



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ**  
**PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

**THIAGO RÊGO ALVES**

**FOUCAULT: A *PARRESÍA*, A VERDADE E A EXIGÊNCIA DA VIDA**

**TERESINA**

**2016**

THIAGO RÊGO ALVES

**FOUCAULT: A *PARRESÍA*, A VERDADE E A EXIGÊNCIA DA VIDA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia na área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Doutor Rosario Rossano Pecoraro.

TERESINA

2016

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco  
Serviço de Processamento Técnico

A474f Alves, Thiago Rêgo.  
Foucault: a parresía, a verdade e a exigência da vida / Thiago  
Rêgo Alves. – 2016.  
99 f.

Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) –  
Universidade Federal do Piauí, 2016.  
Orientação: Prof. Dr. Rosario Rossano Pecoraro.

1. Parresía. 3. Subjetividade. 3. Verdade (Filosofia). I.  
Título.

CDD 194

THIAGO RÊGO ALVES

**FOUCAULT: A *PARRESÍA*, A VERDADE E A EXIGÊNCIA DA VIDA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia na área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Doutor Rosario Rossano Pecoraro.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Rosario Rossano Pecoraro (Orientador)  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

---

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos  
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

---

Prof. Dr. Luiz Celso Pinho  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Este trabalho é dedicado a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a sua realização. A pessoas próximas, mas também a pessoas não tão próximas, que estão ou que passaram por minha vida durante esse período, fosse com alguma palavra, fosse com alguma outra presença.

“A boca inteira e a fome de algo melhor que a luz.” (René Char)

## RESUMO

Este trabalho analisa o conceito de verdade segundo o filósofo Michel Foucault (1926-1984), objeto de seus estudos nos cursos intitulados *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) e *Le courage de la vérité* (1984). Nesses cursos Foucault faz uso do termo *parresía*, que designa um discurso verdadeiro proferido, seja em âmbito político (assembleia), seja em âmbito não político qualquer da antiga *pólis* grega. Este trabalho é uma pesquisa bibliográfica que tem como objetivo estabelecer uma diferença entre verdade e os processos de subjetivação nos estudos de Foucault, e destaca, especificamente, a *parresía* nos aspectos da cultura e estruturas políticas gregas antigas; a *parresía* nos textos de Platão, no ciclo de vida e morte de Sócrates e como noção particular de Foucault; e a *parresía* na filosofia cínica como *alethès bíos*, como verdadeira vida que faz ruir os critérios que definem o que é verdade. Ao final, fazemos uma digressão dos estudos dos processos de subjetivação de Foucault notando neles duas orientações: uma dos dispositivos de sexualidade (subjetividade) e a outra da verdade (imanência), destacando que, enquanto a primeira consiste na elaboração de novas formas de se relacionar com determinados dispositivos a fim de potencializar a maneira como se vive e o mundo na forma como se encontram, a segunda implica em uma reconfiguração do mundo e da maneira como se vive por colocar os critérios de seleção da verdade em questão.

**Palavras-chave:** *Parresía*. Subjetividade. Verdade.

## ABSTRACT

This work analyzes the concept of truth according to the philosopher Michel Foucault (1926-1984), the subject of his studies in courses like *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) and *Le courage de la vérité* (1984). In these courses Foucault makes use of *parresía* term to designate a true speech, whether in the political sphere (assembly), or in any non political context of ancient Greek *pólis*. We make use of a bibliographic research that aims to differentiate between truth and processes subjectivation in Foucault's studies, and highlights specifically the *parresía* in aspects of culture and ancient Greek political structures; the *parresía* in Plato's texts, the Socrates's cycle life and death and how particular notion from Foucault; and the *parresía* in cynic philosophy as *alethès bíos* as true life that makes fall the criteria that define what is true. At the end, we make a digression of studies of processes subjectivation from Foucault noting two orientations: one of sexuality devices (subjectivity) and the other of truth (immanence), noting that, while the first is the development of new forms of relate to certain devices in order to enhance the way we live and the world in the way they are, the second implies a reconfiguration of the world and of the way we live by to put the truth's selection criteria in question.

**Keywords:** *Parresía*. Subjectivity. Truth.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>A PARRESÍA.....</b>	<b>15</b>
2.1	<i>A parresía política.....</i>	16
2.1.1	<i>Parresía: democracia e privilégio.....</i>	17
2.1.2	<i>A parresía filosófica .....</i>	22
2.2	<i>Crise da parresía política .....</i>	28
2.2.1	<i>A dificuldade da democracia .....</i>	29
2.2.2	<i>Diferenciação ética.....</i>	32
<b>3</b>	<b>A VERDADE .....</b>	<b>38</b>
3.1	<i>A parresía ética .....</i>	39
3.1.1	<i>A fundação da ética do cuidado de si.....</i>	39
3.1.2	<i>O testamento de Sócrates .....</i>	44
3.2	<i>Metafísica da alma e estética da existência .....</i>	50
3.2.1	<i>As duas faces do cuidado .....</i>	51
3.2.2	<i>A verdadeira vida .....</i>	58
<b>4</b>	<b>A EXIGÊNCIA DA VIDA .....</b>	<b>64</b>
4.1	<i>Alethès bíos.....</i>	66
4.1.1	<i>A mudança da verdade .....</i>	66
4.1.2	<i>O escândalo da reversão cínica .....</i>	72
4.2	<i>A alteridade da vida.....</i>	77
4.2.1	<i>A verdadeira vida como vida outra .....</i>	77
4.2.2	<i>Uma composição da verdade .....</i>	87
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>94</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>97</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O que é um conceito? Segundo Deleuze e Guattari, um conceito é o que diz o possível, o incorporal que por meio de seus componentes (os problemas que o intencionam, as questões que suscitam), salta do “estado de coisas no qual se efetua”<sup>1</sup> não para expressá-los, pois não se trata de dizer o ocorrido ou a regularidade, mas as condições de composição e possibilidade de algo, de *outrem* que parece insinuar-se, enunciar-se, sobrevoar um estado de coisas e que precisa ser capturado para conectar-se ao mundo, para existir não mais como uma virtualidade, para ser criado. Esse seria o trabalho da filosofia: criar conceitos.

Quando Foucault decide estudar a Antiguidade grega, ele não o faz por uma inquietação histórica, por uma preocupação processual que visa a explicar determinada configuração ou problema do mundo. Não se trata de explicar nada, ao menos não como objetivo ou fim último, a explicação seria no máximo uma consequência secundária, se trata sim, como disse Deleuze, de ultrapassar a linha<sup>2</sup>, de encontrar um plano de composição que suscite possibilidades outras. Foi o próprio Foucault quem disse que “a história e o essencial da história, passa pelo buraco de uma agulha”<sup>3</sup>; ou seja, o que há de relevante na história são os conceitos que ela insinua, os conceitos que por meio dela são possíveis criar, são os conceitos, as pequenas coisas, os detalhes que importam.

Por que outro motivo um filósofo faria uso da história senão para arrancar dela um conceito? Foucault encontra nos antigos uma relação com um código de conduta sexual que estiliza a vida dos que a esse código se propõe, fazendo-o voltar-se para os modos de subjetivação<sup>4</sup>, para a maneira como o homem se torna sujeito, não pela simples questão de colocar os indivíduos como sujeitos (legítimos autores, por assim dizer) de seus atos, pois não é isso o que está em jogo, mas sim os processos, os conectores, os afetos que dão acesso a um modo outro de pensar, sentir, agir; “trata-se da constituição de modos de existência [...], a

---

<sup>1</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29.

<sup>2</sup> Referência ao texto de 1977, *A vida dos homens infames*, em que Foucault, ao ainda estudar as relações de poder por meio de sentenças e relatos criminais, alerta: “Dir-me-ão: ora aí está o senhor, sempre com a mesma incapacidade de transpor os limites, de passar para o outro lado, escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de fora ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer. Estas vidas, por que não ir escutá-las lá onde falam por si próprias? — Mas, antes de mais, daquilo que elas foram na sua violência ou na sua infelicidade singular, será que nos ficaria o que quer que fosse, se, a dado momento, não tivessem cruzado o poder e provocado as suas forças?” (FOUCAULT, 1992, p. 99-100).

<sup>3</sup> FOUCAULT, 2010, p. 100.

<sup>4</sup> “Toda ‘moral’, no sentido amplo, comporta dois aspectos [...], códigos de comportamento e os das formas de subjetivação”, indissociáveis uma da outra, ainda que existam “morais” mais voltadas para o cumprimento do código, assim como outras que objetivam mais a formação ética como as morais da Antiguidade grega, “muito mais voltadas para as práticas de si e para a questão da *askesis*, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido” (FOUCAULT, 1984, p. 29-30).

existência não como sujeito, mas como obra de arte”<sup>5</sup>, como processo de inesgotável feitura, de permanente produção de afetos e pensamentos.

Ao avaliar o caminho que percorreu em sua atividade filosófica, Foucault o seccionou em três momentos: veridicção, governamentalidade e subjetividade. O primeiro<sup>6</sup>, veridicção, diz respeito a suas obras que tiveram como plano de fundo a clínica e o saber (obras publicadas na década de 1960)<sup>7</sup>, obras em que diz ter operado um deslocamento do estudo do conhecimento humano (ciências empíricas dos séculos XVII/XVIII, principalmente) para as práticas discursivas que constituiriam o estatuto de saber. Sobre este período Foucault vem dizer que o que está em questão é entender como se forma o saber.

No segundo momento, governamentalidade, há a introdução das relações de poder na configuração do saber (obras atribuídas à década de 1970)<sup>8</sup>. Foucault inicia seus estudos sobre o poder institucional e, por consequência, as técnicas de condução da população. Segundo o filósofo, foi esse deslocamento da análise do poder para do exercício do poder que o levou à governamentalidade<sup>9</sup>, que concerne, grosso modo, a procedimentos de condução humana. No curso *Segurança, território e população*, o filósofo analisa dois sentidos do termo governo, um sentido material ligado à subsistência da população, e outro moral, ligado às condutas, tanto de si para consigo, quanto de si para com o(s) outro(s)<sup>10</sup>, o que permitiu que Foucault não reduzisse seu estudo ao poder estatal e pudesse dar visibilidade a outros âmbitos, como o governo da alma e as *técnicas de si*<sup>11</sup>.

O terceiro momento de seu percurso corresponde aos volumes de *História da sexualidade*<sup>12</sup>, em que Foucault vai do modo como o indivíduo torna-se sujeito de sua conduta

<sup>5</sup> DELEUZE, 2013, p. 124.

<sup>6</sup> Tende-se a dividir a obra de Foucault em pré-arqueológica, arqueológica e genealógica, caracterizadas respectivamente, por uma noção de continuidade (causa/efeito), pelas práticas discursivas, e pela introdução do poder no saber (ARAÚJO, 2008, p. 22).

<sup>7</sup> *História da loucura no período clássico* (1961), *Nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966), *Arqueologia do saber* (1969).

<sup>8</sup> *A ordem do discurso* (1971), *Eu, Pierre Rivère* (1973), *Vigiar e punir* (1975).

<sup>9</sup> “Por ‘governamentalidade’ entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população [...]. Em segundo, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio [...] o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>11</sup> Técnicas de si são exercícios praticados pelo indivíduo para estilizar sua existência.

<sup>12</sup> *A vontade de saber* (1976), *O uso dos prazeres* (1984) e *O cuidado de si* (1984).

sexual, à subjetividade. Se o problema de Foucault no início de seus estudos sobre sexualidade era encontrar um modo de resistir às relações de poder (*atravessar a linha*), ao final a questão era saber quais modos de pensar e agir são possíveis constituir pelas formas como os indivíduos se relacionam com o mundo, com determinados dispositivos de conduta.

Ao avaliar seu percurso filosófico, Foucault menciona que o que fez foi uma *história do pensamento*, e “por ‘pensamento’”, destaca Foucault, “queria dizer uma análise do que se poderia chamar de *focos de experiência* [...], as formas de um saber possível, [...] as matrizes normativas de comportamento [...], e os modos de existência virtuais”<sup>13</sup>. Focos esses encontrados ainda nos estudos sobre a loucura<sup>14</sup>, e que o filósofo desenvolveu por etapas.

Uma característica desses *focos de experiência* é a coexistência, de modo que o universo humano seria por eles permeado, havendo alguma dificuldade de percepção de tal coexistência. Foucault menciona que foi isso que o fez deter-se em uma técnica de si, o fulgor dessa coexistência em um ponto de articulação, motivo que o levou a seus estudos sobre a *parresía* (termo traduzido como *dizer-tudo, dizer verdadeiro e falar francamente*)<sup>15</sup>.

Se no curso *Hermenêutica do sujeito* (de 1982 – originou os volumes 2 e 3 de *História da sexualidade*) o que estava em questão era estilizar a própria existência por meio do cuidado de si, nos cursos *Governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), Foucault se volta para os outros, para a relação que se deve constituir consigo mesmo para o governo adequado dos outros (1983), e para uma “história” de como os indivíduos modelam a si mesmos por meio da verdade sem, com isso, excluir as relações com os outros (1984).

O que faz Foucault? Analisa o termo *parresía* na antiga sociedade grega nos âmbitos político e não político ou ético (filosófico). A antiga *pólis* grega foi concebida sem as diferenças entre público/privado, ou político/ético, pois as atitudes dos indivíduos (produção literária, filosófica e social como um todo) convergiam para os interesses da cidade, um plano de imanência em que mesmo os deuses eram erigidos em função dessa relação com a cidade. Em seu estudo, Foucault passa por escritos de vários autores antigos e vai estabelecendo critérios, ainda que estes possam ser entendidos como meramente didáticos, do que de fato seria a *parresía* por ele estudada, em um primeiro momento (curso de 1983) ele analisa textos

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, 2010, p. 4, grifo nosso.

<sup>14</sup> Loucura como matriz de conhecimento (médico, psicológico, sociológico); loucura como um conjunto de normas e comportamentos; loucura como um modo específico de ser do sujeito normal em relação ao sujeito louco (Ibidem, p. 5).

<sup>15</sup> Embora haja discordância entre esses termos, por exemplo, ser possível falar francamente sem ser verdadeiro, Foucault não trabalha em tais distinções, mencionando apenas três “modalidades” da *parresía* e sua opção pela tradução “dizer verdadeiro” (Ibidem, p. 71).

que se dedicam à *parresía* em um âmbito político/cultural, se voltando assim para as assembleias, e, em um segundo momento (final do curso de 1983 e todo o curso de 1984), analisa textos filosóficos se voltando para o que chamou de *parresía* ética, configurando, por sua vez, uma noção particular da *parresía* a partir do percurso didático/metodológico que seguiu. Exemplo do que dizemos é a dissociação do cuidado de si que o filósofo fez em Sócrates: ainda que Foucault fale da coexistência entre metafísica da alma e estética da existência, ele faz questão de especificar ao que se refere quando relaciona verdade e cuidado de si, a uma modelação imanente da vida que não leva em conta qualquer transcendência ou preocupação com a alma ou mesmo conhecimento formal (os cínicos ignoram a educação formal, mesmo Sócrates a vê com desconfiança) que trabalharia em uma formação do espírito ou da alma.

Desse modo, o objetivo do presente trabalho é desenvolver uma condição em que a verdade possa ser compreendida como diferença em relação à subjetividade, ou seja, aos *focos de experiência*<sup>16</sup>. Mas a verdade, para Foucault, não seria uma estilização da existência, e, portanto, um modo de subjetivação? De fato era, de modo que fazemos uso das últimas palavras de Foucault no curso de 1984, para destacarmos a relação imanência/transcendência, em que Foucault diz: “Não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade [...], só pode haver verdade na forma do *outro mundo* e da *vida outra*”<sup>17</sup>. Sem dúvida, uma intersecção entre transcendência (outro mundo) e imanência (vida outra) com base em seu estudo. Por isso dizemos não fazer nada de novo, apenas insistimos na alteridade, nos elementos que fazem com que a vida de verdade seja entendida como uma exterioridade, como condição para a verdade, sem deixarmos de lado o caráter transcendente que configuraria a verdade, pois esse caráter estaria presente na noção de *dever* que faz com que o indivíduo, ainda que caia em extremo sofrimento, não deixe de revelar a verdade em seu corpo, em sua existência (como inerente ela), motivo pelo qual não abandonamos a metafísica da alma ao tratarmos da verdade, como fez Foucault.

Como disse Deleuze, já não é de subjetividade<sup>18</sup> que tratamos, mas de um plano de composição imanente que faz ruir o que dizia ser verdadeiro, ou seja, que faz ruir os *critérios*

---

<sup>16</sup> Como disse Foucault, os processos de subjetivação são indissociáveis das relações de poder, bem como do saber que configura o entendimento de determinado evento como verdadeiro. Dessa forma, dizer que a verdade difere dos processos de subjetivação é dizer que aquela difere dos três eixos estudados por Foucault (subjetivação, poder e saber).

<sup>17</sup> FOUCAULT, 2011, p. 298, grifo nosso.

<sup>18</sup> “Colocar o problema nesses termos de força, e não em outros termos, já supera qualquer subjetividade” (DELEUZE, 2011, p. 174).

*de seleção* da verdade em favor de outros<sup>19</sup>. Esse é o único ponto que, por motivos metodológicos, destacamos em nosso trabalho, a verdade como conceito que leva à ruína os critérios de seleção da verdade. Se, com a *subjetividade*, estavam em jogo a inserção de maneiras outras de pensar ou sentir em relação às dimensões comuns, com a *verdade*, as formas de organização do mundo e de existência das pessoas são colocadas em jogo em favor de uma maneira verdadeira que faz ruir o que antes era entendido como verdadeiro, ou seja, que faz ruir os critérios que levavam à compreensão de determinada maneira de existir como certa ou verdadeira. Não se tratando aqui, é importante que se diga, de opor verdade e subjetividade, mas de diferenciar, de ver até onde uma vai e começa a outra (como aquilo que diferencia remédio e veneno – sem atribuir valores com esse mero exemplo).

Destacamos que não estamos tomando Foucault como um metafísico. Por exemplo: Blanchot mencionou o problema de se desfazer de termos que remetem a uma transcendência devido à dificuldade de capturar determinada experiência<sup>20</sup>. Geralmente tende-se a escolher por um caminho ou outro, deixando de lado características específicas de um caminho no outro, uma predileção do *ou* em vez do *e* na filosofia (mas não somente nela). Jullien coloca essa questão nos polos céu (idealismo/transcendência) e terra (realismo/imanência), em que o homem está entre, ou seja, sua realidade é desdobrada por ambas as dimensões, sem se reduzir necessariamente a uma<sup>21</sup>, desse modo as relações humanas seriam constituídas. Em suma: não se trata de escolher uma dimensão específica da realidade porque isso não suporta nossa questão. Apenas tomamos o estudo de Foucault sobre a verdade e procuramos desenvolver uma resposta para nosso problema por meio de algumas questões por ele suscitadas, ou insuficientemente estudadas.

Nosso problema surgiu de leituras do escritor Antonin Artaud<sup>22</sup>, que trabalhou a imanência nos níveis da vida a ponto de ter sua obra (ou vida) compreendida como uma alteridade, por ter colocado, assim como os cínicos nos estudos de Foucault, os critérios da verdade em questão. Claro que não do mesmo modo.

Enfim, dividimos nosso trabalho em três seções. Na primeira nos dedicamos à *parresía* no âmbito político (assembleias) e cultural (obras literárias), o que fazemos para nos

---

<sup>19</sup> Essa é a diferença em Foucault, entre o foco da *veridicção* e a *verdade*: enquanto o primeiro procura uma compreender e elucidar como se formam os critérios de verdade, o segundo procura se desfazer desses critérios ou transformá-los.

<sup>20</sup> BLANCHOT, 2007, p. 285.

<sup>21</sup> JULLIEN, 1997, p. 175-176.

<sup>22</sup> Escritor, dramaturgo, poeta, etc. Teve uma vida bastante profícua e conturbada, sua história o tornou objeto de vários estudos, alguns filosóficos como *A palavra soprada*, de Derrida, por exemplo.

situar em um “ponto de partida” ao qual teria saído Foucault e para entendermos a passagem de sua análise para o âmbito ético (fora das assembleias da *pólis*) da estilização da existência. Nesta seção apresentamos as principais preocupações de Foucault quanto à *parresía* política, suas análises de peças de Eurípedes (*Íon*, *Orestes*) e discursos de Péricles e Isócrates para tentar compreender a *parresía* no âmbito democrático, além do seu esforço para categorizá-la e alocá-la junto ao filósofo como discurso por excelência deste, o que faz por meio dos textos de Platão (*A república*, cartas *V* e *VII*, *Górgias*); além de também falarmos da crise da *parresía* no sistema democrático (algo comum aos filósofos antigos), a inadequação do dizer verdadeiro ao âmbito democrático como um ponto de partida para uma *parresía* ética, que cuidaria tanto melhor de si como dos outros, no caso, dos interesses da cidade, esse campo de imanência que abole a diferenciação em que, cuidando de si, se está cuidando do interesse de todos que a ela pertencem.

A segunda seção é dedicada a desenvolver a noção de verdade em Foucault, o que fazemos por pensarmos ser esta uma noção demasiado específica desse filósofo. Nesta seção, esclarecemos o que seria a *parresía* ética de Sócrates, a correspondência entre as palavras e os atos, bem como o problema que tal constatação traz consigo: Se Sócrates é tão virtuoso a ponto de sempre manter-se coerente em suas atitudes, por que toda uma tradição filosófica aponta para suas últimas palavras como uma entrega, uma desistência à morte?<sup>23</sup> Foucault faz uso de um livro de Dumézil<sup>24</sup> para mostrar que não foi bem a uma desistência a referência feita por Sócrates. Dessa forma, Foucault analisa o diálogo *Laques*, de Platão, a fim de especificar a que cuidado de Sócrates ele se refere, é aqui que se torna visível o abandono de Foucault de uma compreensão, digamos, socrática (platônica) da *parresía* (que conjuga metafísica da alma e imanência) e configura uma noção particular deste termo, uma noção que exige a modelação da existência sem uma metafísica da alma, motivo pelo qual denominamos essa seção de *verdade*. Introduzimos ainda nesta seção o cinismo, radicalizando a noção de verdade, o cínico surge como a própria materialização da verdade.

Na terceira seção nos aprofundamos nos cínicos por meio da análise da noção de *alethés* (verdadeiro) na Antiguidade: O que caracterizaria a vida como verdadeira. Após definir as características de algo como sendo verdadeiro, a saber: não dissimulação (nada esconde), não mistura (com nada se confunde), reto (sem desvios) e incorruptível (soberano);

---

<sup>23</sup> “Crítón, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (PLATÃO, 1972, 118 a). Asclépio era o deus da cura, associado nessas derradeiras palavras de Sócrates com a iminência da morte, em que este estaria se curando da vida ao morrer.

<sup>24</sup> O livro é *Le moyne noir en gris dedans Varennes*.

Foucault trabalha no tratamento cínico de tais aspectos, constatando que a filosofia cínica não apresenta nada demais além das outras filosofias da Antiguidade, nenhum aspecto novo, e que o ponto de diferenciação, ou seja, o que faz com que a verdadeira vida seja compreendida como uma vida outra é apenas a maneira de tratar os mesmos aspectos, excesso, a subjetividade levada ao ponto em que proporciona uma reavaliação do mundo e da humanidade. Por meio de Blanchot fazemos uma breve digressão teórica da subjetividade em Foucault, por ser em Blanchot que encontramos o *fundamento* da subjetividade, que é a interiorização da diferença no mesmo. De modo que, os afetos produzidos por uma forma outra de se relacionar com o mundo são interiorizados a esse mundo, ou seja, esses novos afetos (novas formas de pensar e agir) encontram a realidade na forma desse mundo e não de *um outro*, ainda que esses novos afetos transformem o mundo.

Assim, damos destaque para dois pontos: o primeiro ligado a metafísica da alma, em que falamos da exigência de transformação da vida que a noção de verdade comporta, seja como um dever divino ou não, o dever é inerente à verdade como uma *justiça* erguida contra o *juízo* (de Deus, deuses, lei...), ainda que não passe de só mais um juízo; e, o segundo, sobre uma implicação da verdade que é a mudança do mundo, a exigência de uma vida outra que arruína a dimensão comum do mundo e da vida. Por fim, apontamos duas linhas teóricas em Foucault, a dos dispositivos de subjetivação (subjetividade), que consiste no desenvolvimento de novos afetos, de novas formas de se relacionar com o mundo na forma desse mundo, enquanto a verdade (linha teórica que corresponde à imanência), que é, de fato, o objeto deste trabalho, estabelece novos afetos, mas não na forma desse mundo, por não admitir outras configurações de existência humana e de mundo que não sejam a enunciada pela vida de verdade.



## 2 A PARRESÍA

Foucault inicia seus estudos sobre subjetividade e verdade em 1982, no curso intitulado *Hermenêutica do sujeito*. Nesse curso o filósofo analisa os modos pelos quais o indivíduo, na Antiguidade grega, poderia estabelecer uma relação com determinados códigos de conduta de modo a tornar-se sujeito de suas práticas, o que se daria por meio da *ascese*, de permanentes exercícios e cuidados para consigo no cotidiano. E são nessas *técnicas de si* que o filósofo encontrou o termo *paraskeuê*, que concernia a exercícios praticados com o objetivo de transformar os discursos em atos<sup>25</sup>, uma *atitude moral* que exigiria “a conjugação do comportamento verbal ao comportamento de vida”<sup>26</sup>; e, ainda referente ao cuidado de si, como uma específica relação com o outro, precisamente na relação entre mestre e discípulo, o dizer verdadeiro surgia como um indispensável mecanismo na condução da alma deste último por seu mestre. Esta teria sido a “primeira grande análise da *parresía*”<sup>27</sup> feita por Foucault<sup>28</sup>.

Ao considerar seu estudo sobre a *parresía*, em 1984, Foucault menciona que sua intenção era encontrar o “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade”<sup>29</sup>. Porém, esse “dizer a verdade” não passaria por critérios que definiriam o discurso como verdadeiro ou falso (ninguém questionará se o que está sendo dito é ou não verdade). A intenção do filósofo com esse estudo era alcançar o que ele chamou de *aleurgia*<sup>30</sup>, em suma, a maneira pela qual a verdade é manifestada.

É dessa forma que Foucault se dedica à análise da *parresía*, elucidando nos escritos antigos as circunstâncias em que o dizer verdadeiro era proferido. O filósofo vai de textos clássicos do início do século IV a. C. (como tragédias de Eurípedes) a textos de nossa era

<sup>25</sup> O que Foucault chamou de discursos “adquiridos em sua materialidade” implicava três aspectos: a preparação física para o futuro; um equipamento (o *lógos*); e a maneira de ser (FOUCAULT, 2006, p. 390).

<sup>26</sup> MUCHAIL, 2011, p. 106.

<sup>27</sup> GROS *apud* MUCHAIL, 2011, p. 105.

<sup>28</sup> Foucault já havia analisado a maneira pela qual o sujeito constitui a si mesmo por meio do discurso verdadeiro (a confissão) em 1978, no curso *Segurança, território e população*, ao analisar as pastorais cristãs do século XIII, que consistiam em atividades religiosas exercidas por pastores que eram procurados por pessoas que desejavam outras formas, meios, procedimentos de salvação para as suas almas que não as da instituição católica (a Europa central passava pelo feudalismo). A salvação da alma se dava por meio da confissão de segredos individuais e da obediência a uma série de condutas e crenças que produziam uma verdade individualizante, uma especificidade que o diferenciava dos demais (singularidade) por meio da confissão, da extração da verdade (FOUCAULT, 2008, p. 255).

<sup>29</sup> FOUCAULT, 2011, p. 4.

<sup>30</sup> Termo analisado no curso *Do governo dos vivos*, em 1980. Aleturgia é uma derivação de *alêthourguês*, que designa alguém que diz a verdade, por sua vez *alêthourgia* “poder-se-ia chamar a manifestação da verdade [...], um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc.” (FOUCAULT, 2011b, p. 46).

(como notas testamentárias do clero, embora não tratemos diretamente da abordagem de Foucault sobre a *parresía* cristã) que fazem uso do termo *parresía*, e assim configurando uma noção um tanto quanto particular de verdade que veremos ser iniciada nesta seção. O que fazemos nesta seção é expor os principais pontos do caminho realizado por Foucault até a *parresía* filosófica, aquela de suas análises centradas na figura de Sócrates (ciclo de prisão e morte deste) que veremos na seção dois.

Vemos aqui a *parresía* surgir na estrutura política de Atenas como um direito de nascimento concedido pela democracia e como certa forma de exercer o poder. Em seguida, em ambientes não democráticos, em especial o monárquico, com a análise de textos de Platão. Foucault dedica grande parte do curso de 1983 ao entendimento do dizer verdadeiro na filosofia, voltando à análise da *parresía* no domínio democrático e constatando, nos escritos dos filósofos antigos, a incompatibilidade da possibilidade do dizer verdadeiro em tal âmbito, o que só ocorre nas primeiras aulas do curso de 1984.

## 2.1 A *parresía* política

O caminho que Foucault segue no curso de 1983 consiste em esmiuçar textos de Eurípedes, Tucídides, Isócrates, Platão e Aristóteles<sup>31</sup>, a fim de elucidar o uso do dizer verdadeiro na Antiguidade grega, sendo de fácil percepção um declínio, no decorrer de sua análise dos escritos antigos, a mudança de foco de um âmbito político para um ético da *parresía*, baseado no dizer verdadeiro da filosofia.

