



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

FLÁVIO DE LIMA CORDEIRO FILHO

**A *PARRESÍA* NOS CURSOS DE FOUCAULT DE 1982-1984: ÉTICA, POLÍTICA E
ESTÉTICA.**

**BELÉM/PA
2021**

FLÁVIO DE LIMA CORDEIRO FILHO

O DESENVOLVIMENTO DA *PARRESÍA* NOS CURSOS DE FOUCAULT DE 1982-1984: ÉTICA, POLÍTICA E ESTÉTICA.

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

**BELÉM/PA
2021**

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)

C794p Cordeiro Filho, Flávio de Lima.
A Parresía nos Cursos de Foucault de 1982-1984 :
Ética, Política e Estética / Flávio de Lima Cordeiro Filho. — 2021.
90 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, ,
1,
Belém, 2021.

1. Parresía. 2. Ética. 3. Estética. 4. Verdade. 5. Foucault. I. Título.

CDD 100

FLÁVIO DE LIMA CORDEIRO FILHO

A *PARRESÍA* NOS CURSOS DE FOUCAULT DE 1982-1984: ÉTICA, POLÍTICA E ESTÉTICA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestra, na área de concentração Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Apresentado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Orientador)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Luiz Paulo Martins (Examinador Externo)
Universidade de Paris IV-França

Prof. Dr. Felipe de Campos Ribeiro Figueiredo (Examinador Externo)
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Examinador Suplente)
Universidade Federal do Pará

BELÉM/PA
2021

Dedico toda minha trajetória passada, presente e futura a Flávio e Juliana, sem dúvida nenhuma meus maiores incentivadores, sem eles nada disto seria possível.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) pelos 24 meses de bolsa concedida para realização da pesquisa, sem tal investimento seria muito mais difícil realizar tal empreitada, haja vista que vivemos em uma realidade brasileira onde a pesquisa, em particular em ciências humanas, torna-se um verdadeiro trabalho hercúleo.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFPA pela oportunidade concedida para a realização do curso de mestrado.

Agradeço, esse com louros, ao professor Ernani Pinheiro Chaves, pelas orientações, conselhos, apontamentos e correções ao meu texto, atrás de um pesquisador de grande envergadura há um amigo fiel, confidente e companheiro.

Agradeço aos professores Luiz Paulo Martins e Felipe Figueiredo pelas contribuições ao meu texto, suas orientações foram verdadeiras cartas náuticas nesta árdua jornada.

Agradeço enormemente a professora Jovelina Ramos, pois a fase embrionária deste trabalho foi gerada nas oficinas de textos filosóficos, seria impossível pensar nesta pesquisa sem seus ensinamentos e conselhos.

Agradeço profundamente aos meus pais e irmãos, a família nuclear, que não tem esse nome por acaso, pois é o núcleo aonde tudo é formado e estruturado, sem Flávio, Juliana, Manoel e Ana Júlia esse trabalho seria extremamente solitário.

Agradeço aos amigos, muito difícil selecionar, pois cada um foi demasiadamente importante para confecção deste texto. O primeiro que deve ser citado é Arthur Vaz, meu amigo de infância que sempre está presente nos momentos mais importantes da minha vida. Em segundo lugar agradeço a Pedro Henrique Monteiro, meu amigo há tanto tempo que nem me lembro mais da época em que não nos conhecemos, sua parceria é fundamental na minha vida. Em seguida seria desleal não citar Carlos Henrique Hildebrando, principalmente pelas memórias construídas desde do tempo da graduação e das trocas de figurinhas, desde as não acadêmicas até as filosóficas. Agradeço a Luiz Henrique e Igor Augusto por sempre estarem presentes na minha vida, seja na abonaça e principalmente na dificuldade. Agradeço a Erick

Henrique por ter acompanhado todas as vezes que tentei ingressar no PPGFIL, sempre torcendo por minha pessoa e não posso terminar de agradecer sem citar a minha companheira de vida, no sentido mais amplo do termo, Lorena Thais Costa Campos, tenho certeza que não foi fácil permanecer ao meu lado, por isso todo amor que houver nesta vida ainda é pouco para te oferecer.

Basta ser sincero e desejar profundo/ Você será capaz de sacudir o mundo/ Vai, tente outra vez/ Tente/ E não diga que a vitória está perdida/ Se é de batalhas que se vive a vida/ Tente outra vez. (SEIXAS, R. COELHO P. MOTTA M. **Tente Outra Vez**. Rio de Janeiro: Philips/ Phonogram: 1975. Suporte (2'22)

RESUMO

A obra de Michel Foucault (1926-1984) é detentora de uma grande envergadura conceitual, perpassando desde temas como Loucura, Poder e chegando até seu debate sobre a Verdade. O foco desta dissertação será seus escritos finais, referentes aos anos de 1982 a 1984, visto que é dentro dos cursos ministrados no *Collège de France* onde Foucault trabalhará de forma mais específica noções de ética, estética e verdade. Michel Foucault realiza uma retomada a antiguidade clássica, contudo tal retorno tem em vista um conceito em específico: *parresía*. *Parresía* é traduzido por Foucault como “coragem da verdade”, “fala-franca”, “dizer tudo”, porém o foco da análise do filósofo francês se dará como tal conceito encontra-se profundamente vinculado com o fazer filosófico da antiguidade, perpassando desde das consequências políticas do uso da *parresía*, a construção de um *éthos*, este por sua vez atriculado com uma estética do “dizer-verdadeiro”. Foucault mostrará que a preocupação com a Verdade não diz respeito somente ao debate epistemológico entre verdade *versus* falsidade, ou seja, não é do interesse do filósofo francês entrar na discussão do que faz um discurso e/ou conhecimento ser verdadeiro. Foucault quer investigar o que faz do sujeito alguém que diz a verdade e como ele é reconhecido como aquele que porta um discurso verdadeiro. Percebemos que há em Foucault uma preocupação da verdade enquanto formadora do sujeito, como o falar franco é influência na formação de um sujeito? Com isso Foucault afirma que irá deixar de lado as “estruturas epistemológicas” para se preocupar com a análise das “formas aletúrgicas” do ato de proferir a verdade. Foucault irá realizar a diferenciação do “conhece-te a ti mesmo” e o “cuida-te de ti mesmo” ambas formulações socráticas, contudo como cada uma irá desenvolver e formular doutrinas distintas na história da filosofia, enquanto a primeira irá se deter um desenvolvimento mais epistemológico/metafísico da filosofia socrática, a segunda irá se ater a um modo de vida, ou seja, uma ética socrática. Contudo Foucault aponta condições para se efetivar a *parresía*, além da necessidade de falar tudo, há a urgência de ser um discurso totalmente vinculado com o pensamento daquele que fala, logo não sendo uma fala meramente artificial. Por isso o filósofo francês afirma que a *parresía* não é uma mera adequação fala e pensamento, como fazem os mestres, é necessário assumir uma espécie de risco vital, que irá ferir e irritar o outro, chegando ao ponto de uma violência extrema, logo se correndo o risco de perder o vínculo com o outro. Por isso é importante ressaltar a essencial diferença entre a retórica e a *parresía*, colocando as duas atitudes em formas diametralmente opostas, enquanto uma é um discurso sem vínculo nenhum com o interlocutor e com aquilo que está sendo pronunciado, a *parresía* é ligação entre os interlocutores, ligação tão forte que abre precedentes a rejeição, punição e vingança daquele que disse a verdade.

Palavras-chave: Parresía, ética, estética, verdade e Foucault.

ABSTRACT

Michel Foucault's work (1926-1984) has a great conceptual scope, covering topics such as Madness, Power and even his debate on Truth. The focus of this dissertation will be his final writings, referring to the years 1982 to 1984, as it is within the courses given at the Collège de France where Foucault will work more specifically on notions of ethics, aesthetics and truth. Michel Foucault makes a return to classical antiquity, however such return has a specific concept in mind: *parresia*. *Parresía* is translated by Foucault as “courage of the truth”, “speak-out”, “saying everything”, but the focus of the analysis of the French philosopher will be how such concept is deeply linked with the philosophical practice of antiquity, going through since from the political consequences of the use of *parresia*, the construction of an ethos, which in turn is linked with an aesthetic of the “true-tell”. Foucault will show that the concern with Truth is not only related to the epistemological debate between truth versus falsehood, that is, it is not in the French philosopher's interest to enter into the discussion of what makes a discourse and/or knowledge true. Foucault wants to investigate what makes the subject someone who tells the truth and how he is recognized as one who carries a true discourse. We realize that there is in Foucault a concern for the truth as the subject's trainer, how is frank speaking an influence in the formation of a subject? With that, Foucault claims that he will leave aside the “epistemological structures” to be concerned with the analysis of the “allegorical forms” of the act of uttering the truth. Foucault will differentiate between “know yourself” and “take care of yourself” both Socratic formulations, however as each will develop and formulate distinct doctrines in the history of philosophy, while the former will hold a In the more epistemological/metaphysical development of Socratic philosophy, the second will stick to a way of life, that is, a Socratic ethics. However, Foucault points out conditions for effecting *parresia*, in addition to the need to say everything, there is an urgent need to be a discourse totally linked to the thought of the one who speaks, so it is not merely an artificial speech. That is why the French philosopher says that *parresia* is not a mere adequacy of speech and thought, as the masters do, it is necessary to take a kind of vital risk, which will hurt and irritate the other, reaching the point of extreme violence, as soon as at the risk of losing the bond with the other. That is why it is important to emphasize the essential difference between rhetoric and *parresia*, placing the two attitudes in diametrically opposite ways, while one is a speech without any link with the interlocutor and with what is being said, *parresia* is a connection between the interlocutors, a bond so strong that it sets precedents for the rejection, punishment and revenge of the one who told the truth.

Keywords: *Parresia*, ethics, aesthetics, truth and Foucault.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. CAPÍTULO I – O Cenário Político: A <i>parrésia</i> entra em cena	22
2.1 A <i>parresía</i> como principal ingrediente do exercício democrático ateniense	25
2.2. Hipólito e a repercussão do mau uso da <i>parresía</i>	28
2.3. A crise da <i>parresía</i> no cenário democrático ateniense	32
3. CAPÍTULO II – A <i>parresía</i> no ato filosófico	38
3.1. Uma passagem pelo cenário histórico da <i>parresía</i>	35
3.2. Filosofia e <i>parresía</i> : por um fazer filosófico corajoso	41
3.3. A <i>parresía</i> em <i>A apologia de Sócrates</i>	50
3.4. A <i>parresía</i> no <i>Laques</i>	53
3.5. A <i>parresía</i> no <i>Alcibiades</i>	57
4. CAPÍTULO III - Infâmia ou Coragem?	60
4.1. Os cães da Filosofia: A ética ultrajante	60
4.2. A ética do viver belamente: A vida como obra de arte	69
4.2.1. A dimensão da vida como cuidado de si	71
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

1. INTRODUÇÃO

Michel Foucault foi um filósofo de grande destaque, principalmente quando falamos daquilo que ficou conhecido como filosofia contemporânea, sendo muitas vezes usado por diversas áreas das ciências humanas, como sociologia, educação e psicologia. Portanto as problematizações levantadas por Foucault perpassam várias temáticas e valendo-se de diversas abordagens, por muitas vezes o filósofo francês é relacionado a temas “estranhos à filosofia”, contudo sua contribuição para a filosofia é fundamental, em particular quando se trata sobre a verdade e o sujeito.

As palavras e as Coisas (1966) e *Vigiar e Punir* (1975) são obras constantemente citadas, em especial quando se trata de metodologias, sendo a primeira, de cunho arqueológico, enquanto a segunda refere-se à genealogia. *As Palavras e as Coisas*, consiste em uma investigação do que ficou conhecido como ciências humanas, trazendo à luz do debate o conceito de episteme, vale ressaltar que tal é fundamental para o pensamento de Foucault e também para o desenvolvimento desta dissertação.

O segundo, *Vigiar e Punir*, consiste em uma pesquisa sobre os regimes de poder, abordando instituições que exerciam esse poder, a partir do modelo da prisão, e como tal regime incide na constituição do sujeito. Entretanto, esses dois períodos não são o foco de interesse desta pesquisa, o que esta dissertação irá abordar é sua última fase. Este período inicia-se no final da década de 1980, com a publicação do segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade*.

Uma das principais características de seus últimos textos foi um “retorno” à antiguidade clássica. Porém destaca-se um detalhe nesta volta aos clássicos, pois Foucault não retorna aos antigos por saudosismo daquele período histórico, salienta-se que Foucault não era um helenista nos moldes tradicionais, por maior importância que a História tenha enquanto ferramenta para Foucault, ele não realizará de forma alguma uma historiografia da antiguidade.

Entretanto, vale ressaltar que não há um ineditismo neste “retorno” à antiguidade clássica, visto que tal temática não surge nos cursos da década de 1980, pelo contrário, por exemplo no primeiro curso no Collège de France, *A Vontade de saber*¹, assim como na 2ª conferência de *A verdade e as formas jurídicas*², as pesquisas de Foucault já apontavam para as problemáticas da Antiguidade Clássica. No curso, Foucault se dedica a analisar diversos te-

1 FOUCAULT, 2014, p. 31.

2 FOUCAULT, 2002, pp. 49-50.

mas da filosofia grega, em especial, o das relações com o Direito e na conferência, já encontramos novamente uma análise do “Édipo Rei” e da relação entre saber e poder em Platão. Logo, podemos perceber que a recepção da antiguidade clássica na produção de Foucault não é novidade ou exclusivismo da considera terceira fase de seu pensamento.

Esse retorno será caracterizado com o objetivo de compreender o presente, mesmo que para nós seja o presente da década de oitenta. Essa retomada terá como foco as relações interpessoais e subjetivas, portanto foi a fase de seu pensamento na qual suas problematizações estiveram mais próximas de reflexões éticas, ele realizará durante esse período uma série de pesquisas que vão ter como foco governabilidade, sexualidade e produção de verdades, vamos ressaltar esse último item, visto que essa verdade está longe de ser uma produção da A Verdade, no singular.

A produção de verdades será a medula desta dissertação, pois veremos como a investigação a respeito da relação sujeito e verdade foi uma preocupação imprescindível para toda a produção do filósofo, principalmente nos seus cursos ministrados no *Collège de France*, em especial o curso *A Coragem da Verdade* de 1984. Neste curso Foucault tentará compreender como a produção da verdade está ligada com a produção de sujeitos, e como tais indivíduos são reconhecidos ou não como sujeitos de verdade.

Devemos lembrar que a verdade é uma problemática central dentro da filosofia, afinal de contas desde os naturalistas até os contemporâneos a questão da verdade é colocada no centro do debate filosófico, por isso se faz necessário ressaltar que Foucault não tentará encerrar a discussão entorno da produção da verdade, pelo contrário, ele buscará suscitar ainda mais debates e perspectivas entorno do conceito da verdade. Para isso ele vai trazer um conceito bastante popular dentro da antiguidade clássica, uma forma de discurso que exigia não somente a verdade como inverso do falso, uma verdade que requisitava uma maneira de viver, de se portar perante o outro, esse conceito é o de *parresía*.

A *parresía* surge na obra de Foucault entre 1982 e 1984, na qual consistia em uma prática de discurso. Contudo não era uma simples fala adequada a uma prática, como a pedagogia ou a poesia, a *parresía* é um discurso que se efetiva para e dentro da prática daquele que a profere. Em linhas gerais a tradução para *parresía*: falar franco, liberdade da palavra e “dizer-verdadeiro”, ou seja, já podemos perceber que há um componente específico de abordagem da verdade, repetimos: não é a verdade que se opõe ao falso. Veremos que esse “dizer-verdadeiro” terá uma outra camada interpretativa da verdade.

Como já explicamos, neste período Foucault foca sua pesquisa na antiguidade clássica, e o que chama a atenção do filósofo é a existência de várias formas de conduta, uma plura-

lidade de maneiras de viver, construindo a vida como um “exercício espiritual³”, de uma maneira tão forte que a produção da filosofia estava também atrelada a forma de viver. Ultrapassando desta forma a filosofia somente do texto escrito, vale lembrar que a escrita era uma “invenção recente”, logo faz sentido que a prática filosófica seja tão importante quanto o discurso filosófico.

No que diz respeito ao desenvolvimento da ética, Foucault está mais próximo de uma concepção mais pragmática da ciência da conduta, ele não tentará construir tratados éticos universalistas. Principalmente porque seu pensamento é posterior à conhecida virada linguística⁴. Logo, essa terceira fase do pensamento foucaultiano é caracterizado por uma ética aberta, menos sistemática, uma ética mais prescritiva e menos doutrinal. Portanto Foucault abandonará a construção de um sistema de condutas, ou seja, se afastará de uma interpretação hermeticamente fechada do que deveria ser a conduta do sujeito, consequentemente se aproximando de uma reflexão acerca do *cuidado de si*⁵.

Foucault afirma que o “dizer-verdadeiro” possui uma ligação com a ética, como uma escolha livre e ao mesmo tempo um dever daquele que deseja se valer do pronunciamento verdadeiro, vejamos isto nesta citação:

O que faz que um discurso filosófico seja outra coisa que não cada um desses discursos é que ele nunca coloca a questão da verdade sem se interrogar ao mesmo tempo sobre as condições desse dizer-a-verdade, seja [do lado da] diferenciação ética que abre para o indivíduo o acesso a essa verdade, [seja também do lado] das estruturas políticas no interior das quais esse dizer-a-verdade terá o direito, a liberdade e o dever de se pronunciar. O que faz que um discurso filosófico seja um discurso filosófico, e não simplesmente um discurso político é que, quando ele coloca a questão da *politeia* (da instituição política, da repartição e da organização das relações de poder), coloca ao mesmo tempo a questão da verdade e do discurso verdadeiro a partir do qual poderão ser definidas essas relações de poder e sua organização, coloca também a questão do *éthos*, isto é, da diferenciação ética a que essas estruturas políticas podem e devem dar lugar. E, enfim, se o discurso filosófico não é simplesmente um discurso moral, é porque ele não se limita a formar um *éthos*, a ser a peda-

3 Hadot (1999) defende a interpretação de que a Filosofia é antes de um discurso teórico logicamente encadeado, um modo de vida onde o discurso filosófico expressa uma maneira de viver, ou seja, tanto o discurso como a forma de viver devem ser filosóficos, visto que fazer filosofia é fundamentalmente escolher uma determinada forma de viver. Principalmente no que se diz respeito a filosofia antiga, período onde modo de vida e discurso eram categorias filosóficas inseparáveis.

4 No artigo intitulado *Jogando com a Verdade: Uma leitura de Foucault*. Birdman (2002) faz uma articulação entre Jogos de Linguagens e Jogos de Verdade, afirmando que a relação que Foucault estabelece entre sujeito e verdade não é muito diferente de outra relação: sujeito e linguagem. Pois, em ambos os casos não há um partir de uma concepção fixa e inalterável do que é A Linguagem e do que é A Verdade, visto que assim como para Wittgenstein, Foucault sabe que a Verdade não é a-histórica, ou seja, assim como em um jogo, a verdade se comporta a partir de seu uso (Qual a verdade do louco? Qual a verdade do médico e qual é a verdade da sexualidade?) e não de sua essência enquanto produtora de um saber hermeticamente fechado.

5 Essa expressão tem origem em uma herança socrática, porém uma “segunda” herança, por isso menos conhecida, entretanto não menos importante. Essa herança tem origem no *Fédon*, pois as últimas palavras de Sócrates são referentes a um sacrifício de um galo (118a), essa lembrança de Sócrates faz referência ao cuidado de si, essa expressão terá maior desenvolvimento no decorrer da dissertação.

gogia de uma moral ou o veículo de um código. Ele nunca coloca a questão do *éthos* sem se interrogar ao mesmo tempo sobre a verdade e a forma de acesso à verdade que poderá formar esse *éthos*, e [sobre] as estruturas políticas no interior das quais esse *éthos* poderá afirmar sua singularidade e sua diferença. (FOUCAULT, 2011, pp. 59-60)

O primeiro ponto que devemos ressaltar nesta citação é o termo “diferenciação ética”, ou seja, Foucault percebeu que dentro da antiguidade grega houve uma separação entre os indivíduos que seguiam o código moral estabelecido e os indivíduos que tentavam construir uma nova ética, um esforço filosófico para tentar construir um novo *éthos*. Essa nova ética se afastava da sofística estabelecida dentro debate político, procurando desta forma uma nova maneira de estabelecer a verdade dentro das relações interpessoais.

Em seguida, para entendermos melhor as práticas do “dizer-verdadeiro” e suas relações com a ética, é necessário compreender que há em Foucault algumas problemáticas que atravessam a sua obra. A principal delas é a questão acerca do sujeito, de tal modo que é necessário refletir como Foucault concebe sua interpretação sobre o sujeito enquanto artífice dos saberes, sejam eles em forma de discurso ou de conduta.

Para isso devemos voltar para o conceito norteador desta pesquisa: *parresía*, que significa, nas próprias palavras de Foucault em *A coragem da verdade*: “A *parresía* é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve.” (FOUCAULT, 2011, p. 13)⁶

Na citação acima vamos notando a característica existente dentro da *parresía*, o risco. Deste modo percebemos que essa atitude exige uma condição tanto do emissor como do receptor do “dizer-verdadeiro”, só há *parresía* partindo de uma relação interpessoal entre os sujeitos, por isso ética, desta forma não podendo existir espaço para bajulação e/ou retórica, como podemos ver no curso *A hermenêutica do sujeito* de 1982:

[...] a *parrehesía* (a *libertas*, o franco-falar) é essa forma essencial – e é desse modo que resumirei o que pretendia dizer-lhes sobre a *parrehesía* – à palavra do diretor: palavra livre, desvincilhada de regras, liberada de procedimentos retóricos na medida em que, de um lado, deve certamente adaptar-se à situação, à ocasião, às particularidades do ouvinte; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz “eu digo a verdade”, compro-

⁶ Apesar do principal curso referenciado nesta dissertação ser *A Coragem da Verdade*, o conceito de *Parresía* não tem sua inauguração neste curso, sua primeira aparição remonta desde a *Hermenêutica do Sujeito* e posteriormente reaparece em *O Governo de si e o dos outros*, contudo é somente em *A Coragem da Verdade* que esse conceito ganha maiores proporções, principalmente no que se diz respeito a relação entre o dizer-a-verdade e o discurso filosófico.

mete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada. (FOUCAULT, 2010, p. 365)

Esse modo de existência foi evidenciada pelo filósofo em suas investigações da antiguidade clássica, principalmente no que diz respeito aos cínicos, que teriam sido os herdeiros mais “controversos” de Sócrates, que levaram o conceito de *parresía* ao seu limite. Pois não somente pretendiam viver como cães, isto é, com o mínimo possível, mas sua fala, por ser franca, expressaria sua vivência.

Para entendermos melhor como o conceito de *parresía* se comportará dentro da obra de Foucault devemos lembrar que o próprio possui uma resposta para “o que é filosofia?” Principalmente no que diz respeito ao exercício do fazer filosófico. Visto que para o filósofo o pensar é em primeiro lugar um olhar crítico que o pensamento faz sobre si mesmo, não em uma tentativa de deslegitimar o que veio anteriormente, e sim uma reflexão que possibilita novas perspectivas e temas possíveis dentro do horizonte conceitual em que a filosofia está inserida. Como podemos notar na passagem da introdução de *História da Sexualidade: Uso dos Prazeres* de 1976 :

Mas o que é filosofia hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? [...] O “ensaio” - que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento. (FOUCAULT, 2012, pp. 15-16)

A noção de ensaio é crucial para entendermos a obra de Foucault, pois esta tipologia textual é recorrente dentro da maneira na qual o filósofo apresenta seus temas, ou seja, com isso a concepção do seu texto não é apresentada de forma sistêmica. Logo sua tentativa é levantar questões ao invés de resolver problemas, isto é, a forma ensaística na qual Foucault se expressa é a sua tentativa de demonstrar como e porque sua noção filosófica é um parêntese aberto, porém longe de ser um parêntese vazio.

