si.

Portanto, a dissertação demonstra que há uma posteridade dessa cultura de si no militantismo moderno segundo o filósofo, bem como das práticas cínicas, o que abre uma nova compreensão da relação poder, sujeito e verdade evidenciando a importância de construir novos espaços de práticas de liberdades que tornem possíveis elaborações de novas éticas e, conseqüentemente, de modos de subjetivação a partir da verdade de si, que privilegie

o “cuidado de si” na efetivação do governo de si mesmo, numa atitude de coragem da verdade. Assim sendo, as “tecnologias de si” problematizam historicamente a relação entre *politeía*, *alétheia* e *éthos*, onde as formas de subjetivação tornam-se suscetíveis de transformação pela coragem da verdade da *parresía*. Deste modo, considerando a crítica de Foucault à institucionalização da verdade (2014a, p. 206-208), é possível inferir que, no decorrer da pesquisa, a noção de poder no curso *A coragem da verdade* está ligada a *parresía*, assim como a uma abertura de si para si mesmo que implica a uma constituição do sujeito livre, de desassujeitamento tendo a verdade de si como prática e fundamento de elaboração ética da existência como vida verdadeira e de resistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primárias

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.

_____. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

_____. Afterword The Subject and Power. In: DREYFUS, H.; ROBINOW, P. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago, 1983.

_____. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no collège de france**. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

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

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Tradução de Roberto C. de M. Machado e Eduardo J. Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *parresía*. Tradução e organização de Aldo Dinucci et al. **Prometeus**. Aracaju, ano 6, n. 13, 2013. Edição Especial - E-ISSN: 2176-5960

_____. **Discurso y verdade em la antigua Grecia**. Tradução de Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós, 2004b.

_____. **Dits et Écrits, I**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. Ditos e escritos, IV. **Foucault: estratégia, poder-saber**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Dits et Écrits, IV**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. Ditos e escritos, V. **Michel Foucault: ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c.

_____. **Do governo dos vivos: curso no collège de france, 1979-1980**. Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** 13. ed. Tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** 8. ed. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si.** 8. ed. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005b.

_____. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H.; ROBINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Microfísica do poder.** 2. ed. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **Nascimento da biopolítica.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. O retorno da moral. In: **O Dossier: últimas entrevistas.** ESCOBAR, Carlos H. (Org.). Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

_____. **O governo de si e dos outros.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; ROBINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Os anormais.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Segurança, território, população.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). In: **Revista de Comunicação e linguagem.** Lisboa: Edições Cosmos, n. 19, 1993. p. 203-223.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 29. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2004a.

Secundárias

ABRAHAM, Tomás. Las cosas mal hechas, las verdades bien dichas: funciones de La confesión. In: ABRAHAM, Tomás (Org.). **Foucault y la ética.** 4. ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1992.

_____. Michel Foucault: Discurso y verdad. La problematización de la *parrhesía*. In: ABRAHAM, Tomás (Org.). **Foucault y la ética**. 4. ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1992.

ADVERSE, Helton. Foucault e a História da sexualidade: da multiplicidade das forças à biopolítica. **Aurora**. Curitiba, v. 28, n. 45, p. 927-948, set./dez. 2016.

_____. Para uma crítica da Razão Política: Foucault e a governamentalidade. **Estudos Filosóficos**. São João del-Rei, n. 4, 2010. ISSN 2177-2967. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALMEIDA, André P. *Parrêsia* cínica em Michel Foucault. **Ítaca**. Rio de Janeiro, n. 31, p. 38-56, 2017.

ALVES, Thiago R. Aspectos políticos da *parresía* em Foucault. **Revista Ideação**. Feira de Santana, n. 34, p. 324-354, jul./dez. 2016.

ARAÚJO, Lucilla P. Por que acreditar na escola: uma busca pela transformação das relações pedagógicas através da estética da existência e da amizade. In: JÚNIOR, Hélio R. C.; LEMOS, Flávia C. S. **Foucault e Deleuze/Guattari: corpos, instituições e subjetividades**. São Paulo: Annablume, 2011.

BIERI, Andréa . Elogio, lisonja e mentira em Sartre e Foucault. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 31, p. 61-90, fev. 2012. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/362>>. Acesso em: 31 ago. 2018.

BIRMAN, Joel. Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault. **Physis**. Rio de Janeiro, n. 12, v. 2, p. 301-324, 2002.

BOLSONI, Betânia V. **O cuidado de si e o corpo em Michel Foucault**: perspectivas para uma educação corporal não instrumentalizadora. IX Anped Sul. 2012.

BORGES, Viviane T. Um livro homenagem: a mais recente biografia de Michel Foucault. **Tempo e Argumento**. Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 244-248, jul./dez. 2010.