Foucault vai constatando na maioria dos textos uma propensão no âmbito democrático à *lisonja* e à *retórica*, ambas características de um discurso não verdadeiro, que pode ser questionado quanto à sua veracidade ou franqueza, aspectos esses, para Foucault, estranhos à *parresía*. Foucault vai dando ênfase aos escritos de Platão e, desse modo, se aproximando da vida do filósofo e notando a vida do filósofo antigo como um lugar favorável para a manifestação da verdade (Foucault pergunta pelo *érgon*, pela obra do filósofo, pelo efeito do *lógos* no mundo, não por acaso inicia o curso de 1983 analisando o *Was ist aufklärung?* de Kant, que coloca o filósofo no mundo ao qual faz parte para procurar saber como melhorá-

---

<sup>31</sup> Fazemos uso dos textos *Íon*, de Eurípedes, *História da guerra do Peloponeso*, de Tucídides, *Discurso sobre a paz*, de Isócrates, as cartas V e VII, *A república* e *Górgias*, de Platão.

lo<sup>32</sup>), e, dessa forma, questionar como o filósofo pode investir em sua própria vida de modo a incidir no mundo<sup>33</sup>.

### 2.1.1 *Parresía: democracia e privilégio*

Foucault cuida de entender a ligação entre o dizer verdadeiro e a organização da *pólis* ateniense. Na obra *Íon*, de Eurípedes, seu protagonista homônimo é filho do deus Apolo com Creusa, filha de Erecteu, um dos semeadores da cultura de Atenas. Íon é abandonado em uma caverna por Creusa e resgatado por Hermes a pedido de Apolo, que o deixa na porta de Delfos onde é criado por uma sacerdotisa de Apolo sem conhecimento de sua origem. Xuto, descendente de aqueus e marido de Creusa, decide ir com esta a Delfos para saber do oráculo se terão filhos.

Quando é revelado a Xuto que seu filho será o “o primeiro que vir”<sup>34</sup> quando sair do templo, ele encontra Íon e diz ser o seu pai<sup>35</sup>. Íon pergunta, por sua vez, quem seria a sua mãe<sup>36</sup>, pois “*eis tò prôton zugòn* (para a primeira fileira)”<sup>37</sup> de cidadãos seria preciso ser filho de autóctones, portanto, se Xuto não era, restaria perguntar por sua mãe, “*hós moi génetai metróthen parresía*’ [para que eu herde a *parresía* do lado materno; acresce Foucault]”<sup>38</sup>. Esse é o ponto que notamos de Foucault sobre o *Íon*<sup>39</sup>: a *parresía* é um privilégio de quem é

<sup>32</sup> “Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, [...] um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar [...], por conseguinte o uso que um professor faz de sua razão diante de sua comunidade é unicamente um uso privado, porque é sempre um uso doméstico, por grande que seja a assembleia” (KANT, 2010, p. 6-13).

<sup>33</sup> Ainda em 1982, Foucault cita a *parresía* como uma “técnica própria ao discurso filosófico”. De todo modo, ainda que não seja esse o nosso problema, será possível perceber no presente trabalho que Foucault nota que a filosofia não é mais o âmbito da *parresía* ética (nos tempos atuais, claro), precisamente da vida filosófica, embora haja alguma suscetibilidade em seu discurso [de Foucault] para realocá-la como tal (FOUCAULT, 2006, p. 462).

<sup>34</sup> EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 85.

<sup>35</sup> “Dou-te o nome de Íon, apropriado ao teu destino, porque foste tu o primeiro a vir ao meu encontro quando eu saía do templo do deus” (EURÍPIDES, 1994, p. 74).

<sup>36</sup> “De que união sua eu pude nascer? De Creusa? Não, não, diz Xuto” (EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 86).

<sup>37</sup> O filósofo observa no texto *As suplicantes* de Eurípedes um melhor arranjo em três categorias do que seria essa hierarquia: os *tôn mèn adýnaton* (próximo dos impotentes), os que não contribuem para a cidade; os *khrestoi* (pessoas de bem) e *dynámenoi* (podem alguma coisa), aqueles que possuem meios para exercer o poder, mas não se ocupam da política, a essa categoria também pertencem os *sophós*, os sábios que manejam o *lógos*; por fim, os *logíon te khroménon te têi pólei* (se serve de, ocupar-se de) são a autoridade política, aqueles que se servem tanto do *logos* como da *pólis* (EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 93-95).

<sup>38</sup> EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 69.

<sup>39</sup> Em suma, na peça a verdade é manifestada pela deusa Atenas que, por sua vez, a revela a Creusa que a conta a Íon para que saiba do que tem direito e do que deve calar, dizendo-o: “Não é teu pai nenhum dentre os mortais, filho, mas aquele que te alimentou, o senhor Lóxias [Apolo]” (Lóxias significa oblíquo ou equívoco,

nascido em Atenas e “é um certo modo de exercer o poder pelo dizer, e pelo dizer verdadeiro”<sup>40</sup>, portanto, não diz respeito a qualquer cidadão estando relacionada ao exercício do poder político.

Entretanto, Foucault encontra em um escrito de Políbio (livro II de *Histórias*) a *parresía* como terceira característica da estrutura política dos Aqueus, depois da *demokratia* (participação dos cidadãos), e da *isegoria* (igualdade de direito e de dever para todos os cidadãos), a *parresía* surge como a “liberdade para os cidadãos de tomar a palavra [...] tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de uma forma bem concreta: na assembleia”<sup>41</sup>. Portanto, para haver democracia seria preciso haver *parresía*, bem como o contrário. O filósofo estabelece essa relação ainda no *Íon*, onde era preciso a *parresía* para que se tivesse acesso à democracia. Dizendo de outro modo, era preciso saber de onde era a mãe para que se pudesse aceder à “primeira fileira” de cidadãos, logo, para Foucault, o que estava em questão era a liderança da cidade com suas implicações, ou seja, o ódio “do povo, o ódio dos *adýnatoi* (impotentes); a zombaria dos *sophoí* (dos sábios); e, enfim, a rivalidade e a inveja dos que se ocupam da cidade”<sup>42</sup>. Porém, quando se coloca *isegoria* e *parresía* como condições para a democracia compromete-se a *dynasteía* (ascendência, exercício do poder) pelo dizer verdadeiro, pois, pelo que estamos vendo no estudo do filósofo em questão, ter direito à *parresía* significava alçar-se à “primeira fileira” da cidade, pertencer à categoria específica de cidadãos que manejam tanto o *lógos* quanto a *pólis*, algo que o direito de todos a falar parecia contradizer.

Segundo Foucault, o dizer verdadeiro tem seu lugar “definido e garantido pela *politeía*”<sup>43</sup>, ou seja, pela constituição da cidade, motivo de sua análise do *Hipólito*, em que, devido a uma falta moral cometida por sua madrasta<sup>44</sup>, Hipólito perde o direito de exercer a *parresía*, ainda que não tenha perdido com isso sua cidadania. Foucault destaca a qualificação pessoal no exercício do dizer verdadeiro, acrescentando, porém, que “o dizer a verdade do

---

devido à postura do deus nesta peça). *Íon* decide guardar silêncio para Xuto da verdade, acedendo assim aos primeiros da cidade (EURÍPIDES, 1994, p. 115).

<sup>40</sup> FOUCAULT, 2010, p. 143.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>44</sup> Fedra diz amar outro (Hipólito, seu enteado) e não seu marido, Teseu, maculando assim a família pela simples confissão de tal desejo (Fedra faz tal confissão a sua escrava). O direito à *parresía* é então retirado dos filhos de Fedra, que diz: “Ah! Possam os meus filhos, livres e ufanos da sinceridade [segundo Foucault, o termo *parresía* é aqui usado], prosperar, orgulhosos da mãe, na gloriosa Atenas! Por mais altivo que seja seu coração o homem é escravo quando tem noção das faltas cometidas pela mãe ou pai” (EURÍPIDES, 2012, versos 448-453).

político é aquilo porque vai ser assegurado o jogo conveniente da política”<sup>45</sup>, dizendo de outro modo: há o jogo da política (interesses) porque há o jogo da verdade. Como ocorre em *Orestes*, em que seu protagonista homônimo mata a mulher que traiu seu pai (Agamêmnon) e, após ser capturado é submetido a um julgamento em que é pedida a palavra da multidão (a assembleia é o pano de fundo) que lá está sobre o seu destino. Segundo Foucault, o primeiro que se ergue para falar é um antigo companheiro do pai de Orestes, Taltíbio, personagem homérico que “o texto diz simplesmente que suas palavras são *dikhómyta*”<sup>46</sup>, que o filósofo traduz por dúplices e conclui dessa forma que teria sido um discurso, que de algum modo agradasse a todos (lisonja); o segundo a falar é o rei Diomedes, herói homérico que pede o exílio de Orestes; o terceiro é um cidadão que “na grosseria da sua *parresía*, suficientemente persuasivo para conduzir os cidadãos a algum desastre”<sup>47</sup>, pede a execução de Orestes; já o quarto cidadão que teria sido descrito como *autourgós andreîos* (lavrador corajoso) disse:

Para Orestes, filho de Agamêmnon, eu peço uma coroa [...], porque ele quis vingar seu pai, matando uma mulher culpada e ímpia que tirava dos homens gloriosos o desejo de armar seu braço e fazer campanha fora de casa<sup>48</sup>.

Orestes é executado. O que chama a atenção do filósofo é o julgamento ter acontecido em uma assembleia e a palavra ter sido concedida a todos presentes. Foucault faz uma dissociação entre má e boa *parresía* aqui. A má *parresía* seria esta do *Orestes*, em que qualquer um tem direito à palavra sem que antes fossem observadas as qualidades pessoais daquele que fala e, ainda, esse discurso é feito sem riscos, não denuncia nada. Nesse sentido da denúncia, o discurso do cidadão que pede para Orestes ser coroado seria o que Foucault chamou de boa *parresía*, pois se coloca contra a opinião corrente (a de que Orestes tem que pagar por um crime), ainda que se faça em um meio em que a palavra é concedida a todos e sua ascendência pessoal esteja ligada à lavoura, o que Foucault entende como uma origem pobre e, portanto, e não pertencente aos cidadãos que ocupam a *primeira fileira*.

Com isso, o que o filósofo pergunta é: Como a democracia poderia suportar o dizer verdadeiro? Ele encontra um notável exemplo do bom uso do dizer verdadeiro na democracia em *A guerra do Peloponeso*, de Tucídides, mais precisamente em discursos de Péricles (495

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, 2010, p. 148.

<sup>46</sup> FOUCAULT, 2010, p. 153.

<sup>47</sup> Idem. Foucault alerta para a possibilidade de um erro de tradução no uso do termo *parresía* neste trecho, de modo que Foucault alerta para um erro de tradução pelo sentido não convergir para a noção que ele está tentando configurar ou estabelecer.

<sup>48</sup> EURÍPEDES *apud* FOUCAULT, 2010, p. 153.

a. C./429 a. C.) que governou Atenas em parte do referido conflito (que foi de 431 a 404 a. C.). No contexto desse primeiro discurso, os lacedemônios (habitantes da região Peloponeso) decretam que Atenas ceda parte de seu território para que não ocorra um conflito, é então que os atenienses se reúnem em assembleia para decidir o que fazer. Depois de muitos falarem e se pronunciarem tanto contra quanto a favor do conflito, “Péricles, filho de Xântipos, o homem mais eminente entre os atenienses daquele tempo graças à sua superioridade tanto em palavras quanto em atos”<sup>49</sup>, toma a palavra:

Mantenho-me fiel ao meu pensamento de sempre, atenienses: não devemos ceder aos peloponésios. Sei que os homens não são em geral movidos pelo mesmo ânimo quando estão realmente engajados numa guerra e quando estão apenas sendo persuadidos a entrar nela, e mudam o seu modo de pensar de acordo com as circunstâncias. Ainda agora vejo que devo dar-vos o mesmo conselho do passado, ou quase o mesmo, e espero, por uma questão de justiça, que aqueles que nos apoiarem se mantenham corresponsáveis pela decisão no caso de falharmos, ou então não aspirem, no caso de sucesso, às honras de uma decisão inteligente. Os acontecimentos podem mover-se tão imprevisivelmente, com efeito, quanto os planos dos homens; é por isso que em geral pomos na sorte a culpa de todos os acontecimentos contrários ao nosso raciocínio<sup>50</sup>.

Notamos aqui as características da boa *parresía* anteriormente descritas: a ascendência daquele que fala (qualidade pessoal) e a denúncia, nessa circunstância, do risco do conflito, onde aqueles que concordam em não ceder as terras atenienses compartilharão da vitória ou da derrota, pedido contrário feito àqueles que não concordam com o confronto. Além disso, Foucault nota a coexistência da *politeía*<sup>51</sup>, ou seja, da organização democrática em que todos têm direito de falar, com a boa *parresía*. Os atenienses decidem pelo conflito.

No outro discurso de Péricles, Atenas encontra-se sem recursos e com baixo efetivo devido a doenças. A população está revoltada contra seu governante, que lhes aconselhou o caminho da guerra. Péricles convoca uma assembleia para discorrer sobre, onde diz:

Ao convocar esta assembleia, meu propósito foi fazer-vos lembrar certos fatos e advertir-vos quanto à *vossa atitude injustificada*, seja demonstrando o vosso rancor contra mim, seja deixando-vos abater por vossas desventuras. [...] Se a cidade pode suportar o infortúnio de seus habitantes na vida privada, mas o indivíduo não pode resistir aos dela, todos certamente devem

<sup>49</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 83.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 83-84.

<sup>51</sup> Foucault chama, até esse ponto, democracia de *politeía*, porém ele nota que Platão usa o termo *politeía* para nomear a constituição da cidade, seja democrática, oligárquica ou monárquica, e se adéqua a este uso. De todo modo, vamos acompanhando o desenvolvimento do filósofo.

defendê-la, em vez de agir como fazeis agora propondo o sacrifício da segurança da comunidade por estar desesperados com as dificuldades que enfrentais internamente e adotando uma atitude crítica tanto em relação a mim, por vos haver aconselhado a entrar na guerra, quanto a vós mesmos, que votastes comigo a favor dela<sup>52</sup>.

Segundo Foucault, essa atitude de Péricles é coerente com uso da boa *parresía* por ele feito, algo coerente quando o pacto<sup>53</sup> formado pelo dizer verdadeiro é quebrado. Péricles, em um primeiro momento, deixou claro sua opinião e os perigos de quem o apoiasse nessa opinião, porém, insatisfeitos com as *desventuras*, os cidadãos se voltaram contra ele, culpando-o por toda situação, uma atitude injustificada haja visto o pacto parresiástico estabelecido entre governante e governados.

Dessa forma, Foucault conclui que para haver democracia é necessária a livre tomada de palavra (*isegoria*), mas que seria indispensável para esta *politeía* o dizer verdadeiro, pois, de outro modo, a organização democrática estaria ameaçada, como, por exemplo, no período após a queda de Péricles, em *Discurso sobre a paz* (cerca de 350 a. C.) de Isócrates, em que este se dirige à assembleia dizendo saber que o direito à palavra não é o mesmo para todos: “Não é nada surpreendente, pois tendes sempre o costume de expulsar todos os que não falam no sentido de vossos desejos”<sup>54</sup>. Foucault pergunta pela *dynasteía*: quem poderá adquirir ascendência onde não lhe permitem falar? Assim, o filósofo afirma que “a liberdade de palavra é um problema político”<sup>55</sup>, portanto, não apenas do regime democrático, mas também de aristocráticos e autocráticos, pois diz respeito à condução das almas das pessoas, nas palavras de Foucault, diz respeito a uma psicagogia, “um ato político”<sup>56</sup>.

Foucault dá seguimento analisando a *parresía* nos textos de Platão e notando, a partir dessas análises, a vida do filósofo Antigo como um lugar privilegiado para manifestação do dizer verdadeiro, não que o dizer verdadeiro deixe de ser notado na democracia ou em textos que tivessem como plano de fundo qualquer outra organização política, mas Foucault vai criando critérios do que de fato seria a *parresía*, dando maior visibilidade a uma noção específica do termo (a dos textos de Platão). Passemos à *parresía* filosófica.

---

<sup>52</sup> TUCÍDIDES, 2001, p. 121, grifo nosso.

<sup>53</sup> Foucault chama de *pacto parresiástico* a relação em que, para governar, o soberano aceita certas verdades dos governados, assim como expõe certas verdades para os governados devido às dificuldades do percurso preterido, caso este de Péricles (FOUCAULT, 2010, p. 152).

<sup>54</sup> ISÓCRATES, 2007, p. 238.

<sup>55</sup> FOUCAULT, 2010, p. 172.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 177.

### 2.1.2 A *parresía* filosófica

Foucault lembra que a melhor cidade para Platão é fundada numa relação ideal com a verdade, não havendo com isso problema. Foucault pergunta se seria melhor, no caso de uma cidade indexada à verdade: conceder a palavra a todos para que possam se expressar (democracia) ou “confiar na sabedoria de um Príncipe que seria esclarecido por um bom conselheiro?”<sup>57</sup> O filósofo lembra que a democracia, em *A república*, surge por meio da tomada de poder dos oligarcas (os que possuem *dynasteía*) pelos pobres:

[...] A democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte. – É essa, efetivamente, a maneira como se estabelece a democracia, quer pelas armas, quer pelo medo do outro partido, o que foge<sup>58</sup>.

Por meio da guerra a *politeía* seria dividida entre os vencedores reinando a liberdade para se dizer e fazer o que quiser<sup>59</sup>. Para Platão, na democracia cada indivíduo poderia “escolher a modalidade que lhe aprouver, como se chegasse a uma feira de constituições e pusesse em prática aquela que tivesse selecionado”<sup>60</sup>. Foucault observa que a *parresía* para Platão não é tratada como elemento de integração, mas como um meio por onde cada indivíduo escolherá suas leis para se orientar na cidade, faltando aos indivíduos a referência da verdade. Se na oligarquia essa referência é dada pelos homens de ascendência que estão no governo e na democracia essa referência é inviabilizada pela livre palavra, na monarquia essa referência seria possível graças à figura do filósofo e do conselheiro do Príncipe. Nesse sentido, Foucault analisa as cartas *V* e *VII* de Platão, por tratarem de tal questão.

Na *carta V*, Platão teria enviado um discípulo, Eufraio, a Perdicas, irmão do Imperador Felipe, da Macedônia, como conselheiro. Platão diz “conhecer o que é vantajoso para a *democracia*, no entanto, sendo-lhe facultado falar ao povo e dar-lhe conselhos, nunca se levantou para dirigir-lhes uma só palavra”<sup>61</sup>, segundo ele, por ter nascido tarde demais e sua pátria o considerar um *caso perdido*. Foucault atenta para a seguinte passagem: “cada

<sup>57</sup> FOUCAULT, 2010, p. 179.

<sup>58</sup> PLATÃO, 2001, 557 a.

<sup>59</sup> “Pois não serão em primeiro lugar pessoas livres, e a cidade não estará cheia de liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer o que se quiser?” (Ibidem, 557 b).

<sup>60</sup> Ibidem, 557 d.

<sup>61</sup> Idem, 2007, 322 a, grifo nosso.



forma de governo tem uma linguagem própria, como se dá com certos animais; a democracia fala de um jeito, como a oligarquia ou a monarquia, de maneira diferente”<sup>62</sup>. Platão menciona ser preciso ouvir como cada *politeía* se expressa, e diz ainda saber o que é vantajoso para a democracia, portanto, ele ouviu o que o Estado precisava ainda que não quisessem ouvi-lo (exemplo de má *parresía*). Segundo Foucault, a função do filósofo na *politeía* seria “formular, articular o que se diz em um Estado de tal maneira que o que nele se diz, seja efetivamente conforme ao que é, em sua natureza, o Estado”<sup>63</sup>. Assim, o filósofo é colocado como aquele capaz de conhecer a natureza da *politeía* e melhor orientá-la.

A *carta VII* fala de um investimento político feito diretamente por Platão, suas viagens à Sicília. Platão foi por três vezes à Sicília, a primeira por razões particulares onde conheceu Dion, cunhado de Dionísio, o Velho, monarca da Sicília. Platão ensinou filosofia a Dion tendo se surpreendido por seu interesse, tornando-se seu amigo. Em sua segunda viagem, Platão foi convidado por Dion para “servir de conselheiro político e, ao mesmo tempo, pedagogo de Dionísio, o Moço, filho de Dionísio, o Velho, herdeiro do poder”<sup>64</sup>. Assim, Platão partiu para Siracusa, no entanto, quando lá chegou só encontrou discórdia, Dion foi acusado de conspirar contra a tirania de Dionísio que, por sua vez, exilou Dion<sup>65</sup>. Platão voltou para Atenas e, algum tempo depois, recebeu o pedido de Dionísio para retornar e instruí-lo em filosofia, Dionísio prometeu repatriar Dion caso Platão retornasse. Este vai então pela terceira vez, tratando de entender as intenções de Dionísio quanto à filosofia, porém, notando um desinteresse pela *vida filosófica* em Dionísio, além de novos desentendimentos entre Dion e Dionísio, Platão regressa a Atenas. Dion assume o poder, porém é assassinado por grupos ligados a Dionísio. A família de Dion escreve a Platão pedindo que intervenha no conflito entre os dois grupos, e é então quando Platão escreve a *carta VII*, avaliando sua relação com a política.

Platão inicia a *carta VII* falando de sua decepção em relação à política, desde a aristocracia dos Trinta<sup>66</sup>, em que ele e Sócrates foram obrigados a levar “à força um cidadão

---

<sup>62</sup> PLATÃO, 2007, 321 d-e.

<sup>63</sup> FOUCAULT, 2010, p. 195.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>65</sup> “Dionísio acusou Dião de conspirar contra a tirania, meteu-o numa pequena embarcação e o banuiu ignomiosamente” (PLATÃO, 2007, 329 c).

<sup>66</sup> O governo dos Trinta sucedeu a democracia ateniense, e consistiu, nas palavras de Platão, no arranjo “como chefes de governo de cinquenta e um cidadãos, onze dos quais ficaram na cidade e dez no Pireu, para dirigirem, respectivamente, a ágora e administrarem as duas localidades; os outros trinta foram investidos com autoridade suprema e poder absoluto” (*Ibidem*, 324 c-d).

para ser executado”<sup>67</sup>, até a ascensão da democracia, em que Sócrates foi condenado a morte. Porém, diz Platão, “não desanimei de encontrar remédio para esse estado de coisas, sempre à espera da situação oportuna para poder agir”<sup>68</sup>. Foucault aponta esses dois fatores como motivos para Platão se omitir da participação política: a falta de amigos (*phíloi*) e a falta de situação oportuna (*kaíroi*); tendo encontrado no convite de Dion, seu amigo, uma situação oportuna, ao que Dion teria dito para seu convencimento nunca ter havido uma situação como aquela de “concretizar-se nos mesmos homens [os familiares de Dionísio, o Moço] a união da filosofia e do governo das cidades”<sup>69</sup>. Platão levou isso em consideração, pois, para ele, era o momento de

pôr em prática meus projetos de legislação e de governo. Bastava persuadir um único homem para que tudo me saísse bem. [...] Envergonho-me diante de mim mesmo a só ideia de passar por charlatão incapaz de realizar nada concreto e de trair tão cedo a hospitalidade e a amizade de Dião<sup>70</sup>.

Foucault atenta para este trecho: “me envergonhava por passar perante mim mesmo como um verbo vazio (*mè dóxaimí pote emautô pantápasi logos mónon atekhnôs êinai*) que nunca quer pôr mãos à obra (*érgon de oudenòs án pote hekòn anthápsasthai*)”<sup>71</sup>; mais precisamente pelo jogo de palavras *lógos* e *érgon*, Platão temia ficar apenas no *lógos*, mas qual o modo de passar ao *érgon*? Por meio do aconselhamento<sup>72</sup>, da instrução do soberano, mediante a *parresía* daquele encarregado de ouvir a *politeía* (referência à carta V), como “quem tivesse de aconselhar a algum doente submetido a dieta prejudicial à saúde, [...] mudar seu regime”<sup>73</sup>. O discurso do filósofo se faz necessário na *politeía* quando algo nela encontra-se fora de lugar, o filósofo seria consultado como um médico que trataria de dizer que caminhos tomar.

No livro IV de *As leis*, é feita uma distinção entre a medicina para escravos e a medicina para as pessoas livres: a primeira seria caracterizada pela prescrição de

<sup>67</sup> O cidadão foi Leão de Salamina e Sócrates se recusou (Ibidem, 325 a).

<sup>68</sup> PLATÃO, 2007, 326 a.

<sup>69</sup> Ibidem, 328 a-b.

<sup>70</sup> Ibidem, 328 c.

<sup>71</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2010, p. 202.

<sup>72</sup> Apesar da diferença entre instruir um soberano e instruir alguém que almeja a soberania, Foucault relaciona a situação Platão/Dion com a de Sócrates/Alcibíades, em que, apesar da ascendência familiar e ambição de Alcibíades, Sócrates o diz: “Assim como pretendes demonstrar à cidade que és digno das maiores honrarias para de pronto alcançares o poder absoluto sobre ela, eu também, do meu lado, espero provar-te que te sou indispensável, e de tal forma indispensável que nem o teu tutor, nem teus parentes, nem ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos o poder que tanto ambicionas, senão eu somente” (PLATÃO, 2007, 105 d-e).

<sup>73</sup> Ibidem, 330 d.

medicamentos com base na experiência, como se o médico “detivesse o conhecimento exato, e com a autossuficiência de um monarca despótico”<sup>74</sup>; enquanto a segunda seria caracterizada por médicos que conversam “com o próprio paciente e com seus amigos, podendo assim obter conhecimento a partir daquele que padece da doença [e seus amigos] como transmitir a estes as devidas impressões na medida do possível”<sup>75</sup>. Desse modo, a medicina que ouve o paciente seria a boa medicina, aquela que de fato *cura* quando se é atacado por uma enfermidade, pois “o mesmo se verifica com as cidades, quer sejam dirigidas por um homem apenas, quer por muitos”<sup>76</sup>. Mas em que sentido seria o aconselhamento do filósofo? Segundo Platão, seria no sentido do funcionamento das instituições e do poder soberano de modo que deve prevalecer o desenvolvimento da *politeía*, sendo necessária a disposição para ouvir os conselhos do filósofo (sem o coagir em favor de interesses específicos) e a fazer o melhor pela cidade<sup>77</sup> de modo que, enfatiza Foucault, não é a função da filosofia dizer a verdade sobre a política, “não é nem mesmo ditar imperiosamente o que deve ser tanto a constituição das cidades, como a política ou o governo”<sup>78</sup>.

Em suma, Foucault nota em Platão de que maneira o filósofo pode passar do discurso à obra, que é por meio do aconselhamento político, do diagnóstico dos problemas do Estado, não se tratando esse diagnóstico da função da filosofia, mas da maneira pela qual o seu *lógos* pode incidir no mundo como *érgon*. Mas por que o filósofo e não qualquer outro? Porque o *lógos* do filósofo estaria indexado à natureza das coisas e, portanto, à verdade, e não a uma dissimulação como o discurso retórico, que procura o convencimento do falso como verdadeiro<sup>79</sup>, ou à lisonja, que consiste em perceber o que pensa o ouvinte, formular um discurso a partir desse pensamento, “e restituí-lo ao ouvinte que fica com isso tanto mais

---

<sup>74</sup> Idem, 2010, 720 c.

<sup>75</sup> PLATÃO, 2010, 720 d.

<sup>76</sup> Idem, 2007, 330 e.

<sup>77</sup> “Quando o governo avança no caminho indicado pelas instituições e solicita algum parecer sobre questões de utilidade pública, é dar prova de cordura executar o que eles pedem. As cidades que se afastam inteiramente das instituições sadias e se recusam em absoluto a seguir-lhes as pegadas, [como a] ordenarem aos conselheiros que deixem a constituição tranquila e não a tirem do lugar, sob pena de morte se tal fizerem, e só desejem que todos se dobrem a seus caprichos e paixões e lhes indiquem meios mais rápidos e fáceis de satisfazê-los no futuro: consideraria desbriado quem se sujeitasse a dar conselhos em semelhantes condições” (Ibidem, 330e-331a).

<sup>78</sup> FOUCAULT, 2010, p. 208.

<sup>79</sup> No *Górgias*, Sócrates pergunta a Polo qual a utilidade da retórica, dizendo a este que o discurso retórico não possui utilidade “para quem não se dispõe a praticar a injustiça”, pois a retórica estaria baseada no desvio da injustiça em vez do não cometimento de injustiça. Por exemplo: o indivíduo que comete determinado crime e está sob julgamento, fará uso do discurso retórico para provar sua inocência, para desviar-se da injustiça cometida fazendo os juízes tomarem a imitação como real. Desse modo Sócrates diz que o importante é não cometer injustiças, em vez de tentar se desviar delas (PLATÃO, 1980, 481 b).

facilmente convencido e tanto mais facilmente seduzido por ser o que ele diz”<sup>80</sup>. O discurso filosófico estaria baseado, nas palavras de Foucault, em uma *homologia* (característico da *parresía* entre mestre e discípulo) em que há uma aparente identidade entre os discursos<sup>81</sup>, de modo que diferenças como ascendência pessoal ou autoridade real não são levadas em consideração, o que pode facilmente ser entendido como *critério de verdade* da *parresía* filosófica, por excluir fatores de ordem social que possam influenciar no discurso, este era o motivo de Foucault insistir no risco [até de morte] para quem fala como uma característica da *parresía*, ainda que Platão renuncie a esse risco aconselhando o filósofo ao mesmo ante o risco de morte<sup>82</sup>. Porém, se a *parresía* filosófica exclui a ascendência pessoal dos interlocutores, a *parresía* política (a das assembleias) seria, então, menos verdadeira? Foucault conclui dizendo que a filosofia, nos escritos Antigos (hegemonicamente nos de Platão) seria o lugar privilegiado da *parresía* e que aquele discurso de Péricles, em vez de vincular “mestre e discípulo na unidade do ser”<sup>83</sup>, como fazia Sócrates estabelecendo uma homologia de modo que o discurso parresiástico pudesse conduzir a alma do outro (psicagogia) à verdade, “vinculava a pluralidade dos cidadãos reunidos na cidade à unidade de comando do que assume a ascendência sobre eles”<sup>84</sup>, o que conduziria a uma retórica, já que a unidade da cidade seria estabelecida pela palavra (Foucault chama apenas de comando) daquele que está à frente dos demais (primeira fileira) de modo que seu discurso prevalecesse sobre os demais, pois se trataria de convencer, persuadir “na forma dessa superioridade [ascendência] afirmada”<sup>85</sup>. Portanto, apenas o discurso filosófico suportaria o dizer verdadeiro, enquanto a *parresía* política seria apenas um discurso retórico.