Na mesma citação acima podemos perceber que para Foucault há uma visível diferença entre o *sistema filosófico* e o *exercício crítico* do pensamento filosófico. Para Foucault a filosofia está mais próxima do desenvolvimento de um ensaio, assim sendo, ele não está preocupado em trazer a luz o que é A Verdade em sua forma definitiva, pelo contrário, tentará esboçar um diagnóstico de como uma determinada verdade se constitui e como isso contribuirá para uma experiência formadora do sujeito. Por isso Foucault é constantemente relacionado a temas que eram pouco reconhecidos como objetos de estudo filosófico: Loucura, Poder, Go-

vernabilidade, Sexualidade. Cada tema deste é vinculado ao seu objeto de estudo por excelência: o Sujeito.

Portanto, é necessário compreender como Foucault aborda a problemática do sujeito em sua obra e qual é a importância do sujeito, enquanto conceito, para a construção de uma possível ética baseada no “dizer-verdadeiro”, para que tal ética não se transforme em mais uma análise genealógica do poder. A concepção de sujeito é um ponto de partida para qualquer investigação a respeito do pensamento foucaultiano, vejamos essa citação do prefácio de *As Palavras e as Coisas* de 1966:

[...]o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumi recentemente no saber. [...]Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova. (FOUCAULT, 2007, p. XXI)

Podemos notar em Foucault que o sujeito é uma invenção recente, ou seja, por muito tempo todos os conhecimentos estavam dentro do arcabouço teórico da filosofia, com o desenvolvimento das outras ciências, em especial das ciências da natureza, tais saberes foram ganhando mais autonomia diante da filosofia, e as últimas a separarem-se da filosofia foram as ciências humanas. Contudo essas últimas tinham um objeto de estudo inusitado, uma vez que o próprio sujeito é tanto aquele que desvela o conhecimento como aquele que é revelado pelo mesmo, pela “primeira vez” o indivíduo é objeto e sujeito dentro do processo do conhecimento. Por isso que para Foucault compreender quem é este sujeito e como ele se comporta diante dos diversos saberes é seminal.

Dentro do estudo do pensamento de foucaultiano há uma separação de interesse de pesquisa do filósofo, porém com o aprofundamento nas pesquisas mais recentes, em especial dos escritos de 1980 percebemos que essas “fases do pensamento” de Foucault são artifícios didáticos para compreensão mais precisa da obra do filósofo. Como afirma Veiga-Neto: “[...] na terceira fase não há um método novo; a ética é um campo de problematizações que se vale um pouco da arqueologia e muito da genealogia, o que leva alguns a falar que, no terceiro Foucault, o método é arqueogenealógico.” (VEIGA-NETO, 2014, p. 37). Com essa citação podemos perceber que a terceira fase foucaultiana, não apresenta um método novo, porém é importante lembrar do texto *O Sujeito e o Poder* (1995) no qual o próprio Foucault faz uma afirmação minimamente curiosa, vejamos:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos. [...] Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de “sexualidade”. Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa. (FOUCAULT, 1995, p. 01-02)

A partir desta citação vemos que o tema central do pensamento foucaultiano sempre foi o sujeito, mesmo que seus interesses fossem relacionados ao poder, loucura e sexualidade, esses temas são os cenários em que a temática do sujeito entra em cena. E os textos nos quais Foucault analisou tal problemática de forma mais explícita foram seus últimos cursos proferidos no *Collège de France*, a partir da *Hermenêutica do Sujeito* (1982), perpassando pelo *O Governo de Si e dos Outros* (1983) e culminando em *A Coragem da verdade* (1984), esse último é a principal fonte bibliográfica desta dissertação.

O sujeito é um conceito de ampla significação, contudo, o que essa pesquisa terá como foco é sua interpretação ética, ou seja, é possível uma articulação entre *parresía* e ética? A problemática desta dissertação irá girar em torno de: é possível evidenciar um *éthos*, conduta ética, a partir de uma atitude parresiástica?

É necessário lembrar que a escolha dos cursos ministrados do *Collège de France* não é mera coincidência ou somente porque é nestes textos que tal problemática fica em maior evidência. É nos cursos em que Foucault mais arrisca, ou seja, é como uma espécie de ateliê em que o filósofo francês se permitia realizar maiores experimentações com suas problemáticas, como bem apontou Lorenzini:

Até 1976, Foucault considerava o seu ensino essencialmente como o relato público do trabalho que estava a fazer, ou seja, para ele o ensino não era diretamente o lugar da investigação histórico-filosófico, mas somente aquele de sua declaração um momento de exposição oral distinto (e sucessivo) do trabalho de investigação propriamente dito. Em contrapartida, a partir de 1978, esta relação entre investigação e ensino transforma-se, e os cursos tendem a tornar-se o próprio lugar onde se expõe, se arrisca, se põe à prova a atividade de “ter ideias” o lugar da incerteza do trabalho que se está a fazer, com as suas hipóteses e possíveis pistas. [...] são os cursos no *Collège de France* que, precisamente a partir de 1978, se tornam o verdadeiro laboratório das experimentações foucaultianas. (LORENZINI, 2015, pp. 10-11) (tradução nossa)

Com essa citação podemos observar que os cursos do *Collège de France* possuem uma grande importância para a recepção foucaultiana, uma vez que foram nesses cursos nos quais o filósofo arriscou interpretações, elaborou possíveis relações e desenvolveu novas temáticas. Portanto, algo bem parecido com a sua concepção de escrita acerca do ensaio como

principal plataforma do fazer filosófico. Por isso que ao decorrer dos cursos não há uma fechamento completo dos conceitos e temas desenvolvidos, porém muitas questões são levantadas, servindo como um catalisador da filosofia.

No primeiro capítulo iniciaremos com um sobrevoo no papel da *parresía* dentro do discurso filosófico, partindo de uma breve exploração histórica, pois é necessário compreender a mudança que houve do período clássico para o helenístico. Retomando ao debate da democracia ateniense e realizando diálogos com Hadot para compreender melhor a importância do *cuidado de si* para o desenvolvimento da *parresía*. Desta forma veremos como o conceito do “dizer-verdadeiro” se desenvolve dentro da tradição socrática, como Platão se relacionou com a *parresía*, em especial nos diálogos *Laques* e *Alcíbiades I* e como as críticas platônicas e aristotélicas foram necessárias para compreender melhor o exercício da *parresía* dentro do período clássico da filosofia grega antiga.

É importante salientar que Foucault desde a *Hermenêutica do Sujeito* chama a atenção para uma outra herança socrática, uma tradição menos conhecida, porém em nenhum momento menos importante, na qual valorizava antes do “conhecimento de si” o “cuidado de si”, vejamos:

[...] Ora, quando surge este preceito delfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio de “cuida de ti mesmo” (*epimeloû heautoû*). [...] Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como um espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. (FOUCAULT, 2010, p. 06)

Dentro da oposição conhecimento *versus* cuidado Foucault demonstrará como tais instâncias socráticas se desenvolvem e em muitas vezes se completam, pois dentro das duas noções há um componente que as une: a ética. É necessário compreender que esse retorno aos antigos de Foucault é uma tentativa de demonstrar que tão importante quanto toda tradição epistemológica que o “conhece-te a ti mesmo” desenvolveu, a filosofia é também uma atitude de cuidado perante a si mesmo e aos outros. É preciso mostrar que a filosofia já fora um corpo vivo, e a filosofia alcança sua plenitude quando existe uma relação ética entre sujeito e verdade, relação essa que está atravessando todas as problemáticas foucaultianas.

Posteriormente veremos como a *parresía* se comportou dentro do cenário da política antiga, em particular a democracia ateniense, visto que a verdade dentro do debate político toma outras perspectivas, ou seja, a verdade da política está distante do “dizer-verdadeiro”, visto que a preocupação da política é com aderência do seu discurso. Dessa forma outras cenas entram em jogo, como a retórica, e como já podemos perceber retórica e *parresía* se encontram em lugares opostos, pois enquanto que a primeira se preocupa com a adesão do discurso, destarte ele verdadeiro ou não, a segunda deve pronunciar a verdade, principalmente quando essa verdade traz consigo risco para aquele que a profere.

Para isso iremos nos valer de duas peças da tradição trágica grega: *Hipólito* e *Íon*, ambas de autoria de Eurípedes, em ambas as dramaturgias o tema da *parresía* é abordado. Nestas duas peças a verdade funciona como um fio condutor da trama, visto que na época em que foram criadas a democracia passava por uma crise, em particular o uso da *parresía* dentro da política antiga, para isso iremos resumir e analisar as duas peças.

Em seguida teremos um importante desenvolvimento da *parresía* dentro da filosofia cínica antiga, visto que para os cínicos o falar franco era fundamental para a formação de uma ética pautada na própria vida, na qual para os cínicos a *parresía* deve ser efetivada de maneira mais forte. Pois para Os Cães da filosofia, ela não deveria limita-se a um discurso intelectual, ela deve ser antes de mais nada um modo de vida, no qual a prática da verdade deve ser constantemente executada, caso contrário corre-se o risco de torna-se uma mera artificialidade intelectual.

No segundo capítulo esboçaremos de forma mais profunda como se dá a relação entre o dizer verdadeiro e a conduta ética, principalmente ao que diz respeito no seu desenvolvimento dentro da obra de Foucault, retomando alguns cursos do *Collège de France*, para demonstrar como a relação sujeito e verdade é o cerne das investigações que Foucault realizou em grande parte da sua vida.

E no terceiro capítulo, realizaremos possíveis aproximações entre a *parresía* e uma estética da existência. Verificando como a verdade pode ser uma bela forma de viver, reforçando a concepção de filosofia como uma forma de viver, evidenciando que ética e estética são conceitos mais próximos dentro de uma perspectiva mais pragmática da filosofia.

Nessa perspectiva, o percurso metodológico do trabalho tem um duplo aspecto, tendo em vista tratar-se de uma pesquisa bibliográfica, característica das pesquisa em filosofia. O recorte no *corpus* da obra de Foucault restringiu-se, principalmente, aos cursos da década de 1980 proferidos no *Collège de France*, em especial o último, *A coragem da verdade*, de 1984. Essa escolha deveu-se ao fato de que o tema dessa dissertação não foi desenvolvido por

Foucault nos livros que ele publicou enquanto vivia. Não se recorreu a todas entrevistas e textos do período, que estão publicados nos *Ditos e escritos*, mas tão somente ao material encontrado no volume V da edição brasileira dos *Ditos e escritos*. Quanto aos comentadores, o privilégio foi dado aos que comentam ou tangenciam o tema e as questões tratadas aqui.

2. CAPÍTULO I – O CENÁRIO POLÍTICO: A *PARRESÍA* ENTRA EM CENA.

Antes de propriamente adentrarmos na relação *parresía* e filosofia, iremos percorrer brevemente naquilo que chamamos de democracia antiga, em específico a ateniense, uma vez que foi nesta *cidade-estado* o lugar na qual a política grega rendeu seus maiores frutos, funcionando como uma espécie de “laboratório” de análise da democracia enquanto fenômeno social. Desta maneira cabe dizer que todas as interpretações feitas são de uma Atenas que não mais existe, porém ainda tem muito o que nos ensinar.

O primeiro ponto que devemos levar em consideração é que não há uma única explicação para o surgimento da democracia ateniense. Dessa forma são vários os fatores que contribuíram para esse fenômeno e dentre tantas explicações, vamos abordar o surgimento e desenvolvimento do comércio. Contudo não era uma economia restrita a região entorno da própria cidade, e sim aquele que ultrapassava as fronteiras das *idades-estado*, logo uma economia marítima, foi a partir desta expansão que a organização política prosperou, citamos:

A estreiteza da faixa costeira em que ocorreu a série de invasões e a impossibilidade de penetrar profundamente no interior do país, ocupado por povos politicamente desorganizados e bárbaros, como os lídios, frígios e cários, atraiu cada vez mais as cidades da costa para o comércio marítimo, com o aumento da segurança na navegação. Isso converteu logo a nobreza de proprietária rural em empresária. Os gregos das colônias, uma vez separados da metrópole, breve se tornaram um povo menos sedentário e menos ligado à terra. (JAEGER, 2013, p. 132)

Percebemos nesta citação que a política antiga vincula-se fortemente com uma forma de organização social desenvolvida a partir da expansão comercial, portanto promovendo contato com outras culturas e alargando o olhar do grego antigo para novas formas de sociedade. O que ficou conhecido como *pólis* ou *cidade-estado*, na qual segundo Mossé define: “O que a caracterizava essencialmente, entretanto, era o fato de que os que compunham a cidade, os cidadãos (em grego *poletai*) dividiam o território e tomavam em comum as decisões políticas da cidade.” (MOSSÉ, 2004, p. 60).

Percebemos que a estrutura da *pólis* foi crucial para o desenvolvimento da política antiga e posteriormente para o exercício da democracia. Podemos afirmar que o aumento da diversidade proporcionou a necessidade do debate passar por um aprimoramento, uma vez que povos diferentes coexistindo em um mesmo espaço possibilita o surgimento de conflitos. E é neste ponto em que o “dizer-verdadeiro” sai da coxia para entrar em cena.

A relação entre política e *parresía* é de fundamental importância, para que possamos entender como o “dizer-verdadeiro” se estabelece na antiguidade como uma forma de identificar o sujeito como parresiásta. Contudo, é importante ressaltar como a democracia em Atenas dos séculos IV e V a.C. se configurava para compreender de forma mais específica como tal relação se desenvolveu. Já devemos marcar desde o início que a democracia ateniense possuía diferenças significativas do que nós contemporâneos entendemos pela mesma palavra, isto é, por mais que nós usemos o mesmo termo, e que este tem base no vernáculo grego antigo *demos*, Mossé traz a explicação na qual reside essa diferença:

Trata-se de um termo ambíguo, designando ao mesmo tempo dois conjuntos diferentes. Por um lado, especialmente nos títulos de decretos, designa a totalidade dos membros de uma comunidade cívica que, reunidos em assembleia, detêm o poder de decisão em uma democracia. Por outro lado, nos textos literários ou nos discursos de oradores, o termo *demos* carrega um conteúdo diferente: é a raia-miúda, oposta aos ricos (*plousiói*), aos poderosos (*dunatói*), aos famosos (*gnorimói*) etc. O próprio termo “democracia” vale-se dessa ambiguidade, pois pode significar tanto o regime em que a soberania pertence à comunidade dos cidadãos quanto o regime em que o poder está nas mãos da massa dos pobres. (MOSSÉ, 2004, p. 90)

O que já podemos notar é a existência de uma ambiguidade no verbete definido por Mossé, notamos que o *demos* é um agrupamento de atores sociais para decidir o rumo da *polis*, sejam eles uma oligarquia ou a decisão do povo e/ou uma minoria representada pelos interesses de uma minoria. Logo já podemos perceber que o *demos* não está diretamente ligado a democracia como soberania popular, ou seja, o termo pode fazer referência tanto a um governo tirânico como a uma decisão popular.

Contudo a alusão do termo concerne na construção de um sistema democrático sem nenhum tipo de intermediários, portanto direta, era o cidadão que se auto representava e é neste ponto onde reside a diferença, visto que o conceito de cidadão era bastante restrito. Só poderia participar da assembleia aqueles que eram considerados cidadãos atenienses, como Finley aponta: “Todo cidadão do sexo masculino, quando completava 18 anos, automaticamente se qualificava para comparecer à Assembleia, e conservava tal privilégio até sua morte [...] As mulheres estavam excluídas, bem como o considerável número de não-cidadãos, homens livres, quase todos gregos, mas que não podiam participar da esfera política; e também os escravos.” (FINLEY, 1988, p. 67)

Podemos perceber a partir destas características da democracia ateniense uma espécie de componente ético forte, em outras palavras, não existia uma auto declaração e sim partia-se de uma convenção social estipulada por todos, mesmo que de forma coercitiva. Por-

tanto, cidadão era uma categoria muito mais próxima a noção de privilégio do que um direito que assistia ao sujeito.

A democracia ateniense realizava-se a partir do momento em que estivesse sendo exercida dentro da *Ágora*, como Aristóteles já apontava como uma condição natural do sujeito, definindo o homem como um animal político, porque é dentro do debate político que a natureza humana alcançava sua máxima plenitude.

Notamos que a cidadania da Grécia antiga é marcada por um forte componente aristocrático, isto significa, não existia um acesso universal e irrestrito ao debate e rumos da *polis* e já podemos afirmar que não seria diferente com a *parresía*, visto que o “dizer-verdadeiro” era um privilégio usado por aqueles que detinham uma ascendência ateniense, por isso lançar mão da *parresía* era tão caro aos cidadãos de Atenas.

No que consistia a relação entre a verdade e política? O que há de fundamental nesta relação é a construção do sujeito e como ele era identificado dentro da sociedade grega clássica, em outros termos, existia um grande valor de saber de qual lugar se pronunciava, seja a retórica ou a própria *parresía*, pois era um privilégio mesmo dentro daqueles que já eram privilegiados. Iremos tomar como exemplos duas peças do dramaturgo Eurípedes, *Íon* e *Hipólito*, respectivamente, para compreender como se dava essa relação entre *parresía* e democracia. Porém é necessário adentrar brevemente no enredo das peças, para posteriormente realizar as aproximações interpretativas entre Eurípedes e Foucault.

2.1 A *parresía* como principal ingrediente do exercício democrático ateniense.

Íon foi uma peça seminal no que diz respeito à importância da *parresía* dentro do contexto grego, uma análise fundamental, visto que tal narrativa mítica trata do fundamento do povo ateniense. O enredo da peça se desenvolve da seguinte maneira: Apolo encanta-se por Creúsa, filha de Erecteu, em Atenas, em seguida a dividade seduz a donzela e gera em seu ventre um filho, tal criança é Íon, Creúsa após dar à luz ao bebê o abandona em uma caverna nos arredores da Acrópole. Hermes, a mando de Apolo, resgata a criança e a entrega aos cuidados de um profetista de Delfos, esse por consequência cria Íon. Posteriormente Creúsa absorve núpcias com Xuto, vale ressaltar que Xuto não tem ascendência ateniense, porém deste casamento não há nenhum herdeiro e assim ambos partem para Delfos a fim de saber por meio do Oráculo se sua linhagem existirá. Xuto parte ao santuário de Trofônio, enquanto Creúsa segue para o Oráculo de Delfos.

Já no templo de Delfos, Creúsa se depara com Íon, entretanto ela não sabe que ele é seu filho, ela conta sua história ao rapaz, contudo ao perceber que Creúsa ainda tem mágoas destinadas a Apolo, Íon a convence a não entrar no templo. Em seguida Xuto chega com boas novas recebidas de Trofônio: ambos não saíram de Delfos sem filhos! E Xuto na porta do templo vê Íon, Xuto emocionado abraça o jovem, pois tinha ouvido de Apolo que o primeiro rapaz que cruzasse sua vista seria seu herdeiro.

Apesar da estranha situação, Xuto lembra que já estivera em Delfos durante sua juventude, onde esteve embriagado e na companhia de bacantes, acreditou portanto que algumas delas engravidou e deixou o filho na porta do templo. Desta maneira Xuto e Íon decidem ir comemorar a nova descoberta em um banquete. Posteriormente na volta de Creúsa o coro de mulheres conta a ela que o marido tem um filho bastardo, a quem Xuto entregará o trono de Atenas. Creúsa solicita a ajuda a um antigo servo e este aconselha o assassinato de Íon. Creúsa lembra das duas gotas de sangue de Górgona que a deusa Atena presenteou a Erictônio: uma delas cura qualquer ferimento, enquanto a outra é um fatal veneno. Ela envia o velho servo ao banquete em que Xuto e Íon participavam.

Xuto vai oferecer um sacrifício a Dionísio e deixa Íon no comando do banquete, ordenando inclusive que comessem sem ele, neste meio tempo o velho servo oferece a Íon o vinho envenenado, porém ele está preste a consumi-lo, Íon entende como má sorte o dizer de um convidado, então decide derramar ao chão o conteúdo da taça em sinal de libação aos deuses, todos fizeram o mesmo e pombos descem para beber o vinho derramado, porém o animal que ingere o vinho de Íon morre, com este fato o velho é coagido a confessar a verdade. Pou-

co tempo depois aparece um servo desvelando o plano de Creúsa e atijando seu apedrejamento.

Finalmente Íon encontra com Creúsa na porta do templo, mas quando vai vingar-se, aparece a Pítia com o cesto onde ele foi encontrado e revela sua história. Vendo o cesto, Creúsa reconhece o filho, porém Íon sente necessidade de consultar Apolo, entretanto neste momento surge no alto do templo a deusa Atena, que relata sua ascendência, afirma que a descendência de Íon irá gerar os jônios, dórios e aqueus, e aconselha que tudo seja omitido de Xuto, para que ele não rejeite o filho de Apolo.

Agora que já resumimos o enredo no qual a peça se desenrola, iremos adentrar na análise da peça de Eurípedes, realizando a correlação com os comentários de Foucault e demonstrar a importância da relação entre sujeito e *parresía*, principalmente do que diz respeito à democracia da Atenas clássica.

Nos passos 670 e 675 Íon faz a seguinte afirmação: “Iria sim, da sorte só me faz falta algo: Se não souber quem me gerou, ó pai, serei inviolável. Se preciso fazer prece, seja-me a genitora mulher de Atenas, assim por mãe terei liberdade de falar. Se um forasteiro cai numa urbe pura, ainda que cidadão na palavra, a boca se mantém servil e não tem liberdade.” (EURÍPEDES, Íon, 670-675)

O que já devemos marcar nesta citação é a preocupação de Íon em saber a ascendência de sua mãe, mesmo que ele já tenha conhecimento de quem é seu pai, inclusive sendo esse descendente de Zeus. Entretanto pouco isso importa, porque uma vez em solo ateniense e sem saber se há relação com essa terra, Íon não poderá exercer sua liberdade de falar, e mesmo ele gozando de um status de cidadão. Sem a *parresía* sua fala permanecerá sem direito algum de pronunciamento, isto é fundamental para entendermos como o “dizer-verdadeiro” e cidadania estavam profundamente imbricados dentro do exercício democrático. Vejamos como Foucault aborda a relação *parresía* e política em Íon:

Primeiro, creio ser preciso ter presente ao espírito que essa *parresía* de que Íon sente ter tão grande necessidade, que é tão necessária para o retorno de Íon, é acima de tudo profundamente ligada à democracia. Podemos dizer que há uma espécie de circularidade entre democracia e *parresía*, já que, se Íon quer voltar para Atenas, ou antes, se o destino de Íon faz que ele tenha de voltar para Atenas, é para fazer o que lá? Pois bem, é para realizar lá a transformação a que seu nome será ligado, a forma constitucional que vai dar aos diferentes habitantes de Atenas o direito de dar sua opinião sobre os problemas que concernem à cidade e de escolher os dirigentes. Para que Íon possa voltar para Atenas e fundar a democracia, ele necessita de *parresía*. Por conseguinte, a *parresía* é que vai ser, na pessoa de Íon, o próprio fundamento da democracia, em todo caso seu ponto de origem, seu ponto de ancoragem. Para que haja democracia, é preciso haver *parresía*. Mas, inversamente, como vocês sabem [...] a *parresía* é um dos traços característicos da democracia. É uma das dimensões internas da democracia. Isso quer dizer que é preciso haver democracia para que

haja *parresía*. Para haver democracia, é preciso haver *parresía*, para haver *parresía*, é preciso haver democracia. (FOUCAULT, 2010. p. 144)

O que podemos notar no trecho do curso de Foucault é que há uma profunda relação entre os exercícios da democracia e da *parresía*. Por isso é tão importante para Íon saber quem é sua mãe, pois ela era o elo de ligação com a terra ateniense, notamos que para o grego antigo a relação com a terra era uma ligação íntima, pois sua nação carregava a sua cidadania, portanto era Creusa a confirmação de Íon como cidadão ateniense. Para o seu exercício do “dizer-verdadeiro” ser garantido e inquestionável a confirmação de descendência maternal era fundamental, por isso pouco importava para Íon voltar a Atenas somente com sua herança paterna, pois de nada valia um trono sem ser livre de praticar sua fala franca.