BRANDÃO, Ramon T. P. Foucault e o cuidado de si: os caminhos prováveis de uma subjetividade contemporânea autônoma. 11, 2015, São Carlos. **Anais... UFSCar**. São Carlos, p. 279-291, 2015. ISSN (Digital) 2358-7334.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, n. 29, v. 2, p. 65-78, 2006.

_____. *Parrhesía* filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault. **Aurora**. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan./jun. 2011.

_____. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, n. 31, v. 1, p. 87-103, 2008.

_____. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. **KRITERION**. Belo Horizonte, n. 115, p. 203-217, jun./2007.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Agonística e palavra. **Aurora**. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 145-155, jan./jun. 2011.

_____. Subjetividade e lutas políticas na modernidade. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 31, p. 239-251, fev. 2012. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/370>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

CASTELO BRANCO, Judikael. Apresentação do texto pelo tradutor. In: WEIL, Eric. A democracia em um mundo de tensões. Tradução de Judikael Castelo Branco. **Argumentos**. Fortaleza, a. 10, n. 19, p. 209-226, jan./jun. 2018.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAVES, Ernani. Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault. **Viso**. Cadernos de estética aplicada, v. VI, n. 11, p. 21-34, jan./jun. 2012.

_____. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Editora PHI, 2013.

CORRÊA, Murilo D. C. Da dobra à obra: ética de si, estética da existência, verdade e amizade em Michel Foucault. **Captura Críptica**: direito, política, atualidade. Florianópolis, n. 2, v. 1, jul./dez. 2009.

COSTA, G. B. do Nascimento. A criação de si entre a parresía e a hipocrisia: etopoiética do cuidado de si. **KRITERION**. Belo Horizonte, nº 137, p. 351-371, ago./2017.

COSTA, Paulo H. Pinheiro da. **Michel Foucault**: a dimensão política do cuidado de si. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DIAS, Rafael P. F. A importância da felicidade na filosofia cínica. **Griot**. Amargosa, v. 10, n. 2, p. 216-225, dez. 2014.

DIAZ, Santiago. Decir verdad: transgresión y libertad. **Bajo Palabra**. Madri, II época, n. 3, p. 51-58, 2008.

DIELLO, Maria L. **Michel Foucault e a problematização da subjetivação**: para o cultivo e a transformação de si. 2009. 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

DREYFUS, H.; ROBINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ESCOBAR, Carlos H. A genealogia (Foucault) ou os “leninismos” na materialização de uma política nietzschiana. In: **O Dossier: últimas entrevistas**. ESCOBAR, Carlos H. (Org.). Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

FONSECA, João P. A. Considerações sobre a Constituição do sujeito do cuidado de si no pensamento de Michel Foucault. **Veritas**. Porto Alegre, v. 57, n. 1, p. 143-152, jan./abr. 2012.

FONSECA, Márcio A. da. Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro. **Aurora**. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 17-30, jan./jun. 2011.

GRABOIS, P. Sobre a articulação entre cuidado de si e cuidado dos outros no último Foucault: um recuo histórico à antiguidade. **Ensaio Filosóficos**. Rio de Janeiro, v. III, p. 105-120, abr. 2011.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. Tradução de Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. Situação do curso. In: **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

_____. Foucault et la vérité cynique. **Aurora**. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 53-66, jan./jun. 2011.

_____. Situação do curso. In: **A hermenêutica do sujeito: curso dado no collège de france**. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

HACK, Rafael F. Michel Foucault e a individuação discursiva. **Tempo da Ciência**. Toledo, v. 13, n. 26, p. 25-38, jul./dez. 2006.

HADOT, Pierre. Reflexões sobre a noção de “cultura de si”. Tradução de Stephan, Cassiana Lopes; Bogánika, Luciane. **Revista filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 26, n. 51, p. 183-204, mar. 2017.

HARA, Tony. Notícias de um pensador: a coragem da verdade e o pensamento libertário de Michel Foucault. **Verve**. N. 7, p. 286-291, 2005.

KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant**. 2008. 300 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

LORENZINI, Daniele. Foucault, il cinismo e la “vera vita”. In: BERNINI, Lorenzo (Org.). *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parresia, aufklärung, ontologia dell’attualità*. Pisa: Edizioni ETS, p. 75-99, 2011.

MEZAN, Renato. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: RIBEIRO, Renato J. (Org.). **Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MILANEZ, Nilton. A disciplinaridade dos corpos: o sentido em revista. In: SARGENTINI, Vanice; BARBOSA, Pedro N. (Org.). **Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade**. São Carlos: Claraluz, 2004.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NETO, João L. F. Artes da existência: Foucault, a psicanálise e as práticas clínicas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, v. 23, n. 2, p. 177-184, abr./jun. 2007.

PAGNI, Pedro Angelo. O cuidado de si em Foucault e as suas possibilidades na educação: algumas considerações. In: SOUZA, Luís A. F.; SABATINE, Thiago T.; MAGALHÃES, Boris R. (Org.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília: Oficina Universitária, 2011.