É assim que a filosofia seria um lugar privilegiado dessa manifestação da verdade configurada por Foucault, por meio de Platão, ainda que, como vimos em *Orestes*, por exemplo, a *parresía* possa ser manifestada por um cidadão sem ascendência pessoal em uma assembleia. No entanto, devemos mencionar um último ponto acerca disso. Quando Platão

<sup>80</sup> FOUCAULT, 2010, p. 336.

<sup>81</sup> “Cálicles, se não houvesse entre os homens identidade de sentimentos, comuns a todos, embora com diferenças individuais, não seria fácil a ninguém explicar aos outros o que se passa consigo mesmo”. Em certa medida, a retórica trabalha em uma instituição ou reinstituição da diferença, ainda que, a semelhança apontada por Sócrates em relação a Cálicles tenham sido suas *duplas paixões*: a de Sócrates por Alcibíades e pela filosofia; e a de Cálicles por Demo, filho de Pírilampo, e pelo *demo* ateniense (organização democrática) (PLATÃO, 1980, 481 d).

<sup>82</sup> Quando o filósofo chega a uma cidade para aconselhar, “se achar que [a cidade] está sendo malgovernada, pode falar, porém, só na hipótese de não fazê-lo inutilmente e de não arriscar a vida, e sem recorrer à violência para mudar a constituição local” (Idem, 2007, 331 c-d).

<sup>83</sup> Sócrates usava o próprio ser como *básanos*, uma pedra de toque (FOUCAULT, 2010, p. 338). Veremos isso melhor na segunda secção.

<sup>84</sup> FOUCAULT, 2010, p. 338.

<sup>85</sup> Idem.

decidiu acatar o pedido de Dionísio, que disse estar interessado em aprender filosofia, e foi à Siracusa pela terceira vez, ele mencionou ter tratado logo de saber se Dionísio estava de fato interessado em filosofia<sup>86</sup> por um meio, segundo ele, elegante e aplicável aos tiranos:

Para gente desse estofo é preciso mostrar toda a extensão dos estudos filosóficos, sua natureza, as dificuldades muito próprias e quanto esforço exigem de nós. [...] Se for dotado de natureza divina, além de revelar vocação para tais estudos, ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante se decidirá a enveredar por ele e não viver de outra maneira. Depois, avançando resolutamente e arrastando consigo o próprio guia, não se deterá antes de atingir a meta que se impôs ou de adquirir a capacidade necessária para conduzir-se sem o auxílio de ninguém. É nesse estado de espírito que tal homem vive; e até mesmo nas ocupações mais triviais, a todo instante e em quaisquer circunstâncias não se despega da filosofia, daquele gênero de vida que o deixara com o espírito sóbrio e capaz de aprender, boa memória e raciocínio lesto<sup>87</sup>.

Foucault destaca o trecho: “[...] É preciso mostrar o que é *tò prâgma* (o que é essa coisa, a própria coisa); através de que atividades práticas se exerce (*di’ hóson pragmáton*); e que trabalho ela implica e supõe (*kai hóson pónon ékhei*)”<sup>88</sup>. Segundo o filósofo, a palavra *prâgma* tem dois sentidos no grego, *referente* (aplicado a um termo ou preposição), sentido encontrado no primeiro trecho: “É preciso mostrar a eles *pân tò prâgma*: o real da filosofia”<sup>89</sup>. O segundo sentido é o da palavra *pragmáton* que seria o mesmo que *prâgmata*: atividade, negócio, exercício, prática; portanto, um sentido que não diz respeito a um termo ou preposição, mas a práticas que seriam a realidade da filosofia. E que práticas em específico seriam essas? Foucault categoriza dizendo serem essas práticas um caminho a trilhar, o caminho da *vida filosófica*, em que o indivíduo teria de se esforçar voltando sua vida para tal caminho onde, ainda que tenha a alma guiada por um mestre, conduziria a si mesmo, o que implicaria uma mudança em suas ações cotidianas e renúncias de hábitos desenvolvendo com isso três habilidades: *eumathés*, melhor aprendizado; *mnémon*, melhor memória; e *logízzesthai dunatòs*, melhor raciocínio, melhor decisão. Um caminho que trabalha o próprio indivíduo, “um trabalho de si sobre si”<sup>90</sup> é, segundo Foucault, a realidade da filosofia, meio pelo qual o filósofo constitui seu *éthos* dando testemunho da verdade pela maneira como vive:

<sup>86</sup> “Ao chegar, meu primeiro cuidado foi certificar-me se Dionísio era mesmo unha e carne com a filosofia”, sendo comum encontrar indivíduos que “se entopem de expressões filosóficas mal compreendidas, como era o caso de Dionísio, o que percebi tão logo desembarquei” (PLATÃO, 2007, 340 b).

<sup>87</sup> PLATÃO, 2007, 340 b-e.

<sup>88</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2010, p. 217.

<sup>89</sup> FOUCAULT, 2010, p. 217.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 221.

A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho. Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira que você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação da verdade<sup>91</sup>.

Desse modo, a filosofia da Antiguidade é caracterizada por Foucault como uma manifestação da verdade pelo *éthos* do filósofo. Foucault menciona mais duas características da mesma, a direção do dizer verdadeiro aos que governam e a predicação dos indivíduos, respectivamente: o já mencionado conselho ou educação do Príncipe; e a escola de Epicteto, em que haviam aulas de filosofia para quem queria tornar-se filósofo ou para quem queria apenas uma *consulta*. De todo modo, essas questões serão mais bem desenvolvidas.

## 2.2 Crise da *parresía* política

Segundo Foucault, os textos filosóficos e políticos do final do século IV a. C. mencionam o dizer verdadeiro “muito menos como um direito a exercer na plenitude da liberdade do que como uma prática perigosa, de efeitos ambíguos e que não deve ser exercido sem precauções limites”<sup>92</sup>. Como vimos no discurso de Isócrates, em que este diz saber o que ocorre com quem não diz o que querem ouvir (expulsão da assembleia), mas também em Platão, quando este diz que o filósofo não deve falar quando há risco (o que de certo modo fez em Siracusa, testando Dionísio para saber se de fato havia interesse pela filosofia).

Foucault analisou os escritos de Platão, Demóstenes, Isócrates e Aristóteles, e observou uma “desconfiança” em relação à *parresía*, escritos que questionam a pretensão dessa estrutura política ateniense de colocar o discurso verdadeiro no âmbito político, nas decisões da cidade. Foucault desenvolve a *parresía* no âmbito político destacando dois aspectos: a problematização no sistema democrático; e a problematização na relação Príncipe e conselheiro. O que faz o filósofo é mostrar, nos escritos antigos por ele estudados, como o dizer verdadeiro seria inadequado à democracia, e porque seria. Nesse sentido, vemos a não correspondência entre *parresía* e democracia e, ao final, o fundamento dessa não correspondência.

---

<sup>91</sup> FOUCAULT, 2011, p. 311.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 32.

### 2.2.1 A dificuldade da democracia

O primeiro ponto destacado por Foucault na *parresía* democrática é o perigo da liberdade que cada cidadão tem de tomar a palavra em uma assembleia, pois a relação entre esses cidadãos não seria a de um *privilégio-dever* como já havíamos observado, em que a *parresía* é tanto um privilégio dos que nasceram em Atenas como um modo de exercer o poder, um dever dos primeiros cidadãos. A relação dos cidadãos com a *parresía* seria a de uma horizontalidade que permitiria a qualquer um dizer qualquer coisa<sup>93</sup>, pois seria como a cidade evocada por Platão, com tantas *politeía* quanto indivíduos, uma cidade sem unidade em que cada um seguiria o que quisesse.

Desse modo, a *parresía* não parecia contribuir para o arranjo democrático ideal, pois em vez de uma pessoa se colocar a falar por sua posição na sociedade e seu nascimento, ou, ainda, para denunciar determinada injustiça em favor de algum benefício comum, acabava falando em favor próprio ou de algum segmento ao qual fazia parte, como demonstra o início do *Sobre a paz*, de Isócrates, no qual são descritos os oradores aos quais os atenienses sempre estavam dispostos a ouvir:

Quando é preciso tomar uma decisão sobre assuntos específicos, você procura conselhos de quem sabe a respeito mais do que você, mas quando vocês se reúnem em assembleia a favor da cidade, vocês abominam e desconfiam de tais conselheiros. No entanto, cercam com louvor as piores pessoas quando sobem à tribuna, achando mais úteis as pessoas bêbadas do que as sóbrias, os tolos do que as pessoas inteligentes. [...] Eu sei que é difícil se opor a vocês e que, ainda que estejamos em uma democracia, não há liberdade de expressão, exceto para os insensatos que não pensam em vocês e no teatro, para os comediantes<sup>94</sup>.

É certo que não eram apenas pessoas insensatas e tolas que falavam, mas interesses públicos e privados coexistiam, discursos inúteis e, ao que parece, de toda ordem. Mas, ainda assim, era preciso participar das assembleias populares, pois elas legitimavam a democracia. Era uma exigência para o cidadão participar, e é esta condição que leva Foucault a destacar um segundo ponto, em que a *parresía* democrática seria perigosa não apenas para a cidade, mas também para o indivíduo que dela faz uso, pois se ele não concorda com determinadas

<sup>93</sup> “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. 34).

<sup>94</sup> ISÓCRATES, 2007, p. 241-242, tradução nossa.

decisões, deverá ter coragem para dizer a verdade, como vimos no discurso de Isócrates. Os discursos que predominavam nas assembleias eram as lisonjas, discursos de cunho bajulador e demagógico, pois o que estava em questão era menos manifestar uma opinião verdadeira com vistas ao desenvolvimento da cidade, que agradar o povo com discursos permissivos, como em um barco em que “todos os oradores que se enfrentam, tentam seduzir o povo e se apossar do leme”<sup>95</sup>.

Mas onde ficava o dizer verdadeiro nessas assembleias? Foucault cita o trecho da *Apologia de Sócrates*<sup>96</sup> em que Sócrates pergunta a si mesmo o porquê de nunca ter agido publicamente, já que sempre intencionou ser útil à cidade, respondendo:

Se houvesse me dedicado há muito tempo à política, estaria morto faz tempo [...]. Não vos zangueis [...] ao me ouvir dizer estas verdades: não há homem algum que possa evitar perecer, por pouco que se oponha generosamente [*gnesíōs*: por motivos nobres; acrescenta Foucault] seja a vós, seja a qualquer outra assembleia popular, e que se esforce por impedir, em sua cidade, as injustiças e ilegalidades<sup>97</sup>.

Democracia e *parresía* aparecem bem dissociadas, já que o uso desta pode implicar em punição para quem o faz. Então, a manifestação da *parresía* no âmbito democrático se resumiria a discursos manipuladores e à abstenção da participação nas assembleias daqueles que de fato tinham algo verdadeiro a expressar? Não, esse seria apenas um exemplo do que vimos ser a má *parresía*, pois nada denuncia além de não estar alinhada a nenhuma ascendência ou característica pessoal.

Além dos discursos de Péricles, o filósofo nota a “boa *parresía*”, o dizer do homem corajoso “que generosamente diz a verdade, inclusive a verdade que desagrade”<sup>98</sup>, na *Terceira olintiana* de Demóstenes, quando este denuncia na assembleia a cumplicidade dos atenienses<sup>99</sup>: “Reduzidos à servidão, e [...] felizes porque lhes distribuem dinheiro para os espetáculos [...]. Eu não ficaria surpreso se essas palavras me custassem mais caro do que

---

<sup>95</sup> Referência a Platão (FOUCAULT, 2011, p. 34): “Um armador, superior em tamanho e em força a todos os que se encontram na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimentos náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta, uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar, [...] estão sempre a assediar o dono do navio, a pedir-lhe e a fazer tudo para que lhes entregue o leme” (Cf. PLATÃO, 2001, 448 a-c).

<sup>96</sup> Livro de Platão dedicado ao julgamento de Sócrates. Aqui Sócrates argumenta ante os juízes.

<sup>97</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 35.

<sup>98</sup> FOUCAULT, 2011, p. 35.

<sup>99</sup> Detalhe histórico acerca disso: “A partir de 395 a. C. os cidadãos que participavam da assembleia também passaram a ter direito a receber um pagamento por sua presença” (FUNARI, 2002, p. 38).



pode custar a eles [os maus oradores; acresce Foucault] o mal que vos fizeram”<sup>100</sup>. Foucault alerta para o *jogo parresiástico*<sup>101</sup> contido nessa situação, em que, primeiramente, o povo aceita dinheiro para o espetáculo (chantagem) satisfazendo-se com isso, e, em seguida, isso lhes é dito com todo o risco para aquele que assume falar (desafio). Portanto, Foucault observa que o dizer verdadeiro no âmbito democrático, precisamente esse (final do século IV a. C.) depois de Eurípedes, para ser manifestado, passaria por um jogo que envolveria a chantagem e o desafio onde até privilégios como a magistratura, ou para sermos mais precisos, o nascimento e a cidadania, seriam apenas detalhes. Mas não era preciso ser cidadão e não estrangeiro para falar na assembleia? O mesmo Demóstenes atesta na *Terceira filípica*:

Vocês consideram que deve haver plena liberdade de expressão [*parresía*] em questões não políticas entre todos os habitantes da cidade, que até mesmo têm concedido isso para estrangeiros (e servos, e se pode encontrar entre vós muitos escravos que dizem o que querem mais do que muitos cidadãos de outras cidades)<sup>102</sup>.

Portanto, a *parresía* surge como um direito concedido também a estrangeiros e escravos, notando Foucault que “a partir do momento em que há *parresía* como latitude para todo mundo não pode haver *parresía* como coragem de dizer a verdade”<sup>103</sup>, pois o dizer verdadeiro já não poderia ser atestado em termos de coragem, mas em termos de verdadeiro ou falso. Não há coragem em um discurso falso, bajulador, na lisonja.

O pensador resume o tratamento geral dado à *parresía*, a partir de então, por meio da análise de um texto atribuído a Xenofonte, *A constituição dos atenienses (Politeía athenaïon)*, datado do século IV a. C. Nesse texto é feita uma alusão a cidades<sup>104</sup> em que “os que têm a cabeça no lugar”, as pessoas de bem, *khrestoí*, é que governam e ditam as leis de modo deliberado, enquanto os que não têm a cabeça do lugar (*hoi mainómēnoi*)<sup>105</sup> são colocados à parte de qualquer decisão em relação à cidade, não têm acesso ao *boulé* (conselho), ao *légein* (a falar) e à *ekklesia* (assembleia), sendo predominante, nessas cidades, a *eunomia* (a boa constituição, o bom regimento).

<sup>100</sup> DEMÓSTENES *apud* FOUCAULT, 2011, p. 35.

<sup>101</sup> A expressão refere-se ao diálogo característico de Sócrates em que seus interlocutores também deliberam francamente. Veremos melhor na secção intitulada *A verdade*.

<sup>102</sup> DEMÓSTENES, 1955, p. 262, tradução nossa.

<sup>103</sup> FOUCAULT, 2011, p. 37.

<sup>104</sup> Essas cidades não aparecem nomeadas.

<sup>105</sup> Há uma referência aos loucos, porém “as pessoas que não têm a cabeça no lugar” não se reduzem aos loucos, que eram permitidos nas assembleias atenienses, mas aos cidadãos comuns a quem era concedido o direito de falar sobre o que era melhor para a cidade (FOUCAULT, 2011, p. 49).

Foucault nota que, depois dessa descrição, o autor do texto menciona de modo a zombar o caso de Atenas, dizendo que o grande mérito desta cidade é “evitar essa *eunomia* e não ter aceitado essas restrições”<sup>106</sup> por permitir todo tipo de pessoas nas assembleias (os que não têm a cabeça no lugar), havendo na democracia ateniense um regime no qual não os melhores, mas os mais numerosos (*hoi polloi*) tomam as decisões da cidade, tem a palavra sobre tais decisões. O seguinte raciocínio é exposto: Quem são os melhores? Por definição seriam os mais raros, logo, não podem ser os mais numerosos, sendo estes assim os piores. Quem está no governo procura o melhor para si, se os melhores estivessem no poder em Atenas, eles governariam para si e de acordo com o que pudesse ser o melhor para a cidade, “já que, justamente, são os melhores”<sup>107</sup>, sendo necessário em uma democracia que os piores tomem a palavra e decidam em favor dos piores, conseqüentemente, do que é ruim para a cidade.

Dentro do que foi exposto, Foucault enumera quatro princípios: o que ele chamou de escansão da unidade da cidade, a diferença entre numerosos e menos numerosos; isomorfismo ético quantitativo, a relação menos numerosos/melhores/bons e numerosos/piores/maus; transitividade política, a distinção política dentro dessa divisão menos numerosos/melhores que procuram o melhor para a cidade e numerosos/piores que procuram o que é ruim; e, por fim, o princípio de que se há uma escansão em uma cidade ou estrutura política, não poderá haver dizer verdadeiro, pois as intenções não são as mesmas, “a liberdade de palavra dada a todos corre o risco de misturar o verdadeiro e o falso, de favorecer os lisonjeadores e de expor a perigos pessoais os que falam”<sup>108</sup>.

### 2.2.2 Diferenciação ética

É a partir da constatação, nos já referidos escritos, de que o dizer verdadeiro é insustentável no regime democrático ateniense, que Foucault vai salientar o que chamou, de modo esquemático, de a reversão platônica e a hesitação aristotélica. O primeiro diz respeito à necessidade de uma *politeia* (constituição) basear-se na verdade, embora a *parresia*, o dizer verdadeiro corajoso, não possa existir na democracia de outra forma, a menos como referência. O que ocorre na metáfora do barco (já aludida), em que os oradores demagogos tentam tomar o leme (que, no regime democrático, pertence ao povo) por meio de lisonjas ao

<sup>106</sup> [Pseudo-] XENOFONTE *apud* FOUCAULT, 2011, p. 39.

<sup>107</sup> FOUCAULT, 2011, p. 39.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 41.

governante, este sendo, por sua vez, no mito da caverna, aquele que contempla a verdade, aquele que “ainda que tenha reconhecido nela a sua pátria [vai] ter que voltar à cidade e se tornar um dos que a governam”<sup>109</sup>. Para Foucault, é esse o modo que Platão encontra de relacionar a *parresía* e o bom governo, Platão “reverte” a noção de que não se pode haver *parresía* no regime democrático por conta do “indiscernimento” entre verdadeiro e falso, dizendo que há sim a verdade, porém ela é apenas uma referência para o governante, devendo este “se basear em um discurso verdadeiro que banirá democratas e demagogos”<sup>110</sup>. Portanto, o bom governo não diz respeito à democracia na reversão platônica.

E, por fim, a hesitação aristotélica, que também insiste em relacionar bom governo e *parresía* por meio de um questionamento da escansão menos numerosos e numerosos, ou seja, do questionamento da separação governo da maioria, governo da minoria e governo de um só, como determinantes para caracterizar, respectivamente, democracia, aristocracia e monarquia. Aristóteles, no livro III da *Política*, menciona que o poder do Estado é caracterizado segundo sua concentração: nas mãos de um só homem, nas mãos de uma minoria e nas mãos de uma maioria. Porém, para Aristóteles, o que caracterizaria a democracia não seria o poder nas mãos da maioria<sup>111</sup>, mas o poder nas mãos dos pobres e em função dos pobres, ainda que estes fossem a minoria, assim como o que caracterizaria a oligarquia seria o poder nas mãos dos ricos e em função dos ricos, mesmo que estes fossem a maioria, sendo democracia e oligarquia consequências negativas, respectivamente, da *politeía*<sup>112</sup> e da aristocracia, por privilegiarem seus segmentos sociais (pobres ou ricos) em detrimento do bem comum.

Assim, observa Foucault, que Aristóteles hesita em relação a um princípio bem arranjado nos demais filósofos que trabalharam esse tema, colocando em questão a respectiva relação ricos e pobres/menos numerosos e numerosos. Além disso, Aristóteles põe em questão quem seriam “os melhores”, pois não havendo um homem virtuoso em todos os aspectos da sua vida<sup>113</sup>, o que impediria este homem de agir conforme o bem da cidade ainda que fosse

---

<sup>109</sup> FOUCAULT, 2011, p. 42.

<sup>110</sup> Idem.

<sup>111</sup> Essa “definição não se revelaria falsa se houvesse mais ricos do que pobres e fosse a maioria ricos que governasse ou, ao contrário, sendo eles superiores em número, fossem governados por um número menor de pobres? [...] Se são os ricos que comandam, será sempre a oligarquia, se são os pobres, a democracia” (ARISTÓTELES, 2006, p. 107).

<sup>112</sup> Foucault usa o termo utilizado por Aristóteles, *politeía*, embora haja tradução para o português como *regime constitucional e república*, ainda que prefiramos *politeía* em nosso trabalho.

<sup>113</sup> Segundo Aristóteles, a virtude em um governante não é a mesma de um governado, assim como em um grupo de marinheiros virtuosos, a virtude é diferente em cada um dos marinheiros do grupo. Aristóteles

pobre? Dessa forma, Aristóteles coloca em jogo três dos princípios anteriormente enumerados por Foucault, o da escansão (a diferença entre numerosos e menos numerosos como fator determinante), do isomorfismo (pertencer a um grupo menos numeroso não implica dizer que é bom) e o da transitividade (pertencer a um grupo menos numeroso não implica procurar o bem da cidade), pois, para Aristóteles, independente da “forma de governo, os que governam podem governar em seu interesse ou no interesse da cidade”<sup>114</sup>.

É a essa possibilidade que Foucault chama de diferenciação ética, a possibilidade de trabalhar no *éthos* do indivíduo, uma maneira de agir que possa beneficiar um bom governo. Porém, como destaca Foucault, para Aristóteles a diferenciação ética não é válida em todos os regimes políticos. Consta-se isso na dissociação que Aristóteles faz entre realeza, aristocracia e *politeía*: realeza seria a monarquia “que visa ao interesse comum”<sup>115</sup>; aristocracia, “a forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e seus membros”<sup>116</sup>; e *politeía* seria “quando muitos governam em vista ao interesse comum”<sup>117</sup>. Aristóteles enfatiza que essa forma de governo de muitos em favor do bem comum recebe um nome genérico (em relação aos demais regimes) por ser “possível para um, ou poucos, distinguir-se pela excelência; mas dificilmente [para] um maior número de cidadãos”<sup>118</sup>.

Foucault avalia essa análise de Aristóteles notando que todas as formas de regime político anteriormente citadas apontam tanto a possibilidade de um governo em benefício próprio, quanto um governo voltado para o bem comum, mas apenas no governo de muitos, essa diferenciação ética é bastante difícil. Nas palavras do filósofo:

Quando a gente se dirige a uma massa de pessoas, mesmo que essas pessoas governem a cidade, não é possível, ou é muito difícil encontrar nelas essa diferenciação ética, essa demarcação ética, essa singularidade ética a partir da qual dizer a verdade será possível e, nesse dizer a verdade, o interesse da cidade reconhecido [...]. Não tem nome [a designação genérica] porque, verossimilmente, não tem existência concreta [...], não pode ter existência real porque, numa democracia, a diferenciação ética não funciona<sup>119</sup>.

---

concebe a virtude como possibilidade, independente do indivíduo (pobre ou rico), assim como a temperança e o senso de justiça necessários para ser um governante (ARISTÓTELES, 1998, 1277 a-b).

<sup>114</sup> FOUCAULT, 2011, p. 44.

<sup>115</sup> ARISTÓTELES, 1998, 1279 a.

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> Idem.

<sup>118</sup> A título de esclarecimento: *politeía* é o governo de muitos em favor do bem comum. Portanto, o que caracteriza a democracia é não necessariamente um governo de muitos, mas o governo em função dos pobres, ou mesmo um governo dos pobres e para os pobres, e não do bem comum (Idem).

<sup>119</sup> FOUCAULT, 2011, p. 46.

Segundo Foucault, o problema de Aristóteles foi tentar encontrar um modo pelo qual a diferenciação ética pudesse ser compreendida em termos de “governo democrático”, o que pareceu chocar-se contra a estrutura política democrática e por ela ser sufocada, essa apreciação do *éthos* pelo dizer verdadeiro.

O problema da *parresía* política seria, portanto, o modo de estruturação do governo, motivo pelo qual Foucault retoma a carta VII de Platão para esclarecer duas questões, a primeira: Por que o investimento de Platão foi um fracasso? Lembremos: Platão foi à Sicília por amizade a Dion (a quem havia conhecido e percebido um apreço por seus ensinamentos) e porque tratava de convencer uma única pessoa para dar um direcionamento adequado à cidade. Logo, Platão foi à Sicília com o objetivo de educar Dionísio, o que não ocorreu em nenhuma das vezes em que se atreveu a ir.

A segunda questão: Por que Platão fracassou? Esse é o motivo pelo qual Foucault retoma essa análise. Para este filósofo, Platão fracassou devido a “suas impressões sobre Dion e a uma má natureza de Dionísio, às intrigas deste com Dion, [e] finalmente, mais tarde, ao assassinato de Dion”<sup>120</sup>. Platão fez a segunda viagem à Siracusa por afeição a Dion e para educar Dionísio, mencionando ter aguentado de tudo pelo propósito que o havia levado até lá: “Porém, sua renitência [de Dionísio] anulou todos os meus esforços”<sup>121</sup>. E na terceira investida a Siracusa, Platão se disse motivado pelos “insistentes chamados de Dionísio”<sup>122</sup>, que disse estar interessado em filosofia, ainda que Platão tenha logo constatado que não era verdadeiro tal interesse<sup>123</sup>. Foucault, ao tomar conhecimento desses relatos de Platão, atribui o fracasso deste à conjuntura histórica e não à estrutura política, ou, dizendo de outro modo, o fracasso de Platão ocorreu devido às circunstâncias e não ao modo de organização do sistema político: a monarquia.

É na monarquia, ao menos nesses escritos Antigos, que o dizer verdadeiro torna-se realizável, na possibilidade de mudar o direcionamento de uma só pessoa e, assim, de toda a cidade, como no *Discurso II*, de Isócrates, em que este fala a Nicoclés, filho do tirano Euágoras, rei de Salamina, que acaba de morrer. Isócrates se dirige a Nicoclés por meio de um discurso escrito, algum tempo após a posse deste, dizendo-o possuir um presente que nenhum

---

<sup>120</sup> FOUCAULT, 2011, p. 55.

<sup>121</sup> PLATÃO, 2007, 330 b.

<sup>122</sup> Ibidem, 330 c.

<sup>123</sup> Ver nota 86 deste trabalho.

cortesão pode dar, um presente que raramente é concedido a um rei, desde o momento em que assume o poder, e que só adquire valor com o uso<sup>124</sup>:

Os homens de condição privada têm numerosas oportunidades de aprender sobre os seus deveres. Os reis, que exercem a mais difícil missão na terra, não têm praticamente nenhuma oportunidade de fazer o mesmo. [...] Aqueles que soem trazer-lhe, bem como aos outros reis, ricos tecidos, bronze, ouro lavrado com arte e outros objetos da mesma natureza, raros em sua casa e abundantes na sua, estão evidentemente traficando, e não presenteando-o, pois na realidade estão vendendo aquilo que lhe oferecem com muito mais habilidade que os homens abertamente dedicados ao comércio. Quanto a mim, pensei que, se eu pudesse definir corretamente os deveres de que deve cuidar e os atos de que deve abster-se para governar sabiamente Salamis [Salamina] e seu reino, estaria dando-lhe a prenda mais bela, mais útil, a que mais convém eu oferecer e você aceitar<sup>125</sup>.

O que esse dizer verdadeiro poderia produzir no governante? Uma diferenciação ética que poderia torná-lo mais cuidadoso em relação a suas atitudes, que poderia levá-lo a educar-se melhor e, assim, a um bom governo, a um modo de agir diferenciado em benefício da comunidade, isso porque a *parresía* está ligada ao *éthos* do indivíduo, é “porque o *éthos* do Príncipe é o princípio e a matriz do seu governo que a *parresía* é possível, preciosa, útil, no caso do governo autocrático”<sup>126</sup>, enquanto no governo democrático as condições de desenvolvimento do *éthos* são reduzidas, mas em ambos (monarquia e democracia) “o *éthos* é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer a verdade e o bem governar”<sup>127</sup>.

Assim, Foucault faz três considerações acerca desta “valorização” da monarquia como um espaço propício à *parresía* nos escritos da Antiguidade: a primeira é que a *parresía* não surge mais como um direito dos cidadãos, mas como uma prática que tem como aplicação primeira não a cidade, mas a *psykhé* do indivíduo, havendo desse modo a passagem “da *pólis* à *psykhé* como correlativo essencial da *parresía*”<sup>128</sup>; a segunda consideração concerne ao objetivo parresiástico que, agora voltado para a *psykhé*, vai procurar mudar o comportamento do(s) indivíduo(s), “o objetivo do dizer a verdade é, portanto, menos a salvação da cidade do que o *éthos* do indivíduo”<sup>129</sup>; e, por fim, como consequência, a *parresía* toma forma agora em

---

<sup>124</sup> ISÓCRATES, 1998, p. 35.