Podemos notar que tal situação é semelhante ao que ocorrerá com Sócrates em sua condenação capital, no diálogo *Fédon* existe um plano devidamente elaborado para a fuga do filósofo (115d), porém Sócrates decide não fugir por dois motivos: primeiro porque ele jurou defender as leis atenienses com sua própria vida e ir contra elas seria negar seu juramento. O segundo motivo é que fugir para outra terra era torna-se um estrangeiro, logo um sujeito sem *parresía* e isto é pior do que a morte para Sócrates. Perder o privilégio do uso do “dizer-verdadeiro” iria afastar Sócrates de sua principal missão: questionar o indivíduos para que eles tivessem uma vida pautada na busca da verdade, tanto de maneira epistêmica como ética, propondo uma nova forma de exercer a vida a partir da filosofia.

Outro ponto importante a ser ressaltado é a *parresía* como condição fundamental da democracia, percebemos que para o filósofo francês é perceptível a importância do “dizer-verdadeiro”, ou seja, para que a cidade tenha uma democracia de fato é fundamental que o discurso esteja permeado pela verdade, principalmente a partir de uma postura diante da verdade que coloca o emissor em risco, por isso não se faz democracia longe da *parresía*. Especialmente por conta da *diferenciação ética*, pois como Platão já havia percebido, a democracia era decidida pela maioria, porém é esta mesma maioria que não tinha preocupação nenhuma de praticar o exercício filosófico de buscar a verdade. Portanto, era necessário reelaborar a ética vigente da época, propondo uma conduta na qual a maioria estivesse preocupada em exercer a busca filosófica.

2.2. Hipólito e a repercussão do mau uso da *parresía*.

Partiremos agora para a segunda peça a ser analisada: *Hipólito*. Também da autoria de Eurípedes, resumidamente, a ordem dos acontecimentos desenrola-se da seguinte forma: Fedra é representada como uma mulher que tenta escapar de uma trágica paixão por Hipólito, filho de Teseu, seu marido, paixão essa que resulta de um castigo direcionado a Hipólito, este que por sua vez consagra a sua virgindade à adoração de Ártemis, por isso desprezava Afrodite e está por sua vez deseja puni-lo por tal desprezo.

Ao resistir a essa paixão, Fedra é profundamente perturbada pelo silêncio a que está submetida, e acaba por confessar os seus desejos à Ama que por sua vez os conta a Hipólito, e este desdenha das propostas da Ama, o que faz Fedra cometer um suicídio, momentos antes do fato ela deixa uma carta acusando Hipólito de a ter deflorado. Teseu, ao tomar ciência do suicídio e da carta, amaldiçoa o seu próprio filho, que mais tarde é mortalmente ferido por um touro que surge do mar, enviado por Poseidon, a quem Teseu tinha pedido a fatal maldição. No desfecho do mito, Ártemis conta a verdade a Teseu e Hipólito perdoa o seu pai por tamanha tragédia. Partindo para a letra da peça, vejamos o exato passo em que a *parresía* surge na trama:

Como, ó rainha marinha Cípris, olham elas para o rosto dos maridos e não temem que as cúmplices trevas e o teto da casa afinal soltem a voz? Isso mesmo nos destrói, ó mulheres, não me peguem em ultraje ao marido nem aos filhos que gerei, mas livres prósperos e francos vivam na ínclita urbe de Atenas, por mãe gloriosos. O varão, ainda que audaz, se faz servo, ao conhecer os males da mãe ou do pai. Dizem somente isto competir na vida, a opinião justa e boa para quem a tem. Entre mortais, o tempo mostra os maus, ao lhes antepor espelho como perante virgem. Ao lado deles nunca me veja! (EURÍPEDES, *Hipólito*, 415-430.)

Como apontou Silva (2009) a intenção de Fedra era preservar o direito de seus filhos de usufruir da *parresía*, logicamente ela exclui Hipólito da sua atitude, marcamos neste passo o importante valor que a *parresía* possuía dentro do contexto sociopolítico da antiga Atenas do século V a.C.. Uma vez que sem o direito de proferir o “dizer-verdadeiro” o indivíduo se igualava aos escravos que não eram assistidos pela cidadania, consequentemente não participavam dos debates proferidos na *Ágora*.

Outro ponto notável é que Eurípedes já tinha clareza da situação que a *parresía* se encontrava dentro do contexto democrático antigo, uma vez que a democracia ateniense passava por uma séria crítica, pois a *parresía* estava sendo alterada. Porque qualquer cidadão que tivesse um desenvolvimento maior de seu argumento prevalecia no debate, pouco importando

se tal argumento era bom ou não para os encaminhamentos da *polis*, pois bastava o discurso possuir maior adesão, logo colocando a relação sujeito e verdade em segundo plano.

Retornemos as categorias vinculadas ao uso da *parresía* na peça *Hipólito*, visto que há na peça três demonstrações do “dizer-verdadeiro”, três momentos em que a *parresía* se apresentará. A primeira é decorrente da preocupação de Fedra, pois ela não deseja que os filhos percam o direito de exercer a *parresía*, uma vez que não ter acesso ao “dizer-verdadeiro” é iguala-se a um escravo, por isso sua grande aflição caso essa paixão seja descoberta, pois a consequência disto é a perda da cidadania dos seus filhos.

A segunda demonstração é vista no momento em que Ama decide contar a Hipólito o segredo de sua senhora, se arriscando de uma forma muito irresponsável, pois o segredo de Fedra é perigoso e pode repercutir em consequências graves para ela, principalmente no que diz respeito da Ama não possuir nenhum traço de distinção em sua linhagem, constatando que ela não pode exercer a *parresía*.

E a última aparição do “dizer-verdadeiro” ocorre quando Fedra decide se confessar a Ama em uma desesperada atitude de aliviar sua mente, logo se expõe aos caprichos da Ama, colocando sua vida na mão de terceiros. Podemos notar então que Fedra é o principal movente da *parresía* dentro da Peça, com isso Eurípedes quer demonstrar o quanto é perigoso o uso inconsequente do “dizer-verdadeiro”, apontando quanto é importante o lugar da *parresía* dentro do contexto político antigo, mostrando as perigosas consequências de seu uso irresponsável.

Voltemos agora para o desenvolvimento da *parresía* a partir de Foucault e *Hipólito*, pois o filósofo francês possui um interesse particular na verdade, como dissemos anteriormente a apreciação de Foucault está mais próxima de uma elaboração pragmática do que epistêmica da verdade, visto que a abordagem da verdade para Foucault encontra-se na tradição do *epiméleia heautoû*⁷ por isso uma ética do “dizer-verdadeiro”. No curso de 1983 Foucault faz uma clara referência a tragédia de Eurípedes:

É no fim das confissões de Fedra, no início da peça. Fedra confessa a falta, ou antes, o amor que tem por Hipólito. Ela confessa, vocês sabem, à sua criada, a que se tornará Enona na tragédia de Racine. Chega um momento em que, depois de ter confessado, ela reconhece, de certo modo sela a consciência da sua falta e lança a maldição

7 [...] Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio de “cuida de ti mesmo” (*epimeloû heautoû*). [...] Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como um espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. (FOUCAULT, 2010, p. 06)

contra todas as mulheres que desonram sua cama. [...] E, enfim, terceiro: o problema dos filhos. Ela diz: “Ah, possam com a fala franca (*parresía*) do homem livre habilitar a ilustre Atenas e se vangloriar de sua mãe! Porque, ainda que tenha um coração destemido, é escravo o homem quando tem consciência das faltas de uma mãe ou de um pai.” O que quer dizer que a *parresía*, num caso como esse, aparece como um direito que se pode exercer, mas também que só se pode exercer se os pais não cometeram nenhuma falta. Não se trata em absoluto desse gênero de falta que poderia tirar o estatuto de cidadão de alguém, que poderia marcá-lo com uma infâmia legal, ele e seus descendentes. É uma falta moral. O simples fato de que alguém, um filho, possa ter consciência, diz o texto, das faltas de uma mãe ou de um pai o torna escravo. Quer dizer, mais uma vez, de acordo com o princípio de que, para um homem nobre, não poder falar é ser escravo, pois bem, a consciência da falta do pai ou da mãe basta para tornar um homem escravo e lhe tirar a fala franca. (FOUCAULT, 2011, p. 150-151)

Nesta citação Foucault chama a atenção que a *parresía* é uma qualidade para além de um estatuto social, há um componente ético dentro do conceito de *parresía*, ou seja, Fedra pensou, em última instância, na herança moral que deixaria para os filhos, vinculando diretamente o discurso verdadeiro com uma ética parresiástica. Portanto a falta moral dela poderia gerar consequências diretas na vida de seus filhos. O que podemos perceber neste caso é a importância do proferir a verdade dentro de um contexto de exercício da cidadania, tão importante quanto o *logos* é a *parresía* exercendo uma função primordial para o desenvolvimento da política grega antiga, pois ela funciona como uma espécie de bússola que orientava os gregos para quem se valia ou não da verdade. Devemos lembrar que essa relação entre verdade e sujeito é anterior ao desenvolvimento do *cogito, ergo sum* cartesiano, com isso queremos dizer que a *parresía* funcionava como uma espécie de balizador da verdade, visto que é um período anterior a criação da ciência como evidência do real.

Desta maneira notamos que a verdade se desenvolvia tanto por uma esteira epistemológica, quanto por uma dimensão ética, exigindo daquele que a profere uma postura, não somente saber a verdade e sim se valer dela enquanto uma atitude perante ao exercício democrático antigo, a verdade da *parresía* é uma verdade profundamente ética. É necessário existir sempre dois sujeito envolvidos, um que ouve e outro que profere a *parresía*. Porém esse dois sujeitos de maneira nenhuma são iguais, uma vez que aquele que a profere sempre encontra-se em um posicionamento inferior a aquele que ouve a verdade da *parresía*, ou seja, há dentro deste canal comunicativo uma apreensão constante.

Vejamos o exemplo da peça *Hipólito*, a partir do momento em que Fedra se confessa a Ama, mesmo que socialmente Fedra esteja acima da Ama, nesta situação é Fedra que passa a ser o indivíduo de maior vulnerabilidade, pois é ela que faz uma afirmação que irá comprometer totalmente sua vida e de seus herdeiros, enquanto que a Ama é quem detém uma informação valiosíssima, podendo inclusive colocar sua senhora em maus lençóis.

É isto que Eurípedes chama a atenção, pois a hora e forma são equivocadas em que Fedra se vale da verdade, como bem afirma Silva (2009):

Assim, na tragédia Hipólito estamos na presença de um drama sobre a palavra que é proferida no momento errado e o silêncio feito na pior ocasião. Notemos que, no início da tragédia, o silêncio de Fedra sobre a sua paixão por Hipólito aparenta ser a única solução que permite uma morte honrosa para Fedra. Mas Fedra não respeita a sua primeira escolha e confessa a sua paixão à Ama. Neste ponto, devemos mencionar que a revelação da paixão de Fedra é a principal causa da sua ruína e é o primeiro incidente na sequência narrativa da tragédia. A Ama continua no mesmo caminho, escolhendo contar a Hipólito os desejos de Fedra. Estas duas acções marcam claramente o erro e o mal que pode advir da palavra dita no momento errado. (SILVA, 2009, p. 83)

Desta maneira podemos perceber de forma mais clara o quanto Eurípedes estava atento para o contexto político em que Atenas se encontrava, a democracia ateniense foi colocada em xeque no pós guerra do Peloponeso, pois a *parresía* foi questionada enquanto fundamento da democracia, afinal de contas se qualquer um falasse o que viesse a mente a *pólis* poderia facilmente ser controlada por motivos particulares.

O que podemos notar com essas duas peças de Eurípedes é que muito antes da Filosofia ter a verdade como norte, a verdade já fazia parte do cenário político grego, principalmente do que diz respeito sua relação entre sujeito e verdade. A verdade permeou a ética grega, por isso a Filosofia encontra-se embebecida pela verdade, seja essa verdade uma interpretação epistemológica e/ou a verdade enquanto postura filosófica. A partir de agora iremos voltar para a discussão que envolve uma relação mais profundada da *parresía* com a política, uma análise de como ela se comporta dentro da democracia ateniense e como essa relação se efetivará como fundamental para a ética da coragem.

2.3. A crise da *parresía* no cenário democrático ateniense.

Há uma relação entre *parresía* e democracia antiga que devemos analisar com atenção, primeiro porque são fenômenos interconectados, uma vez que o “dizer-verdadeiro” foi considerado um direito e um perigo ao mesmo tempo. Logo é necessário desenvolver como essa relação se deu e como o contexto político influencia na *parresía* e vice-versa, vejamos:

A palavra *parresía* é atesta pela primeira vez nos textos de Eurípedes. E aí o termo *parresía* aparecia como designando o direito de falar, o direito de tomar publicamente a palavra, de dizer a sua palavra, de certo modo, para exprimir sua opinião numa ordem de coisas que interessam a cidade. Dizer a sua palavra sobre os assuntos da cidade, é esse direito que é designado pela palavra *parresía*. E através de vários textos de Eurípedes, podemos ver, primeiramente, que essa *parresía*, esse direito de dizer a sua palavra é um direito que só possui quem é cidadão de nascimento. [...] A *parresía* havia aparecido portanto, através de todos esses textos, como um direito e um privilégio que fazem parte da existência de um cidadão bem-nascido, honrado, e lhe dão acesso à vida política – vida política entendida como possibilidade de opinar e de contribuir, com isso, para as decisões coletivas. A *parresía* era um direito a conservar a qualquer preço, era um direito a exercer em toda a medida do possível, era uma das formas de manifestação da existência livre de um cidadão livre – [tomando] essa palavra “livre” [em] seu sentido pleno e positivo, isto é, uma liberdade que dá o direito de exercer seus privilégios no meio dos outros, em relação aos outros e sobre os outros. (FOUCAULT, 2011, p. 31-32)

A *parresía* aparece como um direito e privilégio da aristocracia, qual detinha o direito de exercer a vida pública, consequentemente o falar político e decisão dos rumos da *pólis*. Por isso era algo muito caro aos cidadãos livres, perder o direito de *parresía* era desastroso. Contudo, Foucault afirma que houve uma sensível mudança no exercício da *parresía*, ou seja, uma mudança na forma de como a fala franca foi sendo “encarada” dentro do contexto antigo, principalmente porque a *parresía* passou a ser malvista.

Um questionamento surge a partir de uma presunção de que na democracia grega antiga, em especial ateniense, a possibilidade de se exercer a *parresía* era melhor do que em outros lugares da Grécia antiga.

Primeiramente, na democracia a *parresía* é perigosa para a cidade. Ela é perigosa para a cidade porque é a liberdade, dada a todos e a qualquer um, de tomar a palavra. [...] A democracia, por conseguinte, não é o lugar em que a *parresía* vai se exercer como um privilégio-dever. A democracia é o lugar em que a *parresía* vai se exercer como a latitude, para cada um e para todos, de dizer qualquer coisa, isto é, o que bem lhe aprouver. (FOUCAULT, 2011, p. 33)

Percebemos que a *parresía* entrou em uma crise dentro da democracia porque aquela deixou de ser um privilégio para transforma-se em uma atitude exercida por qualquer um.

Logo passando a ser praticada por qualquer um, a *parresía* torna-se perigosa para o usuário dela, pois tomar posse da fala franca é proferir uma verdade indigesta que coloca em risco a vida do parresiásta. Portanto, fazer uso da *parresía* em um contexto democrático, dentro da antiguidade clássica, é se expor a um perigo mortal. Foucault, durante a *Coragem da Verdade*, lembra de uma passagem da *Apologia*⁸ em que Sócrates lembra que se exercesse a *parresía* política já estaria morto há muito tempo. Porém, o que faz da *parresía* ser algo tão perigoso?

Foucault (2011) para responder tal questionamento aponta um texto atribuído a Xenofonte, *Constituição dos atenienses*, uma espécie de panfleto no qual o autor faz uma divisão qualitativa entre os melhores cidadãos e os piores. Aparentemente fundamentado em preceitos oligárquicos, ou seja, uma divisão baseada em privilégios, segundo os quais o “cidadão de bem” delibera as pautas, decide quais rumos a cidade deve tomar, logo tais deliberações são boas por proceder de cidadãos considerados como “melhores”.

Caso o rumo da cidade seja decidido pelos piores, a cidade entrará em declínio, porque o bom para os piores é péssimo para cidade. Porém, em Atenas houve uma nova divisão entre melhores e piores, tal divisão foi substituída pelos mais numerosos e menos numerosos. É nesta nova divisão que a *parresía* passará a se tornar algo perigoso, pois quem decidirá o que é bom para a cidade não será necessariamente a verdade, e sim aquele discurso que terá maior adesão. Neste cenário, a *parresía* encontra-se entre *Cila* e *Caríbdis*⁹. Como então resolver esse impasse? Foucault irá trazer para o texto o termo *diferenciação ética*, pois segundo o filósofo a crise era proveniente de uma incapacidade das instituições democráticas reconhecerem as variações éticas.

A *diferenciação ética* era pautada na maneira como o indivíduo concebia a verdade na sua vida, a verdade poderia ser uma situação estática, um lugar determinado onde deve-se chegar ou poderia ser um exercício crítico, seja dos outros discursos, porém principalmente de si mesmo. Esse segundo caminho era o que gerava a *parresía* filosófica, pois é uma nova forma de praticar a verdade e por consequência uma nova maneira de levar a vida. Assim como Sócrates o fazia, ele detinha a missão de questionar os outros indivíduos, para que eles chegassem a verdade que está para além da opinião, e é esse o motivo de existir uma diferença ética entre aqueles que buscavam a verdade do exercício crítico e aqueles que recusavam esse caminho.

8 PLATÃO, *Apologia* de Sócrates, passos 31D e 31E.

9 No duodécimo canto da *Odisseia* de Homero *Cila* e *Caríbdis* são citados, sendo *Cila* um monstro marinho, em outrora fora uma bela ninfa, que possui seis pescoços longos, em cada um cabeça aterrorizantes com dentes em três fileiras. Enquanto que *Caríbdis* é um criatura que toma a forma de um gigante redemoinho que aspira tudo em sua volta. Ambos foram um dos inúmeros obstáculos que Odisseu passará para retornar a ilha de Ítaca.

É evidente que na democracia, mesmo na antiguidade, a questão do pronunciamento é fundamental, ou seja, como dentro do cenário da democracia é importante ter espaço para o falar, porém esse espaço dever ser um direito e não um privilégio e é este o ponto de estrangulamento entre *parresía* e democracia: como se valer da *parresía* e não cair em uma fala retórica, ou até mesmo profundamente interessada? Como lançar mão do “dizer-verdadeiro” e não se colocar em perigo eminente?

Essa crise surge de um orgulho que as instituições democráticas gregas, em particular Atenas, tinham de ser o lugar onde a democracia mais “funcionava” no sentido de que a verdade, supostamente, teria maior expressão, como Foucault aponta a crítica da *parresía* democrática irá vir na esteira da crítica à democracia. Afirma Foucault: “A democracia, por conseguinte, não é o lugar em que a *parresía* vai ser exercer como um privilégio-dever: A democracia é o lugar em que a *parresía* vai se exercer como a latitude; para cada um e para todos, de dizer qualquer coisas, isto é, o que bem lhe aprouver.” (FOUCAULT, 2011, p. 33)

Notamos, portanto, que exercer a *parresía* descolada da prática da verdade não somente é perigoso para o indivíduo que dela se vale, mas é para a cidade, pois leva à tribuna o discurso não comprometido com a verdade, contaminando o bem da cidade para a adesão de qualquer tipo de discurso, seja ele verdadeiro ou não.

Um importante aspecto a ser considerado é que a partir do momento que a *parresía* deixa de ser um privilégio e passa a ser um direito dado a qualquer um, isto repercute em como a democracia se comportará a partir desta mudança. Isto é, dentro da democracia qualquer um passa a ter liberdade de palavra, logo o compromisso do discurso não é mais com a verdade e sim com a adesão, por isso Platão chama a atenção para a cidade cheia de liberdade. Nesta perspectiva a *parresía* deixa de ser privilégio/dever, para torna-se um artifício retórico usado por qualquer um como lhe for conveniente.

O outro aspecto é que a *parresía* não é somente um perigo para a cidade, uma vez que não são os “melhores” que fazem uso dela, e sim qualquer um. Dessa forma, a *parresía* passa a ser um perigo para qualquer um que se valer dela, pois em sua própria definição é se expor a uma verdade que pode trazer repercussões extremas.

E um último aspecto da *parresía* dentro do contexto democrático antigo é que se acumula mais uma diferenciação, anteriormente era uma diferenciação entre os “melhores” e os “piores”, os que detinham o privilégio de uso da *parresía* e os que não possuíam tal privilégio. Contudo agora além da diferenciação anterior, entrou em cena mais uma que é do mais numerosos e menos numerosos, fazendo um paralelo entre os mais numerosos e “melhores” e os menos numerosos e os “piores”. Portanto, nestas novas demandas da mudança do cenário político

co da antiguidade é que a *parresía* irá passar por uma séria crise em seu exercício. É neste cenário que duas famosas interpretações vão tentar resolver esse impasse: a reversão platônica e a hesitação aristotélica.

Foucault (2011) começará pela reversão platônica, pois Platão evocará a metáfora do piloto cego¹⁰ em que Sócrates explica por meio de uma parábola como a cidade pode ser facilmente desvirtuada por aqueles que não tem interesse pela verdade, através da sedução dos marinheiros que disputam o controle do navio, porém pouco dominam a arte da navegação, e para isso necessitam persuadir o comandante, justamente porque esse pouco enxerga mais que um palmo a sua frente. Sócrates afirma que assim como é necessário estudar o clima, astros e as correntes marítimas para pilotar um navio, é preciso estudar profundamente a filosofia para habilita-se a governar a cidade.

Para Platão há somente uma saída, a própria cidade deve se fundamentar na *parresía*, ou seja, a cidade deve ser a portadora do discurso verdadeiro, pois para Platão há um estreito ligamento entre como o sujeito guia sua conduta e como a cidade é governada, precisamente para o filósofo das ideias a verdade deve contagiar a cidade. Como afirma Wellausen.

Para Platão, o perigo maior da *parrhésia* não é que esta leve a más decisões do governo, ou forneça os meios para que algum governante corrupto e ignorante ganhe poder, tornando-se um tirano. O perigo maior da liberdade e do livre discurso numa democracia é o que acontece quando todos têm seu próprio estilo de vida, sua própria forma de viver. Pois então não poderá haver *logos* comum nem possível união para cidade. (WELLAUSEN, 2011, p. 78)

Com a citação da comentadora percebemos que também para Platão há um componente ético elementar dentro da relação *parresía* e cidade. Assim é possível perceber que dentro do contexto democrático antigo, essa relação entre ética e *parresía* possui elementos de tensão, principalmente porque não é exatamente a própria *parresía* o alvo de crítica e sim como a democracia estava se valendo da *parresía* para se efetivar como regime de governo.

É neste ponto que se insere o que é conhecido como reversão platônica, que consiste em fundamentar a cidade no “dizer-verdadeiro”, realizar uma extrapolação do discurso, visto que na democracia e enunciado pode ser manipulado, alterado e construído a partir de algum interesse particular, ou seja, para Platão é necessário disseminar em toda cidade a *parresía*, pois ela não é somente um discurso verdadeiro, a *parresía* é também uma atitude verdadeira, uma articulação entre o *logos* e o *éthos*, por isso desde Platão já notamos que *parresía* é uma atitude proveniente de uma conduta ética diante da verdade.

10 PLATÃO, A República, passos 488A, 488B, 488C, 488D, 488E e 489A.

Enquanto que na hesitação aristotélica há uma outra perspectiva inserida, há uma nova divisão que Aristóteles chamou atenção, a divisão entre os mais ricos e os mais pobres¹¹. E para Aristóteles nem sempre os mais ricos vão ser os menos numerosos e vice versa, contudo Aristóteles insere uma resposta ao impasse um tanto quanto progressiva: “é o poder dos mais pobres que caracteriza a democracia” (FOUCAULT, 2011, p. 43). Porém, Aristóteles não resolve o problema, visto que em suas três clássicas classificações governamentais pode ou não haver interesses próprios e interesses para o bem da cidade, justamente o autor não fecha o debate.