PERREIRA, Lucas de A. A genealogia foucaultiana como ferramenta para a escrita da história no presente. In: JÚNIOR, Hélio R. Cardoso; LEMOS, Flávia C. Silveira (Org.). **Foucault e Deleuze/Guattari: corpos, instituições e subjetividades**. São Paulo: Annablume, 2011.

PETERSEN, Maureline. **O cuidado de si e do outro**. X Congresso nacional de educação. PUCPR, Curitiba, p. 9014-9026, nov. 2011.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

_____. **Apologia de Sócrates/Crítion**. Benedito Nunes; Victor Sales Pinheiro (Org.). 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Ufpa, 2015.

_____. **Fedro ou da Beleza**. 6. ed. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editora, 2000.

_____. **Protágoras, Górgias, Fedão**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2002.

POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder. **Lua Nova**. São Paulo, n. 63, 2004.

PORTOCARRERO, Vera. A questão da *parrhesia* no pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. **Aurora**. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 81-98, jan./jun. 2011a.

_____. Verdade irresponsável e dizer-verdadeiro. **O que nos faz pensar**. N. 31, p. 176-193, dez. 2011b.

PRADO FILHO, Kleber. Uma breve genealogia das práticas jurídicas no ocidente. **Psicologia & Sociedade**, 24 (n.spe.), p. 104-111, 2012.

RAGO, Margareth. A aventura de contar-se: Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara. In: SOUZA, Luís Antônio F. et al. (Org.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília: Cultura Acadêmica, 2011.

RAGO, Margareth; VIEIRA, Priscila P. Foucault, criações libertárias e práticas parresiásticas. **Revista Caminhos da História**. Montes Claros, v. 14, n. 2, p. 43-58, 2009. ISSN 1517-3771.

REVEL, Judith. **Dicionário de Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

ROCHA, Gabriel R. Contribuições de Michel Foucault ao estudo da filosofia antiga: o conceito de *parrehsía* aplicado ao Fedro de Platão. **Sapere aude**. Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p. 155-170, Jan./Jun. 2016. ISSN: 2177-6342.

ROCHA, Jorge A. **Michel Foucault: crítico – esteta – cínico mitigado**. Campina Grande: Eduepb, 2014.

ROJAS, Alexis Sossa. Verdad, discurso y libertad en Foucault: reflexiones a partir de su etapa arqueológica. **Aposta** (Revista de ciências sociais). Móstoles; n. 54, p. 1-22, jul./set. 2012. ISSN 1696-7348.

SOLER, Rodrigo D. de Vivar y; KROLIKOWSKI, Leonardo F. Foucault e a *parresía*: apontamentos para a construção de uma experiência ética em educação. **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v. 7 – n. 12, p. 256-268, jan./jun. 2016. ISSN: 2177-6342.

TVARDOVSKAS, Luana S. Modos de viver artista: Ana Miguel, Rosana Paulino e Cristina Salgado. In: RAGO, Margareth (Org.). Foucault e as estéticas da existência. **Revista Aulas**. Dossiê Estéticas da Existência. Campinas, n. 7, 2010. ISSN 1981-1225.

TERNES, José. Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro. **Aurora**. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 131-144, jan./jun. 2011. ISSN 0104-4443.

UMA ENTREVISTA COM MICHEL FOUCAULT. Disponível em: <<http://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/uma-entrevista-com-michel-foucault520469.html>>. Acesso em: 7 de fev. 2018.

VEYNE, P. **Foucault revoluciona a história**. In: Como se escreve a história. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, 1992, 1995, 1998.

VIEIRA, Priscila P. A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault. 2013. 210 f. Dissertação (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2013.

_____. Escrita de si e *parrhesía*: verdade e cuidado de si em Michel Foucault. In: Foucault e as Estéticas da Existência. MARGARETH, Rago (Org.). Dossiê Estéticas da Existência. **Revista Aulas**. Campinas, n. 7, p. 187-204, 2010. ISSN 1981-1225.

VILAS BOAS, Crisoston T. **Para ler Michel Foucault**. 2. ed. Ouro Preto: Imprensa universitária Ufop, 2002. (versão eletrônica)

WANZELER, Murilo Cunha. O cuidado de si em Michel Foucault. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPB, João Pessoa, 2011.

WEIL, Eric. A democracia em um mundo de tensões. Tradução de Judikael Castelo Branco. **Argumentos**. Fortaleza, a. 10, n. 19, p. 209-226, jan./jun. 2018.

WELLAUSEN, Saly da S. Os dispositivos de poder e o corpo em *vigiar e punir*. **Revista Aulas**. Dossiê Foucault. N. 3, dez.2006/mar.2007. ISSN 1981-1225.

_____. Michel Foucault: *parrhésia* e cinismo. **Tempo Social**. USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 113-125, mai. 1996.