<sup>125</sup> ISÓCRATES, 1998, p. 34-35.

<sup>126</sup> FOUCAULT, 2011, p. 57.

<sup>127</sup> Idem.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>129</sup> Idem.

um “conjunto de operações que permitem que a veridicção induza na alma efeitos de transformação”<sup>130</sup>.

É de suma importância que se enfatize que o plano de fundo dessas mudanças é a gestão da cidade, portanto, o que Foucault destaca aqui é o que passa para o primeiro plano (o *éthos*) notando assim mais uma mudança na *parresía*, ou melhor, a coexistência de três dimensões: a *alétheia* ou a manifestação da verdade, a *politeía* ou a estrutura de governo, e a *ethopoiesis* ou a formação do sujeito. Ora, se não são os três eixos por ele estudados, respectivamente, o da veridicção (saber), o das relações de poder (governamentalidade) e o dos processos de subjetivação (formação do sujeito), inscrevendo-se exatamente como um ponto de conexão desses eixos a *parresía*, ou seja, esse estudo sobre o dizer verdadeiro que os faz emergir de modo irreduzível um ao outro<sup>131</sup>. Foucault encontra nos escritos Antigos, uma valorização da monarquia como regime ideal de governo em detrimento da democracia e a valorização da filosofia como lugar privilegiado da *parresía* por ser o filósofo o principal responsável pela formação do *éthos* do governante. Passemos ao ciclo de prisão e morte de Sócrates e à noção de verdade em Foucault.

---

<sup>130</sup> FOUCAULT, 2011, p 58.

<sup>131</sup> Por isso Gros advertiu: “Nunca poderemos fundar as formas de veridicção em estruturas subjetivas”, bem como reduzir “as exigências do saber ou as construções éticas a formas de dominação” (GROS, 2011, p. 306).

### 3 A VERDADE

Vimos a *parresía* nas principais estruturas políticas atenienses, na democracia e na autocracia, como privilégio e exercício de poder, por ignorar qualquer ascendência ou diferenciação social. O filósofo desenvolve a dificuldade da democracia em suportar o dizer verdadeiro destacando que o que inviabilizaria a *parresía* na estrutura democrática seria exatamente a dificuldade de se formar o *éthos* em um grande número de pessoas. Vimos que em Aristóteles a *parresía* é possível na realeza (monarquia) e na aristocracia, pelo pouco número de pessoas, já que o dizer verdadeiro diz respeito à formação de um *éthos* que, por sua vez, seria fundamental na constituição de um bom governo de modo que, onde houvesse um bom governo, haveria um *éthos* bem constituído e, desse modo, uma relação fundamental com o dizer verdadeiro. O que Foucault recorta dessa retomada da *parresía* política é a questão do *éthos*, que converge para onde o filósofo havia se detido, nos escritos de Platão, na filosofia como lugar privilegiado do dizer verdadeiro.

Tratamos, nesta seção, de como Foucault analisa na figura de Sócrates; a dedicação de Foucault em mostrar a coerência entre o discurso de Sócrates e os seus atos até em suas últimas palavras; os aspectos da manifestação da verdade, um catártico ligado à purificação da alma, ao abandono do mundo sensível como possibilidade de aceder à verdade, e outro vinculado à coragem que diz respeito a seus estudos sobre a *parresía*, indexada ao cuidado, e Foucault especifica a que cuidado ele refere, pois, segundo ele, Sócrates teria recomendado cuidar tanto da *psykhé* (no *Alcibíades*) quanto do *bíos* (no *Laques*). Ao final, vemos irromper o cínico como figura plástica da verdade, sua materialização. Foucault vai especificando mais e mais o que seria a *parresía* por ele referida, o que vemos desde sua divisão entre boa e má *parresía* e de sua redução ao filósofo, ainda que o termo continue a ser encontrado em outras perspectivas em textos antigos, em suma: falar em *parresía* em Foucault é falar de uma noção particular de verdade, o que ficará um pouco mais claro nesta seção.

Foucault vai diminuindo a escala de suas análises centrando-as cada vez mais no indivíduo, no que este poderia alcançar por meio do dizer verdadeiro, sempre em relação com o(s) outro(s), já indexado ao cuidado de si, à maneira como se vive. Ora, este não era o objetivo de seu curso, analisar que práticas no governo de si mesmo poderiam levar ao governo dos outros? Foucault sempre volta ao outro quando o problema não parece mais ser esse.



### 3.1 A *parresía* ética

Foucault dá sequência analisando o ciclo da prisão e morte de Sócrates com as análises da *Apologia de Sócrates*, em que Sócrates se questiona do motivo de não fazer política; *Críton*, conversa entre Sócrates e Críton sobre um plano de fuga; e na análise de *Fédon*, mais precisamente das últimas palavras de Sócrates antes de morrer. Foucault analisa as últimas palavras de Sócrates por intermédio do filólogo Georges Dumézil, do estudo contido no *Le moyne noir en gris dedans Varennes* em que há uma breve problematização que difere de toda uma tradição filosófica e que vai ao encontro das intenções de Foucault: vincular a *parresía* ao cuidado com os outros e de si mesmo, sem que com isso se distancie dos interesses da cidade.

Foucault faz duas menções acerca de Sócrates que, ao final desta subseção, são esclarecidas. A primeira refere-se às suas primeiras palavras em seu julgamento:

Meus adversários é que mentem, meus adversários é que são hábeis em falar, são tão hábeis em falar que quase conseguem me fazer ‘esquecer o que sou’. Por causa deles (*hyp’ autôn*), quase perdi a memória de mim mesmo (*emautoû epelathómen*)<sup>132</sup>.

Já a segunda, são as últimas palavras de Sócrates antes de sua morte: “*Mè amelése*”, traduzidas por Foucault como “não descuidem de mim, não se esqueçam de mim”<sup>133</sup>.

#### 3.1.1 A *fundação da ética do cuidado de si*

Disse Sócrates frente aos juízes o motivo de não participar das assembleias e tomar a palavra: “Sabeis, atenienses, que se eu tentasse fazer política, há muito que teria sido destruído, sem benefício para nenhum de vós, nem para mim”<sup>134</sup>. Por que Sócrates não fez como Sólon que se armou antes de se utilizar da *parresía* na assembleia frente ao tirano<sup>135</sup>,

<sup>132</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 64.

<sup>133</sup> FOUCAULT, 2011, p. 65.

<sup>134</sup> PLATÃO, 1993, 31 d-e.

<sup>135</sup> Quando Pisístrato ascende ao poder em Atenas ele faz uso de uma guarda pessoal (a guarda pessoal só era exigida ou concedida em caso de guerra ou de ameaça ao soberano), Sólon (já velho) se equipou com armadura e escudo e foi à assembleia onde pronunciou: “Sou mais sábio do que os que não compreendem os desígnios de Pisístrato, e sou mais corajoso do que os que os conhecem e se calam por terem medo” ( LAÉRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 66).

pergunta Foucault, já que sua justificativa foi a de que se tivesse se dedicado à política teria morrido?

Para Foucault, o motivo de Sócrates não participar das decisões da cidade encontra-se além do simples medo da morte. O filósofo cita dois exemplos evocados por Sócrates, um na democracia e outro na oligarquia dos tiranos. No primeiro deles, a tribo<sup>136</sup> de Sócrates, na rotação de atividades políticas, passa a ser prítane<sup>137</sup> e tendo que julgar generais atenienses acusados de terem cometido a injúria de não recolher os cadáveres de seus soldados após a vitória, o que significava um gesto de impiedade, havendo, por parte das pessoas da assembleia, um grande desejo para que os generais fossem condenados. Sócrates, porém, se colocou contra a vontade dos generais sob o risco de ser preso e condenado: “Julguei que seria melhor arriscar-me a vida, pela lei e pela justiça, do que juntar-me a vós [cidadãos], por temer a prisão e a morte”<sup>138</sup>. Foucault nota aqui a prova de que na democracia corria-se o risco de morte ao ir contra os desígnios da maioria, e que nem por isso Sócrates se comportou de maneira conivente em relação ao que acreditava ser justo.

No exemplo dos tiranos, Sócrates foi designado com mais três cidadãos para prender Leão de Salamina, condenado à execução por motivos que Sócrates discordava<sup>139</sup>:

Nessa circunstância eu manifestava, não com palavras, mas com atos (*ou logo all' ergo*) que a morte não me preocupa nem um pouco [*emoi thanátou mèn mélei* [...] *oud' hotioûn*; assinalo a expressão *mélei* que vamos encontrar com frequência, acresce Foucault], mas que não quero fazer nada de injusto ou de ímpio e que isso me preocupa acima de tudo [e, de novo: *Toútou dè tò pân mélei*; acresce Foucault]<sup>140</sup>.

Portanto, Sócrates, em um regime autocrático, correu o mesmo risco de morte que no regime democrático por agir (antes com palavras, agora com atos) segundo o que acreditava ser verdadeiro e justo. Pergunta Foucault: Era realmente o risco de morrer que o afastava das assembleias? O filósofo considera ser por esse perigo que Sócrates teria renunciado à atividade política, porque morrendo não poderia ser útil a si e aos atenienses, sendo menos por uma relação pessoal com a morte (um mero medo de morrer) que por “uma relação de utilidade, uma relação consigo mesmo e com os atenienses [...], porque, morrendo, Sócrates

---

<sup>136</sup> Sócrates “nasceu em Atenas, no demo Alopece” (LAËRTIOS, 2008, p. 51).

<sup>137</sup> Exercer a magistratura (FOUCAULT, 2011, p. 68).

<sup>138</sup> PLATÃO, 1993, 32 c.

<sup>139</sup> Leão era um rico estrangeiro (meteco) da Ilha de Salamina, sendo condenado à morte sob acusação de apoiar a democracia para que seus bens fossem confiscados (ISMAEL, 2004, p. 58).

<sup>140</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 69.

não teria podido fazer algo positivo”<sup>141</sup>, morrendo não poderia ajudar a cidade e seus cidadãos.

Desse modo, Foucault destaca três momentos desse “outro dizer a verdade”, deste dizer precavido em relação à morte. A primeira é a relação com a profecia, com o divino. Diz-se que Querofonte, um amigo de Sócrates, foi perguntar ao deus de Delfos se havia algum homem mais sábio que Sócrates, que obteve como resposta: “Ninguém era mais sábio”<sup>142</sup>. Sócrates, por sua vez, ao tomar conhecimento desta revelação confessa: “Não a compreendo, me indagando: ‘O que deus pode ter querido dizer?’ Empreendi uma busca [o verbo empregado é *zeteîn*, a palavra *zétesis*; acresce Foucault]”<sup>143</sup>. Essa busca empreendida por Sócrates, diferentemente das comuns veridicções proféticas que se baseavam na interpretação das palavras do oráculo<sup>144</sup>, vai procurar testar as palavras do oráculo por meio da cidade, de seus mais diversos cidadãos, desde os mais elevados homens de Estado até os artesãos, descobrindo assim que muito mais pessoas que imaginou, sobretudo as mais simples, sabem das coisas melhor que ele (ou que os soberanos), mas todos, enfatiza Foucault, “todos esses homens de Estado ignorantes ou esses artesãos sábios, têm em comum o fato de que acreditam saber as coisas que na realidade não sabem, enquanto Sócrates sabe que não sabe”<sup>145</sup>, essa é sua investigação, seu teste, *exétasis* (exame), sua verificação das palavras do oráculo para saber se seria verdade o que disse, Sócrates confronta todas essas almas com a sua como uma “pedra de toque” (*básanos*) da alma dos outros. *Exétasis* é o segundo momento destacado por Foucault.

Por fim, o terceiro momento que concerne (ironicamente) ao risco de morte, o que afastava Sócrates de participar das decisões da cidade é exatamente o que não pode ser medido por ser parte fundamental em sua busca, pois “um homem de algum valor deve considerar unicamente quando age, se o que ele faz é justo ou não, se ele se conduz como um homem de coração ou como um covarde”<sup>146</sup>, não devendo se perguntar se pode morrer ou não por conta disso. Foucault chamou esse momento de *epiméleia* (cuidado), o objetivo da busca

<sup>141</sup> FOUCAULT, 2011, p. 69-70.

<sup>142</sup> Querofonte “uma vez foi a Delfos perguntar ao oráculo [...] se havia alguém mais sábio que eu. Em resposta, retorquiu-lhe a Pítia que ninguém era mais sábio” (PLATÃO, 1993, 21 a).

<sup>143</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 71.

<sup>144</sup> A exemplo do que vimos no *Íon*, de Eurípedes, quando Apolo diz a Xuto, após este lhe perguntar se terá um filho, que o primeiro que encontrar ao sair do templo será seu filho (EURÍPIDES, 1994, p. 73-74).

<sup>145</sup> Foucault refere-se a uma conversa entre Sócrates e um homem de Estado em que este julgava saber algo a respeito do que seria bom e belo (FOUCAULT, 2011, p. 72). “Enquanto ele julga saber algo, eu, como nada sei, nada julgo saber. E nisto parece-me que sou um pouco mais sábio que ele, por não julgar saber as coisas que não sei” (Cf. PLATÃO, 1993, 21 d).

<sup>146</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 73.

do que diz o deus (*zétesis*), que passa pela prova das almas (*exétasis*) para mostrar que as demais sabem tão pouco quanto a dele, porém, dizendo às pessoas o que “é preciso fazer, e depois, uma vez dito, se desvia delas e deixa as pessoas se arranjamem como puderem consigo mesmas e com a verdade”<sup>147</sup>.

Portanto, Foucault observa que o ciclo da morte de Sócrates marca exatamente a fundação da ética do cuidado de si (como veremos melhor: a retirada de Sócrates, sua morte, é o ponto máximo desse terceiro momento referente ao cuidado). Segundo o filósofo, é desse modo que Sócrates desenvolve uma *parresía* diferente em relação à *parresía* democrática, uma *parresía* ética, definida em forma de missão, que não se exerce em um espaço específico, em momentos específicos, por meio da figura do “sábio”, como Sólon, que analisou a situação, se vestiu para ela, armou-se e no melhor momento enunciou a verdade sobre o que acreditava ser injusto, recolhendo-se novamente em seu silêncio após isso. “O sábio intervém quando a urgência assim requer, e fora disso ele se retira no silêncio da sua própria sabedoria”<sup>148</sup>. Enquanto a figura a que Sócrates é comparado é a de um soldado, sempre a postos, por fazer da *parresía* não uma atividade a desempenhar esporadicamente quando lhe for oportuno (ou em locais específicos), mas uma atividade que deverá desempenhar permanentemente ao longo de toda a sua existência, como “uma espécie de soldado entre os cidadãos tendo a cada instante que lutar, de se defender e de defendê-los”<sup>149</sup>.

Foucault insiste que Sócrates estaria nessa permanente missão que teria como objetivo incitar os outros a cuidar, não da fortuna ou ascendência, não dos seus encargos, mas de si mesmos: da sua razão, da verdade e da sua alma (*phrónesis*, *alétheia* e *psykhé*); pois esse cuidado em relação a si seria definido

pela *phrónesis*, isto é, a razão de certo modo prática, a razão em exercício a que permite tomar boas decisões, a que permite rechaçar as opiniões falsas. Em segundo lugar, o si mesmo seria definido pela *alétheia*, na medida em que esta é de fato o que vai ser o indexador, aquilo a que se prende a *phrónesis*, o que ela busca e o que ela obtém; mas ela também é o Ser [...] precisamente sob a forma de *psykhé* (da alma)<sup>150</sup>.

Na *parresía* ético-socrática, se há a possibilidade de tomar as decisões adequadas (*phrónesis*) é porque há certa relação com a verdade “fundada ontologicamente na natureza da

---

<sup>147</sup> FOUCAULT, 2011, p. 75.

<sup>148</sup> FOUCAULT, 2011, p. 74.

<sup>149</sup> Idem.

<sup>150</sup> Idem.

alma”<sup>151</sup>, a *parresía* socrática se volta para o cuidado do indivíduo consigo mesmo como requisito de formação do *éthos*, um cuidado que não se reduz a uma função específica como a deliberação em uma assembleia. Desse modo, a *parresía* ganha um conteúdo um pouco menos discursivo, aproximando-se mais de cada atitude do indivíduo, “a fundação do *éthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como conduta razoável em função do próprio ser da alma”<sup>152</sup>. Na relação com o monarca, por exemplo, se este toma as decisões adequadas em seu governo (*phrónesis*) é porque possui essa relação específica com a verdade, é porque essa *parresía* ética é possível nessa forma de governo e porque o dizer verdadeiro aproxima o indivíduo ou governante, no caso, do *ser* da sua alma, portanto, suas atitudes são modificadas devido a essa aproximação, objetivo esse da *parresía* ética de Sócrates.

Quanto às menções feitas no início desta subseção referentes às primeiras palavras ditas por Sócrates em seu julgamento<sup>153</sup>, Foucault explica que Sócrates não possuía habilidade em falar, o que implicaria uso da retórica, se utilizando apenas do discurso verdadeiro para falar, para que após as palavras de seus acusadores ele não pudesse ser levado a desviar-se do seu caminho esquecendo assim de si, da sua *psykhé*, impossibilitando assim o dizer verdadeiro que não busca como propósito desviar-se de uma injustiça cometida por meio da persuasão de seus acusadores a fim de escapar da morte, mas o exame das almas e da sua própria frente à circunstância, frente à possibilidade do esquecimento de si. A *alétheia* ético-socrática baseia-se, portanto, em uma busca e não em uma interpretação do que é dito pelo oráculo; por não se dedicar em absoluto ao “ser das coisas e à ordem do mundo”<sup>154</sup>, mas também à prova das almas, de fazer com que os indivíduos se voltem para si a fim de compreenderem que não sabem nada e, assim, cuidem de si.

A segunda menção feita por Foucault no início desta subseção diz respeito às últimas palavras de Sócrates: “*Me ameléseste*”. Se o pensador se esforçou para mostrar que as primeiras palavras no julgamento de Sócrates referiam-se ao cuidado de si, nestas ele se desdobrou para mostrar que não se referem ao cuidado, “a esta realidade que é a da alma, da verdade e da *phrónesis*, mas simplesmente a um galo, um galo oferecido a Asclépio”<sup>155</sup>,

---

<sup>151</sup> FOUCAULT, 2011, p. 74.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>153</sup> “Meus adversários é que mentem, meus adversários é que são hábeis em falar, são tão hábeis em falar que quase conseguem me fazer ‘esquecer o que sou’” (PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 64).

<sup>154</sup> FOUCAULT, 2011, p. 77.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 79.

divindade responsável pela cura<sup>156</sup>. Foucault mostra que se trata menos do cuidado propriamente dito que se deve ter consigo, com sua alma, que uma prescrição religiosa, não devendo se descuidar de sacrificar um galo a Asclépio porque uma cura foi realizada e o pensador mostra que, ao contrário de toda uma tradição filosófica, essa catarse não se refere à iminência da morte a qual Sócrates foi condenado, mas ao engano.

### 3.1.2 O testamento de Sócrates

No mesmo ano de 1984, foi lançado o livro de Georges Dumézil, *Le moyne noir en gris dedans Varennes*<sup>157</sup>, que apresentava um estudo sobre Nostradamus<sup>158</sup> contendo, na segunda parte do livro, uma análise das últimas palavras ditas por Sócrates no *Fédon*, após ter bebido o veneno que expirou sua existência:

Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras que pronunciou: — Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida. — Assim farei — respondeu Críton. — Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos. A pergunta de Críton ficou sem resposta<sup>159</sup>.

A inquietação de Dumézil gira em torno da incoerência das interpretações dessas últimas palavras com a vida de Sócrates, pois concluir que a vida é uma doença, como fez Lamartine<sup>160</sup>, “é contrário a todos os seus ensinamentos”<sup>161</sup>, já que Sócrates não era budista, não sendo “em absoluto uma ideia grega, uma ideia platônica ou uma ideia socrática dizer que a vida é uma doença e que a morte nos cura da vida”<sup>162</sup>. Foucault não atribui a interpretação de que a vida é uma doença a orientações budistas, mas aos comentadores e tradutores das

<sup>156</sup> Diz-se que “se passar uma noite dormindo no santuário, eles [os enfermos] receberão, através de um sonho, a receita que irá curá-los” (DUMÉZIL, 1984, p. 143, tradução nossa).

<sup>157</sup> Foucault atenta para o título que Dumézil deu ao livro: *Le moyne noir en gris dedans Varennes. Sotie nostradamique; suivi d'un divertissement sur les dernières parole Socrate*. Referindo-se a suas análises como *sotie*, peça de teatro francesa de cunho sátiro, e *divertissement*, divertimento. “São, portanto, textos de diversão, mas que não têm o mesmo estatuto” (FOUCAULT, 2011, p. 105).

<sup>158</sup> “A primeira parte da obra comenta uma profecia de Nostradamus na qual o Rei Luiz XVI é preso disfarçado na cidade [de Varennes] durante a Revolução Francesa” (PINHO, 2013, p. 215).

<sup>159</sup> PLATÃO, 1972, 118 a.

<sup>160</sup> O poeta francês Alphonse de Lamartine escreveu, no poema *La mort de Socrate*: “Aos deuses libertadores sacrifique-se! Eles me curaram! – De quê? – Indaga Cebes. – Da vida” (LAMARTINE *apud* FOUCAULT, 2011, p. 84).

<sup>161</sup> DUMÉZIL, 1984, p. 144, tradução nossa.

<sup>162</sup> DUMÉZIL *apud* FOUCAULT, 2011, p. 84-85.

edições francesas do *Fédon*, que colocam o sacrifício a Asclépio como um agradecimento “pelo fato de sua alma estar finalmente curada do mal de estar unida a um corpo”<sup>163</sup>, e à ideia de que Sócrates, ao morrer, tenha esperado que sua morte fosse “uma espécie de sono de que poderia acordar curado”<sup>164</sup>, como os enfermos no santuário de Asclépio.

O pensador chama atenção também, para o que talvez seja a mais conhecida das interpretações (e também não budista), a feita por Nietzsche em *Gaia ciência*, onde este diz: “‘Ó Críton, devo um galo a Esculápio’. Essas risíveis e terríveis ‘últimas palavras’ significam, para bom entendedor: ‘Ó Críton, a vida é uma doença’”<sup>165</sup>. Foucault vai até à Antiguidade tardia<sup>166</sup>, no comentário de Olimpíodoro, no qual este pergunta o porquê da oferenda a Asclépio, atribuindo esse sacrifício a uma maneira de ter acesso à eternidade, de “escapar da *gênesis* (do devir, de suas mudanças e da corrupção) e, por conseguinte, morrendo ele vai ficar curado de todos os males ligados à *gênesis*”<sup>167</sup>.

De modo geral, as interpretações tendem para a máxima: *A vida é uma doença*; porém, nota Foucault, sempre com algum mal-estar em relação a esta, como em Nietzsche:

Admiro a coragem e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fazia, dizia – e não dizia. Esse demônio e caçador de ratos de Atenas, irônico e amoroso que fazia tremer e chorar os jovens mais orgulhosos, não era somente o tagarela mais sábio que já houve: ele tinha igual grandeza no silêncio. Gostaria que tivesse permanecido silencioso durante os derradeiros instantes da sua vida. [...] ‘A vida é uma doença’, será possível? Um homem como ele – que havia vivido alegremente e como um soldado aos olhos de todos – era um pessimista. [...] Sócrates, Sócrates, portanto, *sofreu a vida!* E vingou-se dela – por meio dessas palavras obscuras, horríveis, piedosas e blasfematórias!<sup>168</sup>

Segundo Foucault, o mérito de Nietzsche está em apontar a incoerência entre a vida de Sócrates e suas últimas palavras. Foucault tenta mostrar então o porquê de a vida não poder ser considerada uma doença para Sócrates, o que faz por meio de um trecho do *Fédon*, em que Sócrates diz “estamos na *phourâ*”<sup>169</sup> (prisão, cercado, local de guarda, posto de vigilância), uma possível referência à vida que Foucault entende da seguinte forma: “Os deuses se ocupam de nós (*epimélesthai* – cuidam de nós, se preocupam conosco, têm solicitude para

<sup>163</sup> Comentário de Léon Robin, da coleção “*Les belles lettres*” (FOUCAULT, 2011, p. 85).

<sup>164</sup> Comentário de Jean Burnet, *Bibliotheca Oxforiensis* (Idem).

<sup>165</sup> NIETZSCHE *apud* FOUCAULT, 2011, p. 85, grifo do autor.

<sup>166</sup> Período que corresponde aos séculos III-VII de nossa era.

<sup>167</sup> FOUCAULT, 2011, p. 85, grifo do autor.

<sup>168</sup> NIETZSCHE *apud* FOUCAULT, 2011, p. 86, grifo do autor.

<sup>169</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 87.

conosco) e somos seus *ktémata* (posse deles ou, mais verossimilmente, seu rebanho)”<sup>170</sup>. O ponto que Foucault quer destacar aqui concerne a esta visão de que a vida é guardada pelos deuses, pois se estamos em uma prisão da qual não podemos nos evadir e sob a “solicitude dos deuses, [assim Foucault conclui] não devemos nos suicidar”<sup>171</sup>, não sendo possível, desse modo, considerar a relação vida-doença a que a tradição filosófica creditou.

Segundo Foucault, é preciso ter em mente que o Sócrates que diz ser preciso sacrificar um galo a Asclépio é o mesmo que tem uma existência regrada, que não se entrega a paixões, a opiniões falsas, aquele que enuncia a verdade corajosa e que faz da vida filosófica uma caracterização da própria existência. É o mesmo Sócrates que diz ser preciso que o filósofo se prepare para a verdade das coisas por todo o tempo que durar sua vida<sup>172</sup>, manter certo cuidado com o corpo e distância da sociedade o suficiente para manter o senso de justiça. Foucault insiste evocando uma passagem em que Sócrates faz uma afirmação aos juízes:

De que não há mal possível para um homem de bem [isto é, para Sócrates, claro; acrescenta Foucault], nem nesta vida nem além, e que os deuses não são indiferentes à sua sorte [a do homem de bem; acresce Foucault]<sup>173</sup>.

É então que o filósofo pergunta: Como se poderia admitir que Sócrates houvesse dito que a vida era uma doença? Para Foucault, esta questão já não é passível de consideração, logo, aqueles que como Nietzsche haviam concluído que a doença referida era a vida, teriam se enganado, ainda que se deva admitir que se estava ali no meio de um rito religioso e que algo, melhor dizendo, uma doença havia sido curada, pois há uma clara recomendação e ela diz “*allà apódote kai mè ameléseste*: pague a dívida/não se esqueça”<sup>174</sup>.

Após concluir que a vida não era a doença referida por Sócrates, Foucault tenta elucidar que doença seria esta. Dumézil lembra uma passagem especulativa do também filólogo Wilamowitz: “Vai ver que Sócrates teve uma doença outrora (não se sabe bem qual) e se lembra dela antes de morrer”<sup>175</sup>, refutando este quanto a possibilidade de ter sido uma doença passada por conta das circunstâncias em que o sacrifício a Asclépio é mencionado<sup>176</sup>.

<sup>170</sup> “Os deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos deuses” (Cf. PLATÃO, 1993, 62 b).

<sup>171</sup> FOUCAULT, 2011, p. 87.

<sup>172</sup> PLATÃO, 1993, 67 a.

<sup>173</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 88.

<sup>174</sup> FOUCAULT, 2011, p. 84.

<sup>175</sup> DUMÉZIL *apud* FOUCAULT, 2011, p. 89.

<sup>176</sup> “Wilamowitz, precedido e seguido por uma longa procissão de estudiosos, admite que Sócrates de repente se lembra de um desejo que fez a Asclépio para uma doença crônica que não manteve a pista, e ele se esqueceu de pagar. Segundo outros, Sócrates, altruísta até o fim, quer oferecer este galo para a saúde restaurada de um



Dumézil recorrerá ao diálogo *Críton* para tonar clara esta questão devido a Sócrates ter usado a primeira pessoa do plural para referir-se ao sacrifício: “Críton, *devemos* um galo a Asklépio”, logo não se refere apenas a Críton ou Sócrates, “pelo menos Críton e Sócrates e, talvez até Críton, Sócrates e outros, em todo caso certamente e no mínimo”<sup>177</sup> referia-se a ambos.

Dumézil evoca então um momento crítico entre Críton e Sócrates, o momento em que aquele revela um plano de fuga para este, bastando, para que o plano se efetive, o consentimento de Sócrates. Críton argumenta para que aceite:

Ele diz a Sócrates que, se não fugisse, primeiro se trairia; segundo, trairia seus filhos, os dele, Sócrates, se assim aceitasse morrer e os abandonaria a uma vida [na] qual não poderia fazer nada por eles; enfim, seria uma desonra para os amigos de Sócrates perante outros cidadãos, perante a opinião pública, se se pudesse recriminá-los por não terem feito tudo, não terem buscado todos os meios, não terem utilizado todos os recursos possíveis para salvar Sócrates<sup>178</sup>.

E Sócrates questiona o que aconteceria se levasse em conta a opinião de todo mundo, não sendo concebível considerar cegamente a opinião das pessoas. Sócrates usa a ginástica como exemplo, questionando se valeria a pena seguir a opinião de quem não entende do corpo em relação ao tratamento de nosso próprio corpo: “Valerá então a pena viver com o que causa sofrimento e corrompe o corpo?”<sup>179</sup>. Quando se trata de cuidar do próprio corpo devemos seguir a opinião dos que sabem sobre e não a de todo mundo, pois algo bem mais sério está em jogo que é tomarmos o falso como verdadeiro, o injusto pelo justo, o mal como o bem e desse modo percermos, pois isso violaria “a parte de nós [...], à qual a justiça e a injustiça se referem”<sup>180</sup>, e essa parte seria a alma<sup>181</sup>.