A palavra também é usada por Aristóteles em *Ética a Nicômaco* (livro IV), não para caracterizar uma prática política ou instituição, mas como um traço do homem magnânimo. [...] Por exemplo, o homem magnânimo é corajoso, mas não é alguém que aprecie tanto o perigo que se disponha a buscá-lo. Sua coragem é racional – ele prefere a *alétheia* a *doxa*, verdade a opinião. Não gosta de bajuladores. [...] Ele usa a *parrhêsia* para dizer a verdade porque é capaz de reconhecer as faltas alheias: é consciente de sua diferença em relação a eles, de sua própria superioridade. Para Aristóteles, *parrhêsia* é uma qualidade ética e moral e pode pertencer ao livre discurso voltado ao monarca. (WELLAUSEN, 2011, p. 80)

Notamos que Aristóteles também contribui para a concepção ética da *parresía* a partir do momento em que o “dizer-verdadeiro” assume uma coragem vinculada à verdade, ressaltamos que não pode ser uma coragem voltada ao desespero ou à imprudência, por isso a comentadora chama atenção a uma coragem que não flerta com o perigo irracional. O dizer verdadeiro da *parresía* é uma atitude clara de coragem consciente a partir do compromisso do sujeito com a verdade.

Percebemos em ambos os casos que a *parresía* dentro do espaço democrático gera reelaborações e reflexões na democracia, já que democracia não pode simplesmente limitar-se a ser a decisão da maioria, nem a divisão entre melhores e piores e nem a divisão entre mais ricos e mais pobres. Logo, notamos que sempre a *parresía* esbarrará em um *éthos*, isto é, o “dizer-verdadeiro” da democracia é fundamentalmente um problema de conduta. Como afirma Seixas:

11 No sexto livro, quarto capítulo, parágrafo segundo da *A Política*, Aristóteles evidencia a primeira espécie de democracia, afirmando que aquela que possui a igualdade por fundamento, ou seja, todos os cidadãos gozam da igualdade, sejam eles ricos ou pobres. Entretanto Aristóteles afirma que o povo sempre será a maior parte do Estado, logo é evidente que a maioria exerce a autoridade, portanto é na mão do povo que reside o poder da democracia.

[...] a *parrhesia* é um tipo de atividade verbal na qual aquele que fala tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma relação consigo mesmo e com outras pessoas através da crítica. Ao exercer o seu *éthos* parresiástico, aquele que fala expressa sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua própria vida, pois ele reconhece o dizer-a-verdade como dever para transformar outros e a si mesmo. (SEIXAS, 2016, p. 40)

Podemos ressaltar duas palavras chaves na citação de Seixas: crítica e transformação. A primeira já podemos imediatamente vincular àquela concepção de filosofia pelo viés da crítica qual Foucault é filiado, notamos mais uma vez que a forma de Foucault abordar a filosofia é a partir de sua relação com o sujeito, por isso se faz necessário ter em mente que Foucault é um filósofo que mais suscita questões do que responde perguntas, e investigar o entrelaçamento sujeito e verdade é entender o que é o fazer filosófico para Michel Foucault.

O segundo ponto é a transformação, ou seja, ouvir e receber uma verdade parresiástica é ter uma experiência com o outro e consigo mesmo profundamente modificada, por isso não pode ser uma verdade proferida da boca para fora, deve ser um enunciado em que discurso e atitude se encontrem, gerando uma alteração significativa, mesmo que isso custe um risco mortal.

3. CAPÍTULO II: A *parresía* no ato filosófico.

3.1. Uma passagem pelo cenário histórico da *parresía*.

É interessante, antes de mergulhar na relação *parresía* e filosofia, realizar um pequeno sobrevoo dentro do cenário histórico em que esse conceito foi construído, não no intuito de empreender uma profunda análise do período antigo, porém o objetivo desta breve incursão será construir substrato histórico forte o suficiente para que o conceito de *parresía* não fique “solto” em meio ao desenvolvimento do pensamento de Foucault.

Evidentemente há diversas concepções sobre o que é filosofia, desde as mais clássicas possíveis, como “amor à sabedoria”¹² até a concepção de que a filosofia é criação de conceitos¹³. Entretanto é fundamental compreender que filosofia já foi muito mais que ramo do conhecimento humano, isto é, filosofar nem sempre esteve tão atrelada à metodologia, com isso queremos dizer que já houve uma perspectiva da vivência filosófica, isto significa, a filosofia já fora uma postura diante da realidade.

Desde Sócrates já era possível vislumbrar que o filósofo era um sujeito com uma atitude singular diante da vida, principalmente depois que a filosofia passou a refletir sobre o próprio ser humano. Não é segredo para ninguém que Sócrates era o questionamento encarnado, assim dizendo, vivia a perguntar para qualquer pessoa o que era a coragem? O que era a beleza? O que era justiça? e entre outras perguntas que permeavam a cultura grega clássica. Logo, podemos afirmar que Sócrates possuía uma conduta ética fundamentada no seu fazer filosófico, para Sócrates não havia diferença nenhuma entre o viver e o filosofar¹⁴.

12 É recorrente quando se fala em filosofia relacionar amor e sabedoria, essa definição tem seu surgimento mais emblemático na fala de Sócrates em seu elogio para *Eros* no diálogo *O Banquete*, onde Sócrates, ensinado por Diotima, revela que *Eros* não é uma dividade, pois é filho da pobreza (*Penia*), ou seja, a “falta” é uma condição essencial de sua natureza, por isso *Eros* almeja a beleza, e é neste desejo da beleza que mora a herança paterna de *Eros*, pois ele também é filho de *Poros* (riqueza), conferindo a *Eros* a audácia necessária para desejar o *Belo*. Hadot (1999) ressalta que tanto *Eros* quanto o filósofo são intrinsecamente seres mediadores, porém essa mediação não é sinônimo de intermediário, pois dentro daqueles que são privados de sabedoria há dois grupos, aqueles que não sabem de sua carência e estes são os ignorantes, e o segundo grupo que sabe da ausência de sabedoria na sua vida, estes sim são os que buscam a sabedoria, por isso filósofos.

13 De acordo com Deleuze e Guattari (2010) a filosofia é a arte de criar conceitos, a partir da diferenciação entre o sábio e o filósofo, uma vez que ambos possuem o mesmo objeto de interesse, a sabedoria, contudo enquanto o sábio pensa por meio da Figura, o filósofo por sua vez elabora e reflete o Conceito. Portanto para Deleuze e Guattari o filósofo terá que criar, formular e ressignificar o conceito para além da classificação, colocando o Conceito inclusive dentro da “ossada” da própria prática na vida.

14 No passo 29D-E da *Apologia* Sócrates tem a possibilidade de ser absorvido, porém com a condição de abandonar a investigação filosófica. Sócrates recusa a proposta, visto que ele recebe a missão de questionar os indivíduos, lembrá-los que devemos antes de cuidar da fama, dos bens e da cidade, devemos cuidar de nós mesmos. É a partir deste passo que Foucault (2010) irá apoiar sua interpretação que antes de conhecer a si mesmo, deve-se

Com o avançar do tempo e as transformações sociais decorrente de tais mudanças, o “mundo” grego sofreu modificações, em específico a partir do momento que a Grécia encontrou-se sob o regime militar do império macedônico, e a filosofia não escapou de tais mudanças de paradigmas.

No período anterior, conhecido como clássico, os temas de interesse filosófico tinham uma característica mais universalista: a política, a justiça, a democracia. Esses temas permearam as problemáticas dos grandes filósofos, como Platão e Aristóteles, e a filosofia tornou-se mais intelectual e “menos vivida”, é crucial marcar com aspas, pois não há uma afirmação categórica de que essa cisão era definitiva, pelo contrário a filosofia ainda tinha muita vivência e prática filosófica.

É importante ressaltar que não temos a intenção de deslegitimar ou desmerecer esse período, pelo contrário, vários dos sistemas filosóficos do período clássico são fundamentais até hoje, principalmente no que diz respeito a epistemologia, seja platônica e/ou aristotélica, visto que ambas foram e são essenciais para qualquer desenvolvimento de pesquisas filosóficas atualmente. Porém o que pretendemos chamar a atenção é que houve uma espécie de “separação” entre o refletir e o fazer filosófico e é justamente nesta diferença entre os períodos que será nosso ponto de partida. Esse período ficou conhecido como helenístico.

Dois pontos foram fundamentais para a constituição desse novo período, segundo Reale (1990): Difusão do ideal cosmopolita e a descoberta do indivíduo. O primeiro ponto surge a partir da dissolução da *polis* enquanto forma de organização política, ou seja, a Grécia não é mais reconhecida como a morada das *cidades-estados* e sim como uma província do império macedônico, essa mudança acarretou novas perspectivas para a cultura helênica, pois o “cidadão” virou o “súdito”, não é mais do interesse do indivíduo grego o debate das “virtudes civis”, visto que isso tornou-se função do administrador da cidade, tornando-se um trabalho mais técnico, esvaziando o componente ético da vivência dentro *polis*. É a partir desta primeira mudança que surge o indivíduo, uma figura oposta ao cidadão ateniense do período clássico grego.

Neste cenário é onde surge a celebre separação entre ética e política, a primeira se relacionará a um discurso privado, no interesse individual do sujeito, enquanto que a segunda será de interesse “somente” do administrador da cidade. É a partir deste dois cenários que irá se estruturar a cultura helenística.

cuidar de si, visto que é essa a tarefa máxima do filósofo.

Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobre tudo nos problemas morais, que se impunham a todos os homens. E, propondo os grandes problemas da vida e algumas soluções para eles, os filósofos dessa época criaram algo de verdadeiramente grandioso e excepcional, o cinismo, o epicurismo e o estoicismo, propondo modelos de vida nos quais os homens continuaram a se inspirar ainda durante outro meio milênio e que, ademais, tornaram-se paradigmas espirituais, verdadeiros “conquistas para todo o sempre.” (REALE, 1990, p. 230)

É possível afirmar que foi nessa época que cunhou-se a famosa expressão: “filosofia de vida”. Contudo devemos ter uma noção mais aprofundada do que significa tal expressão, pois não é uma filosofia próxima do senso comum, pelo contrário, será uma filosofia que terá como foco uma postura diante da existência, um postura ativa, um exercício para um determinado modo de vida, como aponta Hadot:

Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões, segundo os céticos. Quer reivindiquem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem, como Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas no juízos de valor que os homens atribuem a eles. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser. É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma. (HADOT, 1999, p. 154-155)

O modo de vida filosófico carrega consigo novas perspectivas, mesmo que não sejam tão novas assim, pois Sócrates já apresentava uma filosofia pautada na vivência, porém desta vez houve uma diversidade de interpretações para temas como: felicidade, prazer, dever. Desta maneira o desenvolvimento de uma filosofia mais pragmática e menos teórica repercutiu em uma mudança de posturas acerca do fazer filosófico, principalmente quando lembramos que existiram escolas socráticas para além do platonismo, que ficaram menos famosas: Cínica, Megárica e Cirenaica. Todos os fundadores de tais escolas defendiam serem discípulos diretos de Sócrates, sendo portanto herdeiras de uma filosofia mais pautada na existência do que no desenvolvimento de uma metafísica nos moldes padrões da época.

Entretanto essa dissertação não tem o objetivo de analisar todas as escolas de forma pormenorizada, a única escola que será aqui revisitada e referenciada será a escola Cínica, porém sempre reportando a Michel Foucault. E já que fizemos esse tímido sobrevoo no cenário em que a *parresía* ganhou uma maior escopo conceitual, vamos agora adentrar de forma mais específica no que é esse conceito e como ele repercute na filosofia de Foucault.

3.2. Filosofia e *parresía*: por um fazer filosófico corajoso.

A Coragem da Verdade (1984), foi proferido entre fevereiro e março daquele ano, foi o último curso de Foucault no *Collège de France*, em seguida o filósofo falece, no dia 25 de junho, dando ao curso um *status* de testamento. Logo nas primeiras linhas, Foucault traz à tona o conceito de *parresía*, que nessas primeiras páginas foi atribuído a tradução de “dizer-verdadeiro”, lembrando que esse conceito não teve sua inauguração nesse curso, ele já tinha aparecido em *A Hermenêutica do Sujeito* (1982) e posteriormente em *O Governo de Si e dos Outros* (1983). Como apontou Chaves (2013) a diferença entre os dois é que na primeira aparição diz respeito ao falar franco na qualidade técnica fundamental ao diretor da consciência, e na segunda o tema é precisamente da “coragem da verdade”. Contudo o que fez desse curso interessante para o desenvolvimento desta dissertação?

Fundamentalmente é a relação da *parresía* para o fazer filosófico, enquanto modo de vida, e como isto contribuiu para a concepção ética de Michel Foucault. É importante lembrar que para Foucault há duas grandes tradições dentro da filosofia, a primeira vinculada a construção de grandes *sistemas filosóficos*, como Kant e Hegel, para quem a ideia de filosofia é abarcar o máximo possível de problemas, desde aqueles que perpassam por uma epistemologia até aqueles de ordem estética, construindo uma verdadeira arquitetura conceitual filosófica.

Já a segunda tradição é reconhecida por filiar-se a uma *crítica* da própria filosofia sobre si mesma, neste segundo grupo não há uma tentativa de abranger o maior número possível de problemas, pois a intenção não é construir um *sistema* e sim desenvolver um *ensaio filosófico*, neste ensaio o objetivo é abordar um tema de forma mais livre, porém não menos profunda, visto que o alvo não é trazer a luz A Verdade sobre o tema do trabalho, pelo contrário a meta é levantar mais problemáticas. Portanto o *ensaio filosófico* funcionará como uma espécie de “catalisador” do questionamento, provavelmente o mais conhecido representante filiado a esse grupo é Nietzsche¹⁵. É a partir desta segunda tradição que o conceito de *parresía* será desenvolvido.

15 Em “Foucault e a Educação” Veiga-Neto recorre a classificação de Rorty, onde ele divide os filósofos em dois grupos: *Sistemáticos* e *Edificantes*. No primeiro grupo se insere aqueles filósofos que desejam construir um sistema conceitual, tento como principal auxílio textual a construção de um tratado filosófico, geralmente elencando problemáticas que atravessam desde a concepção de filosofia, instigações éticas, incursões estéticas e investigações epistemológicas. O Segundo grupo são os filósofos edificantes, estes abandonam qualquer tentativa de um desenvolvimento de uma arquitetônica conceitual, em sua grande maioria recorrem as paródias, sátiras e aforismos, por isso se valem do ensaio como principal forma de expressão de sua filosofia. Os filósofos edificantes trazem a luz mais perguntas do que respostas, deixando desta forma o debate sempre aberto para novas interpretações.

O curso *A Coragem da Verdade*, em linhas gerais, é dividido em duas partes: a primeira Foucault analisando como a *parresía* é interpretada por Sócrates, Platão, Aristóteles e sua repercussão dentro do cenário democrático antigo; e uma segunda parte, em que o filósofo mostra como o conceito é compreendido pela filosofia cínica. Esta dissertação irá fazer uma pequena inserção na concepção socrática de “cuidado de si” para, em seguida, mostrar como o cinismo realizou uma grande contribuição para a efetivação da filosofia enquanto modo de vida, finalizando no que diz respeito a importância deste conceito para a concepção ética de Foucault. Chaves (2013) aponta que é no *A Coragem da Verdade*, que o filósofo francês expõe o íntimo das relações entre sujeito e a verdade, isto é, o cerne filosófico por excelência, de seu pensamento.

Segundo Foucault, há duas heranças deixadas por Sócrates, “conhece-te a ti mesmo” e a do “cuida-te de ti mesmo”, porém cada uma irá reverberar de maneiras diferentes na história da filosofia: a primeira, constituirá o fundamento epistemológico/metafísico da filosofia socrática, enquanto a segunda estará mais próxima a uma noção de modo de vida, ou seja, uma repercussão ética. E é neste segundo quadro que o conceito de *parresía* vai se efetivar, na atitude perante o discurso e o modo de vida, logo é fundamental para que haja *parresía* uma harmonização daquilo que se profere com aquilo que se vive. O parresiasta é o indivíduo que vive sua verdade, portanto não é uma verdade proferida de forma descompromissada, é uma verdade que exige uma confirmação no *bíos* filosófico. Já percebemos que somente há *parresía* dentro de um contexto relacional, dialogal, logo é necessário que haja sempre dois personagens envolvidos em uma relação para se proferir a *parresía*.

Hadot (2009) chama atenção para a diferença entre o discurso e a vida filosófica, pois o que exista no *corpus platonicum* se efetiva a partir do diálogo vivo entre mestre e discípulo no qual a filosofia irá estabelecer um modo de vida que almeja a sabedoria, porém nunca alcançando-a de fato, o que Hadot chamou de característica mediadora do filósofo, um ser “intermediário” entre homens e deuses, visto que sabe de sua ignorância, por isso busca superá-la. Portanto, pode-se afirmar que já encontramos o dizer verdadeiro desde a antiguidade clássica como uma forma de reconhecimento da relação entre sujeito e verdade, como aponta Foucault:

[...] não é necessário esperar o cristianismo, esperar institucionalização, no início do século XIII, da confissão, esperar, com a Igreja romana, a organização e o estabelecimento de todo um poder pastoral, para que a prática do dizer-a-verdade sobre si se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio. O dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga [...] foi um atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois. (FOUCAULT, 2011, p.06)

Uma vez que já sabemos que a verdade da *parresía* não é uma verdade no sentido de oposição à falsidade, ou seja, não é uma concepção epistemológica, podemos afirmar que é fundamentalmente uma problemática vinculada ao teor ético da existência, uma verdade colocada em prova na própria vida, por isso vivida invés de intelectualizada. A *parresía* está mais próxima de um horizonte ético da verdade. Como afirmou Foucault:

[...] É absolutamente verdade que é interessante e importante analisar, no que elas podem ter de específico, as estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como discursos verdadeiros. A análise dessas estruturas é, *grosso modo*, o que poderíamos chamar de uma análise epistemológica. Mas, por outro lado, pareceu-me que seria igualmente interessante analisar, em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Não se trataria, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo si constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade. (FOUCAULT, 2011, p. 04)

É com o reconhecimento de um sujeito que se vale de uma “verdade” e como ele é identificado pelos demais como aquele que diz e detém um discurso verdadeiro, podemos notar traços de uma ética, pois há a necessidade de ser reconhecido, ou seja, há a necessidade de um outro, dentro desta relação com a verdade não há espaço para um quadro isolado, é necessário conceber uma relação no ato de se valer da *parresía*. Há uma diferenciação clara do seu principal objeto de estudo, o sujeito, a partir de três formas distintas de perceber a formação do sujeito: A primeira sendo uma relação do sujeito com os saberes que constituem o mesmo, logo uma abordagem arqueológica. Uma segunda forma de percepção do sujeito com o poder, principalmente no que diz respeito à forma de como governar e a constituição do sujeito como prática de si, portanto fazendo referência a uma conduta ética. Nesta citação, o próprio Foucault demonstrará como essa mudança de abordagem em relação ao sujeito ocorrerá:

[...] os saberes, estudados na especificidade de sua veridicção, as relações de poder, estudadas não como uma emanção de um poder substancial e invasivo, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e enfim os modos de constituição do sujeito através das práticas de si. É realizando esse triplice deslocamento teórico – do tema do conhecimento para o tema da veridicção, do tema da dominação para o tema da governamentalidade, do tema do indivíduo para o tema das práticas de si – que se pode, assim me parece, estudar as relações entre verdade, poder e sujeito, sem nunca reduzi-las umas às outras. (FOUCAULT, 2011, p. 10)

Percebemos que o conceito de *parresía* é uma excelente ferramenta no auxílio para a compreensão deste último Foucault. Porém o que é a *parresía* para o filósofo no seu último curso? A noção de *parresía* possui duas semânticas opostas, uma primeira de sentido pejorativo, no qual é vinculado ao usuário da *parresía* o indivíduo que diz qualquer coisa que vem à mente, um descontrolado, que não possui nenhum tipo de princípio de racionalidade em seu discurso. E o segundo sentido, no qual a *parresía* é não ter nenhum tipo de nebulosidade no discurso, nas palavras do Foucault: “Não ocultar nada, dizer as coisas verdadeiras é praticar a *parresía*. A *parresía* é, portanto, o “dizer tudo”, mas indexado à verdade: dizer tudo da verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascará-la com o que quer que seja.” (FOUCAULT, 2001, p. 11) Além da exigência do outro, ou seja, de se proferir a *parresía* sempre para uma terceira pessoa, há a um outro fator essencial: o não ocultamento e não “aprimoramento” do discurso. Até neste ponto percebemos que para Foucault a *parresía* mostra-se como uma atitude oposta, como ele mesmo diz, termo a termo à retórica, e isso é algo muito significativo para o estudo do conceito de *parresía*.

O objetivo último da retórica, em linhas gerais, é a sobreposição do discurso tendo como fim uma atitude de convencimento, logo a retórica não tem nenhum comprometimento com a verdade, o retórico usa de conhecimentos técnicos e argumentos sofisticados para ter seu argumento como o vencedor. Na *parresía* é justamente o oposto, como afirma Gros:

[...] a *parrhesia* estabelece como principal a separação do verdadeiro e do falso, enquanto a retórica se concentra na maneira de dizer e não tanto na verdade do dito; trata-se de dizer uma coisa de maneira mais direta e clara, sem falsos brilhos nem efeitos ostentatórios. Uma fala engajada: a *parrhesia* supõe uma adesão do falante a seu enunciado; trata-se de enunciar uma verdade que constitui um convicção pessoal, ao passo que o problema do retórico não é acreditar, mas fazer acreditar [...] Por fim, uma fala perigosa: a *parrhesia* supõe coragem, porque se trata quase sempre de uma verdade que pode ferir o outro e que assume o risco de uma reação negativa da parte dele, ao passo que a retórica, bem o sabemos, busca bajular o outro, torná-lo dependente de um discurso mentiroso. (GROS, 2004, p. 157)

Percebemos então que o proferir da *parresía* possui profundas diferenças com a retórica, a relação entre os sujeitos, dentro do contexto da *parresía*, deve ser levada às últimas

consequências, logo o discurso deve ser o mais claro e direto possível, não existindo nenhum espaço para cosméticos ou eufemismos. Dentro da tradição da filosofia antiga encontramos várias formas de dizer verdadeiro, possuindo características próprias. No curso, Foucault elenca quatro modos do “dizer-verdadeiro” na cultura antiga: profecia, sabedoria, técnico e parresiástico. Todas essas formas de se valer do dizer verdadeiro são permeadas por algo muito importante nesta relação sujeito e verdade, que é a noção de jogos de verdade.

Os jogos de verdades são fundamentalmente a forma em que o sujeito se relaciona com a verdade, a maneira que ele é reconhecido como aquele que diz a verdade e de que jeito isso repercute na sua experiência como sujeito, que se vale da verdade. Em cada modo do “dizer-verdadeiro” na cultura antiga irá ter um jogo de verdade.

O parresiasta [...] se opõe ao profeta na medida em que o profeta não fala por si, mas em nome de outro, e articula uma voz que não é a dele. Ao contrário, o parresiasta, por definição, fala em seu próprio nome. É essencial que seja sua opinião, é essencial que seja o seu pensamento e sua convicção que ele formula [...] o profeta não tem de ser franco, ainda que diga a verdade. [...] o sábio, é sábio em e para si mesmo, e não precisa falar. Ele não é obrigado a falar, nada o obriga a distribuir sua sabedoria, a ensiná-la ou a manifestá-la. (FOUCAULT, 2011, p. 16-17)

Há uma dissimilitude entre o profeta e o parresiasta, enquanto que o parresiasta fala por si mesmo, o profeta fala em nome de outro. Geralmente uma divindade, lhe revelou a verdade, que por sua vez irá repassar por meio de um enigma, sendo essa a outra diferença, visto que o parresiasta deve ser o mais claro possível no seu discurso.

Nesta perspectiva do modo do “dizer-verdadeiro”, o profeta não assume nenhum risco com aquele que ouve sua verdade e nem se compromete com a compreensão daquilo que profere, ou seja, para o profeta a verdade possui uma dimensão de desvelamento. No que diz respeito ao sábio, a oposição reside na forma de se portar, isto é, o sábio não possui nenhuma obrigação de pronunciar sua verdade, mesmo quando solicitado, enquanto que o parresiasta não somente fala a verdade, como tem o dever de pronunciá-la.