É desse modo que Foucault é levado a pensar, assim como foi Dumézil, que a doença consistia no risco de se deixar levar pela opinião de todos, e como consequência a uma

amigo, e qual amigo: o próprio Platão! Outros achavam que Sócrates sorri do mundo. Outros que, Sócrates, para confundir aqueles que o acusaram de impiedade, inventa para a posteridade uma dívida a uma divindade. Alguém achou natural pensar que Sócrates delirava quando o veneno, após tomar seus membros, atacasse o cérebro. Um otimista admitiu que Sócrates simplesmente quis expressar sua gratidão ao deus que por tanto tempo o manteve saudável. Qual a utilidade de alargar esta antologia de ingenuidade? Eu tinha me resignado a não entender” (DUMÉZIL, 1984, p. 134-135, tradução nossa).

<sup>177</sup> DUMÉZIL *apud* FOUCAULT, 2011, p. 90.

<sup>178</sup> FOUCAULT, 2011, p. 90.

<sup>179</sup> PLATÃO, 1993, 47 e.

<sup>180</sup> *Ibidem*, 47e-48a.

<sup>181</sup> Foucault destaca que a alma, no *Críton*, existe como parte de nós e que, somente no *Fédon*, que é um livro que discute a imortalidade da alma, ela surge como substância imortal (FOUCAULT, 2011, p. 91).

opinião falsa. Porém, pergunta Foucault: “É mesmo de uma doença que se trata quando uma opinião correta vem substituir uma falsa? É mesmo essa doença – cujo risco, cujo aparecimento vimos no *Críton* – que é o objeto do sacrifício final do *Fédon*?”<sup>182</sup> O filósofo alude a duas passagens do *Fédon*, a primeira diz respeito a uma discussão entre dois discípulos de Sócrates, Cebes e Símiás, acerca da imortalidade da alma<sup>183</sup> em que Fédon fala maravilhado da maneira como todos estavam frente à condução da discussão por Sócrates: “Admirei [...] a maneira como ele compreendeu o quanto estávamos prestes a ser convencidos e a maneira como conseguiu curar-nos todos (*iásato*: ele nos curou)”<sup>184</sup>. A segunda passagem refere-se a uma advertência feita por Sócrates a seus discípulos sobre o ódio ao raciocínio, que leva ao julgamento de que todos os raciocínios são falsos, pois quando cremos que não há nada de *hugiés* (sadio) no raciocínio é porque “nós é que não estamos bem (*oúpo hygiôs ékhomen*: não estamos passando bem, não estamos com boa saúde) e deve-se desejar que passemos bem, vocês para a vida que vão ter, eu por causa da morte”<sup>185</sup>, quando o raciocínio nos dá um resultado ruim, nós é que não estamos bem.

Foucault observa nessas duas passagens a presença do termo doença para referir a opinião falsa e o mau uso do raciocínio, o pensador trata essas passagens como ponto de junção em relação ao *Críton*, onde os amigos de Sócrates estavam convencidos pela opinião dos outros sobre uma possível fuga. Como destaca Foucault, a palavra *epiméleia* diz respeito ao campo geral das práticas, “cuidar de alguém, cuidar de um rebanho, cuidar da família ou, como encontramos com frequência a propósito dos médicos, cuidar dos doentes é o que se chama *epimeleîsthai*”<sup>186</sup>, a cura está relacionada com todas essas atividades pelas quais se cuida de alguém, seja receitando uma alimentação específica ou indicando exercícios físicos de modo a ajudar-lhe a “descobrir o que é verdadeiro e o que é falso (o que deve evitar), tudo isso decorre da *epimeleîsthai*”<sup>187</sup>.

É desse modo que Foucault, por meio da análise de Dumézil e assim como este, conclui que Sócrates em suas últimas palavras referia-se ao engano a que estavam prestes a

<sup>182</sup> FOUCAULT, 2011, p. 92.

<sup>183</sup> Símiás argumenta que a alma seria como a harmonia de uma lira, já que esta é uma coisa invisível “quando a lira é dedilhada, ao passo que a própria lira e suas cordas são coisas corporiformes”, porém, se alguém quebrar a lira, não haveria mais harmonia. Cebes, por sua vez, compara a alma a um homem que faz uso de diversas roupas ao longo da vida, em que as roupas seriam os corpos por seu caráter corriqueiro, ainda que a alma fizesse uso de vários corpos (ou que homem fizesse uso de várias roupas), nada a impediria de morrer algum dia. Para Sócrates, não apenas as almas existiam antes dos corpos como nada impediria, “mesmo após a morte, que algumas delas continuem a existir” (PLATÃO, 1972, 85e-88a).

<sup>184</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 93.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>186</sup> FOUCAULT, 2011, p. 96.

<sup>187</sup> *Idem*.

cometer, pois embora Sócrates fosse “inteiramente virtuoso, [essa] doença do espírito”, como enfatiza Dumézil, que devia “ser combatida a todo custo [encontrava-se] ‘em plena virulência em Críton e seus amigos, em germe em Sócrates, como em todo homem’”<sup>188</sup>. Enquanto se vive, se corre o risco de recair em alguma opinião falsa, “enquanto não chega o último instante da sua vida, esse risco de ser atingido por uma opinião falsa e ver a alma se corromper existe”<sup>189</sup>, e é por isso que se deve fazer um sacrifício a Asclépio e deve ser feito em nome de todos (“*devemos* um galo a Asclépio”) porque se o mau discurso triunfar, todos saem derrotados. Sócrates trabalha no *lógos* de modo a garantir que “a mesma verdade valerá para uns e outros, e [para] assinar, contrair essa espécie de pacto segundo o qual, quando uma verdade for descoberta, todo mundo a reconhecerá”<sup>190</sup>. É a *exétasis*, a utilização de si como uma pedra de toque (*básanos*) como ocorre no *Górgias*, em que Sócrates fala da alegria de estar tendo uma conversa com Cálicles pelo diálogo obedecer aos princípios de conhecimento, boa vontade e franqueza, de modo que a conclusão a que ali chegassem seria comprovada por ambos, sendo “a mais alta expressão de verdade”<sup>191</sup>, de modo que se um viesse a dizer que o outro estava errado não haveria discordância, mas o esforço para não errar novamente<sup>192</sup>.

É desse modo que as últimas palavras de Sócrates evocadas por Foucault no início desta subseção, “*me ameléseste*”, referem-se menos ao cuidado de si que a uma prescrição de caráter religioso, ainda que, como observa Foucault, a *epiméleia* também faça parte desta última mensagem, bem como dos textos analisados: na *Apologia*, onde o dizer a verdadeiro corajoso intenciona um cuidado de si em uma forma ética (portanto, não eminentemente política) ainda que em favor da cidade; no *Críton*, quando Sócrates é questionado sobre quem cuidará dos seus filhos, ele responde que, se fugir, as leis se erguerão sobre ele, sendo estas as que zelam pela cidade e pelos seus cidadãos, assim como os deuses cuidam dos homens, não podendo por isto os homens abrirem mão da própria vida, como Sócrates foi condenado segundo as leis da cidade ele não poderia fugir da prisão, se desviar da injustiça; e no *Fédon*, em outro questionamento acerca dos filhos de Sócrates<sup>193</sup>, que ordens gostaria de dar a seus

---

<sup>188</sup> PINHO, 2013, p. 218.

<sup>189</sup> FOUCAULT, 2011, p. 95.

<sup>190</sup> *Élegkhos*, a verificação pela discussão, maneira pela qual Sócrates em sua busca (*zétesis*) examinava as almas (Idem).

<sup>191</sup> PLATÃO, 1980, 487 a-e.

<sup>192</sup> Sócrates constrói uma relação com a verdade que ignora a diferença, não importando, por exemplo, se ele foi condenado justa ou injustamente, pois seu discurso não era retórico, não procurava se desviar de nenhuma injustiça, mas apenas não cometer uma injustiça, o que teria feito se tivesse ousado fugir.

<sup>193</sup> Foucault nota uma passagem na *Apologia* em que Sócrates faz uma menção voluntária a seus filhos, após ser condenado a morte: “Puni-os atormentando-os como eu próprio os atormentaria se eles parecerem se

amigos sobre seus filhos (de Sócrates) ou sobre qualquer um? A resposta é “*hymôn autôn epimeloúmenoi* (cuidai de vós mesmos)”<sup>194</sup>. Esta é a retirada de Sócrates, sua derrisão. Sócrates mostra até em seus últimos instantes que não é ele que deve se ocupar dos indivíduos, mas estes de si mesmos.

É da seguinte maneira que Dumézil compreende o significado das últimas palavras de Sócrates:

Críton, noutra manhã, eu, tu e através de ti, nossos amigos, recebemos, através de um sonho meu, o anúncio que pôs fim à enfermidade de vossos espíritos e aos efeitos intelectuais e sentimentais que teria sido capaz ou correria o risco de se abater sobre mim. Temos a obrigação, pois, de oferecer ao deus curandeiro o galo das curas. Não te esqueças de pagar a dívida<sup>195</sup>.

Não há dúvidas de que Foucault encontrou em Dumézil uma oportuna análise em favor de sua pesquisa, mais precisamente do que Foucault queria dizer, que Sócrates manteve-se coerente até o último instante de sua existência, que até nas suas últimas palavras Sócrates manteve o que dizia em consonância com o que vivia. Um Sócrates um tanto quanto particular, já que antes de Foucault apenas Dumézil (e no mesmo ano) havia chegado a tais resultados.

Até aqui notamos que Foucault analisa a *parresía* política extraindo dela a relação direta com o *éthos* (a formação deste), elucidando-a em Sócrates, em sua consonância entre palavras e atos que visavam à *epiméleia* de cada indivíduo consigo mesmo, uma relação um tanto quanto diferenciada com o dizer verdadeiro já que Sócrates a mantém em seu cotidiano independente das circunstâncias (e não somente em situações específicas, como no caso do orador Péricles e do sábio Sólon). Passemos ao próximo ponto.

### 3.2 Metafísica da alma e estética da existência

Foucault analisa o diálogo *Laques* para especificar a que cuidado ele estaria se referindo, opondo a este o *Alcibiades* que, para Foucault, trataria de uma *epiméleia* diferente da estudada por ele. Vemos o cuidado de si ser bifurcado onde, de um lado está a *psykhé*, o cuidado com a metafísica da alma, e, do outro, o *bíos*, o cuidado com a maneira de se viver.

---

preocupar (*epimelesthai*) com dinheiro ou qualquer coisa que não a virtude” (PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 98).

<sup>194</sup> FOUCAULT, 2011, p. 97.

<sup>195</sup> DUMÉZIL *apud* PINHO, 2013, p. 218.

No segundo momento introduziremos o que Foucault chamou de *verdadeira vida*, a maneira como os cínicos se relacionavam com a verdade.

Vamos considerando a análise do filósofo e adentrando um pouco mais em nosso problema, uma vez que dissemos ter como objetivo o desenvolvimento de uma condição pela qual a verdade poderia ser entendida como diferença em relação aos processos de subjetivação. É aqui que Foucault elucida sua concepção particular da *parresía*, a que chamamos verdade, que dispensa não apenas a ascendência social, mas também a ideia de que alterando a maneira como vive, o indivíduo não estaria reconduzindo seu ser à *psykhé*, mas simplesmente transformando seu *bíos* por meio das relações nele desenvolvidos, o que não passaria (ao menos para Foucault) por uma noção metafísica.

### 3.2.1 As duas faces do cuidado

Os diálogos socráticos apresentam características comuns, como um discurso verdadeiro que se baseia na busca por meio do exame das almas no cotidiano dos homens, da cidade, sem se reduzir, ainda que sejam indissociáveis, a uma esfera política.

Foucault enumera quatro motivos para que ele analise o *Laques*: a presença de três fatores que caracterizam de modo evidente a *parresía*, que é o consentimento dos que participam do diálogo, do uso da *parresía*; o exame por meio da *parresía* das almas que integram o diálogo e a evidência, ao final, da *epiméleia*, do cuidado voltado para si.

O segundo motivo é a relação que o diálogo mantém com a política, já que se trata da educação dos filhos de dois eminentes homens de Estado, Nícias, “principal personagem político de Atenas depois de Péricles [...], comandante da expedição da Sicília, onde morreu”<sup>196</sup>; e Laques, importante chefe militar morto na batalha de Potideia<sup>197</sup>. No diálogo, Sócrates consegue fazer esses homens políticos participarem de um jogo que não o político, o jogo parresiástico.

O terceiro motivo do uso do *Laques* é que todo o diálogo é permeado pelo tema da coragem, sendo a própria definição da coragem o objetivo do jogo parresiástico, chamando-nos atenção a relação que Foucault faz aqui entre ética e coragem. Segundo o filósofo, o tema da ética da verdade no mundo ocidental, “desde o pitagorismo até a filosofia ocidental

---

<sup>196</sup> FOUCAULT, 2011, p. 108.

<sup>197</sup> O cerco de Atenas a esta cidade comercial foi um dos fatores que originou a guerra do Peloponeso (século IV a. C.), entre Atenas e Esparta.

moderna”<sup>198</sup>, possui um caráter específico que é a ideia de que para se “ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se constitua numa ruptura com o mundo sensível, com o mundo da falta, com o mundo do interesse e do prazer”<sup>199</sup>, com tudo o que faça parte do *universo impuro*, pois o acesso à verdade significaria uma passagem de um estado impuro ao de pureza, bem como do transitório ao eterno, “do obscuro ao transparente”<sup>200</sup>. Para Foucault, esse caráter catártico que permeia a filosofia do mundo ocidental<sup>201</sup> é apenas um aspecto da ética da verdade, o outro aspecto seria o da *coragem da verdade*: “Que tipo de resolução, que tipo de vontade, que tipo não só de sacrifício, mas de combate somos capazes de enfrentar para alcançar a verdade? Essa luta pela verdade é diferente da purificação pela qual podemos alcançar a verdade”<sup>202</sup>. Portanto, a coragem da verdade difere da catarse da verdade por se utilizar do combate no mundo sensível em vez da renúncia deste, e Foucault faz questão de frisar que o que ele faz é “a análise da vontade de verdade”<sup>203</sup>, do esforço realizado pelo indivíduo para expressar a verdade, em suma, do segundo aspecto.

O quarto e último motivo pelo qual Foucault faz uso do *Laques* é a semelhança deste texto com o *Alcibíades*, pois ambos tratam da educação, este em relação ao bom governo político, enquanto aquele trata da educação para os jovens, para uma boa cidadania. Foucault orienta o cuidado socrático de duas maneiras, para o espírito (em relação ao *Alcibíades*) e para a vida (em relação ao *Laques*), organizando esse estudo segundo os momentos ou etapas da *parresía* ética de Sócrates: a busca (início do texto *Laques*), o exame (trecho intermediário) e o cuidado (conclusão do *Laques*).

No *Laques*, Lisímaco e Melésias<sup>204</sup> levam seus dois amigos, Laques e Níceas, para a exibição de um mestre de armas de nome Estesilau, que fala sobre suas habilidades e conhecimentos fazendo demonstrações, portanto, dando provas de seus conhecimentos. Lisímaco e Melésias não disseram a seus dois amigos o motivo de levá-los nessa

---

<sup>198</sup> FOUCAULT, 2011, p. 110.

<sup>199</sup> Idem.

<sup>200</sup> Idem.

<sup>201</sup> Foucault observa esse caráter mesmo na filosofia moderna, no pensamento cartesiano em que há um questionamento do mundo sensível em favor de se ter ou alcançar alguma verdade: “Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo que minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido: creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderia, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo” (DESCARTES, 1979, p. 99).

<sup>202</sup> FOUCAULT, 2011, p. 110.

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> “Lisímaco é filho do ‘grande Aristídes’ e Melésias é filho de Tucídides, ‘distinto do historiador, um dos principais chefes do partido aristocrático em meados do século V’” (PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 122).

demonstração: por serem “não só capazes do necessário discernimento [ambos são militares], como, também, possuindo-o, de transmitirdes a nós exatamente o que pensais”<sup>205</sup>.

Essa série de precauções abre espaço para um discurso parresiástico desencadeado por um pedido de aconselhamento feito a Laques e Nícias:

Gostaríamos [Lisímaco e Melésias] que désseis, de vossa parte, vossos conselhos – primeiramente em relação a essa forma de instrução [do mestre de armas], se deve ser apreendida ou não, e, em segundo lugar, a respeito de qualquer outro estudo ou prática que julgais recomendável para um jovem. Finalmente, apreciaríamos saber como encarais esse nosso empreendimento conjunto<sup>206</sup>.

Lisímaco revela envergonhado o motivo da pergunta feita por ele e Melésias<sup>207</sup>: o fato de não terem conquistas na vida, algo fundamental quando o que está em questão é o “tipo de treinamento que pudesse fazer deles [seu filho e de Melésias] os melhores homens”<sup>208</sup>. Foucault destaca que Lisímaco faz uso do dizer verdadeiro corajoso, pois reconhece algo que tem vergonha, a fim de conseguir instrução sobre uma educação adequada. Nícias é o primeiro a responder, dizendo ter achado útil a demonstração e que era uma prática “cujo aprendizado mostra-se benéfico em diversos sentidos aos jovens”<sup>209</sup> a ponto de servir para iniciá-los na arte das batalhas e do comando militar: “Esse conhecimento tornará todo homem individualmente muito mais audacioso e corajoso na guerra”<sup>210</sup>. Laques, por sua vez, critica os exercícios por não haver soldados bem treinados para pôr à prova as aptidões, já que ele já havia observado esse mestre de armas como um soldado em uma batalha e constatado que ele não era capaz de pôr seu conhecimento em prática, não valendo assim o investimento de Lisímaco e Melésias<sup>211</sup>. Foucault compara esse impasse entre Nícias e Laques como um enfrentamento militar em que estava em questão menos chegar a uma resposta adequada à educação das referidas crianças do que ter uma opinião vitoriosa.

Para resolver esse impasse, Sócrates, que estava presente, mas tinha se limitado a ouvir as respostas de Nícias e Laques, é convidado a intervir. Segundo Foucault, a intervenção

---

<sup>205</sup> PLATÃO, 2010b, 178 b.

<sup>206</sup> PLATÃO, 2010b, 179e-180a.

<sup>207</sup> “Nenhum de nós possui façanhas próprias [...], não podemos deixar de ficar envergonhados diante de nossos rapazes por causa disso, e culpamos nossos pais por permitir que tivéssemos vida fácil quando entramos na juventude” (Ibidem, 178 c-d).

<sup>208</sup> Ibidem, 179 b.

<sup>209</sup> Ibidem, 181 e.

<sup>210</sup> Ibidem, 182 c.

<sup>211</sup> “Quer seja um ramo de conhecimento, mas de pouca utilidade, quer não seja um ramo de conhecimento, mas apenas alegado e suposto como tal, não vale o esforço despendido em seu aprendizado” (Ibidem, 184 b).

de Sócrates provoca três mudanças: a primeira está relacionada com o comentário de Lisímaco sobre o impasse, que diz ser “evidente que há divergência, discordância na *boulé* de vocês (no conselho de vocês: referência às instituições da cidade)”<sup>212</sup>. Portanto, a primeira mudança é a passagem do modelo político de discussão, para um modelo *técnico*, pois Sócrates, ao ser inquerido sobre para qual dos dois seria seu voto, observa: “É necessário que comecemos a considerar, em particular, se algum de nós é ou não perito, ou seja, possui ou não conhecimento especializado do objeto de nossa consulta”<sup>213</sup>, de saber se alguém é competente ou não em uma determinada atividade, e, sendo uma questão de técnica, se deve avaliar dois critérios: quem foram seus *mestres* e quais foram suas *obras*. É desse modo que há uma passagem de uma discussão política, de defesa de opiniões que se opõem termo a termo, a ser decidido pela lei da maioria, para uma discussão acerca da formação técnica, que visa ao conhecimento a fim de se ter clareza sobre o assunto para melhor decidir.

Ao voltar a questão para a técnica, Sócrates adianta-se: “Não tive um mestre dessa matéria, embora tenha desejado ter dela lições desde minha juventude, mas não dispunha de meios para pagar os sofistas”<sup>214</sup>. Quanto a ensinar, Sócrates diz não ser capaz e que por isso não é a ele que devem se voltar sobre tal competência. Sócrates direciona esta questão a Nícias e Laques, já que ambos tiveram mestres (tinham grande riqueza), então será preciso interrogá-los sobre quem foram seus mestres e quais foram suas obras nesse domínio, propondo, Sócrates, uma mudança de procedimento, pois não se trata mais de saber a opinião de Nícias e Laques, mas de interrogá-los sobre suas competências.

Ambos aceitam. Nícias diz já conhecer o que Sócrates está propondo, um jogo de perguntas em que seu interlocutor é levado “(*periagómenon*: levado como que pela mão, passeando) até o ponto em que pode prestar contas de si mesmo (*didónai perì hautou lôgon*: dar razão a si)”<sup>215</sup>, não de modo a transmitir um saber (como um professor) ou a fazer um teste de conhecimento, mas a apresentar contas de si. Laques não conhece esse “interrogatório” de Sócrates, mas consente: “Diz o que queres dizer e desconsidera nossa diferença de idade”<sup>216</sup>. Mas por que aceita participar, Nícias dizia já conhecer, o que pode ser entendido como um motivo para aceitar, mas e no caso de Laques? Este diz que se presta a responder alguém que “estabeleceu um verdadeiro acordo em sua própria vida entre seu

---

<sup>212</sup> FOUCAULT, 2011, p. 118.

<sup>213</sup> PLATÃO, 2010b, 184e-185a.

<sup>214</sup> Ibidem, 186 b-c.

<sup>215</sup> FOUCAULT, 2011, p. 125.

<sup>216</sup> PLATÃO, 2010b, 189 b.



discurso e suas ações”<sup>217</sup>. Mas como Laques teria tomado conhecimento de tais atos? Para Foucault, Laques teria aceitado não por este ter dividido o campo de batalha por Sócrates, mas por um caráter geral de virtude de Sócrates<sup>218</sup>.

Sócrates examina então as almas de Nícias e Laques testando-as na dele mediante a *parresía*, desse “discurso que se articula e se ordena a partir do princípio do ‘cuida de ti mesmo’ [...]. Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens”<sup>219</sup> implica um questionamento da maneira que esses homens vivem, dizer a verdade significa “procurar pôr à prova esse modo de vida [dos homens] e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida”<sup>220</sup>. E o que faz Sócrates? Pergunta a Nícias e Laques o que seria a coragem.

Ambos fracassam em tentar definir, Laques por basear-se na experiência em detrimento do conhecimento<sup>221</sup> (militar), e Nícias por tentar unir conhecimento à experiência, dando assim uma definição que não respondeu ao problema<sup>222</sup>. Foucault faz três conclusões acerca de ambos os fracassos. A primeira refere-se ao escárnio de Laques ante o fracasso de

---

<sup>217</sup> PLATÃO, 2010b, 188 d.

<sup>218</sup> Foucault observa que se tende a atribuir esta aceitação de Laques a este já ter dividido o campo de batalha com Sócrates, na batalha de Delion, para Foucault interpretar desse modo é “desrespeitar o movimento do texto”, porque “nesse estágio da discussão ainda não se trata de coragem [...], continua-se nessa questão que é a do cuidado a dar aos filhos [...]. Ele [Laques] fala muito mais geralmente da virtude, do valor, da *areté* de Sócrates. A coragem, claro, é uma parte da virtude, mas é a essa virtude, a esse valor em geral [que] Laques se refere” (FOUCAULT, 2011, p. 128-129). “Não tenho familiaridade com o discurso de Sócrates, mas antes *tive experiência* no que se refere a *seus atos* e estes fazem dele uma pessoa privilegiada para proferir belas palavras, ainda que temperadas com franqueza. Assim, se possui ele também esse talento, faço meu seu desejo, e ficaria muito satisfeito a submeter-me ao seu exame” (Cf. PLATÃO, 2010b, 188e-189a, grifo nosso). Não sabemos se é um erro de tradução ou, digamos, um modo conveniente de interpretar, mas ao que nos parece, Laques aceita participar por conhecer Sócrates pelo que este fez na guerra. De todo modo, é apenas um detalhe que nos chamou atenção em nosso percurso.

<sup>219</sup> FOUCAULT, 2011, p. 130.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>221</sup> “Dirias que aquele que em um combate de cavalaria resiste com um conhecimento de cavaleiro é menos corajoso do que aquele que resiste sem ser detentor desse conhecimento. [...] Mas presumo que certamente observas, Laques, que pessoas dessa ordem se revelam mais tolas em meio a seus riscos e resistências do que as que realizam algo contando com a habilidade proporcionada por sua arte [...]. Ora, descobrimos anteriormente que a audácia e resistência insensatas são tanto vergonhosas quanto danosas” (PLATÃO, 2010b, 193 b-d).

<sup>222</sup> “A coragem é conhecimento não só do que deve ser temido e do que inspira confiança, como praticamente um conhecimento que toca a todos os bens e males em todos os estágios [...]. Pensas [...] que poderia faltar qualquer coisa à virtude de um indivíduo que conhecesse todos os bens, além de tudo sobre sua produção no presente, futuro e passado e igualmente sobre todos os males? Imaginas que estaria faltando a tal indivíduo moderação, justiça e religiosidade, quando ele exclusivamente possui a capacidade de lidar prudentemente [...], então aquilo que estarias descrevendo agora, Nícias, não seria uma parte da virtude, mas o todo dela. [...] Estás ciente de que afirmamos que a coragem é uma das partes da virtude [...], só que agora o que descrevemos se revela diferente disso” (*Ibidem*, 199 c-e).

Nícias, que era mais douto que ele, dizendo que este deveria procurar novamente seu Damon<sup>223</sup>, aceitando, por sua vez, o conselho, para dar “conta dessa insuficiência”<sup>224</sup>.

A segunda conclusão refere-se ao conselho dado a Lisímaco por Laques: “Você quer saber o que fazer com seus filhos, é confiá-los a Sócrates para que ele cuide deles (*tôn meirakíon epimeleísthai*)”<sup>225</sup>. Lisímaco concorda. Sócrates alerta para o fato de ele também não ter encontrado uma definição para a questão por ele mesmo colocada, dizendo que, por isso, não apenas Nícias deveria procurar novamente seu mestre, mas todos eles a fim de não “permanecerem na condição em que nos encontramos”<sup>226</sup>.

Foucault alerta para um detalhe, o fato de Sócrates não ter tido mestres e de desprezar a educação paga, e, portanto, não poderia estar se referindo à *tékhne* de Damon e Estesilau, por exemplo. Mas a que mestre Sócrates teria se referido, então? Foucault responde: “Esse mestre a cuja escuta todos têm de se pôr, já que ninguém pôde chegar à definição da coragem, é evidentemente o próprio *lógos*, é o discurso que vai dar acesso à verdade”<sup>227</sup>.

Ao dizer isso, Sócrates deixa implícito a *epiméleia*, o cuidado que cada um deve ter consigo<sup>228</sup>. Porém, nota Foucault (e esta é a terceira conclusão), Lisímaco não entende esta mensagem pedindo a Sócrates para que compareça em sua casa no outro dia para tratar sobre o assunto; respondendo Sócrates: “Estarei amanhã em sua casa, se assim aprouver aos deuses (*èàn theòs ethéle*)”<sup>229</sup>. Foucault concebe este final de modo, digamos, ritualístico, já que, segundo ele, seria preciso lembrar que se está sob os cuidados de deus e que este quer que Sócrates vá às “pessoas para lhes pedir contas de sua maneira de viver e lhes ensinar assim a cuidar de si mesmos”<sup>230</sup>. Seria essa sua missão.

Uma breve questão antes de passarmos aos cínicos: Por que essa insistência de Foucault em falar que a *parresía* ética tem como “objetivo essencial a vida e o modo de vida”<sup>231</sup>? Por conta do diálogo de *Alcibiades*, em que “o jovem Alcibiades graças a seu nascimento, a seus descendentes, a seu estatuto de modo geral, pertencia aos primeiros

<sup>223</sup> Professor de música e conselheiro político de Nícias.

<sup>224</sup> PLATÃO, 2010b, 200 b.

<sup>225</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 131.

<sup>226</sup> PLATÃO, 2010b, 201 a-c.

<sup>227</sup> FOUCAULT, 2011, p. 132.

<sup>228</sup> Sócrates retira-se da responsabilidade de cuidar dos outros ao dizer que também falhou e que se deve voltar aos mestres, como em sua morte no *Fédon* ao ser inquirido sobre quem tomaria conta dos seus filhos. Acentuando o caráter de uma “missão” (*zétesis*, *exétasis* e *epiméleia*), o cuidado que se deve ter consigo mesmo.

<sup>229</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 135.

<sup>230</sup> FOUCAULT, 2011, p. 134.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 130.

cidadãos da cidade [...], mas queria rigorosamente, exclusivamente, ser o primeiro”<sup>232</sup> não apenas em Atenas, mas queria derrotar e controlar Esparta e a Pérsia (inimigos de Atenas). Sócrates, ao explicar o motivo de querer se aproximar de Alcibíades, disse: “Porque Alcibíades quer se pôr a frente da cidade, se alçar à primeira fila, exercer sozinho o poder”<sup>233</sup>, acrescenta Foucault, “por uma espécie de obrigação interna, que não é plantada como um desejo na alma do filósofo, mas que é a própria tarefa da filosofia”<sup>234</sup>. Vimos, na primeira seção deste trabalho, que Foucault destaca que o aconselhamento do Príncipe seria a maneira pela qual a filosofia passaria de *lógos a érgon*. Sócrates vai ao encontro de Alcibíades e diz a este que é preciso cuidar de si mesmo, ao questionamento de Alcibíades sobre como se cuida de si mesmo, Sócrates responde: “É da alma que precisamos cuidar e volver as vistas”<sup>235</sup>.