A relação entre o profeta e o sábio é que em ambos os casos não há risco na relação entre aqueles que ouvem seu “dizer-verdadeiro”, nas duas situações os interlocutores podem ouvir seu discurso e nada mudar na relação com aqueles que o ouvem. Nestas duas manifestações do “dizer-verdadeiro”, a relação entre os sujeitos pouco muda, quicá nada muda, pois em ambos os casos a verdade não necessita ser clara, enquanto que o parresiasta deve ser o mais objetivo possível, proferindo uma verdade que não deixe nada a ser interpretado.

No terceiro modo do “dizer-verdadeiro”, o técnico, o jogo de verdade se comporta de outra maneira, pois o técnico deve ser franco, caso contrário o saber no qual ele representa

pode sumir. Então ele deve obedecer a procedimentos que vão funcionar como preservadores de sua tradição e ainda possui a obrigação de transmitir tais saberes, pelos mesmos motivos. Logo qual é a diferença entre o técnico e o parresiasta? É a ausência de qualquer risco. Dentro da relação entre o técnico e aquele que ouve seu discurso não há existência de riscos, os sujeitos envolvidos não entram em conflito.

Enquanto que o parresiasta deve assumir um risco mortal, a verdade da *parresía* somente é legitimada se ocorrer uma mudança da relação entre os sujeitos envolvidos pelo jogo da verdade, dizer tudo portanto é assumir a total consequência daquilo que se fala.

A última forma do “dizer-verdadeiro” é a do parresiasta, ou seja, é o sujeito que profere uma verdade ferina, seu discurso é “embebecido” por uma verdade que o ouvinte não quer escutar, uma verdade que incomoda e que transforma a relação entre os envolvidos, uma verdade proferida pelo parresiasta dificilmente não deixa marcas naquele que a ouve, levando inclusive a um ponto em que a relação pode se romper ou acabando com a extinção da vida do parresiasta. “A última modalidade é a da *parrhesia* que se opõe a todas as outras: o parresiasta fala em seu próprio nome e seu discurso refere-se a uma situação atual, singular. Seu lugar natural é a praça pública e ele, por fim, leva a relação com o outro à extrema tensão da ruptura possível.” (GROS, 2004, p. 158)

Com isto observamos que nas quatro modalidades do “dizer-verdadeiro” existe profundas marcadas de um posicionamento ético, pois em todos os casos o outro é levado em consideração. Não se pode conceber nenhum “dizer-verdadeiro” sem uma relação, perpassando desde uma simples atitude de reconhecimento até uma atitude, extrema, de eliminação do outro.

Digamos portanto, muito esquematicamente, 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*. Ele não diz portanto nem o destino nem ser nem a *tékhne*. Ao contrário, na medida em que assume o risco de entrar em guerra com os outros, em vez de solidificar, com o professor, o vínculo tradicional [falando] em seu próprio nome e com toda clareza, [ao contrário] do profeta que fala em nome de outro, [na medida] enfim [em que ele diz] a verdade do que é – verdade do que é na forma singular dos indivíduos e das situações, e não verdade do ser e da natureza das coisas -, pois bem, o parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos*. (FOUCAULT, 2011, p.25)

Contudo, Foucault (2011) aponta condições para se efetivar a *parresía*, além da necessidade de falar tudo, a urgência de ser um discurso totalmente vinculado com aquilo que há no praticar da vida daquele que fala, logo não sendo uma fala meramente artificial.

O filósofo francês afirma que a *parresía* não é uma mera adequação entre fala e pensamento, como fazem os mestres, é necessário assumir uma espécie de risco vital: “Para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência.” (FOUCAULT, 2011, p. 12)

Por isso, Foucault chama atenção que a *parresía* exige uma coragem, inclusive, de se romper relações, levando a fala franca às últimas consequências possíveis, arriscando a própria vida. Por isso, ter atenção para um jogo parresiático, ou seja, para um pacto entre o que assume a fala franca e o interlocutor que ouve a verdade indigesta.

Podemos perceber desta forma que está última fase do pensamento foucaultiano encontra-se permeada por uma temática ética, desta maneira podemos nos perguntar onde e como a *parresía* era concebida na tradição filosófica antiga. De início o filósofo francês já chama atenção para a definição de Eurípedes:

[...] *parresía* aparecia como designado o direito de falar, o direito de tomar publicamente a palavra, [...] para exprimir sua opinião numa ordem de coisas que interessam a cidade. [...] *parresía*, esse direito de dizer a sua palavra é um direito que só possui quem é cidadão de nascimento. [...] A *parresía* havia aparecido portanto, através de todos esses textos, como um direito e um privilégio que fazem parte da existência de um cidadão bem-nascido, honrado, e lhe dão acesso à vida política – vida política entendida como possibilidade de opinar e de contribuir, com isso, para as decisões coletivas. A *parresía* era um direito a conservar a qualquer preço, era um direito a exercer em toda a medida do possível, era uma das formas de manifestação da existência livre de um cidadão livre – [tomando] essa palavra “livre” [em] seu sentido pleno e positivo, isto é, uma liberdade que dá o direito de exercer seus privilégios no meio dos outros, em relação aos outros e sobre os outros. (FOUCAULT, 2011 p. 31-32)

Na segunda hora da aula de 8 de fevereiro de 1984, Foucault afirma que a crítica da filosofia à democracia durante o século IV a.C, significou que a *parresía* teve, nessa época, a maior dificuldade de se efetivar como discurso e atitude, visto que acaba por se tornar um risco tanto para a cidade como para aquele que usa dela como atuação política. Porém, o filósofo francês mostrará aspectos positivos da *parresía*, principalmente no que diz respeito a sua peculiaridade no discurso filosófico.

Entretanto, há um lugar em que a *parresía* encontrará sua efetividade enquanto dizer verdadeiro, lugar que o jogo parresiático se efetiva plenamente, ou seja, tanto aquele que es-

cuta como o que faz uso do “dizer-verdadeiro” não corre riscos. Esse lugar é a Corte, o príncipe está disposto a ouvir seu conselheiro, mesmo que esse lhe fale verdades indigestas e feridas.

Contudo, tal relação (Corte) não é um modelo que cabe a qualquer espécie de governabilidade, pois no principado há várias ameaças que vão existir dentro de uma relação de governo monocrático. Logo, o filósofo francês adverte que é necessário ter em mente que há espaço também para lisonja, bajulação e tirania daquele que exerce o cargo do Príncipe, demonstrando o porquê da democracia ser um lugar de difícil execução da *parresía*, pois na democracia existia a impossibilidade da diferenciação ética, assim dizendo, dentro do sistema democrático era muito complexo formar um *éthos* parresiático.

E no que diz respeito à Corte, é possível fazer uma diferenciação daquilo que o Príncipe quer e aquilo que é bom para a cidade, um espécie de paralelismo entre o *éthos* individual e coletivo, inclusive sendo possível ensinar ao Príncipe como limitar seu poder ao seu próprio favor. Foucault chama atenção, que isso somente se torna possível dentro da relação Príncipe e conselheiro, porque nesse caso a *parresía* é articulada a um *éthos* do Príncipe, em outras palavras, à maneira como ele é formado enquanto indivíduo moral. Logo, o *éthos* do Príncipe pode ser aprimorado e até modificado pelo um bom uso da *parresía* do conselheiro:

[...] esse *éthos* é o elemento que permite que a veridicção, a *parresía* articulem seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens, na maneira como os homens são governados. Se a *parresía* pode, ter 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. No caso da democracia [ao contrário], se a *parresía* não era recebida, não era entendida e se, mesmo quando se encontrava alguém que tinha a coragem de usar da *parresía*, este era eliminado em vez de honrado, era precisamente porque a estrutura da democracia não permitia reconhecer e dar lugar à diferenciação ética. É a ausência de lugar para o *éthos* na democracia que faz que a verdade não tenha lugar nela e não possa ser ouvida. [...] É de fato a questão do *éthos*, vocês estão vendo, que, tanto num caso como no outro, aparece. Num caso, ela se coloca porque a democracia não é capaz de lhe abrir espaço. No outro, e é por isso que a *parresía* é possível e necessária com o Príncipe, o *éthos* é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bem governar. (FOUCAULT, 2011, p. 57)

Portanto, percebe-se - aqui uma vinculação entre *éthos* e *parresía*, e o filósofo francês chama atenção que a partir desta relação é possível compreender elementos fundantes da filosofia grega e ocidental. Foucault (2011) mostra que tal relação advém de três polos: *alétheia* e do “dizer-verdadeiro”, *politéia* e governo e *ethos* que consiste na formação do sujeito. Circunstâncias e conformações do “dizer-verdadeiro”, os três polos são conectados entre si, resultando numa estrutura, que deu suporte a todo o discurso filosófico da Grécia até nós.

Precisamente, para Foucault (2011), o discurso filosófico é um jogo entre *alétheia*, *politeia* e *éthos*. Consequentemente, o discurso filosófico não se confundirá com um discurso moralmente prescritivo, porque as instâncias reflexivas se reportaram a condições políticas de como essas prescrições vão se efetivar, nem se confundirá com um discurso científico porque não se limitará somente a como essa verdade é proferida e nem será somente uma análise política, porque terá que se relacionar com a *parresía*, ou seja, com aquilo que se diz harmonizando com uma conduta ética.

Na aula de 15 de fevereiro de 1984, Foucault iniciará o estudo da *parresía* dentro do horizonte conceitual da ética. Fazendo portanto um contraponto com a análise política feita anteriormente. Para o autor, a figura central disto é Sócrates, visto que ele é o indivíduo que tem a coragem de dizer a verdade, aceitando todos os riscos trazidos pelo jogo parresiático. Aqui Foucault faz referência ao texto socrático-platônico: *Apologia de Sócrates*.

Contudo, ele lembra de que nos derradeiros últimos momentos de Sócrates, o mesmo recomenda aos seus discípulos que cuidem de si e que também façam o sacrifício de um galo a Esculápio¹⁶. O filósofo francês, inclusive, afirma que nenhum historiador da filosofia se de- teve em tais fatos, assim mostrando uma supremacia do conhecimento em relação ao cuidado.

16 PLATÃO, Fédon, 118ª.

3.3. A *parresía* em *A apologia de Sócrates*.

O primeiro texto a ser analisado é a *Apologia*¹⁷. Foucault afirma que a obra inicia de uma forma judicial, como um inquérito, visto que é uma sindicância do julgamento de Sócrates perante a sociedade ateniense. Contudo isso não é o que deve-se reter, o que deve-se absorver é a diferenciação que o próprio Sócrates faz entre ele mesmo e seus adversários. Segundo Sócrates seus adversários usam de um discurso sofisticado, artificial para pronunciarem-se, enquanto que Sócrates fala diretamente, de forma elementar e sem luxo. Sócrates, inclusive, afirma que seus adversários possuem tanta opulência que o discurso deles faz com que ele, Sócrates, esqueça de si mesmo.

É neste ponto que Foucault chama a atenção para o desdobramento ético da *parresía*, pois: “Se a habilidade em falar provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade [do] falar, a palavra sem aparato ou sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de *parresía* portanto nos levará à verdade de nós mesmos.” (FOUCAULT, 2011, p. 64). Aqui notamos que é claro para Foucault que a *parresía* detém uma importante dimensão da produção da verdade, pois a mesma nos leva a um encontro consigo mesmo, um encontro da verdade com o próprio sujeito e dessa forma produzindo uma verdade que não somente nos “desvela” e sim uma verdade que nos coloca de frente do nosso eu, lembrando uma característica que uma vez a filosofia teve: a cura da alma.

Na *Apologia* é questionado o motivo pelo qual Sócrates não fez o uso político da *parresía*, assim pode-se notar que Sócrates faz uma singularização entre a dimensão política e a dimensão ética do “dizer-verdadeiro”. Segundo o próprio Sócrates se valer politicamente da *parresía* é assinar um atestado de óbito, porque usar da coragem para expor a verdade é assinar a própria morte dentro de um contexto democrático.

Já nesta demonstração percebemos que a *parresía* é antítese da retórica, sendo essa diferença essencial para a definição da *parresía*, visto que a mesma conta com um risco vital daquele que a profere, ou seja, assumir os riscos daquele da verdade proferida, como podemos observar.

No contexto da antiguidade clássica a *parresía* confunde-se com a própria filosofia. Logo, não é qualquer dizer verdadeiro que vai encontrar-se devidamente vinculado a produ-

¹⁷ No passo 31D da *Apologia* Sócrates explica o motivo pelo qual nunca se valeu da tribuna, pois se ele tivesse se dedicado a política há muito tempo estaria morto, conselho este que foi proveniente do *gênio* que lhe falava ao pé do ouvido, pois não poderia exercer a *parresía* dentro do contexto democrático, dessa maneira não teria alcançado sua missão principal, que segundo Foucault (2011) é o cerne filosófico de Sócrates: lembrar que devemos cuidar de nós mesmos.

ção filosófica. Percebemos que a *parresía* está para além de uma doutrina ou epistemologia da verdade, a *parresía* é uma atitude/discurso, portanto há uma necessidade de vinculação entre o dizer e o fazer daquele que se intitula parresiasta.

Por isso é necessário elucidar uma necessidade de um jogo parresiástico, em que a principal regra apresenta assumir todas as consequências da verdade, porém tanto daqueles que encontram-se utilizando do discurso verdadeiro como daqueles que ouvem a mesma. A *parresía* é uma mescla do discurso e fala, por isso a necessidade de diferenciar a verdade do “conhece-te a ti mesmo” e a verdade do “cuidado de si”.

Um ponto muito importante a ser ressaltado dentro do contexto da produção filosófica da antiguidade, em especial a tradição socrática é a oposição entre as heranças do “conhece-te a ti mesmo” e o “cuidado de si”, ambas de origem socrática, contudo a primeira herança estando muito mais ilustre do que a outra, porém em nenhum momento menos importante.

É necessário lembrar que a intenção não é nenhuma espécie de desmerecimento, muito pelo contrário a famosa inscrição do oráculo de *Delfos* foi, e é fundamental para o entendimento da filosofia ocidental, afinal de contas é onde a investigação acerca da conduta moral do ser humano deu seu ponta pé inicial, pois neste momento que o eixo filosófico saiu da busca pela *arché* da *physis* e passou a ter interesse pelo questionamento: O que é o ser humano?

Na 1ª aula do curso *A coragem da Verdade*, Foucault chama a atenção para uma diferenciação importantíssima dentro da tradição socrática, vejamos:

[...] Mas creio que temos aí certa tendência que consiste em analisar essas formas de práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo relacionando-as de certo modo a um eixo central que é, evidentemente – o que é perfeitamente legítimo –, o princípio socrático do “conhece a ti mesmo”: vemos aí a ilustração, a aplicação, a exemplificação concreta desse princípio do *gnôthi seautón*. Mas creio que seria interessante situar essas práticas, essa obrigação, essa incitação a dizer a verdade sobre si mesmo num contexto mais amplo definido por um princípio de que o *gnôthi seautón* não passa de uma implicação. Esse princípio [...] é o da *epiméleia heautoû* (do cuidado de si, da aplicação a si mesmo). Esse preceito, tão arcaico, tão antigo na cultura grega e romana, e que encontramos regularmente associado, nos textos platônicos e [mais] precisamente nos diálogos socráticos, ao *gnôthi seautón*, esse princípio (*sautoû epimelé*: ocupa-te de ti mesmo) deu lugar, creio, ao desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma “cultura de si”, uma cultura de si na qual se vê formular, se desenvolver, se transmitir, se elaborar todo um jogo de práticas de si. (FOUCAULT, 2011, p. 06)

O filósofo irá chamar essa relação da verdade com o sujeito de formas *aleitúrgicas* que segundo o próprio Foucault: “analisar, em suas condições e em suas formas, o tipo de ato

pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade”. (FOUCAULT, 2011, p.04)

Ou seja, é a produção da verdade a partir de sua atuação dentro da relação entre os sujeitos, tanto daquele que profere como aquele que ouve a verdade. Porém o que Foucault deseja ressaltar é que essa relação sujeito e verdade não é uma exclusividade do “conhece-te a ti mesmo”, visto que a “cultura de si” é uma prática antiga da cultura grega, e a produção da Verdade também pode ser produzida a partir de um cuidado consigo, principalmente se recordarmos de que a filosofia já tivera uma noção de cuidado da alma, o que veremos posteriormente em *Alcibiades*.

Para se ter essas duas heranças de forma mais clara é necessário recordar que em ambas as situações o que deve estar em jogo é o fazer filosófico enquanto modo de vida. Porém, a diferença reside em “conhece-te a ti mesmo” a dimensão epistemológica fica mais visível, principalmente quando comparamos com o interesse anterior, a *physis*, pois é notável a tentativa de entender uma suposta essência do ser humano, para isso é necessário compreender como se alcançar tal fundamento.

Enquanto que no “cuidado de si mesmo” a busca pela verdade se dá de outra maneira, não apenas por via de um desvelamento da essência, e sim pelo cultivo de si mesmo, através da busca pela verdade de si mesmo pela via do cuidado. Porém essa herança ficou menos conhecida pela tradição filosófica, pois vincula a conduta ética a partir de um exercício constante sobre si mesmo, ou seja, é preciso ter uma atitude ativa perante a verdade sobre si mesmo. É nesta segunda herança que o movimento/escola cínica irá se apoiar, fazendo nos lembrar que a filosofia é antes de mais nada um modo de vida bastante específico, que necessita de um constante aprendizado e prática, levando as consequências do proferir a verdade sobre si mesmo até seu limite.

Essas duas oposições entre tais heranças é fundamental para se compreender em que lugar a *parresía* se encontrará dentro do fazer filosófico, dessarte muito mais compreensível como o “dizer-verdadeiro” contribuirá para a busca (ou retorno) da filosofia enquanto modo de vida, porém não de uma forma meramente artificial, e sim como prática da verdade na própria vida, lembrando da filosofia enquanto estilo de vida, principalmente no que se diz respeito a uma filosofia pautada na própria vida, na prática do exercício filosófico, no *bíos* filosófico.

3.4. A *parresía* no *Laques*.

A *parresía* é a coragem de pronunciar o discurso verdadeiro, ou seja, é um discurso ligado a uma atitude, portanto: “Que relação ética há entre a coragem e a verdade? Ou ainda em que medida a ética da verdade implica a coragem?” (FOUCAULT, 2011, p. 109).

Na aula de 22 de fevereiro de 1984, o filósofo explica porque escolheu os diálogos *Laques* e *Alcibiades*, para demonstrar como a *parresía* se desenvolvia no fazer filosófico. Iniciando pelo *Laques*, pois segundo o próprio Foucault é a obra platônica na qual o substantivo *parresía* ou verbo *parresiázeisthai* são mais utilizados. Trata-se de um diálogo que consiste na discussão com os personagens Laques e Nícias, para saber quais são as melhores artes para se formar um jovem: Hoplomaquia ou Equitação, sendo a primeira defendida por Laques e a segunda por Nícias.

Sócrates aparece como aquele que detém a *parresía*, que tem o direito de usar da *parresía*, e a quem os interlocutores reconhecem o direito essencial de servir-se dela como ele bem entender. [...] E quando os interlocutores se Sócrates, antes de começar a verdadeira e grande discussão, aceitam o jogo que lhes propõe, eles próprios, vocês vão ver, é que colocam a *exétasis* (o princípio do exame) como regra fundamental do jogo que Sócrates vai jogar e que eles próprios aceitam jogar com Sócrates. [Em terceiro lugar,] a noção de *epiméleia* (a noção de cuidado) é constante no diálogo. Em todo caso, ela aparece de uma maneira explícita no início. Porque é o cuidado com os jovens (sua educação, sua formação, o aprendizado das qualidades e virtudes necessárias à política) que suscita o diálogo. [...] Encontramos portanto, ao longo de todo o diálogo, a articulação, o vínculo, de certo modo o entrelaçado dessas três noções: a *parresía* como franqueza corajosa do dizer-a-verdade; a *exétasis* como prática do exame e da prova da alma; e enfim o cuidado como objetivo e fim dessa *parresía*, dessa franqueza examinatória. (FOUCAULT, 2011, p. 107-108)

O primeiro ponto, que podemos destacar nesta citação é que Sócrates é reconhecido como sujeito que pode se valer da *parresía*, ou seja, ele é reconhecido pelos outros personagens como detentor de um discurso que porta a verdade, inclusive se valendo dela como bem entender. Portanto o que podemos afirmar é que o jogo parresiástico foi aceito pelos elementos da discussão, notamos então que não se trata de uma *parresía* mortal, de exposição eminentemente a um risco fatal.

O outro ponto importantíssimo nesta citação é a preocupação com a formação dos jovens, há uma relação do “dizer-verdadeiro” com o cuidado, fazendo com que a *parresía* adquira uma dimensão educativa, por isso instrutiva; demonstrando que o “dizer-verdadeiro” da *parresía* não está indo de encontro a uma concepção epistemológica e sim adicionando uma atribuição ética da formação dos jovens, perpassando a partir das técnicas de Hoplomaquia e/ou Equitação.

Segundo ponto que devemos ressaltar é a importância da palavra “veridicção”, que consiste na produção da “verdade”. Contudo não é qualquer verdade, visto que a importância da verdade neste diálogo é com a produção de um discurso não somente preocupado com a validação e sim com a formação dos jovens, como o próprio Foucault (2011) afirma sendo uma veridicção para além de uma veridicção política.

E o terceiro ponto como afirma Foucault (2011) é que o tema da coragem atravessa inteiramente o diálogo platônico, pois irá tentar conceituar a sua natureza, para definir o modo de verdade da coragem.

De modo que a coragem está presente como tema do diálogo; está presente como marca, de certo modo, cívica do valor dos diferentes personagens, e também é a regra do jogo moral no interior do diálogo, onde tudo gire em torno dessa questão da verdade da coragem? Mas para fazer essa pergunta, para enfrentá-la como convém, é preciso ter a coragem da dialética. É portanto o entrelaçamento do tema da coragem com o tema da verdade – problema da coragem da verdade, posto por homens verdadeiramente corajosos, que têm a coragem de se enfrentar na questão da verdade, e da verdade da coragem – que está presente no cerne do diálogo. (FOUCAULT, 2011, p. 109)

A coragem portanto ultrapassa uma noção de enfrentar o perigo para uma concepção de produção de um discurso que consiga dizer a verdade da coragem, lembrando da dialética e de como o problema da coragem pode ser posto como produção de um discurso filosófico. Pois é necessário coragem para confrontar a verdade, não como no sentido de produzir uma verdade universal e sim para suscitar um encontro do sujeito consigo mesmo, por isso Sócrates diz que a *parresía* é capaz de fazer com que possamos encontrar a verdade de nós mesmos.

Foucault (2011) afirma que há dentro da tradição filosófica uma concepção de afastamento do que é passageiro, da escuridão para claridade, eterno e genuíno, essa passagem é o principal ingrediente para o exercício da busca do que é verdadeiro. Não é possível alcançar a verdade senão pela prática do afastamento do real em busca do que é ideal, portanto chamada pelo filósofo francês como *catártica da verdade* que existe desde dos pitagóricos até a filosofia ocidental moderna.

Porém, Foucault (2011) chama atenção para outra forma de se acessar essa verdade, uma via mais próxima do que é palpável, que não é somente da abdicação daquilo que é real e sim uma verdade do combate, do enfrentamento, da contestação, o que Foucault chamou de *vontade da verdade*¹⁸. Para o filósofo ela presente na *parresía*, justamente por ser o que en-

18 No primeiro curso proferido no *Collège de France, Aulas sobre a vontade de saber* (1970), Foucault coloca em debate a relação sujeito e verdade. Logo da primeira aula faz a diferença entre “discurso” e “língua”, sendo o primeiro constituído por enunciados que sofrem variações de acordo com a época que são emitidos e enquanto que o segundo possui uma plataforma específica, os signos. A Vontade de verdade é um discurso que encontra-se no cerne da problemática filosófica, proveniente do desejo de saber que o sujeito detém, como já apontava

contra-se dentro de uma perspectiva do conceito de pronunciar uma verdade que transforma tanto aquele que fala como aquele que ouve, por isso essa *vontade da verdade* é uma reverberação ética do pronunciamento verdadeiro, e essa verdade é acessada desta vez por aquele que toma para si todas as consequências da verdade ferina que ouve, essa outra abordagem encontra-se no *Laques*.