Foucault nota que esse cuidar de si mesmo “era a tradução de *bleptéon heautón*: (é preciso) olhar para si mesmo”<sup>236</sup>. O olhar para si mesmo consistia na “instauração da *psykhé* como realidade ontologicamente distinta do corpo de que era preciso cuidar”<sup>237</sup>, pois “a alma via a si mesma”<sup>238</sup> e era essa apreensão “correlativa de um modo de conhecimento de si que tinha a forma da contemplação da alma por si mesma e do reconhecimento por si mesma de seu modo de ser”<sup>239</sup>, dizendo de outro modo, para se conseguir governar bem (objetivo de Sócrates em relação a Alcibíades) era preciso olhar para si mesmo, olhar para sua alma porque ela era distinta do corpo, e só com esse cuidado o “si mesmo” poderia ser instaurado, por meio da condução dessa alma de volta a seu modo de ser.

Para Foucault, o *Alcibíades* marca o “lugar do discurso da metafísica”<sup>240</sup> por colocar atitudes éticas e condutas como decorrentes da *psykhé*. Algo diferente, segundo a análise de Foucault, do que vimos no *Laques* que trabalha atitudes éticas e condutas como decorrentes de um cuidado em relação ao *bíos*, ao modo como se vive, sendo preciso “dar razão de si (*didónai lógon*)”<sup>241</sup> como exame desse cuidado, e essa razão é a palavra em harmonia com os atos.

---

<sup>232</sup> FOUCAULT, 2010, p. 205.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 206-207.

<sup>234</sup> FOUCAULT, 2011, p. 207.

<sup>235</sup> PLATÃO, 2007, 132 c.

<sup>236</sup> FOUCAULT, 2006, p. 552.

<sup>237</sup> FOUCAULT, 2011, p. 139.

<sup>238</sup> FOUCAULT, 2006, p. 552.

<sup>239</sup> FOUCAULT, 2011, p. 139.

<sup>240</sup> Idem.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 138.

### 3.2.2 A verdadeira vida

Foucault faz duas considerações acerca de suas análises do *Alcibíades* e do *Laques*. A primeira é a já mencionada divisão feita pelo tratamento da alma ou metafísica do conhecimento (*Alcibíades*) e a dos modos de vida ou “estilística da existência” (*Laques*). Foucault diz ter feito a aproximação entre esses dois textos para tentar “encontrar pelo menos em alguns dos seus lineamentos mais antigos e mais arcaicos, a história do que poderíamos chamar, numa palavra, de estética da existência”<sup>242</sup>. O filósofo afirmou ter como objetivo (já dissemos) analisar a maneira pela qual o indivíduo “se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade”<sup>243</sup>, em outras palavras, pesquisar a relação entre a verdade e o sujeito com vistas aos modos pelo qual o indivíduo constitui seu *éthos* por meio do dizer verdadeiro corajoso, uma análise desse processo de subjetivação:

Gostaria de tentar mostrar a vocês e mostrar a mim mesmo como, pela emergência e pela formação da *parresía* socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela. [...] Essa estética é um objeto histórico essencial que não se deve esquecer, seja em benefício de uma metafísica da alma, seja de uma estética das coisas e das palavras<sup>244</sup>.

Está claro, portanto, que a *parresía* é um meio pelo qual o indivíduo modelaria sua existência, mas também é certo que Platão não fez a divisão que fez Foucault em relação aos referidos diálogos, por que então conceber tal divisão? Por uma mera questão didática ou metodológica, já que o mesmo resultado poderia ser alcançado independente dessa categorização/divisão? Não. Foucault quer alcançar um sentido específico, uma compreensão imanente da vida em que o indivíduo recriaria sua existência pelas escolhas que nela fizesse sem recorrer a uma metafísica da alma, ainda que tenhamos visto nos textos de Platão, aqui trabalhados, essa possibilidade, ou seja, um cuidado imanente com a vida sem a redução a uma orientação específica. Mas como essa arte da existência (o cuidado) comportava duas orientações (transcendência e imanência)?

O Antigo mundo grego era erigido em função da *pólis*, conseguindo manter uma relação de independência e recusa em relação às demais cidades (fora do mundo grego). Essa

---

<sup>242</sup> FOUCAULT, 2011, p. 141.

<sup>243</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>244</sup> FOUCAULT, 2011, p. 141.

realidade ateniense era alcançada, independente da *politeía* (democrática, tirânica, etc.), por sua cultura expressa na literatura, nos jogos, na filosofia. Não por acaso, Deleuze referiu-se à *doxa* como característica desse mundo grego que, aos poucos, foi vendo nela um problema por não ser capaz de fundar uma referência que de fato pudesse unir os cidadãos aos interesses da cidade. É assim que o filósofo surge como protagonista, em Platão, aquele que com sua vida diferenciada (*éthos*) conseguiria criar uma referência da verdade por meio do *lógos*. Desse modo, a transcendência surge por meio do desdobramento imanente da cidade<sup>245</sup>, a realidade é fundada pela relação em comum (entre cidadãos) e com o *ideal*<sup>246</sup>.

Assim, Foucault parece querer se afastar, com a dissociação do cuidado (e com mais evidência nos cínicos), da noção de transcendência, embora observe que metafísica da alma e a estética da existência não são incompatíveis uma com a outra, bem como não se reduzindo uma a outra (e esta é a segunda consideração). Como exemplo: a presença na metafísica da alma, no seio do cristianismo, de estilizações que implicaram vários modos de existência como a vida do asceta, que difere das demais: “a vida do leigo não é a mesma do clérigo, a vida do monge ou clero regular não é a mesma do secular”<sup>247</sup>, ainda que pertençam à mesma metafísica há diferenciação no modo de viver. Como também há o inverso, ou seja, metafísicas de almas diferentes que servem estilos de vida “relativamente estáveis”<sup>248</sup>, como o estoicismo que, do período helenístico até o século XVII, desenvolveu-se “no interior de um monoteísmo racionalista à maneira do estoicismo da época imperial”<sup>249</sup>, associado ao panteísmo e “ao que podemos chamar de cristianismo, ao mesmo tempo humanista e universalista do século XVII”<sup>250</sup>, mantendo o que Foucault chamou de modo de existência estável em que, apesar das modificações ao longo do tempo na metafísica da alma, os estoicos continuaram a ser reconhecidos como tais, sem grandes alterações em sua forma de viver. Desse modo, Foucault estabelece uma compatibilidade entre a metafísica da alma e estética da existência e mostrando que essa relação não é necessária ou única.

Portanto, Foucault encontrou na arte da existência de Sócrates uma especificidade que foi a bela vida orientada para a verdade, a consonância entre palavra e ato. Essa verdadeira

---

<sup>245</sup> “O processo da realidade não depende de nenhuma causa externa, mas se desdobra por imanência” (Cf. JULLIEN, 1997, p. 175).

<sup>246</sup> Segundo este filósofo, essa relação se estendeu a outras sociedades, como por exemplo “no campo de imanência do ‘capital’”: uma sociedade de irmãos ou camaradas (*autoctonia*), com livre concorrência entre os irmãos (*philia*) onde reina a opinião (*doxa*) (DELEUZE, 2011, p. 176).

<sup>247</sup> FOUCAULT, 2011, p. 143.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>249</sup> Idem.

<sup>250</sup> Idem.

vida toma uma forma consistente com a análise dos cínicos, e essa forma, diferentemente da anterior, não se contenta em manter a harmonia entre palavras e atos, e mergulha cada milímetro da existência na verdade sob a imagem de um corpo humano abjeto, de um indivíduo que não tem casa, família e que usa apenas um manto para esconder a obscenidade da sua existência, este é o homem cínico, “o homem sujo [que] não tem casa, nem família, nem lar, nem pátria, é o homem da mendicância, também”<sup>251</sup> por vezes referido como um parresiasta. Foi Diógenes de Sinope (conhecido como “o Cínico”) que após ser inquirido sobre o que podia haver de mais belo nos homens (*tò kálliston en tois anthrópois*) respondeu: “A *parresía*”<sup>252</sup>.

Foucault destaca essa relação entre o cinismo e a *parresía*, notando que no livro III das *Conversações*, de Epicteto, o cínico é descrito como um *katáskopos* (batedor) que se põe à frente do exército para averiguar o inimigo e alertar seus companheiros do perigo, da disposição do inimigo, o cínico se coloca à frente da humanidade “para determinar o que nas coisas do mundo pode ser favorável ao homem ou pode lhe ser hostil”<sup>253</sup>, ele voltará “para anunciar a verdade (*appageílai talethê*), as coisas verdadeiras sem se deixar paralisar pelo medo”<sup>254</sup>, frente à rejeição da sua revelação. Outro exemplo apresentado por Foucault referente à relação cinismo e verdade é o julgamento de Demonax, narrado por Luciano em *Bíon prásis* (*Mercado das vidas*). Demonax foi acusado de “não ter oferecido sacrifício a Atena e de ter se recusado a ser iniciado nos mistérios de Elêusis”<sup>255</sup>, Demonax, que, ao contrário de Sócrates, escapou da condenação à morte, diz ter se recusado porque “de duas uma: os mistérios são ruins, o que acontece é ruim, e nesse caso há que dizê-lo, e dizê-lo publicamente para afastar todos os que ainda não são iniciados e teriam a má ideia ou a nefasta vontade de se iniciar”<sup>256</sup>, ou então “os mistérios são bons, o que acontece é bom, e deve-se atrair para eles, na medida do possível, todas as pessoas que pudermos convencer”<sup>257</sup>; em ambos os casos seria preciso dizer a verdade para que todos tomassem conhecimento desta, “ele tinha que fazer isso *hypò philanthropías* (por amor à humanidade)”<sup>258</sup> e esse caráter de “*parresías prophétes* (profeta da fala franca)”<sup>259</sup> está diretamente vinculado à sua

---

<sup>251</sup> FOUCAULT, 2011, p. 148.

<sup>252</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>253</sup> FOUCAULT, 2011, p. 146.

<sup>254</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 146.

<sup>255</sup> Mistérios de Elêusis eram ritos de iniciação agrícolas (LUCIANO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 147).

<sup>256</sup> LUCIANO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 147.

<sup>257</sup> Idem.

<sup>258</sup> Idem.

<sup>259</sup> FOUCAULT, 2011, p. 147.

maneira de viver. Esta “tem funções precisas em relação a essa *parresía*, em relação a esse dizer a verdade”<sup>260</sup>, a primeira dessas funções seria instrumental, no fato de que o que torna seu dizer a verdade possível é sua condição de vida, sem família específica (a humanidade, cada ser humano, essa é sua família), “livre de tudo o que poderia distraí-lo, por inteiro a serviço de deus [...] ‘sem estar aguilhoado pelos deveres privados’”<sup>261</sup>. Somente em seu livre modo de vida o exercício da *parresía* se torna possível. A segunda função também diz respeito ao seu modo de vida e à *parresía*, e tem como exemplo a famosa passagem de Diógenes se masturbando em praça pública, onde diz: “Por que vocês se escandalizam, se se trata, na masturbação, da satisfação de uma necessidade que é da mesma ordem que a da alimentação?”<sup>262</sup> Seu modo de vida coloca em questão as coisas de que a vida necessita, reduzindo convenções e opiniões à condição de inutilidade. Uma característica da *parresía*, nesse exemplo, é o aspecto derrisório, o dizer verdadeiro corajoso ilimitado que desvela na insolência insuportável.

Uma existência derrisória e violenta que coloca o próprio corpo daquele que a vive à prova, o cínico “faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer a verdade, [...] o cinismo faz da vida [...] uma aleturgia, uma manifestação da verdade”<sup>263</sup>, foi o próprio Diógenes quem, ao falar sobre a vida cínica, apresentou-se como “*alethías kai parresias prophétes* (o profeta da verdade e da *parresía*, da verdade e da franqueza)”<sup>264</sup>. Em *Discursos*, de Gregório de Nazianzo, há uma passagem retratada por Foucault em que Máximo, cristão de origem egípcia, é enviado a Constantinopla por um arcebispo de Alexandria que havia notado e admirado sua ascese. Nazianzo era diocesano de Constantinopla e recebe Máximo fazendo um elogio público a este, apresentando-o como um herói filosófico e como um verdadeiro cínico, dizendo detestar “a impiedade dos cínicos [...] e o desprezo que eles tinham pela divindade, mas adotou dos cínicos a frugalidade, igual a um cão que late contra os outros cães”<sup>265</sup>. O que chama a atenção de Foucault é por ser o aspecto cristão de Máximo (reconhecido na frugalidade e na ascese) o que atrai Nazianzo, o que os faz, mesmo que diferentes, com que se reconheçam ainda que “como cães”:

---

<sup>260</sup> FOUCAULT, 2011, p. 149.

<sup>261</sup> Idem.

<sup>262</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 149.

<sup>263</sup> FOUCAULT, 2011, p. 150.

<sup>264</sup> LUCIANO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 146.

<sup>265</sup> Ibidem, p. 151.

Comparo você a um cão [...], não porque você é despudorado, mas por causa de sua franqueza (*parresía*); não porque você é guloso, mas porque você vive ao sabor dos dias; não porque você late, mas porque você monta guarda para a salvação das almas. [...] Você é o melhor e o mais perfeito dos filósofos, por ser o mártir, a testemunha da verdade (*martýron tês aletheías*)<sup>266</sup>.

Segundo Foucault, a palavra *martýron* designa o testemunho, e esse testemunho era o da verdade e não se trata de uma referência ao discurso ou às palavras, esse testemunho foi dado com seu próprio corpo, na sua vida, nos seus gestos, na sua frugalidade, repleta de renúncias, “em sua ascese, a testemunha viva da verdade [...], ele sofreu, suportou, privou-se para que a verdade [...] tomasse corpo em sua própria vida, em sua própria existência, tomasse corpo em seu corpo”<sup>267</sup>. Para Foucault, este é um exemplo geral do que foi o cinismo na Antiguidade, do período helenístico no século IV a. C. até a queda do Império romano no século V.

Duas observações antes de passarmos à próxima seção. Primeira: Foucault foi até a Antiguidade clássica, século V-IV a. C., no termo político *parresía* para tentar constituir o campo de ação pelo qual a verdade relaciona-se ou participa da fundação de um *éthos*. O filósofo mostrou que a *parresía* não era um termo estritamente político e que desempenhava importante função em um âmbito não político, ligado mais à vida comum do cidadão por meio da figura de Sócrates, que trabalhava com vistas ao *éthos* do indivíduo de modo a fazê-lo voltar-se para si mesmo e assim melhorar, fortalecer-se estilizando sua vida sem, com isso, excluir o cuidado com os outros e da *politeía*, onde o indivíduo, cuidando de si, estaria cuidando dos outros pelo campo de imanência que era a *pólis* grega, pois o que ocorria nela era em sua própria função (a cidade era o início e o fim na vida de seus habitantes, mesmo em suas relações, digamos, transcendentais), sendo dessa forma que Foucault alcança o cuidado com os outros, deslocando seu foco de análise para um domínio ético ou não eminentemente político (restrito a assembleias). Assim, Foucault aproximou a *parresía* dos simples atos cotidianos, associando a figura de Sócrates à de um soldado sempre a postos, havendo, ainda, uma grande incoerência, que eram as últimas palavras de Sócrates antes de morrer<sup>268</sup>, Foucault encontrou em Dumézil a força teórica para envergar ou distorcer toda uma tradição que via nas últimas palavras de Sócrates uma “litania da decepção” em relação à vida. Dessa forma, Foucault encontra a *verdade* em Sócrates, na não diferença entre palavras e atos.

<sup>266</sup> LUCIANO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 151.

<sup>267</sup> FOUCAULT, 2011, p. 151.

<sup>268</sup> “Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (PLATÃO, 1972, 118 a).



Segunda observação: não satisfeito com sua história das artes da existência na Antiguidade, Foucault encontra nos cínicos a violência adequada para suas intenções que, ao que nos parece com a dissociação que fez do cuidado, almejam uma maneira de viver que não contemplasse aspectos transcendentais. Foucault encontra nos cínicos uma, digamos, *imanência pura* que faz cair não só o que é falso ou enganoso, mas a lei, moral, deus, homem, é todo o mundo que é planejado pelos cínicos em favor de uma maneira outra de viver. De qualquer modo, veremos melhor essas questões.

Em suma: *parresía* para Foucault já não significa simplesmente a livre tomada de palavra ou um discurso verdadeiro (onde quer que seja), mas uma modelação de si mesmo e dos outros, uma potencialização da vida e a possibilidade de, por imanência, desenvolvê-la, melhorá-la. É isto a verdade para Foucault. Ainda que não tenha excluído a coexistência entre metafísica da alma e estética da existência, Foucault concebe a verdade como possibilidade de trabalhar a si mesmo de modo imanente, o que temos de certo até então.

#### 4 A EXIGÊNCIA DA VIDA

Na seção anterior vimos duas noções da manifestação da verdade em Foucault, primeiramente por meio de Sócrates, “que, a exemplo do incômodo causado pela picada de um mosquito, exerce uma fala provocativa, na qual o indivíduo é levado a se ocupar devidamente de si mesmo”<sup>269</sup>, e, por conseguinte com os cínicos, onde a verdade é revelada na superfície da pele, “de modo fulgurante no próprio corpo”<sup>270</sup>, em que a verdade parece se opor ao mundo. Foucault tem uma clara noção do cinismo: “a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa da verdade”<sup>271</sup>. Noção essa que ele tenta trazer por meio da história a nossos tempos, apontando três caminhos de acesso: o ascetismo cristão, os movimentos revolucionários dos séculos XIX/XX e a arte.

Foucault encontra a verdade cínica nas práticas religiosas ao longo da Idade Média, na pobreza, despojamento, mendicidade e errância dos franciscanos, por exemplo, um modo de vida cristão de características anti-institucionais e antieclesiásticos que se utilizava da reclusão, da mendicância e da pobreza tão caras ao cinismo, que assim como este também expunham sua verdade (ainda que se tratasse de *outra* verdade) em seu estilo de viver<sup>272</sup>.

O segundo meio pelo qual o cinismo tomou suporte na cultura europeia foi pela militância revolucionária, que assumiu três formas ao longo dos séculos XIX/XX: a militância da “sociedade secreta (associações, complôs contra a sociedade presente e visível, constituição de uma sociedade invisível pautada por um princípio ou um objetivo milenarista)”<sup>273</sup>; a militância visível, instituída, partidária, sindicalizada, “que procura impor seus objetivos e sua dinâmica no campo social e político”<sup>274</sup>; e o “militantismo como testemunho pela vida”<sup>275</sup>, onde a militância se evidencia em cada atitude do revolucionário, não significando que as formas organizadas visíveis ou sociedades secretas estejam isentas

---

<sup>269</sup> PINHO, 2014, p. 213-214.

<sup>270</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>271</sup> FOUCAULT, 2011, p. 161.

<sup>272</sup> Foucault encontra essa “semelhança” como exemplo em um trecho de santo Agostinho, no livro XIX de *A cidade de Deus*, em que há uma passagem com um questionamento acerca da possibilidade de uma pessoa com o modo de vida cínico entrar na comunidade cristã, em que santo Agostinho responde: “Pouco importa a essa cidade que, professando a fé que conduz a Deus, se adote este ou aquele gênero de vida”, acrescentando que não se impõe nem aos “próprios filósofos, quando estes se fazem cristãos, que mudem seu modo de vestir e suas maneiras de viver, se elas não tiverem nada de contrário à religião, mas sim que renunciem às suas falsas doutrinas”; portanto, se a doutrina é boa, “pode-se aceitar perfeitamente na comunidade cristã alguém que leve a vida cínica” (SANTO AGOSTINHO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 159).

<sup>273</sup> FOUCAULT, 2011, p. 161.

<sup>274</sup> Idem.

<sup>275</sup> Idem.

“da vida como escândalo da verdade”<sup>276</sup>, havendo uma inter-relação entre essas três formas. Foucault coloca como exemplo desse escândalo da verdade militante não somente o “esquerdismo”, mas também o niilismo russo um tanto quanto particular de Dostoiévski<sup>277</sup>, o anarquismo americano e europeu, e o terrorismo, como práticas da verdade que tendem ao sofrimento e morte não apenas do próprio indivíduo, mas também dos outros, “manifestar a verdade, fazer a verdade estourar até perder nisso a vida ou fazer correr o sangue dos outros”<sup>278</sup>.

Por fim, a arte. É aqui que Foucault pergunta pela “cultura cínica”, pela literatura e valores socioculturais dos cínicos, de que modo eles teriam passado seus valores se não há uma “obra”? Não basta dizer que a vida dos cínicos era uma obra de arte<sup>279</sup>. Eles se utilizavam da sátira e da comédia e de toda uma literatura na Europa medieval cristã a ser considerada como exemplo de arte cínica por conter elementos da vida cínica<sup>280</sup>. Mas, segundo o filósofo, é na arte moderna que os elementos cínicos parecem ser mais relevantes, revelando-se por três razões: a primeira, herdeira do Renascimento<sup>281</sup>, que seria a ideia na cultura artística europeia de que o artista deveria ter uma vida singular, que não poderia ser reduzida à dimensão do comum, a vida do artista deveria se dar de tal modo que o artista pudesse criar sua obra; a segunda razão ocorre no século XIX, com o tema da vida artística, onde o artista dá testemunho da obra com sua existência, o que deveu-se a dois princípios, que “a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida”<sup>282</sup>, e, se há a “forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte”<sup>283</sup>. Portanto, Foucault nota, de modo interessante, a manifestação da verdadeira vida (artística) como ruptura da vida, sendo a arte o campo onde este rompimento ocorre e se desenvolve. Desenvolve-se porque a obra pertencerá a uma dimensão específica da vida, à qual, de modo um tanto quanto paradoxal, se diferiu, se seccionou, se afastou: o domínio da

<sup>276</sup> FOUCAULT, 2011, p. 162.

<sup>277</sup> Para Foucault, Dostoiévski teria mostrado que “a questão do niilismo não é: se Deus não existe, tudo é permitido. [Mas sim] uma pergunta: Se devo me confrontar com o ‘nada é verdadeiro’, [então] como viver?” (Ibidem, p. 166).

<sup>278</sup> Como a obra *Fabliaux* (sem autor declarado) que trata da festividade do carnaval, “a vida no estado nu, a vida violenta, a vida que escandalosamente manifesta a verdade” por meio de práticas festivas (Ibidem, p. 162).

<sup>279</sup> A noção de obra aqui aproxima-se da usada por Blanchot, em que mesmo que o indivíduo *perca sua cabeça* ou seja feita em pedaços, ele já não poderá morrer, por ter feito de sua existência uma obra (BLANCHOT, 2011, p. 328).

<sup>280</sup> FOUCAULT, 2011, p. 164.

<sup>281</sup> Obras características: *A vida dos pintores*, de Giorgio Vasari; e a *Vie de Benvenuto Cellini par lui-même*.

<sup>282</sup> FOUCAULT, 2011, p. 164.

<sup>283</sup> Idem.

arte; a terceira razão é a ideia de que a arte (seja pintura, música ou literatura) deveria estabelecer com o real uma relação que não mais da simples ordem do belo, da ordem da imitação, mas da “ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência”<sup>284</sup>. Nas palavras do filósofo, um *antiplatonismo* da arte moderna, referência à ausência do caráter representacional da arte nesse dizer verdadeiro, em que a característica que violenta a vida reduzindo-a ao elementar pode ser encontrada na arte com toda a “coragem de assumir o risco de ferir”<sup>285</sup>.

Nesta seção nos focamos na verdade cínica de modo a entendermos suas características e analisamos a alteridade como uma exigência que coloca em questão critérios que estabelecem o que é verdade a fim de estabelecermos uma resposta para nosso trabalho.

#### 4.1 *Alethès bíos*

Pudemos acompanhar nas análises do filósofo, dos escritos de Nazianzo a Luciano, uma característica um tanto quanto comum em relação aos cínicos, o de *martýron alétheias* (testemunha da verdade) ou o de *parresías prophétes* (profeta da verdade); e se “de ponta a ponta o cinismo aparece como essa maneira de manifestar a verdade, de praticar a aleturgia, a produção da verdade na própria forma da vida”<sup>286</sup>, que sentido se poderia atribuir à expressão “verdadeira vida”? É esta a questão que Foucault busca uma resposta e não nos cínicos, mas em textos platônicos anteriores aos cínicos.

Em seguida, vemos os elementos comuns do cinismo em relação às demais filosofias e constatação de que os cínicos não apresentam nada de novo em relação às demais filosofias da Antiguidade.

##### 4.1.1 *A mudança da verdade*

Antes de entrar na questão da verdadeira vida (*alethès bíos*, *alethinòs bíos*), Foucault faz algumas observações etimológicas. Destaca que *alétheia* é verdade e *alethés* é verdadeiro, porque, segundo ele, deve-se chegar primeiro a uma compreensão do que era verdadeiro (*alethés*) no antigo mundo grego para que se chegue ao entendimento de *alethès bíos*, o pensador distinguiu quatro significados em que se pode ter uma noção acerca de “verdadeiro”.

---

<sup>284</sup> FOUCAULT, 2011, p. 164-165.

<sup>285</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>286</sup> Ibidem, p. 191.

Primeiro: “É verdadeiro o que é não oculto, não dissimulado, estrutura negativa do termo, *a-létheia*, *a-létheia*”<sup>287</sup>, como *a-trekes* e *ne-mertes*, exemplos que significam respectivamente “não curvo” e “sincero”; *ne-mertes* etimologicamente é “que não engana”, assim, *a-léthes* é “o que é completamente visível” por nenhuma parte estar oculta. Desse modo, verdadeiro não é somente o que “é não oculto”, “aquilo cujo ser não só não é velado ou dissimulado, mas também aquilo cujo ser não é alterado por um elemento que lhe seria estranho e que, assim, alteraria e terminaria por dissimular o que ele é na realidade”<sup>288</sup>. Esse é o segundo significado, o de não mistura.

Terceiro: “É *alethés* o que é reto (*euthús*: direto)”<sup>289</sup>, e sendo reto não admite desvios e dobras, não admite o múltiplo assim como qualquer coisa que o afete ou implique uma mistura, “dir-se-á [...] que uma conduta, uma maneira de fazer são *aléthai* na medida em que são retas, conformes à retidão, conformes ao que é preciso”<sup>290</sup>. O quarto sentido: “É *alethés* o que existe e se mantém além de toda mudança, o que se mantém na identidade, na imutabilidade e na incorruptibilidade”<sup>291</sup>, mantendo-se nesse estado de permanente identidade por não ser oculta ou dissimulada, por não ser misturada ou composta por algo além de si mesma e por ser reta, não admitir curvas ou desvios.

Dito isso, Foucault nota que essas quatro noções de *alétheia* e *alethés* concernem à maneiras de falar e agir, por exemplo: o sentido de *lógos alethés* (discurso verdadeiro) possui um sentido que não se reduz a um arranjo de proposições corretas em relação a alguma coisa sob o título de verdade, mas uma maneira de falar que nada dissimula, que não se mistura com aparências ou juízos que possam se confundir com o verdadeiro, que é justo, conforme as regras e que não se altera, não se deixa corromper. Outro exemplo é o do *éros*, o *alethés éros* (verdadeiro amor) nada esconde, não tem segundas intenções, não faz uso de rodeios ou de sentimentos outros para atingir seu fim, ele não oculta seu fim, ele é puro, não se confunde com amizade ou prazer sensual, é justo, permanente e incorruptível<sup>292</sup>.

Primeiramente, a *alethés bíos* é uma vida não dissimulada, uma vida que está sempre em evidência e que se manifesta ante o olhar de todos. Foucault cita uma passagem de *Ilíada*, canto IX, que se encontra em *Hípias menor* de Platão, em que Aquiles dirige-se a Ulisses

---

<sup>287</sup> FOUCAULT, 2011, p. 192.

<sup>288</sup> Idem.

<sup>289</sup> Idem.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>291</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>292</sup> “O verdadeiro amor e a verdadeira vida são duas coisas que, tradicionalmente, desde o platonismo, se pertencem uma à outra, e o platonismo cristão retomará amplamente esse tema. Deixemos isso de lado, mas seria um domínio de estudo interessantíssimo e muito vasto” (Ibidem, p. 194).

chamando-o de “engenhoso Ulisses” (*polymékhan Odysseû*): “Tenho de te dizer minhas intenções sem nenhum rodeio, tais como as realizarei, tais como sei como elas se consumarão. Detesto tanto quanto as portas do Hades aquele que esconde uma coisa em seu espírito e diz outra”<sup>293</sup>; Sócrates refere-se a Ulisses como *polytropótatos* (homem de mil rodeios) e, em relação a Aquiles, diz: “Eis um homem *haploústatos kai alethéstatos* (o mais simples, o mais direto, o mais verdadeiro; *haploû* é aquele que não tem rodeios)”<sup>294</sup>; Foucault nota o uso da expressão simples e verdadeiro (*haploûs kai alethès*: sem rodeios e verdadeiro) na *República*: “Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude os outros por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos”<sup>295</sup>. A caracterização da verdadeira vida nesse trecho ocorre pela existência de um deus que não engana e nem oculta com discursos ou ilusões, havendo também neste exemplo a ideia de não se ocultar as intenções e fins, assim como Aquiles no exemplo anterior. Este seria o primeiro sentido da *alethès bíos*.