A coragem na obra *Laques* parte de uma necessidade de compreender qual a melhor forma de educar os jovens. Portanto, podemos afirmar que a concepção de coragem surge a partir de um entendimento de que a coragem pode comungar de uma virtude, começando de uma noção bem rasa até uma mais profunda que vincula coragem com conhecimento, porém não qualquer conhecimento e sim com o processo de obtenção de um conhecimento que seja verdadeiro, desta forma a relação entre coragem e verdade.

XVII – Laques – Isso, Sócrates, por Zeus, não é difícil de explicar. Como sabes, homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, fazer face ao inimigo e a não fugir. [...]

Sócrates – Com exceção, talvez, dos lacedemônios, Laques. Conta-se dos lacedemônios que em Plateia, quando se defrontam com a barreira formada pelas tropas de escudo, não permaneceram em seus postos para lutar, mas puderam-se em fuga; porém, depois que as fileiras dos persas se desmancharam, voltaram-se para eles, no jeito de cavalaria de combate, e ganharam a batalha. (PLATÃO, *Laques*, 190D, 191C)

Notamos que Sócrates deseja ir para além de uma concepção de coragem como oposição da covardia, ele demonstra que é necessário ir para além de uma ideia de controlar o próprio desespero, em seguida Sócrates afirma que há mais de uma forma de expressão da coragem, não somente de campo de batalha, é necessário coragem para debater em público, coragem para ter domínios dos prazeres, mostrando que a coragem perpassa várias situações e ultrapassa a mera opinião de contraposição com medo.

A segunda tentativa de definição de coragem é persistência da alma, desta forma Laques afirma que a coragem brota dentro do ser humano a partir do momento em que as atitudes são permeadas por perseverança. Contudo Sócrates chama atenção que não se deve ligar a uma ideia imediata de perseverança, mesmo quando esta encontra-se ligada à razão, pois pode se diluir em uma tolice, teimosia vã e até mesmo imprudência.

Aristóteles do Livro I da Metafísica, além de ter uma relação com a busca pela sabedoria que reside no filósofo como apontou Hadot (1999) a partir da fala de Sócrates no diálogo *Banquete*. Porém para Nietzsche o conhecimento não faz parte da constituição do sujeito, por isso uma invenção, que transita de significado pelas épocas, desta forma não sendo possível construir A Verdade do conhecimento, logo é a partir desta concepção que Foucault irá desenvolver sua interpretação da relação sujeito e verdade como algo que encontra-se em constante transformações e modificações.

Nícias entra no diálogo trazendo a noção de que coragem portanto é uma sabedoria, atribuindo uma dimensão de conhecimento à coragem, lembrando o segundo modo da *parresía*, que é o “dizer-verdadeiro” do sábio, que possui uma verdade a ser tida, porém é preciso ter em mente que a coragem do sábio ainda não é a *parresía* em si, visto que o mesmo não é obrigado a pronunciar e nem a ser claro com aquilo que profere. Nícias afirma: “Digo, Laques, que é o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra como em tudo mais” (195a).

A partir disto, podemos perceber que entra uma dimensão epistêmica da coragem, fazendo uma oposição entre o medo ligado à falta de conhecimento e coragem com o domínio pleno de algum conhecimento, seja ele da guerra ou não. Desta forma, notamos que a coragem pode vincular-se com uma postura ativa diante daquilo que se conhece, senão vejamos: “Sócrates – Então, coragem não é apenas conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, não diz respeito apenas aos bens e aos males futuros, mas também aos do presente e aos que já se realizaram, ou como quer que se comportem, justamente como os demais conhecimentos. (PLATÃO, *Laques*, C).”

De forma geral ao analisar a obra *Laques* notamos que Platão demonstra que antes de uma suposta “curiosidade” em relação a determinado assunto é necessário coragem para defrontar a jornada que é conhecer. Desta forma percebemos que não é somente o componente epistemológico do processo de formação dos jovens que se está em questão dentro do diálogo, notamos que a atitude perante ao mesmo processo, é necessário uma ética que é vinculada ao cuidado, por isso não é uma preocupação com a formação somente do ponto de vista epistemológico. Em seguida se faz a análise de outro texto platônico, neste caso *Alcibiades*, para compreender melhor a oposição cuidado *versus* formação dentro da *parresía* e como a mesma irá se desenvolver dentro do ato filosófico.

3.5. A *parresía* no *Alcibiades*.

O tema central do *Alcibiades* é a formação para o governo da cidade, pois o diálogo se desenvolve a partir da explicação de Sócrates que antes de cuidar da cidade, Alcibiades deve aprender a cuidar de si. Alcibiades é o jovem descendente da aristocracia ateniense e que deseja ingressar no debate político, fazendo parte da *pólis* e Sócrates lhe mostra como se fazer isso de uma maneira sábia. Neste diálogo a relação entre “cuidado de si” e “conhecimento de si” irá entrar em jogo dentro do fazer filosófico.

No passo 129a Sócrates diz: “[...] o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos.” O que já fica explícito nesta passagem é que o conhecimento de si resulta em do cuidado de si, cuidado este bastante explorado pelo próprio Foucault, principalmente no que diz respeito às duas heranças socráticas. Percebemos que a dimensão da sabedoria dentro do fazer filosófico resulta em uma forma específica de cuidado, demonstrando que tão importante quanto o “conhece-te a ti mesmo”, o “cuidado de si” exerce uma finalidade fundamental dentro do fazer filosófico. A partir da leitura de Foucault, antes de colocar em prática o conselho delfico, é necessário partir do cuidado.

No *Laques*, ao contrário, a partir de um dado bem semelhante, de uma questão bem [similar] sobre a formação dos jovens, a negligência de sua educação, a necessidade de cuidar deles, temos uma linha de desenvolvimento do diálogo bem diferente. E, em certo sentido, ele nunca vai alcançar aquele ponto a que conduzia tão rapidamente o *Alcibiades*. Quer dizer que nunca, no *Laques*, ninguém se indaga de que se vai cuidar exatamente. O tema é: é preciso cuidar dos jovens, ensinar os jovens a cuidar de si mesmos. Mas do que é que eles mesmos devem cuidar? Não se diz. Ou antes: não se diz, e no entanto, sim. Mas não se diz justamente [pela] designação da alma como sendo a realidade imortal à qual se deve dar atenção e que deve constituir o objetivo final e primeiro do cuidado de si. Aqui, o objeto designado ao logo do diálogo como aquilo de que se deve cuidar não é a alma, é a vida (o *bíos*), isto é, a maneira de viver. É essa modalidade, essa prática da existência que constitui o objeto fundamental da *epimélia*. (FOUCAULT, 2011, p. 111)

O que podemos perceber nesta citação é que Foucault relaciona os diálogos *Laques* e *Alcibiades*, pois enquanto o primeiro irá ter como foco o cuidado voltado para o desenvolvimento da coragem na juventude, lembrando que não é a mera oposição de covardia, e sim a coragem de exercer a *parrésia*, no segundo o tema do cuidado é alocado junto ao tema da alma, pois o jovem Alcibiades deve cuidar primeiro da alma, para que ele possa empreender o autoconhecimento delfico. Como podemos ver no passo 129A:

Sócrates – E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos?

Alcibiades – Impossível.

Sócrates – Será porventura fácil conhecer-se a si mesmo – devendo ser considerado como de poucos cabedais o autor daquela sentença do templo de Pito – ou, pelo contrário, tarefa por demais difícil, que só está ao alcance de pouca gente?

Alcibiades – Por vezes, Sócrates, quer parecer-me que está ao alcance de qualquer pessoa; de outras vezes afigura-se por demais difícil.

Sócrates – Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibiades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos. (PLATÃO, Alcibiades, 129A)

Percebemos que tanto o “cuidado” como o “conhecimento” servem para melhorar o desenvolvimento de uma vida filosófica, ou seja, de uma virtude que não é “apenas” transcendental, é uma virtude de fato “existencial”, logicamente que não no sentido fenomenológico, e sim em uma interpretação de vivência. Portanto, desembocando em uma ética do cuidado, que é fundamental para a compreensão da *parresía*, visto que a mesma não se faz somente na dimensão do discurso, ela se desenvolve nas atitudes, no acirramento entre aquele que profere a verdade e o que ouve, por isso é uma relação mais próxima da vida do que do discurso, da mesma forma a verdade da *parresía* se afasta da *alethéia* e se aproxima da *bíos*.

Portanto, o que é possível de se perceber nesta duas obras de Platão é que a coragem vincula-se com ambas tradições socráticas, tanto a do “cuidado” como a do “conhecimento”, sendo a relação com o “cuidado” uma preocupação com a formação ética da juventude e o “conhecimento” uma preocupação com formação política. Logo o “cuidado” é o elemento que permeia tanto a ética como a política, visto que para se conhecer é necessário antes cuidar-se.

Com isso a coragem entra na empreitada tanto de descobrir como essa formação deve ser realizada, seja a partir de técnicas de combate, hoplomaquia e equitação, como a partir do desenvolvimento da atuação política dentro da *pólis*, ou seja, o cuidado vincula-se como a coragem a partir de uma concepção de verdade que se dá através da própria vivência. Desta forma a produção da verdade parresiástica é uma atitude perante ao conhecimento filosófico, o desenvolvimento da ética parresiástica portanto deve passar por essa concepção ativa perante o discurso.

Foucault irá demonstrar que a filosofia já tinha sido uma espécie de corpo vivo, logo uma atitude - muito mais que uma análise da verdade, é necessário ter a verdade encarnada dentro da vivência filosófica, por isso se faz necessário o conceito de *parresía*, pois é neste

conceito que a verdade sai de uma dimensão apenas do discurso para uma dimensão da atitude.

E que tal atitude já esteve presente dentro do fazer filosófico, principalmente a partir da herança socrática do cuidado em que se tinha a preocupação com a vida do filósofo. Desta maneira podemos iniciar um debate mais profundo com a escola cínica, demonstrando que talvez tenha sido essa escola a levar essa herança socrática às últimas consequências, pois defendia que a filosofia devia ser muito mais do que estudada e sim vivida dentro do contexto do período helenístico. Para isso teremos que ter realizado um pequeno sobrevoo no que foi o cinismo e sua relação com a *parresía* e como essa escola contribuiu para uma relação entre sujeito e verdade dentro do interesse de pesquisa de Foucault, levando em consideração o auxílio de Hadot para compreender como a filosofia já fora um exercício.

4. CAPÍTULO III: Infâmia ou Coragem?

Iremos retomar o debate acerca do cinismo, agora de forma mais aprofundada, principalmente no que diz respeito a sua relação com a *parresía*, porém devemos desenvolver como o cinismo estabeleceu-se em um movimento filosófico.

Vale lembrar aqui que as mudanças históricas resultantes do período helenístico foram cruciais para o surgimento das escolas filosóficas, principalmente a partir do desenvolvimento da noção de indivíduo. A filosofia de Platão e Aristóteles são sem nenhuma dúvida aquelas que ganharam maiores envergaduras, porém não no sentido de serem as únicas existentes, visto que a figura de Sócrates proporcionou vários tipos de interpretações acerca do ato de filosofar, logo a Academia e o Liceu não foram as únicas que tributaram para a formação do pensamento filosófico.

Logo havia uma diversidade de escolas socráticas, algumas carregando em sua essência verdadeiros movimentos, que traziam outras perspectivas filosóficas, o que iremos trazer para o desenvolvimento desta dissertação é o debate promovido pela escola cínica, uma vez que a fala franca era uma qualidade inerente ao fazer filosófico dos cínicos, principalmente quando se diz respeito ao seu maior representante, Diógenes de Sinope. Vamos agora adentrar no que foi em si o cinismo, foi uma escola? Um movimento? Qual foram suas bases? É o que veremos a seguir.

4.1. Os cães da Filosofia: A ética ultrajante.

O cinismo foi um movimento que teve início na antiguidade, mais especificamente no período helenístico, entre os séculos III e II a.C., e é classificado como uma das escolas socráticas menores, junto com as escolas Megárica, Elíaca e Cirenaica, o ponto comum entre elas é o fato de que os seus fundadores alegavam terem sido discípulos de Sócrates. O período chamado de helenismo teve como característica principal a mudança do eixo filosófico dos temas de grande abrangência, como o que é a justiça? o que é a democracia? O que é a política? Para temas mais próximos da vivência cotidiana do indivíduo, como o que é o prazer? O que é o dever? O que é a felicidade? Criando por sua vez aquilo que ficou conhecido como filosofia de vida.

Iniciaremos pela análise etimológica da palavra, proveniente do grego antigo *kynikos* que significa semelhante a um cão. Esse termo foi inicialmente atribuído aos praticantes deste

movimento de forma jocosa, ou seja, na forma de um deboche, contudo foi assumida por Diógenes de Sinope, considerado o maior expoente do cinismo, mesmo ele não sendo o responsável pelo fundamento da escola cínica.

O filósofo Antístenes (440 – 366 a.C.) é considerado o fundador do cinismo enquanto escola e iniciou seus estudos com a retórica, seu mestre foi Górgias, posteriormente Antístenes torna-se um mestre na arte do convencimento, em seguida por meio de Platão se tornará um discípulo fiel de Sócrates.

Antístenes é o responsável por elaborar o conceito de autossuficiência, tendo como objetivo o domínio de si. Mesmo ele escrevendo algumas obras sobre lógica e retórica, o mais importante para Antístenes é a prática da filosofia, citamos: “Seriam particularmente relevantes suas convicções de que a virtude “é uma questão de atos e não precisa de muitos discursos e aprendizagem” e que ela é suficiente para a felicidade, “uma vez que a felicidade não exige nada mais além da força de um Sócrates.” (GOULET-CAZÉ e BRANHAM, 2007, p. 17)

Através de um sistema moral elementar em que o próprio indivíduo devia se satisfazer consigo mesmo, evitando qualquer luxo, prazer e artificialidade - a virtude era galgada a partir de práticas morais, como a simplicidade e pobreza, pois somente assim poderia ser possível alcançar o autodomínio e disciplina, resultando em uma harmonia entre modo de vida e o fazer filosófico.

Depois que Antístenes estabelece o cinismo como escola filosófica, surge o seu praticante mais famoso, Diógenes de Sinope (412 – 321 a.C.), é a partir deste momento que o cinismo começa a deixar de ser uma escola para torna-se em um movimento, pois é com o “Sócrates enlouquecido¹⁹” que a filosofia cínica ganha suas características mais recordadas, ele é o responsável por levar ao pé da letra a alcunha de O Cão. Hadot aponta a principal característica do modo de vida cínico:

O modo de vida cínico opõe-se de maneira espetacular não só aos dos não filósofos, mas mesmo ao dos outros filósofos. Estes, com efeito, apenas se diferenciam de seus concidadãos em certos limites, por exemplo porque consagram sal vida à investigação científica, como os aristotélicos, ou porque levam uma vida simples e retirada, como os epicuristas. A ruptura do cínico com o mundo é radical. O que ele rejeita é o que os homens consideram indispensáveis da vida em sociedade, a propriedade, o governo, a política. (HADOT, 1999, p. 162)

Podemos notar portanto que o cinismo valoriza o retorno a natureza, pois as convenções sociais nos afastam da verdade, além de serem responsáveis por tornar o sujeito um es-

19 D.L., VI, 54.

cravo de si mesmo, logo tornando a vida uma neblina de vaidades. Por isso a única maneira de ser dono de si é renegando qualquer artificialidade social.

De acordo com Diógenes Laércio²⁰, biógrafo da antiguidade, Diógenes era filho do banqueiro Icésio e foi condenado ao exílio em Sinope pela adulteração de moedas, Diógenes de Sinope estudou com Antístenes, descobrindo sua vocação por meio de um oráculo, posteriormente foi vendido como escravo e passou o resto dos seus dias como pedagogo dos filhos de seu senhor. A filosofia cínica com Diógenes de Sinope tem alguns conceitos expandidos e novos desenvolvidos pelo O Cão. É preciso recordar algumas características que já se apresentavam desde de Antístenes, pois mesmo que venha existir a palavra “escola” para identificar o cinismo, é bom lembrar que nunca houve um lugar físico onde seus ensinamentos eram repassados.

O cinismo foi construído, apesar de ser uma filosofia eminentemente pragmática, a partir de três pilares fundamentais, vejamos o primeiro:

Eles não tinham nenhuma escola, no sentido institucional do termo, e não hesitavam em fazer críticas ácidas à práxis filosófica de seus contemporâneos. Acima de tudo, eles não faziam segredo de sua intenção de “desfigurar a moeda”, não só nas áreas de inter-relações sociais, religião, política e ética, mas também em filosofia. Eles de fato desconfiavam da palavra e exigiam ações em seu lugar; rejeitavam a própria ideia de cultura conforme tradicionalmente concebida e conduziam sua práxis filosófica mais como um modo de vida do que como uma disciplina intelectual. (GUILLET-CAZÉ e BRANHAM, 2007, p. 32)

Algo muito importante a ser observado é a noção de “desfiguração da moeda”, o sentido desta expressão reside na principal missão do cínico: fazer com que as convenções sociais e artificialidades não afastem o teor vivo da filosofia, ou seja, a sociedade, a cultura e a filosofia, estão apenas como exercício teórico, resumindo a existência a uma mera casca.

Para os cínicos a filosofia deve ser permeada por um modo de vida que almeje a verdade na *bíos*, por isso se faz necessário adulterar o valor da moeda, a modificação dos costumes é o que irá levar o indivíduo a um patamar de controle elevado de si. Por isso Diógenes de Sinope, o cínico mais famoso da antiguidade, insistia em um comportamento escandaloso, pois para transformação dos valores ocorrer é necessário exemplos práticos, como o relato da alimentação em público, lembremos que dentro da cultura grega antiga a alimentação fora do ambiente privado era considerada uma exposição vergonhosa, por isso considerada um tabu.

Segundo Diógenes Laércio²¹, Diógenes de Sinope costumava almoçar na praça justamente para chocar. As pessoas que por ele passavam o chamavam de cão, diante desta situa-

20 D.L., VI, 20.

21 D.L., VI, 61.

ção Diógenes respondia afirmando que cão era quem o chamava, pois são os cães que rodeiam e latem uns para os outros enquanto comem.

Para a adulteração da moeda ser possível se faz necessário um exercício, uma espécie de disciplina para o fazer filosófico do cinismo, por isso é preciso ter uma *áskesis*, ou seja, um método rigoroso para colocar em prática a ética cínica. Hadot definiu a *áskesis* como um exercício, vejamos:

Sua filosofia é totalmente exercício (*áskesis*) e esforço, pois os artifícios, as convenções e comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. Eis por que o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranquilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias. (HADOT, 1999, p. 164)

Notamos então que o discurso filosófico cínico é totalmente pulverizado em sua atitude perante a vida, por isso dentro do movimento cínico há quase uma ausência de qualquer sistema ou dogma, dispensando assim qualquer forma de epistemologia ou metafísica, como podemos na citação: “A lei da *áskesis* cínica era simples: consistia em viver na pobreza e satisfazer apenas as necessidades naturais [...] Desta forma, o cínico buscava liberdade da agitação emocional (*apatheia*) e independência do mundo exterior.” (GOULET-CAZÉ e BRANHAM, 2007, p. 37).

Ressaltamos dois pontos fundamentais na citação: satisfação e independência. Esses dois termos são importantes para a prática filosófica cínica, diremos que são os dois pilares para o modo de vida do cínico, conhecidos como a autossuficiência (*aukerkeia*) e a liberdade (*eleukeria*). Para afastar o luxo e superficialidade é necessário saber viver somente com o essencial, por isso os cínicos, em especial Diógenes de Sinope, são frequentemente relatados com uma estética bastante característica: a barba hirsuta, apenas com uma túnica, a mochila e um cajado.

A *áskesis*, portanto, serviria como um rigoroso treinamento para o domínio de si mesmo, justamente para suportar a pobreza, a fome e o frio, uma vez colocando em prática a *aukerkeia* consegue-se libertar (*eleukeria*) das convenções sociais, tais artificialidades para os cínicos nos afastam da verdade, nos colocam longe da virtude e ainda podem contaminar a filosofia de intelectualidades, para os Cães a filosofia não pode ser um corpo morto, ela deve ser um modo de vida profundamente vinculado a forma com a qual se vive. Podemos afirmar portanto que para o cinismo a felicidade era encontrada a partir da máxima aproximação com a natureza, como aponta Hadot: “O cínico escolhe seu gênero de vida por considerar que o es-

tado de natureza (*physis*), tal qual se pode reconhecer no comportamento do animal ou da criança, é superior às convenções da civilização (*nómos*)” (HADOT, 1999, p. 164)

Por isso Diógenes de Sinope praticava qualquer necessidade fisiológica em público, viver de acordo com a natureza é ser livre das artificialidades sociais, principalmente aquelas que visam somente o luxo e a fama, o modo de vida cínico é acima de tudo uma busca pela felicidade genuína que retira qualquer nebulosidade do fazer filosófico, sendo tal caminho percorrido com o auxílio de uma *áskesis* que faz com que os parâmetros éticos cínicos reverberem em um modo de vida.

Os dois primeiros pilares da filosofia cínica são *aukerkeia* e *eleukeria*, porém existe um terceiro tão importante quanto: a *parresía*. Esse termo é traduzido como franqueza, de acordo com registros de Diógenes Laércio²², a *parresía* para Diógenes de Sinope é o que há de mais belo em um homem. Gros (2004) afirma que *parresía* é a liberdade da palavra, o dizer corajoso, o falar franco, porém como já vimos esse conceito não foi uma criação da filosofia cínica, como afirma Chaves (2013): o cínico é o “homem da parrêsia”:

[...] o homem do dizer verdadeiro. Isto não significa, ressalva Foucault, que o exercício da *parrêsia* tenha sido uma exclusividade dos cínicos. Muito pelo contrário. Entretanto, ele aparece insistente e frequentemente, como uma espécie de brasão do cínico, para caracterizá-lo, acima de qualquer outra coisa. Isto porque o cínico encarna de uma maneira extremamente radical a “significação polivalente, a ambiguidade” do termo *parrêsia*, onde se reúnem tanto o franco falar quanto a insolência. Para Diógenes de Sinope, o mais célebre dos cínicos, o “franco falar” é o que embeleza sobremaneira a existência de um homem, segundo registrou Diógenes Laertios. [...] (CHAVES, 2013, p. 45)

Com isso podemos perceber que há uma profunda ligação entre o cínico e o dizer verdadeiro, a vida do cínico se faz através desta exposição da verdade para qualquer um, demonstrando o quanto é fundamental para o fazer filosófico a colocação da verdade na esteira da vida, por isso a verdade não pode ser somente o antagonismo ao falso. A verdade deve ser levada a cabo na existência na sua forma mais banal possível, por isso a filosofia cínica era eminentemente uma ética.

Foucault chama a atenção para um *éthos*, visto que é necessário existir no mínimo duas pessoas para haver *parresía*, aquele que profere um verdade ferina e um outro que ouve essa verdade. Entre essas duas pessoas é preciso existir um jogo, que consiste naquele que diz a verdade não haver medo, não se pode alterar, camuflar ou embelezar a verdade, caso contrário seria retórica. O parresisasta não tem o objetivo de convencer o outro e enquanto aquele

22 D.L., VI, 69.

que ouve é preciso ouvir essa verdade no âmbito de uma crítica, logo não há *parresía* entre iguais, como afirma Wellasuen:

parrhésia está ligada à coragem diante do perigo: é preciso coragem para falar a verdade diante do perigo; e em seu extremo, a exposição da verdade tem lugar no “jogo” de vida ou morte. [...] Logo, *parrhésia* é sempre um “jogo” entre aquele que fala a verdade e o interlocutor [...] o parrhésiasta é sempre menos poderoso que aquele a quem fala: a *parrhésia* vem “de baixo” e dirige-se “para cima” (WELLASUEN, 2011, p. 52-53)

Se há um *éthos* na *parresía* podemos afirmar que é o pilar de maior importância para filosofia cínica, principalmente porque o fazer filosófico cínico tem como procedimento o ultraje, desta forma a verdade cínica não é a verdade da epistemologia, ou seja, a *parresía* não é a oposição do falso e sim o “dizer-verdadeiro” da afronta, pautada em um espécie de jogo. Esse jogo é como o papel que cada um deve assumir dentro da relação que se estabelece a partir do proferimento da *parresía*.

Os jogos parresiásticos consistem em como o sujeito se relaciona com a verdade e da maneira que ele é reconhecido pelos outros, do jeito como aquele profere a verdade e o quanto isso repercute na sua experiência de sujeito que se vale da verdade. Em cada modo do “dizer-verdadeiro” na cultura antiga irá ter um jogo de verdade:

O parresiasta [...] se opõe ao profeta na medida em que o profeta não fala por si, mas em nome de outro, e articula uma voz que não é a dele. Ao contrário, o parresiasta, por definição, fala em seu próprio nome. É essencial que seja sua opinião, é essencial que seja o seu pensamento e sua convicção que ele formula [...] o profeta não tem de ser franco, ainda que diga a verdade. [...] o parresiasta, também por definição, não fala por enigmas, diferentemente do profeta. Ele diz o contrário as coisas do modo mais claro, mais direto possível, sem nenhum disfarce, sem nenhum ornamento retórico, de sorte que suas palavras podem receber imediatamente um valor prescritivo. O parresiasta não deixa nada para interpretar [...] o sábio, é sábio em e para si mesmo, e não precisa falar. Ele não é obrigado a falar, nada o obriga a distribuir sua sabedoria, a ensiná-la ou a manifestá-la. [...] O sábio diz o que é, ou seja, o ser do mundo e das coisas. E se esse dizer-a-verdade do ser do mundo e das coisas pode adquirir o valor de prescrição, não é na forma de conselho ligado a uma conjuntura, mas na de um princípio geral de conduta. [...] O parresiasta, por sua vez, não é alguém que se mantém fundamentalmente reservado. Ao contrário, sue dever, sua obrigação, seu encargo, sua tarefa é falar, e ele não tem direito de se furtar a essa tarefa. [...] o parresiasta deve falar, falar tão claro quanto possível. [...] Seu papel específico não é dizer o ser da natureza e das coisas. Na análise da *parresía*, vamos encontrar perpetuamente essa oposição entre o saber inútil que diz o ser das coisas e do mundo, e o dizer-a-verdade do parresiasta que sempre se aplica, questiona, aponta para indivíduos e situações a fim de dizer o que estes são na realidade, dizer os

indivíduos a verdade deles mesmos que se esconde a seus próprios 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. O parresiasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a rechaçar o que ele, interlocutor, é. (FOUCAULT, 2011, p. 16,17, 19 e 19)

Nesta longa citação Foucault demonstra como o parresiasta deve agir ao proferir a verdade, faz a diferença entre o profeta e o sábio, sendo o primeiro no âmbito de uma verdade revelada e o segundo de uma verdade da dimensão do conselho, e em ambas a clareza e obrigatoriedade de pronunciamento são dispensadas.

Contudo o que ressaltamos é que esse *ethos* parresiástico não encontra-se no patamar da prescrição, ou seja, a *parresía* não é uma verdade que visa uma “docilização” da conduta humana, muito pelo contrário, o “dizer-verdadeiro” tem como foco a provocação, a inquietude e o questionamento tanto da realidade como do próprio indivíduo. Em razão disso também não é uma verdade ontológica, não se está em questão o ser da natureza e/ou do ser humano, e sim o encontro do indivíduo com sua própria verdade, diante disso se faz tão necessário ao parresiasta assumir o risco mortal, dentro do jogo da *parresía* também está em questão a própria vida, principalmente daquele que a emite, sem este risco a verdade não toca no íntimo do interlocutor.

À vista disso afirmamos que a *parresía* é o que existe de mais pulsante dentro da filosofia cínica, afinal de contas é isto que o cínico procura mostrar para a sociedade: a verdade. Entretanto não é uma verdade epistêmica, e sim a verdade do fazer filosófico, é importante lembrar que o cinismo prezava pela coerência entre o agir e o discurso filosófico, desta forma a filosofia possuía uma dimensão pulsante, em vista disso o adúlteramento da moeda (costumes), a disciplina (*áskesis*) e a recusa do intelectualismo.

O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na própria maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de aleturgia, uma manifestação da verdade. (FOUCAULT, 2011, p. 150)

Foucault demonstra como a forma de se conduzir a vida cínica não é uma simples rebeldia ou uma vazia transgressão da convenção social, para o cinismo levar a cabo o “dizer-verdadeiro” até as últimas consequências é ser o parresiasta por excelência. Cada elemento da postura cínica tem haver com uma busca pela verdade, fazendo com que o cínico produza

uma verdade que se prove na própria pele. A existência do cínico é uma manifestação concreta da verdade em forma de prática filosófica, por isso aletúrgica.

Lembremos que aletúrgia foi o que Foucault chamou de produção da saberes verdadeiros, contudo é uma verdade que se manifesta a partir de uma reverberação de um *éthos*, de uma conduta e não a verdade epistemológica.

Notamos que a expressão “modo de vida” é recorrente nas citações aqui elencadas, é preciso lembrar de que momento a filosofia cínica se pronuncia, uma época em que se tentava relembrar do que a filosofia não pode se resumir somente a um discurso filosófico. O Helenismo ficou caracterizado como o período histórico em que a filosofia ficou marcada por uma arte de viver, como aponta Hadot:

A filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se então como um modo de vida, como arte de viver, como uma maneira de ser. De fato, ao menos desde Sócrates, a filosofia antiga tinha essa característica. Havia um estilo de vida socrático (que os cínicos imitarão) e o diálogo socrático era um exercício que conduzia o interlocutor de Sócrates a se colocar em questão, a ter cuidado consigo mesmo, a tornar sua alma a mais bela e mais sábia possível (Platão, *Apol.*, 29e1). (HADOT, 2014, p. 266)

E é isso que os cínicos tentaram trazer à tona, lembrar de que a filosofia é muito mais um caminho a ser percorrido do que um fim a ser alcançado, conseqüentemente a necessidade da *áskesis*, pois a intenção era fazer com que a filosofia não seja um corpo morto. A missão de Diógenes de Sinope vem do mesmo oráculo de Sócrates, *Delfos*, na qual ambos andaram pela cidade tentando fazer com que as pessoas lembrem de quem elas são, apontando para uma verdade que é alcançada por uma postura ativa diante do saber filosófico. Enquanto que Sócrates realizava essa missão pelo par Ironia e Maiêutica, Diógenes a realizava pela “adulteração da moeda”, postura severamente distintas, porém tinham o mesmo objetivo.

Foucault irá lembrar, que há duas tradições dentro da herança socrática. Uma primeira vinculada à máxima “conhece-te a ti mesmo” e uma segunda referente ao “cuida-te de ti mesmo”. A primeira irá gerar a maior parte da tradição filosófica, principalmente aquela que está ligada a uma concepção de filosofia a partir de um viés epistemológico, formando portanto uma tradição da elaboração de sistemas filosóficos, enquanto que a segunda será a responsável por preocupar-se muito mais com uma conduta filosófica, ou seja, a filosofia deve-se colocar no plano da existência, logo um modo de vida filosófico, conforme o que o pensar encontra-se diretamente conectado com o fazer filosófico. É nesta segunda tradição que o cinismo, e a maioria dos movimentos/escolas helenísticas, irá se filiar.

É preciso lembrar que não é somente se intitular como clínico, é preciso antes de mais nada ter em mente que é um processo de busca pela liberdade e autonomia. Portanto se faz necessário praticar essa busca por meio da disciplina por privações de tudo que é meramente artificial, saber diferenciar o que é a fome legítima da vontade de comer, e tal caminho para essa busca não é preciso e instantâneo, é necessário vigiar a si mesmo.

4.2. A ética do viver belamente: A vida como obra de arte.

Ao adentrar na dimensão artística da existência, será preciso entender que a estética não entra aqui como uma régua, ou seja, a estética também irá ter uma interpretação ensaística. Portanto, não vamos traçar uma linha reta histórica para compreender as sucessões cronológicas dos movimentos estéticos, aqui o domínio da reflexão artística é antes de mais nada uma atitude de autorreflexão, Jimenez nos ajudará a esclarecer a ideia de estética de forma mais ampla:

Uma história da estética é concebível com a condição de dar a este termo um sentido largo: ela seria, por consequência, não a história das teorias e das doutrinas sobre a arte, sobre o belo ou sobre as obras, mas a história da sensibilidade, do imaginário e dos discursos que procuraram valorizar o conhecimento sensível, dito inferior, como contraponto ao privilégio concedido, na civilização ocidental, ao conhecimento racional. (JIMENEZ, 1999, p. 25)

Poderemos afirmar desta maneira que a estética apresentada por Foucault não é uma reflexão dogmática da arte, tão pouco dos movimentos artísticos, a necessidade do filósofo francês cunhar essa expressão nasce da prioridade em entender primeiramente a ética permeada das técnicas de si. Logo, não faz sentido dentro da proposta interpretativa de Foucault delegar um sistema estético delimitado, pelo contrário a estética é mais um elemento que acompanhará sua perspectiva ensaística acerca da filosofia.

Ao voltar ao tópico anterior, percebemos que há uma aproximação grande entre a ética e a estética, principalmente quando tomamos como exemplo os cínicos, visto que sua ética da adulteração da moeda repercute diretamente em sua forma de viver, transformando sua vida em um reflexo de suas proposições ética.

Michel Foucault irá chamar atenção para essa forma de viver, não somente dos cínicos, porém dos esquemas éticos que geram uma estética, o filósofo francês inclusive chamará isso de *estética da existência*, na qual consiste em:

Com o cristianismo, vimos se inaugurar lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regavam a conduta de cada um. Porém, na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo.

Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ele estava no centro da experiência

moral, da vontade de moral na Antiguidade, ao passo que, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (apenas algumas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal).

Da antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência. (FOUCAULT, p. 282-283, 2017)

Podemos notar que a *parresía* é um modo de vida, inclusive é possível relacionar o “dizer-verdadeiro” com o que um dia a filosofia já fora: uma atitude perante a vida. Portanto, há tanto um componente ético como estético na *parresía*.

Outro ponto importante da citação é a conduta como forma de existência, ou seja, na antiguidade já havia formas de atitudes que visavam uma determinada forma de se estruturar a prática do *éthos*. Essas formas de existências partem de técnicas de si, que podiam ter ou não elementos disciplinares, porém tais regimes não partiam somente de fora do indivíduo²³, pelo contrário, em algumas vezes o próprio sujeito aceitava se submeter a essa forma de viver.

Nisto podemos concluir que há formas éticas possíveis partir de uma escolha consciente daquele dirige sua vida como uma obra de arte, ou seja, a forma como os cínicos levavam a vida não era somente um devaneio, pelo contrário sua ética estava pautada em pilares bastante delimitados, logicamente como vimos não se desenvolveu dentro do movimento cínico uma sistema ético, com proposições dogmáticas, pelo contrário, os cães da filosofia trouxeram uma nova forma de exercer a vida.

Porém isso não era novidade dentro da Filosofia, Sócrates já trazia uma nova forma de viver, vale lembrar que Sócrates tentou fazer com que a verdade fosse pautada na vida, principalmente quando se fala daquele Sócrates dos últimos momentos de sua vida.

23 Nos *Ditos e Escritos* volume V, na página 193 Foucault irá demonstrar que houveram práticas voluntárias de adesão a regimes disciplinares, durante a antiguidade eram conhecidas como “técnicas de si”.

4.2.1. A dimensão da vida como cuidado de si.

Não há como falar de estética de existência em Foucault sem antes falar de “cultura de si”, esse termo é recorrente dentro dos últimos textos da produção do filósofo francês, pois o interesse de pesquisa daquela época de Foucault era atravessado por questionamentos éticos, como podemos conferir.

Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si” pelo fato de que a arte da existência – a *techné tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidados consigo”; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática. Mas é necessário precisar; a ideia segundo a qual deve-se aplicar-se a si próprio, ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*) é, de fato, um tema bem antigo na cultura grega. (FOUCAULT, 2009, p. 49)

O que notamos nessa citação é que há diversas formas de cultura de si, entretanto o teor em comum delas é a importância do cuidado de si, ou seja, nesta perspectiva podemos afirmar que o desenvolvimento da cultura grega antiga é atravessada por uma perspectiva ética, pois a finalidade do cuidado de si é alcançar um maior conhecimento de si. Foucault (2009) nos lembra dos diálogos *Alcibiades I* (132B) e *Apologia de Sócrates* (36C), na primeira passagem Sócrates lembra a Alcibiades que mais importante do que cuidar da cidade é cuidar de si mesmo, pois primeiro deve-se ocupar de si para alcançar a plenitude da arte de governar; na segunda passagem Sócrates se define como mestre do cuidado aos seus inquisidores, desta maneira cumprido sua missão de lembrar os homens que antes de cuidar de suas riquezas é necessário cuidar de si mesmo, de sua própria alma.

Há várias interpretações sobre as últimas palavras de Sócrates, encontradas no Fédon, uma das mais famosas é a concepção de Nietzsche na qual a vida é compreendida como doença, porém Foucault se afasta desta interpretação, afirmando que a vida deve-se antes de mais nada ser um constante exercício de cuidado. Vale o aviso que o objetivo do texto não é colocar essas duas interpretações frente a frente, tanto por não existir tempo suficiente para isso como não ter domínio da literatura nietzscheana, portanto iremos nos dedicar no porquê para Foucault as últimas palavras de Sócrates são seu maior legado.

Na sua última conversa acerca do que há depois da vida, no final do diálogo Sócrates recomenda a Críton o sacrifício de um galo a Asclépio²⁴, tal ritual era decorrente de uma oferenda de cura, como Foucault já apontava:

24 “Críton, devemos um galo a Asclépio, não te esqueças de pagar essa dívida.” (PLATÃO, Fédon, 118a)

Em todo caso, que a interpretação “a vida é uma doença” não pode colar, não funciona, que ela não se pode aceitá-la sem mais nem menos e ver num fio único, pensar num fôlego único tudo o que Sócrates disse antes e diz agora, me parece que isso é algo que se pode estabelecer a partir de um certo número de textos – muitos textos, claro, em toda a obra de Platão, mas certos textos muito próximos deste e no próprio *Fédon*. Que a vida não é uma doença, que a vida não é um mal em si, está claramente dito e, mais uma vez, não apenas no resto da obra platônica mas muito precisamente no *Fédon*, perto daqui. Exemplo em 62b: oo célebre texto – submetido aliás a muita discussão, quem sabe voltaremos a ele – em que Sócrates cita um apotegma pitagórico segundo o qual “estamos na *phourá* – que às vezes se traduz por “prisão”, que alguns traduzem por “cercado”, “local de guarda”, que outros traduzem por “posto militar de vigilância” (estamos “de sentinela”), conforme seja dado um sentido passivo ou ativo a *phourá*. Pouco importa, o que devemos reter é que, depois de citar esse “dito” pitagórico, Platão acrescentaria: Bom, sabem, de qualquer modo é um termo obscuro e difícil de decifrar (*ou rádios diidein*). É difícil saber o que isso significa. Eis como eu entendo: os deuses se ocupam de nós (*epimélesthai* – cuidam de nós, se preocupam conosco, têm solicitude para conosco) e somos seus *ktémata* (posse deles ou, mais verossimilmente, seu rebanho). (FOUCAULT, 2011, pp.86-87)

O que podemos perceber nesta citação é que Foucault se afasta da noção da vida enquanto doença, pelo contrário o filósofo francês afirma que a tradução do termo *phourá* é polissêmico, deixando uma margem interpretativa para além do aprisionamento. Portanto, as últimas palavras de Sócrates também podiam ser entendidas como um conselho, um testamento final da sua filosofia. O termo *epimélesthai* é um termo que vale a pena ser analisado, pois é o que traz a interpretação da vida enquanto exercício do cuidado, quando os deuses se ocupam de nós, podemos afirmar que essa foi a missão de Sócrates, ensinar a cuidar de si mesmo, fazendo com que a verdade venha de dentro para fora do sujeito, por isso uma verdade parresíastica.

Devemos lembrar que o desenvolvimento de sistemas éticos foram recorrentes dentro da filosofia antiga, principalmente quando falamos de período helenístico, visto que as escolas socráticas menores reivindicam para si a herança deixada por Sócrates, vejamos alguns exemplos. Como as técnicas ascéticas dos cínicos, para afastar a vaidade e exercitar o desapego material, a forma de viver dos estoicos em aceitar os percalços da vida e próprio cristianismo, como Foucault afirma no início.

Cada exemplo deste se desenvolve como uma estética da existência, ou seja, é a partir da forma como o sujeito escolhe estruturar sua ética partindo uma maneira de encarar a existência. Percebemos que a *parresía* não está tão longe de uma estética da existência, visto que só há o “dizer-verdadeiro” quando se dirige a vida de uma determinada forma, quando a fala está perfeitamente harmonizada com a atitude.

Neste último item iremos realizar aproximações que Foucault realiza entre ética e estética. Nestes dois conceitos Foucault possui uma abordagem semelhante, em ambos os casos o filósofo não quer encontrar uma resposta final, logo a busca por um conceito fechado do que é o belo não é o seu principal objetivo.

Portanto, devemos ressaltar que dentro do curso *A Coragem da Verdade* é a articulação que Foucault faz entre forma de viver e *parresía*, visto que a “verdade” que exige o “dizer-verdadeiro” reside em uma atitude, ou seja, da confrontação daquele sujeito que detém uma verdade parresiástica e o outro que ouve esse “dizer-verdadeiro”. Desta forma a *parresía* está para além do discurso, exigindo desta forma uma maneira de viver a vida.

Devemos lembrar que a *parresía* sempre deve ser exposta, isto é, não há espaço para nenhum tipo de ocultamento, também precisa ser clara, logo não pode existir elementos retóricos, pois na *parresía* não há a intenção de convencer e por último a verdade da *parresía* não se efetiva entre seres iguais, pois deve existir um risco, podendo desmanchar relações e colocar a vida em xeque daquele que dela faz uso. A partir disto é possível alocar a verdade da *parresía* dentro daquela segunda tradição filosófica, o *cuidado de si*, na qual Foucault se filia, pois o “dizer-verdadeiro” não tem finalidade de desvelar uma verdade absoluta, pois é uma atitude que traça um caminho distinto da percepção epistemológica da verdade.

Seu desenvolvimento ensaístico aqui se faz presente mais uma vez, pois a noção estética de Foucault não se estabelece de maneira sistemática, isto significa, não há uma forma de reflexão acerca do belo partindo de pressupostos conceituais “tanques”. A estética de Foucault também é alicerçada por concepção aberta, principalmente no que diz respeito a forma de como ela se estrutura dentro e a partir da reflexão de Foucault da vida como obra de arte.

É necessário lembrar do panorama histórico em que se desenvolveu essa preocupação consigo mesmo, estamos recordando do contexto histórico do período helenístico, no qual a figura do Estado democrático antigo enfraqueceu-se, por intermédio de um domínio militar macedônico, e o fortalecimento da noção de indivíduo, como aponta Foucault.

Podemos pensar, então, num fenômeno frequentemente evocado: o crescimento, no mundo helenístico e romano, de um “individualismo” que conferiria cada vez mais espaço aos aspectos “privados” da existência, aos valores da conduta pessoal, e ao interesse que se tem por si próprio. Portanto, não seria o reforço de uma autoridade pública que poderia dar conta do desenvolvimento dessa moral religiosa, mas antes o enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenrolava, no passado, a vida dos indivíduos: menos fortemente inseridos nas cidades, mais isolados uns dos outros e mais dependentes de si próprios, eles teriam buscado na filosofia regras de conduta mais pessoais. (FOUCAULT, 2009, p. 47)

O que podemos perceber nessa citação é que o período helenístico foi marcado pelo fortalecimento da ideia do individualismo. Esse indivíduo busca dentro do discurso filosófico um norte para guiar a conduta de sua vida, por isso há a aceitação de um regime disciplinar livremente. Os esquemas de poder aqui encontraram-se pulverizados, eles ainda existem, porém não partem somente do ponto A ao B, pelo contrário se espalham entre os sujeitos envolvidos, desta forma notamos que é um regime disciplinar bem diferente da ideia que vem a nossa mente, essa disciplina tem como fruto o governo de si mesmo, para posteriormente governar os outros.

É importante lembrar que esse fenômeno do período helenístico nada mais é que uma ampliação de uma característica já existente dentro da tradição filosófica, nos diálogos platônicos *Alcibiades*, *Fédon* e *Apologia* a preocupação de Sócrates com o cuidado já expressava uma necessidade de desenvolver um domínio de si mesmo. Em *Alcibiades* Sócrates demonstra que antes de se ocupar com as demandas da cidade é preciso cuidar de si próprio, em *Fédon* a temática da imortalidade da alma é atravessada pelo diálogo, porém a fala final do leito de morte de Sócrates é a lembrança do cuidado da alma e na *Apologia* a missão divina de Sócrates, definida por ele mesmo, é lembrar que os seres humanos devem cuidar de si mesmos.

A forma em que a *parresía* se efetiva na ética gera uma forma específica de relação sujeito e verdade, esse panorama repercute para Foucault em uma estética da existência, entretanto o que é especificamente para o filósofo francês essa modalidade nova do belo? É preciso lembrar que neste período, anos 80, Foucault dedica-se a investigar os “jogos de verdade”, relações interpessoais que afloram a partir do relacionamento do sujeito consigo mesmo e com os outros:

Porém, ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la para a cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava ligada a um conjunto de práticas que certamente tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar de “artes da existências”. Estas devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo. Essas “artes da existência”, essas “técnicas de si”, perderam certamente parte de sua importância e de sua autonomia ao serem integradas, com o cristianismo, no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, às práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. (FOUCAULT, 2017, p. 193)

O que podemos notar nessa passagem é compreender que as “artes da existência” não eram um sistema hermético fechado, pelo contrário, eram prescrições de como construir uma vida verdadeiramente bela, isto é, uma existência permeada por formas de exercer uma estética, além de serem práticas voluntárias, partindo do próprio sujeito para compreender melhor sua conduta, tornando a vida muito mais que a materialidade crua, desta maneira o sujeito forma a vida uma obra de arte.

A estética da existência em Foucault tem uma ligação direta com cuidado de si, uma vez que somente se aborda a vida como obra de arte a partir do momento em que se tem preocupação da vida como cuidado. Iremos fazer um recorte no que consistiu essa expressão de tradição socrática, principalmente no que diz respeito a sua importância do desenvolvimento da estética antiga.

Sócrates é uma figura fundamental dentro da tradição filosófica, sendo inclusive um ponto de referência histórico, principalmente por ele “inaugurar” o direcionamento do interesse filosófico para o próprio indivíduo. Ou seja, foi a partir do desenvolvimento da filosofia socrática que o próprio ser humano tornou-se fonte de curiosidade da filosofia.

Porém devemos lembrar que ele não foi o primeiro a inaugurar esse novo “objeto de pesquisa”, são os sofistas, através de Protágoras e Górgias, em que o sujeito torna-se uma preocupação, contudo ambos não eram filósofos no ponto de vista da tradição, principalmente porque não estavam preocupados em encontrar e/ou investigar A Verdade, justamente por serem retóricos seus interesses repousavam na adesão de seus discursos. Entretanto é inegável o fato de que os Sofistas foram responsáveis por consolidar problemáticas mais humanista dentro do debate filosófico de sua época, vejamos:

Com efeito, os sofistas operaram uma verdadeira revolução espiritual, *descolando o eixo da reflexão filosófica da physis e do cosmos para o homem e aquilo que concerne a vida do homem como membro de uma sociedade*. É compreensível, portanto, que a so-fística tenha feito de seus temas predominantes a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação, ou seja, o que hoje chamamos a cultura do homem. Assim, é exato afirmar que, com os sofistas, inicia-se o *período humanista* da filosofia antiga. (REALE, 1990, pp. 73-74)

Porém o que podemos concordar é que foram os Sofistas a “despertar” no cenário filosófico a necessidade de investigar o indivíduo, por isso Sócrates dedica sua filosofia a compreender o homem si mesmo, municiado a partir da inscrição do Oráculo de Delfos, *conhece-te a ti mesmo*, essa inscrição delfica é fundamental para compreender a filosofia socrática, principalmente porque ela atravessa toda a filosofia socrática.