Segundo, como esperado, a vida sem mistura, que discerne o bem do mal, prazer de sofrimento, vício de virtude, pois um homem preso na multiplicidade de seus sentimentos e desejos não é capaz de levar uma vida de verdade, como na *República*, em que o homem democrático é descrito como um indivíduo que coloca seus sentimentos em uma relação de igualdade, não possuindo o controle sobre os mesmos, o homem democrático vive para satisfazer seus múltiplos desejos, ora se embriaga “aos sons da flauta [...], outras ainda fazendo ginástica [...], muitas vezes entra na política [...], um dia inveja os militares e vai para esse lado, ou os negociantes e volta-se para aí”<sup>296</sup>. Uma vida entregue à multiplicidade é “uma vida sem verdade [...], incapaz de ceder lugar ao *lógos alethés*”<sup>297</sup>. Há esta mesma referência no *Crítias*, no trecho referente à decadência de Atlântida, em que a vida feliz que os indivíduos levavam tem fim por ter sido “excessivamente misturada com o elemento mortal, passando o carácter humano a dominar, então, incapazes de suportar a sua condição, caíram em desgraça [...], pois haviam destruído os bens mais nobres que advêm da honra”<sup>298</sup>. A vida de verdade, a vida feliz, a vida bela associada à separação em relação às aparências e a quaisquer elementos que possam modificar ou confundir a sua forma<sup>299</sup>.

<sup>293</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 195.

<sup>294</sup> *Idem*.

<sup>295</sup> PLATÃO, 2001, 282 e.

<sup>296</sup> *Ibidem*, 561 c-d.

<sup>297</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 196.

<sup>298</sup> PLATÃO, 2011, 121 a-b.

<sup>299</sup> Há a seguinte consideração como nota de rodapé: “O manuscrito comporta aqui uma passagem correspondente ao quinto sentido de verdade a que Foucault renunciou (conformidade à essência): ‘A *alethès*

Por conseguinte, a *alethès bíos é euthús*, “uma vida conforme aos princípios, às regras e ao *nómos*”<sup>300</sup>. Mais uma vez, é evocada a *Carta VII*, em que Platão se justifica do porquê ter aceitado ir à Sicília: “era uma esperança para todo mundo ter uma *alethinòs bíos* (uma vida verdadeira)”<sup>301</sup>. Para Foucault, essa vida verdadeira de Platão é a vida de acordo com as regras “que a filosofia, pode propor aos homens, não somente em sua vida individual [...], mas também em sua vida social, sua vida pública, sua vida política”<sup>302</sup>. Portanto, o que Platão estaria a propor como acesso a um bom governo estava na ordem, como vimos, das leis (*nómos*), pois se tratava de ouvir o que a *politeía* estava precisando.

E é nesse sentido que Foucault faz uso do *Górgias*, em que Radamanto, juiz das almas, terá que julgar as almas dos grandes reis sem se deixar impressionar por elas, Sócrates diz que há na alma dos reis deformidade e feiura, “tudo retorcido pela mentira e pela vaidade, sem estar nada direito [*euthús*], visto ter sido criada sem a verdade”<sup>303</sup>, são almas ambíguas, múltiplas, que dissimulavam suas intenções. Por que elas agiam dessa forma? Porque viveram sem a verdade (*áneu aletheías*). Porém, Radamanto também encontra almas estranhas às que costuma encontrar, almas que são ora de filósofos, ora de cidadãos ordinários que “viveram sadiamente (*hósios*) e com verdade (*met’ alétheías*)”<sup>304</sup> e que são mandadas para as *ilhas bem-aventuradas*, sem serem punidas porque tiveram uma vida reta, sem tomar desvios, porque viveram com a verdade<sup>305</sup>.

O quarto sentido é que *alethinòs bíos* é “uma vida que escapa da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda, e se mantém sem modificação na identidade do seu ser”<sup>306</sup>. É a identidade da vida em relação a si mesma como um controle perfeito de si que garante a felicidade (*eudaimonía*), como no *Crítias*, em que os cidadãos de Atlântida viviam felizes antes que a mistura a elementos mortais os levassem à ruína. Em *Teeteto*, Platão fala daqueles que levam a vida ocupados, atarefados resolvendo todo tipo de problema e por isso nunca têm tempo livre, “em face disso ele evoca a vida de todos que, por contemplarem a

*bíos* é uma vida que não se dá a aparência do que ela não é. Ela não imita uma forma que não seria a sua. A verdadeira vida é aquela que deixa reconhecer facilmente o seu *éthos* (ele se baseia no livro V das *Leis* de Platão, em 738 e)” (FOUCAULT, 2011, p. 196).

<sup>300</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>301</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 197.

<sup>302</sup> FOUCAULT, 2011, p. 197.

<sup>303</sup> PLATÃO, 1980, 525 a.

<sup>304</sup> PLATÃO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 198.

<sup>305</sup> Segundo Foucault, essa foi a solução que Sócrates encontrou para essa questão: “Quero me esforçar pela busca da verdade, para me tornar o mais perfeito possível ‘na vida e na morte’” (FOUCAULT, 2011, p. 198).

<sup>306</sup> Idem.

verdade verdadeira, são desastrados e ridículos nas atividades correntes”<sup>307</sup>. Mas essas pessoas sem jeito, desastradas, são capazes de se adaptar à harmonia da “música do discurso, entoar condignamente o hino da verdadeira vida [*bíon alethê*] dos deuses e dos varões bem-aventurados”<sup>308</sup>. É essa identidade em relação a si mesma que assegura sua independência e sua *eudaimonía*, sua vida soberana, “entendida como controle de si e gozo de si por si”<sup>309</sup>.

É assim que Foucault conclui esta análise do que seria a *alethès bíos*, dizendo que a verdadeira vida é “a vida divina e feliz”<sup>310</sup>, uma maneira de ser e de se conduzir sem rodeios, sem confundir-se com qualquer coisa que não pertencente a si, de modo justo, de acordo com as leis que regem seu mundo e em permanente identificação com seu estado de felicidade divina por sua relação com a verdade, por sua vida verdadeira.

E o que fizeram os cínicos dessa noção de verdadeira vida? Diógenes Laértios conta que Diógenes, o Cínico, e seu pai, foram exilados de Sinope por terem adulterado a moeda corrente, havendo especulações se havia sido Diógenes ou seu pai, que era banqueiro e a quem havia sido confiado o dinheiro do Estado, a adulterar a moeda<sup>311</sup>. Segundo Laértios, Diógenes havia se deixado persuadir pelos trabalhadores a que era encarregado de supervisionar e por isso foi até Delfos consultar o oráculo, e “deus lhe deu o poder de alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda”<sup>312</sup>, sendo descoberto e exilado. Foucault toma essa história para dizer que a verdadeira vida nos cínicos é transvalorada, tem seu valor modificado segundo dois sentidos, o primeiro é de aproximar Diógenes a Sócrates (ambos foram a Delfos, mas apenas o primeiro recebeu uma indicação específica enquanto o segundo recebeu o famoso princípio délfico, inscrito no templo de Apolo para quem quisesse ver), o que é mantido ao longo de todo o cinismo como referência a um “cinismo antigo”, verdadeiro, como em Juliano que reclama uma atitude cínica que não se utilize de vociferações (que seria o cinismo do século IV), mas de ações, “aquele de Diógenes e Crates”<sup>313</sup>. O segundo sentido está na expressão “alterar o valor da moeda (*parakharáttein tò nómisma*)”<sup>314</sup>. Foucault nota a semelhança entre as palavras *nomisma*

---

<sup>307</sup> FOUCAULT, 2011, p. 198.

<sup>308</sup> PLATÃO, 2001, 176 a.

<sup>309</sup> FOUCAULT, 2011, p. 198. Ainda voltaremos à questão da vida soberana.

<sup>310</sup> Idem.

<sup>311</sup> “Entretanto, Ebulides, em seu livro sobre Diógenes, afirma que o próprio Diógenes agiu dessa maneira e foi forçado a deixar a terra natal com seu pai. Diógenes, aliás, em sua obra *Pôrdalos*, confessa a adulteração da moeda. [...] Outros autores contam ainda que o pai que lhe confiou a cunhagem da moeda e que ele a adulterou; o pai foi preso e morreu” (LAËRTIOS, 2008, p. 157).

<sup>312</sup> LAËRTIOS, 2008, p. 157.

<sup>313</sup> JULIANO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 177.

<sup>314</sup> FOUCAULT, 2011, p. 199.



(moeda) e *nómos* (lei), onde alterar o valor da moeda seria também mudar a regra, mudar a lei, destacando ainda que *parakharáttein* não é uma alteração que implica uma desqualificação ou desvalorização da moeda, mas uma alteração que consiste em apagar sua efígie e “substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor”<sup>315</sup>. Portanto, não se trata de enganar, mas alterar a efígie de modo a ser mais adequada a seu verdadeiro valor, à verdadeira vida:

Parece-me [...] que o ponto que se trata no cinismo a propósito da verdadeira vida é, primeiro, pegar a moeda da *alethès bíos*, pegá-la de volta o mais rente possível do significado tradicional que ela recebeu. Desse ponto de vista, os cínicos não mudam, de certo modo, o metal dessa moeda. Mas eles vão modificar a efígie e, a partir desses mesmos princípios da verdadeira vida – que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e estável, incorruptível, feliz –, vão fazer aparecer, por passagem ao limite, sem ruptura, simplesmente empurrando esses temas até seu ponto extremo, uma vida que é precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente [como] a verdadeira vida. [...] Uma filosofia da ruptura, em vez disso, seria preciso vê-la como uma espécie de passagem ao limite, como *uma espécie de extrapolação em vez de exterioridade*, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma reversão desses temas numa espécie de figura ao mesmo tempo conforme ao modelo e, no entanto, careteira como a verdadeira vida<sup>316</sup>.

Extrapolação, precipitação, os cínicos fazem a vida precipitar-se sendo eles próprios essa forma que, por um lado, apresenta características comuns a outras filosofias da época, e por outro, “é marcado por um escândalo que sempre o acompanha, uma reprovação com que o rodeiam, um misto de zombarias, de repulsão, de apreensão, pelos quais se reagiu à sua presença e a suas manifestações”<sup>317</sup>, dois lados que fazem com que a filosofia se reconheça nessa imagem, mas marque diferença em relação ao cinismo. Foucault fala de um *ecletismo de efeito inverso* no cinismo da Antiguidade, ecletismo por conter e mesmo retomar elementos comuns e tradicionais das demais filosofias e, inverso, por fazer “dessa retomada uma prática revoltante, prática esta que instaurou [...] uma estranheza na filosofia, uma *exterioridade* e até uma hostilidade e uma guerra”<sup>318</sup>. É este paradoxo que chama atenção, há um excesso em relação a uma atitude filosófica (a verdade), esse excesso precipita-se formando uma atitude que, embora saída da filosofia, ou seja, possuindo o mesmo conteúdo, as mesmas propriedades, difere desta; por isso Foucault pergunta: “Como o cinismo pode

<sup>315</sup> FOUCAULT, 2011, p. 199 -200.

<sup>316</sup> Idem, grifo nosso.

<sup>317</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>318</sup> Ibidem, p. 204, grifo nosso.

dizer no fundo o que diz todo mundo e tornar inadmissível o próprio fato de dizer?”<sup>319</sup> É a esta questão que o cinismo leva a filosofia, ou melhor, que Foucault propõe à filosofia e que ele próprio tenta responder.

#### 4.1.2 O escândalo da reversão cínica

O primeiro dos temas cínicos que é comum entre outras filosofias antigas, é: *o cinismo é uma preparação para a vida*. Foucault cita como exemplo um aforismo de Diógenes “segundo o qual era preciso preparar para a vida ou o *lógos*, ou o *brókhos* [...], ou a razão (*lógos*) que organiza a vida, ou a corda (*brókhos*) com a qual você se enforca”<sup>320</sup>. Ou você prepara sua vida para a razão, ou prepara a sua vida para a própria morte, é esse princípio que implica o segundo, *ocupar-se de si mesmo*, como em uma *khreía* (anedota cínica) em que Diógenes está em uma esquina discursando sem que ninguém lhe dê atenção. Ele então para de discursar e começa a assobiar e as pessoas começam a parar para vê-lo. Ele então diz que as pessoas “corriam para ‘escutar tolices, mas que, para as coisas sérias, não se apressavam nem um pouco’. Ocupar-se de si mesmo [acresce Foucault], é a única coisa séria”<sup>321</sup>, e para cuidar de si mesmo é preciso “estudar apenas *o que é útil na e para a existência*”<sup>322</sup>. Diógenes se surpreendia em ver os músicos “afinarem tão bem a sua lira e esquecerem a afinação da própria alma, ver os matemáticos estudarem o Sol e a Lua e esquecerem o que têm sob os pés, ver os oradores cheios de zelo pelo bem falar”<sup>323</sup>, mas sem dar importância ao bem fazer. Não é se preocupando com as coisas do mundo que o indivíduo se preocupa de si mesmo, é preocupando-se com “as coisas imediatamente úteis para a vida”<sup>324</sup>, mais do que o conhecimento erudito vale um conhecimento de si, e esse conhecimento de si só é possível se o indivíduo fazer sua *vida corresponder aos preceitos que formula*. Foucault lembra que Diógenes criticava pessoas que falavam mal das riquezas, mas ambicionavam ser ricos, assim como os que “oferecem sacrifícios aos deuses para obter saúde, mas se entopem de porcarias durante esses mesmos sacrifícios”<sup>325</sup>.

<sup>319</sup> FOUCAULT, 2011, p. 199 -200.

<sup>320</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 209.

<sup>321</sup> *Idem*.

<sup>322</sup> FOUCAULT, 2011, p. 209, grifo nosso.

<sup>323</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 210.

<sup>324</sup> FOUCAULT, 2011, p. 210.

<sup>325</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 210.

Segundo Foucault, esses são princípios passíveis de observação nas demais filosofias, porém, o pensador cita um quinto princípio, *parakharátein tò nómisma* (alterar o valor da moeda). O filósofo já havia alertado para um possível sentido negativo na modificação do valor da moeda, que seria uma alteração desonesta do valor, mas que essa alteração cínica se referia a gravar uma efígie mais adequada de modo a revelar o verdadeiro valor da moeda. O filósofo nota que esse princípio de alterar a moeda foi frequentemente associado aos cínicos, fosse em seu sentido negativo ou verdadeiro como Crates, que teria sido um homem rico e teria se desfeito do dinheiro jogando no mar ou, segundo outra versão, distribuindo aos pobres; outro exemplo é Menipo, que “teria sido um agiota que acumulara tesouros, mas finalmente teria sido arruinado por seus adversários e, por desespero, se enforcara”<sup>326</sup>, ou Bion de Boristeno que foi vendido como escravo com toda a família devido a fraudes do fisco feitas por seu pai.

Foucault faz uso desses exemplos para sublinhar que “alterar o valor da moeda” foi o princípio característico dos cínicos, citando ainda Juliano que, em *Contra os cínicos ignorantes*, estabelece uma diferença entre os dois “princípios délficos”, dizendo que enquanto o primeiro, conhece-te a ti mesmo, “ao qual os cínicos se prendem e que reivindicam, não foi dirigido apenas a Diógenes, mas foi igualmente endereçado a Sócrates, em particular, e de um modo mais geral ainda a todos”<sup>327</sup>, pois estava inscrito na porta do templo de Delfos, enquanto o princípio “*parakharáxon tò nómisma* (reavalia a tua moeda, muda o seu valor), foi endereçada unicamente a Diógenes”<sup>328</sup>, e Foucault exemplifica essa mudança de valor no encontro de Alexandre, o Grande, com Diógenes, em que aquele diz: “Se eu não fosse Alexandre, gostaria de ser Diógenes”<sup>329</sup>, acresce Foucault ao que teria sido a resposta de Diógenes: “Mas o rei (a verdadeira moeda) sou eu”<sup>330</sup>. Uma mudança na *nómisma*, nos costumes, nas leis que fazem com que Alexandre seja visto como um Rei e Diógenes como um mendigo ou como um cão, denominação esta atribuída à *bíos kynikòs* por quatro motivos: pela ausência de pudor e de respeito humano às convenções da sociedade; por ser indiferente ao que acontece no mundo, por parecer não necessitar dele; por ser uma “vida

---

<sup>326</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 211.

<sup>327</sup> JULIANO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 212.

<sup>328</sup> *Idem*.

<sup>329</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 213.

<sup>330</sup> “Diógenes [...] diz a Alexandre que este não passa de um corpo opaco entre ele e o Sol” (FOUCAULT, 2011, p. 233).

diacrítica (*diakritikós*)<sup>331</sup>, uma vida de combate aos inimigos; e pela vida cínica ser *phylaktikós* (cão de guarda), por se dedicar a tentar salvar os outros.

Desse modo, a *bíos kynikòs* é qualificada como *anaídeia* “(vida de impudor), vida *adiáphoros* (indiferente), vida *diakritikós* (diacrítica, de distinção, de discriminação, vida de certo modo latida) e vida *phylaktikós* (vida de guarda, cão de guarda)”<sup>332</sup>. Foucault avalia: não estariam essas caracterizações relacionadas com os quatro sentidos de *alethés*, não dissimulação, não mistura, vida reta e soberana ou incorruptível? Uma vida sem pudor é uma vida não oculta, à mostra, “da qual você não se envergonha porque não tem de se envergonhar”<sup>333</sup>. Foucault lembra Sêneca quando este coloca a verdadeira vida como aquela que se vive como se sempre se estivesse sob o permanente olhar dos outros. Sêneca coloca essa relação nas cartas que têm por função colocar “cada um sob o olhar do outro”<sup>334</sup> sem nada dissimular; mencionando também noção de não dissimulação em Epicteto, nas *Conversações*:

Tu és um fragmento de Deus. Tu tens em ti uma parte desse Deus [...]. Não queres te lembrar, quando comes, quem és tu, que comes e que te alimentas? Em tuas relações sexuais, quem és tu, que usas dessas relações? [...] É em ti que tu portas esse Deus e tu não percebes que tu o maculas com teus pensamentos impuros e com tuas ações sujas<sup>335</sup>.

Portanto, para Epicteto, “a não dissimulação é viver e se saber vivendo diante desse olhar interior”<sup>336</sup> de deus. Foucault pergunta: de que modo essa não dissimulação é retomada pelos cínicos que fazem de seu uso um escândalo? Ele mesmo responde: “A vida do cínico é não dissimulada, no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública”<sup>337</sup>. Foucault lembra a já mencionada morte de Peregrino que, na época dos jogos Olímpicos, ateou fogo no próprio corpo fazendo da sua morte um grande espetáculo, ou mesmo na descrição de Laértios sobre Diógenes, contando que “ele resolveu comer, dormir e falar em qualquer lugar”<sup>338</sup>, é a “*anaídeia* (vida desavergonhada)”<sup>339</sup>, a vida a mostra em qualquer de seu sentido.

---

<sup>331</sup> FOUCAULT, 2011, p. 214.

<sup>332</sup> Idem.

<sup>333</sup> FOUCAULT, 2011, p. 221.

<sup>334</sup> Ibidem, p. 222.

<sup>335</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 222.

<sup>336</sup> FOUCAULT, 2011, p. 222.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>338</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 223.

<sup>339</sup> FOUCAULT, 2011, p. 225.

Sobre a vida sem mistura, Foucault faz uma distinção sobre essa concepção na filosofia antiga, uma relativa ao platonismo, a *estética da pureza*, que trata de afastar da alma elementos de desordem e perturbação, de tudo o que é material; a outra refere-se a uma *estilística da independência*, autárquica, autossuficiente, modo encontrado nos estoicos e epicuristas, porém, os cínicos a transformam em um escândalo por meio da sua *adiáphoros bíos* (vida indiferente), ou, assim como fizeram com a não dissimulação, empreendendo uma dramatização corporal, física dessa vida, e “essa dramatização do princípio de independência na forma da própria vida, da vida física, material, assume a figura, evidentemente, da pobreza”<sup>340</sup>.

Segundo Foucault, essa questão da pobreza não era muito simples, pois a verdadeira vida era a vida dos melhores, porém, não estava associada à riqueza, então a maioria dos filósofos tentou encontrar um meio-termo, mas não os cínicos. Foucault caracterizou a pobreza cínica como real, ativa e permanente<sup>341</sup>.

A pobreza cínica seria real por não implicar uma possibilidade virtual, é ativa por não ser medíocre, por não se contentar com uma vida de média pobreza, como dissemos, a pobreza cínica chega a ser vista como escravidão (algo intolerável na sociedade ateniense)<sup>342</sup>, e essa pobreza é infinita por sempre tentar ir além, por nunca se dar por satisfeita, a pobreza cínica procura a *adoxía* (má reputação), a humilhação, inserindo a desonra na moral grega e fazendo dessa inserção da *adoxía*, o *efeito de uma influência externa*. A *adoxía* nos cínicos adquire um valor positivo, como Diógenes que, ao comer em praça pública “se faz tratar de cão pelos passantes: Você come como um cão, dizem eles”<sup>343</sup>, Diógenes aceita a humilhação e a reverte: “Mas vocês também são cães, pois só os cães fazem uma roda em torno do cão

---

<sup>340</sup> FOUCAULT, 2011, p. 225.

<sup>341</sup> A pobreza cínica é real por privar a existência de elementos materiais, dos bens; Foucault evoca uma carta de Sêneca a Lucíolo como exemplo, em que aquele fala de estágios da pobreza que se deve fazer para eventuais condições de necessidade, porque “se por acaso você viesse a perder tudo, não sofreria, [portanto uma] proteção contra o acontecimento possível e não prática real”. A pobreza cínica é ativa à medida que não se contenta com a mediocridade. Vejamos o exemplo citado por Foucault, o dos cínicos referindo-se a Sócrates: “Sócrates é, afinal, uma pessoa que tem uma casa, uma mulher, filhos, tem até chinelo”; Foucault vê nisso um sinal da mediocridade enquanto a pobreza cínica vai além disso, chega ao extremo de miséria a ponto de ser reconhecida como escravidão pela relação de dependência que esse estado acaba criando. Há uma “valorização da sujeira, da feiura, da miséria rude e desgraciosa”; portanto, diferentemente da mediocridade de Sócrates, uma pobreza visível. A terceira característica da pobreza cínica é sua infinitude; Foucault cita a célebre *khreîtai* em que Diógenes possuía como único utensílio uma cuia para pegar água, que a abandona imediatamente ao ver uma criança apanhar água e levá-la à boca com as próprias mãos (Ibidem, p. 227-228).

<sup>342</sup> “A escravidão que era, vocês sabem, aos olhos de um greco-romano, inaceitável – e quando a escravidão se torna aceitável, é em geral como um destino que se sofre e que é necessário sofrer com indiferença” (Ibidem, p. 229).

<sup>343</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 231.

que come. Cão eu sou, mas vocês são tanto quanto eu”<sup>344</sup>. Dizendo de outro modo, “o cínico afirma sua soberania, seu controle, através dessas provas de humilhação”<sup>345</sup>, como quando Diógenes aparece em um banquete e lhe jogam um osso, “ele vai embora com seu osso, volta e mijá nos convivas, como um cão”, uma redução à animalidade, é a *diakritikós* (distinção) que os cínicos mantêm em relação aos demais elementos. É essa a vida *euthús* (reta) levada ao limite.

Os cínicos só são conformes a uma única lei, à natureza. Eles rejeitam convenções sociais como família e casamento, além de convenções alimentares. Diz-se que Diógenes chegou a comer carne crua, e que, inclusive, “morreu por ter comido um polvo vivo que o teria sufocado”<sup>346</sup>. Dion Crisóstomo, no *Discursos*, analisa a trama de *Édipo* segundo os princípios cínicos de Diógenes destacando que, se Édipo tivesse sido esperto, ao constatar que havia casado com sua mãe e matado seu pai, teria pensado:

Mas é o que vejo todos os dias no meu galinheiro, é o que acontece com todos os animais, que matam efetivamente o pai, esposam a mãe e são ao mesmo tempo pai e irmão de seus filhos, de seus irmãos e de suas irmãs<sup>347</sup>.

Que problema haveria no incesto se ele é tão comum entre os animais? Essa é a pergunta que os cínicos suscitam e, mais importante, essa questão é a tomada, por parte dos cínicos, de algo natural ao homem, a saber, sua “animalidade”, e a manifestação dessa natureza humana, portanto, de seu *interior*, como algo *exterior* ao homem<sup>348</sup>. Foi isso o que o cinismo também fez com a não dissimulação e com a não mistura, levaram esses elementos comuns à noção de *alétheia*, ao limite, provocando um escândalo, um reconhecimento da não dissimulação e da não mistura como algo exterior às noções de *alétheia* e *alethès*<sup>349</sup>, bem como da noção de vida reta e da vida soberana, que vemos a seguir.

<sup>344</sup> LAËRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 231.

<sup>345</sup> FOUCAULT, 2011, p. 231.

<sup>346</sup> “Na verdade, as duas versões relativas à morte de Diógenes por causa de um ‘polvo’ não falam em sufocamento: Diógenes teria sido vítima da cólera por ter comido um polvo cru, ou ‘querendo compartilhar com uns cães um polvo, foi mordido no tendão do pé e morreu disso” (Ibidem, p. 235).

<sup>347</sup> CRISÓSTOMO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 231.

<sup>348</sup> Ao que nos parece, esse aspecto do cinismo é bastante caro a filósofos como Sloterdijk, já que o mesmo toma essa animalidade expressa pelos cínicos como referência para analisar, grosso modo, como o animal homem torna-se homem. As análises de Foucault têm uma orientação diferente, pois não intencionam necessariamente compreender o processo de “humanização” do animal homem, mas compreender em que medida a verdadeira vida que é interior à vida humana, é compreendida como uma exterioridade.

<sup>349</sup> “É esse o paradoxo da vida cínica que eu [Foucault] tentei definir; ela é a consumação da verdadeira vida, mas como exigência de uma vida radicalmente outra” (FOUCAULT, 2011, p. 238).

## 4.2 A alteridade da vida

Eis onde queríamos chegar, o ponto de *virada* (ainda que não seja bem isso), ainda que seja apenas uma mudança nos critérios de definição de determinada coisa. E que coisa seria essa? A verdade.

Vimos como os cínicos reverteram a noção de *alétheia* em *alethès bíos*, levando os sentidos de *alétheia* ao limite, diferindo da noção usual, aceitável, compreensível. A não dissimulação ou a não ocultação dos componentes de determinado elemento foi revertido em *anaídeia* (impudor), o cínico veste apenas um manto e não tem vergonha de fazer suas necessidades em público (se masturbar, como vimos em um exemplo de Diógenes); a vida independente, que não mistura o ruim com o bom, a dor com o prazer, o bem com o mal, foi revertida em *adiáphoros* (indiferença) pelos cínicos em relação ao mundo, parecendo os mesmos não necessitarem das pessoas e do mundo. Agora, passamos às características da vida reta e da vida soberana nos cínicos, e em como essa verdadeira vida, apesar de não diferir em características das demais filosofias antigas, não é reconhecido de outra forma senão como uma vida outra cuja condição de acesso não seria nada demais além do já visto: um cuidado (olhar) permanente para com a própria existência.

Mudar o mundo, ainda que não seja o objetivo declarado, é a implicação da vida outra. Ao final, fazemos uma breve digressão do pensamento da diferença, em Blanchot, para servir de base para a compreensão da noção de subjetividade em Foucault, para assim destacarmos duas orientações dos estudos de Foucault sobre os processos de subjetivação, a primeira, ligada aos dispositivos de sexualidade, a segunda, o objeto deste trabalho, a verdade.

### 4.2.1 A verdadeira vida como vida outra

A vida soberana, a *vida senhora de si*, superior a qualquer outra forma, é caracterizada por Foucault de duas maneiras: como um *gozo de si* e como *relação com o(s) outro(s)*. A primeira maneira Foucault encontra em Sêneca, que seria uma vida de posse de si mesmo e de prazer: “ser soberano é antes de tudo ser seu, pertencer a si mesmo [...] ao mesmo tempo como posse e como prazer”<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> O filósofo indica alguns exemplos das expressões usadas por Sêneca: “*In se potestatem habere* (ter posse de si mesmo), ou simplesmente *sui juris esse* (ser de seu próprio direito, não depender de nenhum direito estrangeiro); *se habere* (se possuir, ter a si mesmo), simplesmente *suum esse* ou *suum fieri* (ser seu, tornar-se seu)”. Uma relação de gozo/posse que coexiste com a de gozo/prazer, como na carta 23 (*Lettres à Lucilius*)

É essa compreensão da vida soberana como gozo de si que implica a segunda, a de relação com os outros. Foucault cita a relação entre mestre e aluno, passível de observação também em Sêneca, quando este vai para a Sicília e escreve a Lucíolo: “O mar agora vai nos separar, mas vou continuar a lhe ajudar. Você ainda está pouco seguro da sua rota, do seu caminho, vou pegá-lo pela mão e guiá-lo”<sup>351</sup>; e também em Epicteto que, ao receber um aluno que foi procurá-lo disse: “Você veio aqui como se fosse um *iatreïon* (uma clínica), você está aqui para se tratar”<sup>352</sup>. Portanto, essa relação pessoal é uma relação de ajuda, de socorro ao outro, mas também, alerta Foucault, de lição ao “gênero humano pela própria maneira como vive e pela maneira como, ostensivamente, aos olhos de todos, leva essa vida”<sup>353</sup>. A vida do sábio e seus escritos são um exemplo à humanidade, e como exemplo, o sábio não pode se abster de ser útil aos outros. Foucault destaca que esse estado de permanente atividade do sábio é um excedente, o que ele chamou de *outra face da relação consigo*, pois essa tomada de posse de si, por um lado (primeira forma), “vai me dar, a mim, o gozo de mim mesmo e, [por outro lado, e esta é a segunda forma], me permitir ser útil aos outros quando eles estão em dificuldades ou na desgraça”<sup>354</sup>.