[...] o homem usa o seu próprio corpo como instrumento, o que significa que o sujeito, que é o homem, e o instrumento, que é o corpo, são coisas distintas. Assim, à pergunta “o que é o homem?”, não se pode responder que é o seu corpo, mas sim que é “aquilo que se serve do corpo”. Mas, “o que se serve do corpo é a *psyché*, a alma (= a inteligência)”, de modo que a conclusão é inevitável: “A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: Conhece-te a ti mesmo”. Nesse ponto, Sócrates já levava sua doutrina a tal ponto de consciência e de reflexão crítica que chegou a deduzir todas as consequências que logicamente brotam dela. [...] (REALE, 1990, p. 88)

Contudo essa não é a única herança socrática, em alguns diálogos, como em *Fédon* há uma outro desenvolvimento da filosofia socrática, e este é o cuidado de si.

Depois destas palavras de Sócrates, Críton falou: - Então, que ordens nos dás, Sócrates, a estes ou a mim, a respeito de teus filhos ou de qualquer outro assunto? Quanto a nós, essa seria, por amor a ti, a nossa tarefa mais importante!

- Justamente, Críton, não cesso de falar sobre ela – respondeu – e nada de novo tenho para vos dizer! Vede: cuidai de vós próprios, e de vossa parte então toda tarefa será feita com amor, tanto a mim e aos meus quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido esse compromisso. Suponhamos, pelo contrário, que de vós próprios não tomeis cuidado, e que não queiras absolutamente viver em conformidade com o que foi dito tanto hoje como em outras ocasiões. Então, quaisquer que possam ser hoje o número e a força de vossa promessa, nada tereis adiantado! (PLATÃO, *Fédon*, 115b-c)

Esses são os últimos passos do diálogo *Fédon*, quando Críton pergunta Sócrates quais vão ser suas últimas ordens, então Sócrates pede que eles cuidem de si, podemos notar que o último ensinamento de Sócrates é referente ao cuidado de si, se todas as atitudes dos discípulos forem permeadas pelo cuidado, qualquer iniciativa de preservar a herança de Sócrates será bem sucedida. É nestes passos que Foucault chamará a atenção de que há uma tradição tão importante quanto a do “conhece-te a ti mesmo”, pois para acessar o conhecimento de

si, antes é necessário ter noção da dimensão do cuidado de si, logo essas tradições socráticas são muito mais complementares do que opostas dentro da filosofia antiga, em particular a filosofia socrática.

Podemos perceber que assim como a ética se aproxima da política, ela também se aproxima da estética, porém essa estética não possui uma relação estreita com uma concepção restritiva, ou melhor, delimitativa, na verdade a estética da existência que Foucault desenvolveu no final da sua vida não é fruto de um sistema hermético, pelo contrário, assim como a ética, é mais próxima da sua concepção ensaística da Filosofia, muito mais preocupa da com o caminho, a problematização e o questionamento do que com a finalidade, função e o objetivo dessa estética em particular. Entretanto para isso investiremos um tempo para compreender como a concepção estética foucaultiana se aproxima da antiguidade e se afasta de modernidade.

Devemos lembrar a existência de um diálogo mais intenso entre Foucault e Hadot, principalmente por que há aproximações e distanciamentos que devem ser ressaltados nesse diálogo interrompido. Primeiro será necessário demonstrar a interpretação que Hadot tem da Filosofia antiga, em especial sua aproximação entre filosofia e modo de vida. Como já bem pontuamos no início da dissertação o período entre a antiguidade clássica e o medievo ficou conhecido como helenista, tal período foi muito rico do ponto de vista interpretativo, principalmente por propor mais do que discursos filosóficos, investindo em uma maneira de viver, uma “filosofia de vida”. Vejamos:

Para melhor compreender de que maneira a filosofia antiga podia ser um modo de vida, é talvez preciso fazer apelo à distinção que os estoicos propunham entre o discurso sobre a filosofia e a própria filosofia (Diógenes Laércio, VII, 39). Segundo os estoicos, as partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, ao mesmo tempo lógicas e pedagógicas, obrigam a fazer essas distinções. Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos, não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa. (HADOT, 2014, p. 264)

Nesta citação notamos que a Filosofia para a escola estoica, está para além somente de um discurso filosófico, bem mais que isso o filosofar é aliar o discurso a uma maneira de viver, entretanto não de uma forma restritiva e sim um exercício para alcançar um bem viver, almejando um domínio sobre si mesmo. É importante considerar que tais exercícios não se confundiam com um dogma, no sentido religioso do termo, porém as escolas filosóficas do

período helenístico tinham uma proposta permeada por um pragmatismo filosófico, ou seja, seus discursos eram embebecidos pela prática, tendo como exemplo mais significativo os céti-
cos, realizando sua suspensão do juízo (*Epokhé*).

Lembremos da passagem, introdução do *Uso dos prazeres*, em que Foucault afirma que sua concepção está mais próxima de uma noção ensaística do que sistemática sobre a Filosofia, citando diretamente Hadot, uma vez que para Foucault o filosofar possui uma dimensão viva. E é nesta perspectiva acerca do ato de filosofar que se insere sua estética da existência.

A investigação do *belo* se comporta dentro da tradição filosófica, principalmente no que diz respeito à sua diferenciação entre o desenvolvimento antigo e o moderno acerca da estética. É importante ressaltar que tais interpretações se diferenciam do pressuposto de como a estética se fundamenta no refletir filosófico. É necessário demonstrar que a percepção estética da antiguidade é bastante diferente da concepção estética da modernidade, por isso é preciso realizar essa diferenciação.

Precisamos lembrar que o Belo e o Bem são concêntricos dentro da filosofia antiga, ou seja, o belo para os gregos se entrelaçava com o bem, ambos os termos visavam o mesmo objetivo, como pontuou Hadot:

A palavra “estética” evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias, muito diferentes daquelas que a palavra “beleza” (*kallon, kallos*) possuía na Antiguidade. Os modernos tendem a conceber o belo como uma realidade autônoma independente do bem e do mal, ao passo que, para os gregos, ao contrário, a palavra, aplicada aos homens, normalmente implica o valor moral, por exemplo, nos textos de Platão e de Xenofonte citados por M. Foucault. De fato, o que os filósofos da Antiguidade buscavam não era primeiramente a beleza (*kalon*), mas o bem (*agathon*); Epicuro tanto quanto os outros. E especialmente no platonismo e estoicismo o bem é o valor supremo: “As almas de valor desprezam o ser por causa do bem, quando elas espontaneamente se expõem ao perigo pela pátria, por aqueles que amam ou pela virtude”. É por isso que, em lugar de falar de “cultura de si”, seria melhor falar de transformação, de transfiguração, de “superação de si”. (HADOT, 2014, p. 278)

Percebemos a partir deste trecho de que o diálogo entre Hadot e Foucault além de rico, já contia sumárias diferenças, uma vez que a expressão “cultura de si” repercute de maneira diferente para ambos os autores. Enquanto que Hadot traz à luz uma interpretação de exercício espiritual, que em última instância coloca no foco do filosofar como modo de vida, Foucault vai chamar a atenção para o “cuidado de si” que tem como principal preocupação o governo de si. Entretanto em ambas as interpretações o fazer filosófico é atravessado por um teor pragmático.

Voltemos para o desenvolvimento do belo para os antigos, a Filosofia dentro do contexto clássico foi profundamente marcada por uma busca ao bem, desde de uma postura epistemológica até uma noção ética. Tenhamos como exemplo Platão em sua busca ao bem em si mesmo e até a felicidade como finalidade da ética em Aristóteles, o bem é uma busca constante dentro do cenário clássico antigo.

O primeiro ponto que devemos chamar atenção é o desenvolvimento no qual o bem em si possui dentro do livro VII da República.

Agora, meu caro Glauco, precisarás aplicar essa alegoria a tudo o que expusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele splende com a energia do sol. Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não te terás desviado de minhas esperanças, já que tanto ambiciosas conhecê-las. Só Deus sabe se está de acordo com a verdade. O que eu vejo, pelo menos, é o seguinte: no limite extremo da região do cognoscível está a ideia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata de verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular. (PLATÃO, passos 517A, B, C.)

Nestes passos do diálogo Platão chama a atenção para a importância da ideia de sumo bem, por mais difícil que seja sua apreensão, a responsável por gerar o belo, portanto notamos que ética e estética são conceitos convergentes dentro da Filosofia antiga clássica, principalmente pelo o belo não ser somente a fruição de objetos artísticos. Ser belo para Platão é também viver belamente, em busca do bem em si, usando a Filosofia como uma poderosa ferramenta nesta jornada, demonstrando que a vivência filosófica é tão importante quanto o discurso filosófico.

Em Aristóteles não é tão diferente, neste sentido, ao seu mestre, para o filósofo macedônico as atitudes humanas tendem como finalidade a felicidade, citamos:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo que todas as coisas tendem. [...] Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem. (ARISTÓTELES, livros 1 e 2)

Em Aristóteles não somente a ética, mas todas as artes vão ter como finalidade o sumo bem, por isso uma ética teleológica, e toda atitude humana deve ser direcionada a esta

busca ao sumo bem. Desta maneira a forma como a estética é encarada pelos antigos nada mais é do que um desdobramento da ética, em que os dois conceitos são concêntricos, pois tem como sentido a busca pelo bem em si mesmo. Portanto perseguir o bem é viver de forma bela.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Chegamos nas considerações finais, nessa parte do texto vale lembrar o que motivou a pesquisa desta dissertação, em particular a escolha do período de pesquisa da obra de Foucault e o curso em específico, neste caso em particular *A Coragem da Verdade* de 1984.

Este foi o último curso proferido por Foucault no *Collège de France* e a principal característica deste trabalho pode ser representada a partir da necessidade de compreender qual é o papel da verdade dentro da produção filosófica, ou seja, Foucault estava tentando entender como a verdade é produzida pelo sujeito. Porém, é necessário ressaltar que o movimento oposto também ocorre, isto é, o sujeito também é produzido a partir de discursos verdadeiros.

A escolha do período antigo também não foi mera aleatoriedade do filósofo francês, durante a antiguidade os discursos filosóficos encontravam-se em uma enorme disputa entre si, desde dos naturalistas até os sofistas se produziram discursos verdadeiros que buscavam alcançar o maior teor de certeza possível, portanto a necessidade de compreender como essas formas de discursos verdadeiros influenciaram a formação do sujeito são fundamentais para entender a própria filosofia.

Outro ponto a ser levantado é a questão importante dentro desta problemática discursos verdadeiros versus formação do sujeito é o papel que a política desempenha dentro desta pesquisa. Foi elementar compreender que a filosofia não foi a primeira, tão pouco a única, a desenvolver a verdade, isto significa dizer que o surgimento e efetivação da política dentro do cenário da antiguidade foi seminal para que o principal conceito da pesquisa fosse interpretado, assim como não há como falar de *parresía* sem falar de verdade, tampouco é impossível falar da mesma sem mencionar a política.

Principalmente pelo motivo de que a política, em particular a democracia ateniense, foi um contraponto fundamental para o entendimento da produção da verdade, visto que somente há o debate da verdade em meio a diversidade de posicionamentos, não há como desenvolver o discurso verdadeiro sem levar em consideração o embate de discursos.

A disputa entre os discursos políticos dentro das cidades-estados foi crucial para o surgimento de várias verdades, desde de discursos que tinham como foco o maior número possível de adesão até discursos que pleitavam buscar a verdade última das coisas. E é neste ponto em que a *parresía* se destaca, pois a verdade que continha dentro desta modalidade de preferir o discurso verdadeiro tanto não tinha o objetivo de popularidade como também não possuía como foco revelar a verdade absoluta, a verdade do parresista tem como objetivo o

encontro consigo, mesmo que por muitas vezes esse encontro possa repercutir em consequências fatais para aquele que se fale da *parresía*.

Podemos concluir que a trajetória do pensamento de Foucault atravessa temas de várias ordens, desde os mais distantes da filosofia, como a loucura até os mais próximos como a sua investigação da verdade. Contudo o foco da dissertação foi nos seus últimos escritos, logo se aproximando daquilo que foi convencionado pelos comentadores como fase ética.

Esse percurso inicia com a quadrilogia *História da Sexualidade* e se desenvolve nos cursos proferidos no *Collège de France*. Notamos, principalmente no seu último curso, *A Coragem da Verdade*, o esforço filosófico de compreender como a verdade foi crucial para o desenvolvimento do sujeito. Sendo assim, foi de fundamental importância para o filósofo francês conceber a verdade para além de uma perspectiva epistemológica, a verdade na qual Foucault se fundamentava era a verdade da prática filosófica, ou seja, era uma verdade mais pragmática, voltada para o exercício filosófico, demonstrando a verdade enquanto maneira de viver.

Logo o conceito resgatado por Foucault foi o de *parresía*, traduzido por ele como “coragem da verdade”, por isso era um termo que significava uma adequação entre discurso e prática, não bastava o discurso ser muito bem encadeado e estruturado, era necessário demonstrar uma vontade de se levar essa verdade até as últimas consequências, repercutindo até na morte daquele que faz uso da *parresía*.

Percebemos portanto que Foucault se dedicou neste período a uma extensa pesquisa as maneiras como os sujeitos se relacionavam, a própria *parresía* somente existia quando havia dois sujeitos envolvidos, logo o “dizer-verdadeiro” e *éthos* eram instâncias interdependentes, por isso essa fase do pensamento de Foucault fica conhecida como fase da ética.

Contudo consideramos no final desta dissertação que a última fase de Foucault realmente não apresenta uma metodologia inovadora, suas buscas e investigações são semelhantes aquelas já usadas na fase anterior, a genealogia. Porém, o objeto de interesse é o grande diferencial deste período, ou seja, a sua busca de compreender como o sujeito se reconhece e é reconhecido como sujeito detentor da verdade é de fato a problemática que perpassa toda sua obra.

Desde dos primeiros escritos, como *As Palavras e as coisas* (1966), passando por *Vigiar e Punir* (1975) e culminando em *A Coragem da Verdade* (1984) o sujeito sempre foi sua maior preocupação, por isso é tão importante compreender melhor os seus últimos escritos, visto que é neste que a problemática fica mais exposta, demonstrando o porque de Foucault

insistir tanto nesta investigação, pois a relação entre sujeito e verdade é o principal cerne da produção filosófica.

Seja para reafirmar uma verdade, buscar A Verdade ou negar a existência da verdade, em qualquer desses cenários o sujeito se relacionará com a verdade de alguma maneira, assim esse período de desenvolvimento da obra de Foucault é o que carrega o teor filosófico de forma mais explícita possível.

O percurso que Foucault realiza nesta época demonstra como a verdade contribuiu, e ainda contribui, para a formação do sujeito moderno. O que podemos concluir é que mesmo partindo da interpretação de que o pensamento de Foucault é dividido por fases, neste último período não há subsídios suficientes para decretar de forma fechada que há de fato uma fase nova, principalmente pelo motivo de que a relação verdade e sujeito se apresenta, segundo o próprio filósofo, desde o início de sua produção. Desde sua investigação do que foi a loucura, uma vez que não era interesse de Foucault entender o que provocava ou como se identificava clinicamente um louco, o filósofo queria entender como se origina a verdade da loucura, em que instâncias essa verdade é gerida e em qual finalidade ela serve. Logo sua investigação foi atravessada pelo entendimento da relação sujeito e verdade.

O outro ponto a ser destacado é a importância da Filosofia como modo de vida para o filósofo francês, ou seja, essa investigação dificilmente seria possível com uma concepção sistemática de filosofia, por isso a importância de se conceber a filosofia como um ensaio, se afastando das “verdades finais”, visto que o objetivo de Foucault não era trazer uma concepção única de verdade filosófica, era compreender como o discurso verdadeiro foi responsável reconhecer o sujeito, seja ele mesmo ou perante os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. 1ª ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2011.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3ª edição. Rio de Janeiro. NAU Editora. 2002.

_____. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-71)**. 1ª ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2014.

_____. **Ditos e Escritos, volume V: ética, sexualidade e política**. 3ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2017.

_____. (1982^a) O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. (Orgs) **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. Aula de 6 de janeiro de 1982 – Primeira hora. Aula de 13 de janeiro de 1982 – Primeira hora. Aula de 10 de fevereiro de 1982 – Segunda hora. 3ª ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2010.

_____. **As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo. Martins Fontes. 2007.

_____. O cuidado com a verdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade e Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 240- 251. 2004.

_____. **História da Sexualidade Vol. 2: O uso dos prazeres**. 13ª edição. São Paulo. Edições Graal. 2012.

_____. **O Governo de si e dos outros**. Aula de 12 de janeiro de 1983 – Primeira hora. 1ª ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2010.

ARISTÓTELES. **A Política**. Rio de Janeiro. Ed. especial. Nova fronteira. 2011.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008.

PLATÃO. **Alcibíades I**. Belém. 3ª Edição revisada e bilíngue. Ed. Ufpa. 2015.

_____. **Apologia de Sócrates**. Belém. 3ª Edição revisada e bilíngue. Ed. Ufpa. 2015.

_____. **Fédon**. Belém. 3ª Edição revisada e bilíngue. Ed. Ufpa. 2015.

_____. **A República**. Belém. 4ª Edição revisada e bilíngue Ed. Ufpa. 2016.

_____. **Laques**. Belém. 3ª Edição revisada e bilíngue. Ed. Ufpa. 2015.

Bibliografia secundária:

ALVES, T. R. **Foucault: A parresía, a verdade e a exigência de vida**. 2016. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fundação Universidade Federal do Piauí. 2016.

BESLEY, T. Foucault, truth telling and technologies of the self in schools. **Journal of Education Enquiry**. n. 01. vol. 06. p. 76-89. 2005.

BIRMAN, J. Jogando com a Verdade. Uma leitura de Foucault. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**. n. 12. v. 02. p. 301-324. 2002.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: Um percurso pelo seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2016.

CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. 1º Ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2010. (Coleção Estudos Foucaultianos).

_____, C. Ética e Política em Michael Foucault. **Trans/Forma/Ação**. n.2. v.33. p. 157-176. 2010.

_____, C. Subjetividade e Verdade no último Foucault. **Trans/Forma/Ação**. n.31. v.1 p.87 – 103. 2008.

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

CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas, SP. Editora PHI. 2013.

CORRÊA, S. F. M. Uma arqueo-genealogia da confissão: subjetivação e formas de veridicção a partir dos últimos ditos e escritos de Michel Foucault. **Sapare aude**. n.12. v. 07, p. 182-193. jan/jun. 2016.

DA SILVA, N. R. A parrehesia no contexto político: um olhar foucaultiano. **Revista de Letras**. n. 12. v. 12. 2010.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo. Editora 34. 3ª Edição. 2010.

DIAS, E. F. P. **A constituição da ética do cuidado de si e a prática da parresia em Michel Foucault**. 2015. 187f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2015.

DYRBERG, T. B. Foucault on *parrhesia*: The Autonomy of Politics and Democracy. **Political Theory**. vol. 44 (2). p. 265-288. 2016.

EURÍPIDES. **Teatro Completo**, v. 1. Tradução Jaa Torrano, segundo texto de J. Diggle. São Paulo: Iluminuras, 2015.

_____. **Hipólito e Fedra**: três tragédias. Estudo, tradução e notas Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Iluminuras, 2007.

FREITAS, V.A. **A Pesquisa em Filosofia**. Disponível em <http://www.verlaine.pro.br/txt/pesquisa-filosofia.pdf>. Acesso em 31/10/2016.

FOLKERS, A. Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique. **Theory, Culture & Society**. n. 33. vol. 33, p. 3-28. 2016.

GOMES, D. O. O último Foucault e o retorno transversal aos gregos. **Revista Archai** n.9. v.4. p. 131-163, Jul 2012.

GOULET-CAZÉ, M. O. e BRANHAM, R. B. **Os cínicos**: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo. Edições Loyola. 2007.

GROS, F. (org.); ARTIÈRES, P. ...[et al]. **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo. Parábola Editorial. 2004.

HADOT, P. **O que é a filosofia a antiga?** São Paulo. Edições Loyola. 1999.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. 1ª ed. São Paulo. É Realizações. 2014.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução C. Werner. 1ª ed. São Paulo. Cosac Naify. 2014.

LORENZINI, D; Revel, A et Sforzini, A. (dir.). **Michel Foucault: éthique et vérité** (1980-1984). Librairie Philosophique J. Vrin. 2015

JAEGER, W. **Paideia: A formação do homem grego**. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2013.

JIMENEZ, M. **O que é estética?** São Leopoldo, RS. Ed. UNISINOS. 1999.

KADLUBITSKI, L. **Ética e política em Michel Foucault: a relação entre o cuidado de si e a parresia em seu pensamento tardio**. 2014. 109f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2014.

LUXON, N. Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault. **Political Theory**. n. 03. vol. 36. p. 377-402, June 2008.

MACHADO, R. C. M. A Arqueologia do Saber e A Constituição das Ciências Humanas. **DISCURSO**. Revista do Dep. Filosofia da Universidade de São Paulo, v.05, p. 87-118. 1974.

MARTINS DE JESUS, C. A.; CASTRO FILHO, C.; FERREIRA, J. R. (coords.) **Hipólito e Fedra nos caminhos de um mito**. Coimbra: CECH, 2012.

MEIRELES, T. M. **Estética da existência em Michel Foucault: a formação ética através de uma ascética filosófica**. 2015. 131f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

MOSSÉ, C. **Dicionário da civilização grega**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2004.

MUCHAIL, S. T. A Propósito do Título: A Hermenêutica do Sujeito. **Revista Filosofia Aurora**. n. 28. v.28. Jan/Jun 2009.

MUCHAIL, S. T. O dizer-verdadeiro: descrição positiva. **Revista Filosofia Aurora**. n. 32. v. 23. jan/jun. 2011.

NETO, L. C. P. **A vida como obra de arte: entrelaçamentos entre ética e estética da existência no momento socrático-platônico segundo Michel Foucault**. 2013. 104f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

PINHO, L. C. Michel Foucault e o conceito grego de *parresia*. **Poiesis: Revista de Filosofia**. n. 01. v. 12, p. 34-43. 2015.

PINHO, L. C. O imperativo do discurso corajoso: a *parresia* no último curso de Foucault. **Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea**. n. 01. v. 02. 2014.

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

REALE, G. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo. Paulus. 1990.

SARDINHA, D. As Duas Ontologias Críticas de Foucault: Transgressão à Ética. **Trans/Forma/Ação**. n.2. v.33, p. 177-192. 2010.

SANTOS, A. P. B. **Michel Foucault e o cinismo: Parresía, modos de subjetivação e estetização da existência**. 2014. 90f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. 2014.

SEIXAS, R. L. R. **A questão do governo: Qual é a relação entre o éthos crítico e éthos parresíatico no último Foucault?**. 2012. 185f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

SEIXAS, R. L. R. *Éthos* Parrehesiástico como vida filosófica em Michel Foucault. **Revista Lampejo**. n. 09. v. 09, p. 37-54. Jan/jun. 2016.

SEIXAS, R. L. R. O éthos parrehiástico cínico como transfiguração da política em Michel Foucault. **Kalagatos – Revista de Filosofia**. n. 25. v. 13, p. 97-116. 2016.

SILVA, M. F. O Hipólito de Eurípedes e o orgulho ateniense na parresia. **Estudos Aplicados**. n. 12. 2009.

SIMPSON, Z. The Truths We Tell Ourselves: Foucault on *Parrhesia*. **Foucault Studies**. n. 13. p. 99-115. 2012.

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

VEIGA-NETO, A. **Foucault & a Educação**. 3ª ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2014.

WELLAUSEN, S. **A parrhésia em Michael Foucault**: um enunciado político e ético. São Paulo. LiberArs. 2011.