Desse modo, a vida soberana é uma relação de posse e gozo de si que implica um dever para este sábio feliz, a relação com os outros. Os cínicos retomaram esse tema da soberania de si, porém, associando essa soberania à monarquia, pois *o cínico é rei*, e mesmo esta associação também já havia sido realizada. Foucault faz uso de Platão como um exemplo, já que neste filósofo essa questão é desenvolvida de duas formas, a primeira por *analogia de estrutura*, em que o filósofo estabelece para com sua própria alma uma relação, um governo estruturalmente semelhante ao de um monarca, havendo “uma essência, uma forma, uma estrutura comuns à monarquia política e à soberania de si sobre si”<sup>355</sup>; a segunda forma é a do *dever ser*, em que seria necessário que o filósofo estabelecesse uma soberania de si de modo que garantisse, como um monarca, a soberania de cada alma por ele governada e “à cidade inteira, a forma que lhe permitirá ser feliz e estável”<sup>356</sup>. Foucault também encontra essa associação nos estoicos, em que o filósofo não é um rei, mas é mais que um rei, pois é capaz

---

onde se encontra o princípio *suo gaudere* (buscar o gozo em si mesmo) e na *Consolação a Hélvia* (capítulo V), na expressão “*intra se omne gaudium petere*: pedir ao interior de si, buscar dentro de si todo o seu gaudio” (FOUCAULT, 2011, p. 238).

<sup>351</sup> SÊNECA *apud* FOUCAULT, 2011, p. 239.

<sup>352</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 239.

<sup>353</sup> FOUCAULT, 2011, p. 240.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>355</sup> *Idem*.

<sup>356</sup> *Idem*.



de governar não somente as almas dos que vivem em um Estado, mas de toda a humanidade, como em uma objeção de Sêneca à visão do filósofo como um monarca, onde diz que “em certo sentido [o filósofo] é até melhor que um rei, porque é capaz de gerir, dirigir, guiar a alma de um rei, e através dessa alma do rei ele é capaz de dirigir também a alma dos homens e do gênero humano inteiro”<sup>357</sup>. No caso cínico, há dois aspectos que Foucault trabalha: o primeiro é do cínico como o rei ou *antirrei*, e o segundo diz respeito à missão do cínico, aspecto esse que o pensador desenvolve de dois modos, a saber, levado ao limite de uma reversão, de uma exterioridade, e em uma perspectiva não reversiva, que exclui os aspectos que fazem da vida cínica um modo de existência *contra* o mundo.

Primeiramente, o cínico é rei, e não somente rei como o único rei, sendo os demais reis como sombras de sua monarquia, falsos reis em seus falsos reinos e, este é o ponto ao qual Foucault se detém, a monarquia cínica é aquela que revela a falsidade das monarquias políticas. Desse modo o cínico é um antirrei frente àqueles. É notável a ideia presente nesta análise, a de que o “filósofo como antirrei, [é] algo que está no próprio centro da experiência cínica e da vida cínica como verdadeira vida e outra vida, e do cínico como verdadeiro rei e outro rei”<sup>358</sup>. Foucault evoca o já mencionado possível encontro entre Alexandre, o Grande, e Diógenes, o Cínico, que se encontra no *Discursos* IV de Dion Crisóstomo. Foucault destaca quatro elementos ou características desse encontro<sup>359</sup>.

O primeiro consiste no relato de que Alexandre se apresenta face a face de Diógenes e diz: “Se eu não fosse Alexandre, gostaria de ter sido Diógenes”<sup>360</sup>. Foucault alerta para o fato de Alexandre possuir exércitos, cortesãos e está no auge da glória e, ainda assim, se colocar de modo simétrico a Diógenes e, ao mesmo tempo, dissimétrico por conta das conquistas e glórias de Alexandre que “deixa sua corte e seu entourage e vai confrontar Diógenes”<sup>361</sup> cara a cara. Igualdade e desigualdade, nota Foucault, pois se Alexandre é o rei dos homens, Diógenes é um “rei de miséria, um rei que esconde sua soberania no despojamento”<sup>362</sup>, porém, não possui um reinado tão frágil quanto o de Alexandre, que precisa de um exército e de uma série de coisas para reinar, como aliados, armadura, cavalos; enquanto Diógenes é soberano sem precisar de um exército, pois não pode ser destituído, aliás (segundo elemento),

<sup>357</sup> SÊNECA *apud* FOUCAULT, 2011, p. 242.

<sup>358</sup> FOUCAULT, 2011, p. 242.

<sup>359</sup> “Encontro histórico (verossimilmente mítico): de fato, nada exclui que ele tenha ocorrido. Encontro mítico, haja vista todos os comentários, explicações, relatos que foram feitos e se acrescentaram na tradição cínica” (Idem).

<sup>360</sup> LAÊRTIOS *apud* FOUCAULT, 2011, p. 243.

<sup>361</sup> CRISÓSTOMO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 243.

<sup>362</sup> FOUCAULT, 2011, p. 245.

Diógenes nem mesmo precisa de *paideía* (formação, educação), uma vez que ele é filho direto de Zeus e, sendo um modelo de Zeus, não precisou fazer uso da *paideía* para aprender a ser um monarca, pois essa capacidade lhe é inata como é em todo verdadeiro rei. A alma de um verdadeiro rei é dotada de *andreía* (coragem, virilidade) e de *megalophrosýne* (grandeza de alma) como atributos de um filho de Zeus em oposição à *paideía*.

O terceiro elemento concerne a uma pergunta feita por Alexandre a Diógenes: “Quando eu for rei, não só dos gregos, que já sou, mas também rei dos medas e dos persas que terei vencido efetivamente, nesse momento não serei plena e completamente rei?”<sup>363</sup> Diógenes teria respondido: “Você terá vencido os gregos, terá vencido os medas, terá vencido os persas. Mas terá vencido também os inimigos que se opõem a você? E esses verdadeiros inimigos são os inimigos internos, são seus defeitos e seus vícios”<sup>364</sup>. São esses os inimigos de um verdadeiro rei, o rei dos homens pode derrotar qualquer homem, “mas sempre lhe restará esse combate a travar, derradeiro e primeiro, fundamental”<sup>365</sup>.

O último elemento diz respeito à precariedade da monarquia do rei dos homens:

Dion Crisóstomo evoca, ou faz Diógenes evocar, o célebre rito persa no qual, durante certas cerimônias, pegavam um prisioneiro de guerra e, durante algum tempo, tratavam-no como um rei, davam a ele cortesãs, satisfaziam todas as suas necessidades, desejos, vontades. E, depois de tê-lo feito, assim, levar uma vida verdadeiramente régia, despojavam-no de tudo, despiam-no, chicoteavam-no e terminavam por enforcá-lo<sup>366</sup>.

A monarquia do *rei filósofo* não consiste em aparências, na satisfação dos desejos, pois em sua soberania o cínico não goza de si, mas renuncia a si mesmo em favor dos outros, não legisla ou governa como um soberano comum, ele se assemelha mais a um médico, como Crates “que vai de casa em casa batendo nas portas e levando seus conselhos a todos os que dele necessitam, de maneira que possam sarar”<sup>367</sup>. O cínico intervém no mundo em que vive e de maneira agressiva, ele toma a palavra seja em uma assembleia, teatro ou praça e “ataca seus inimigos, isto é, ataca os vícios que afetam os homens, afetando seus interlocutores em particular, mas afetando também o gênero humano em geral”<sup>368</sup>, não se reduz a um exemplo de vida, como um sábio que deve servir em auxílio sempre que solicitado, o cínico leva esse

---

<sup>363</sup> CRISÓSTOMO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 244.

<sup>364</sup> *Idem*.

<sup>365</sup> FOUCAULT, 2011, p. 244.

<sup>366</sup> CRISÓSTOMO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 244.

<sup>367</sup> APULEIO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 246.

<sup>368</sup> FOUCAULT, 2011, p. 246.

auxílio ao caráter de uma militância<sup>369</sup> em um estado de permanente combate contra os desejos, apetites, paixões, vícios, um combate que “toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também uma luta na humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade”<sup>370</sup>.

É esse caráter missionário que Foucault trata como o segundo aspecto da soberania cínica, a soberania como missão. O filósofo faz uso de uma visão um tanto quanto incomum do cinismo, que se encontra nas *Conversações* de Epicteto, uma visão que coloca de lado as reversões cínicas da não dissimulação, indiferença, vida reta e soberania. Segundo Foucault os estoicos consideram a vida na cidade um conjunto formado por encargos e obrigações que cada homem recebe, sendo “desonroso, ou pelo menos moralmente condenável, furtar-se a essas tarefas. As pessoas têm de se casar, de criar seus filhos, de exercer magistraturas se necessário, etc.”<sup>371</sup>, porém, no conjunto desses encargos, a atividade filosófica não era uma obrigação, mas uma opção, e embora fosse uma opção, a *kynízein* (prática cínica) não era como tal, uma escolha, mas uma missão de Deus que não podia ser autoinstituída. Por conta disso, Epicteto critica os que se vestem apenas com um manto, dormem no chão, usam um cajado e têm uma vida miserável, pois, para Epicteto, o que esses indivíduos fazem é autointitular-se cínicos quando esta é uma decisão que cabe apenas aos deuses, não podendo “ser feita *diíkha theoù* (independentemente dos deuses)”<sup>372</sup>; mas como exatamente isso se dá?

O indivíduo tem a opção de escolher pela vida filosófica, porém, ele não o deve fazer se não tiver encontrado os sinais de tal missão em si mesmo, “começa pegando um espelho, olha teus ombros, examina teu dorso, tuas coxas”<sup>373</sup>, o indivíduo terá que passar por exercícios de modo a provar ser capaz ou escolhido para a vida cínica. Na primeira dessas provas o indivíduo deve:

Mudar completamente a maneira atual de agir, não acusar nem Deus nem homem; tens de suprimir inteiramente teus desejos, procurar evitar somente o que depende de ti, não ter cólera, nem inveja, nem piedade; não achar bonita nenhuma moça, [...] nem bonito nenhum rapazola, nem boa nenhuma gulodice. Porque tens de saber o seguinte: os outros homens se põem ao abrigo das suas paredes e da sua casa e das trevas para consumir as ações desse gênero, e eles têm mil meios para ocultá-las: mantenha sua porta

<sup>369</sup> Foucault alerta para um anacronismo no uso feito por ele desse termo para designar o estado de combate cínico contra os desejos e vícios humanos, sem deixar, porém, de usá-lo e associá-lo ao cinismo e a outras filosofias ligadas ao *éthos*, como o estoicismo (FOUCAULT, 2011, p. 250).

<sup>370</sup> FOUCAULT, 2011, p. 247.

<sup>371</sup> FOUCAULT, 2011, p. 258.

<sup>372</sup> Ibidem, p. 259.

<sup>373</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 261.

fechada. Quanto ao cínico [pergunta Foucault], que deverá fazer? Não deve querer ocultar nada do que lhe concerne, só tem para se ocultar seu *aidós* (seu pudor). “Eis a casa dele, eis a sua porta. Eis os guardas do seu quarto, eis suas trevas”<sup>374</sup>.

Esses são exercícios descritos por Epicteto para se levar uma vida filosófica. Neles, encontramos o princípio da não dissimulação, aquele que leva a vida filosófica, a vida cínica não tem nada a esconder exceto seu *aidós*, um recuo em relação à *anaídeia* (impudor) característica da vida cínica, do escândalo. Portanto, a primeira prova seria ser ou não capaz da vida não dissimulada. A segunda prova é saber se você é capaz de levar uma vida independente, sem necessitar de nada, a vida *adiáphoros*. Para tanto, o indivíduo deve trabalhar sua alma como um carpinteiro trabalha na madeira, a indiferença cínica é exemplificada por Epicteto no seguinte trecho: “O miserável corpo não é nada para mim [...]. O exílio? E para onde podem me expulsar? [...] Onde quer que eu vá haverá o Sol, a Lua, os astros, os sonhos, os presságios, a conversa com os deuses”<sup>375</sup>. Embora o desprendimento do mundo ainda seja característico, não há um apelo ao despojamento e a uma vida de miséria, ainda que o cínico chegue a viver dessa forma.

A terceira prova é a da vida *euthús*, vida diacrítica (*diakritikós*), de distinção em relação ao que deve ser combatido, de batedor (*katáskopos*) que se coloca à frente da humanidade indicando “os homens o que lhes é favorável e o que lhes é hostil”<sup>376</sup>. São essas três as provas da vida cínica que Foucault apresenta em Epicteto: vida não dissimulada, independente e diacrítica, acrescentando a elas duas questões: Qual a missão cínica? E em que consiste essa missão? À primeira questão, responde: “A missão cínica [...] é uma missão de combate”<sup>377</sup>, um combate contra os vícios dos homens. Foucault evoca uma interessante passagem de Epicteto a qual um cínico diz de si mesmo: “Sou sem abrigo, sem pátria, sem recursos, sem escravos. Durmo no chão. Não tenho mulher nem filhos nem palácio de governador, mas somente a terra e o céu e um único manto velho”<sup>378</sup>. Porém, não é essa condição que caracterizaria o cínico para Epicteto, os exercícios não consistem em uma celebração ou aceitação de uma vida de sofrimento e miséria (e esta é a resposta da segunda pergunta), mas sim em exames de resistência, de fortalecimento de si mesmo frente às dificuldades de combate, pois o cínico “deve ser batido como um asno e, depois de batido,

<sup>374</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 262.

<sup>375</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 262.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>377</sup> FOUCAULT, 2011, p. 264.

<sup>378</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 264.

deve amar os que batem nele como se ele fosse o pai e irmão de todos”<sup>379</sup>, esses são os sinais de Deus de que o indivíduo foi designado para a vida cínica, não por meio de um chamado délfico (caso de Sócrates, por exemplo), e sim pelo reconhecimento de si, do próprio indivíduo frente aos infortúnios<sup>380</sup>. O cínico é o encarregado do mundo, o *responsável pela humanidade*, e como responsável ele é o *katáskopos* (batedor) e o *episcopos* (bispo) do gênero humano, devendo zelar por todos e por isso manter-se “livre de tudo que poderia distraí-lo”<sup>381</sup> (casamento, família, ofícios) de sua função de zelador universal do gênero humano, “cuidar do cuidado dos homens aparece aqui como a tarefa por excelência do filósofo cínico, [...] ela é no mínimo tão valiosa quanto as atividades privadas, [e até] melhor que qualquer atividade pública”<sup>382</sup>; Foucault, por meio de Epicteto, faz uso do termo *politeúesthai*, governante do mundo, para designar essa atividade cínica, sua missão.

Foucault nota que “é essa imagem que é uma coisa nova, em relação ao que poderíamos chamar de proselitismo ou militantismo habitual e tradicional nas diferentes seitas filosóficas da Antiguidade”<sup>383</sup>, a imagem de um benfeitor, de um missionário da humanidade. É para este ponto que toda essa análise converge<sup>384</sup>. O filósofo disse que talvez tenha cometido um exagero em creditar os cínicos como inventores da militância filosófica, porque essas atitudes eram passíveis de observação em outras filosofias anteriores ao cinismo e, pela militância já existir em graus distintos e “sob diferentes formas nos mais numerosos movimentos filosóficos da Antiguidade: escola, ensino em geral”<sup>385</sup>. Mas Foucault indica a singularidade dos cínicos em relação às demais filosofias: primeiro, a filosofia cínica se desenvolve em meio aberto (praças, esquinas, ruas) e não em um circuito fechado; segundo, ela não faz uso da *paideía* (formação, educação formal), e sim da agressividade, da violência, da miséria para “converter” as pessoas; por fim, ela ataca “unicamente as convenções, as leis, as instituições. É uma militância que pretende mudar o mundo”<sup>386</sup>.

Em determinado momento, Foucault cita um longo trecho de Crisóstomo, *Discursos VIII*, para caracterizar a derrisão do *antirrei*, a dissimulação de sua própria soberania.

<sup>379</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 265.

<sup>380</sup> O detalhe é que nos cínicos esse exame ou constatação *missionária* se dá no próprio corpo moldado pelos deuses, enquanto em Sócrates, a constatação se dá na prova das almas após tomar conhecimento de ter sido referido por deus como o mais sábio dos homens.

<sup>381</sup> FOUCAULT, 2011, p. 266.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>384</sup> Foucault não chegou a expor essa observação em seu curso, porém ela foi publicada no rodapé da página por fazer parte do manuscrito da aula.

<sup>385</sup> FOUCAULT, 2011, p. 268.

<sup>386</sup> *Idem*.

Segundo Dion Crisóstomo, Diógenes aglomerou um certo número de pessoas ao redor de si em um discurso sobre Hércules, personagem mítico que escolheu o caminho difícil em vez de uma vida prazerosa, que só dormia no chão, era indiferente às pessoas e aos ambientes, a climas extremos, andava sempre sujo<sup>387</sup>. Diógenes entusiasma seus ouvintes ao falar de Hércules e a libertação de Prometeu, porém, “no meio desse entusiasmo, fica calado. Ele sentou-se no chão e cometeu certo ato indecente. E então a multidão que tinha sido favorável a ele ao ouvir aquele discurso em favor de Hércules, [...] fica furiosa com ele”<sup>388</sup>. Para além de um exemplo de como a soberania cínica se oculta, esse trecho expressa a contrariedade à maneira de viver das pessoas que, ao sinalizarem em favor de Diógenes com sua existência de vícios, comodidades, conivências, recebem em troca a reprovação de alguém que parece dizer que não quer fazer parte ou ser minimamente aceito por esse mundo, que quer sim mudá-lo, arruiná-lo, melhorá-lo, o que é feito em favor de um mundo outro entendido como verdadeiro, em benefício de uma vida outra, “uma vida cuja *alteridade* deve levar à mudança do mundo. Uma vida outra para um mundo outro”<sup>389</sup>.

Foucault insiste em um dever de, ao falar em militância cínica ou filosófica na Antiguidade, mencionar as práticas de proselitismo filosóficas (apontando os estoicos como exemplo): “Situar o cinismo em toda essa família; mas reconhecer, no entanto, nele, uma forma de militantismo aberto, agressivo, um militantismo no mundo e contra o mundo”<sup>390</sup>, em comparação, claro, ao que se desenvolveu ao longo da Antiguidade tardia, o “ativismo do cristianismo que é ao mesmo tempo combate espiritual e combate pelo mundo”<sup>391</sup>, além de outros movimentos religiosos anteriores à Reforma como mendicantes e pregadores, movimentos abertos e violentos que puseram este mundo em jogo com sua maneira de viver e concebê-lo, bem como a militância revolucionária iniciada no século XIX, e até mesmo a arte,

---

<sup>387</sup> Hércules é quem liberta Prometeu que, na visão cínica, influenciou negativamente a humanidade concedendo-lhe o fogo e as técnicas de cultura, destituindo-a da naturalidade. Crisóstomo atribui o seguinte relato de Hércules a Diógenes: “Quando Hércules vai libertar Prometeu não quer dizer que ele libertou esse sofista para que ele pudesse continuar suas más ações [...], isso quer dizer que ele o libertou das suas próprias opiniões [...]’. Libertação de Prometeu, isto é, restituição de Prometeu e da humanidade à sua naturalidade primeira” (CRISÓSTOMO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 249).

<sup>388</sup> “Assim falava Diógenes, e a multidão que o rodeava sentia um vivo prazer em ouvir suas palavras. Mas detendo-se, suponho que nessa última imagem de Hércules, ele pôs fim a seus discursos, acocorou-se no chão e fez uma coisa bem vulgar. As pessoas puseram-se então a zombar dele, a tratá-lo como louco” (CRISÓSTOMO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 255).

<sup>389</sup> Observa-se aqui que o tratamento dado por Foucault à verdade cínica satisfaz os, digamos, *requisitos imanentes*: “Uma vida outra para um mundo outro” (FOUCAULT, 2011, p. 253, grifo nosso). Trataremos melhor disso.

<sup>390</sup> FOUCAULT, 2011, p. 268.

<sup>391</sup> *Idem*.

todos colocando “a verdadeira vida como vida outra, uma vida de combate por um mundo mudado”<sup>392</sup>.

Segundo Foucault, a vida cínica soberana tem duas consequências: a saber, “a soberania cínica funda, para quem a exerce, a modalidade de vida feliz”<sup>393</sup>, e a “soberania cínica funda uma prática da verdade manifestada, da verdade a manifestar”<sup>394</sup>. Primeira: a soberania cínica abole a falta, estabelece uma “relação de si consigo sob a forma da aceitação de seu destino”<sup>395</sup>, ela considera, afirma todo tipo de provação sem fazer distinção, sem que essas provas lhe façam desesperar, entristecer, fortalecendo-se ante as privações e frustrações que encontra. A vida soberana seria, portanto, a vida da bem-aventurança. Segunda: a vida soberana é a manifestação da verdade, sendo o cínico seu anunciador<sup>396</sup>.

Desse modo, a vida soberana como manifestação da verdade é enunciada, manifestada de duas maneiras: a primeira de modo físico, ou seja, uma verdade que não se contenta em uma correspondência entre palavras e atos e se revela na superfície da pele, não somente uma conformidade de conduta, mas uma conformidade física, corporal em relação à verdade, como “uma estátua visível da verdade [...], o próprio ser verdadeiro tornado visível através do corpo”<sup>397</sup>. A segunda maneira seria a condição de acesso a essa vida outra.

Com Epicteto, Foucault mostrou que a sujeira não era um fim e que a crítica daquele em relação ao excesso de miséria dos cínicos era porque para Epicteto “a verdade deve atrair, deve servir para convencer”<sup>398</sup>, sendo a pobreza uma consequência dessa manifestação plástica da verdade<sup>399</sup>.

Porém, essa manifestação da verdade implica uma reponsabilidade, o conhecimento de si, o cuidado, o trabalho da própria alma, pois o cínico deve estimar “aquilo de que é capaz, de maneira a poder enfrentar as provas com que pode [se deparar], de maneira a evitar que, no trabalho que faz sobre si mesmo, não encontre situações nas quais poderia ser derrotado”<sup>400</sup>. O cínico deverá examinar o próprio corpo, exercitá-lo a fim de poder constatar se de fato foi designado para tal atividade. E é nesse conhecimento de si, nessa estima, nesse estado de

---

<sup>392</sup> FOUCAULT, 2011, p. 268.

<sup>393</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>394</sup> Idem.

<sup>395</sup> Idem.

<sup>396</sup> “O cínico é aquele que tem a coragem de dizer a verdade (*tharrêin parresiázesthai*) [...], ele é de certo modo o anjo da verdade, o anjo que diz, anuncia a verdade (*apaggeîlain talethê*: ele anuncia as coisas verdadeiras” (EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 273).

<sup>397</sup> FOUCAULT, 2011, p. 274.

<sup>398</sup> Ibidem, p. 273.

<sup>399</sup> O cínico “é a própria plástica da verdade” (Ibidem, p. 274).

<sup>400</sup> Ibidem, p. 274.

permanente vigília de si que o cínico se volta para os outros, exercendo sua vigilância (*episkopoûntes*) “sobre todos os homens, observando o que fazem, como passam a vida, de que cuidam e o que desdenham contrariamente a seus deveres”<sup>401</sup>, em suma, os cínicos cuidam dos outros para que estes cuidem de si mesmos, coincidindo nesse cuidado dos outros o cuidado dos cínicos de si, pois é este o ofício do *politeúesthai*, daquele que é encarregado não apenas das pessoas da sua cidade, mas do gênero humano. Foucault destaca uma consequência nessa vigilância dos outros que também é vigilância de si: a mudança na conduta dos indivíduos e, por outro lado, uma mudança do mundo, de todo ele.

O cínico deve dar provas às pessoas de que suas atitudes, suas vidas estão erradas, ele deve perguntar:

O que estais fazendo, desgraçados? Como cegos, andais de um lado para o outro; *seguis um caminho estranho* [um caminho outro: *álleñ hodòn*, acresce Foucault] depois de ter *abandonado o verdadeiro* (*tèn oûsan*), procurais *alhures* a paz e a felicidade, lá onde elas não estão, e quando um outro a mostra, tampouco acreditais<sup>402</sup>.

O que observamos aqui? Epicteto coloca a vida cínica como a vida de verdade, original, e a maneira de viver das pessoas como a alteridade, o caminho desviado, o falso em relação ao que procuram. Vimos como característica dos cínicos o princípio de *parakharáttein tò nómisma*, alterar o valor da moeda, onde o cínico “faz ver que a verdadeira vida não pode ser mais que uma vida outra, em relação ao que é a vida tradicional dos homens”<sup>403</sup>, pela sua própria maneira de viver. A verdadeira vida mostra que, embora sendo outra em relação à tradicional, são as pessoas que vivem de modo tradicional que estão na alteridade (por isso os cínicos não se colocam necessariamente *contra* o mundo, como os outros estão na alteridade, são eles que estão contra esse mundo), na vida outra, no erro, “e com isso Epicteto se refere a uma forma de vida que não seria simplesmente uma reforma dos indivíduos, mas uma reforma de um mundo inteiro”<sup>404</sup>; não se tratando, a verdadeira vida, do outro mundo platônico prometido às almas após libertarem-se dos corpos, mas “de um outro estado, de uma outra ‘catástase’ do mundo, uma cidade de sábios em que não haveria nenhuma necessidade de militância cínica”<sup>405</sup>. E como essa condição, esse mundo outro pode ser alcançado? Por meio

---

<sup>401</sup> FOUCAULT, 2011, p. 275.

<sup>402</sup> EPICTETO *apud* FOUCAULT, 2011, p. 277, grifo nosso.

<sup>403</sup> FOUCAULT, 2011, p. 277.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>405</sup> *Idem*.



de uma “constituição, para cada indivíduo, de uma relação de vigilância de si mesmo. Não é nem no corpo, nem no exercício do poder, nem na posse da fortuna que se deve buscar o princípio da verdadeira vida, mas em si mesmo”<sup>406</sup>. Portanto, esses são os dois modos do aspecto missionário da vida cínica: aquele contra o mundo (da reversão do *rei* em *antirrei*), e este que tenta restituir o *valor original da moeda*, que coloca a verdadeira vida como a vida de verdade em relação à vida comum ou tradicional, sendo esta, por sua vez, a vida outra.

É desse modo que Foucault conclui sua análise sobre os cínicos, mostrando que a verdadeira vida implica uma modificação na configuração do mundo e que a condição de acesso a essa vida outra é uma permanente vigilância, um permanente cuidado consigo. Como mencionamos, os cínicos fazem uso de elementos comuns a outras filosofias da Antiguidade, contribuindo minimamente para uma doutrina, possuindo, mesmo em sua manifestação, uma forma “impura e mista, em relação ao que podemos suspeitar que era a verdadeira doutrina cínica em sua pureza, sua simplicidade, sua rusticidade”<sup>407</sup>. Foucault diz ser este o motivo pelo qual fez uso de Epicteto para denunciar a miscelânea na própria vida cínica de características “em particular, do estoicismo [...], e até certo ponto, [uma] herança socrática”<sup>408</sup>, um caráter missionário, militante, que será bastante caro ao cristianismo; este último, como vimos, por meio do ascetismo cristão, o responsável por essa relação outra com a verdade ter chegado ao século XIX (na atividade política, na arte) e, assim, em nossos tempos, ainda que a verdade cristã desdobre esse mundo em favor de *outro* mundo.

#### 4.2.2 *Uma composição da verdade*

Segundo Foucault, o ascetismo cristão trata de “uma relação com o outro mundo, e não com o mundo outro”<sup>409</sup>, porque no cristianismo não há “por objetivo simplesmente transformar este mundo”<sup>410</sup>, mas dar acesso a outro mundo, sendo apenas nesse outro mundo que o indivíduo encontra a verdade. Gros menciona que o mérito do cristianismo estava no “fato de ter cruzado o objetivo platônico de um ‘outro mundo’ com a exigência cínica de ‘vida outra’”<sup>411</sup>, onde esse sentido de vida outra, de transgressão e ruptura era notado principalmente na Reforma com Lutero. Assim, a exigência do outro mundo, ou de uma

---

<sup>406</sup> FOUCAULT, 2011, p. 278.

<sup>407</sup> FOUCAULT, 2011, p. 279.

<sup>408</sup> Idem.

<sup>409</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>410</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>411</sup> GROS, 2011, p. 315.

transcendência, não excluiria uma existência imanente em que o indivíduo teria de dar provas em sua vida para conseguir aceder a outro mundo (a outra vida, a verdadeira), a exemplo do que vimos quando Foucault relacionou metafísicas da alma e artes da existência<sup>412</sup>.

Segundo o filósofo, ao relacionar *epiméleia* e *parresía* foi possível encontrar duas formas, duas relações com a verdade: a platônica e a cínica. A primeira orientada para a *psykhé*, para o conhecimento que dá acesso ao outro mundo, e a segunda para o *bíos*, para a maneira como se poderia mudar a vida em favor de uma configuração outra desse mundo e dessa vida, e não de um outro mundo e outra vida<sup>413</sup>. Nas palavras de Foucault:

Aquilo em que eu gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra<sup>414</sup>.

Esse trecho coloca o *outro mundo* e a *vida outra* como dimensões (condição) de existência da verdade. De modo resumido: as expressões que Foucault encontrou da verdade passam, necessariamente, pela transcendência platônica e pela imanência cínica<sup>415</sup>. O que o filósofo deixou claro que estava procurando com a divisão que fez em Sócrates entre metafísica da alma (*Alcibiádes*) e estética da existência (*Laques*), foi uma noção de verdade dissociada de uma *ideia*, de uma noção de transcendência, uma forma de o indivíduo modelar sua vida e o mundo em que vive por uma relação com a verdade que não referisse a outro mundo, que seria a verdade cínica.

Em nossa proposta, esse estado de imanência cínica passa por uma transcendência, mas como a verdadeira vida se relaciona com uma transcendência? Destacaremos, em seguida, dois aspectos que nos chamaram atenção.

O primeiro é o caráter de missão da vida cínica, em que o filósofo não precisaria da *paidéia* por ter sido escolhido diretamente por Zeus e, por isso (não precisando aprender nada) já teria o necessário para viver: *andreía* (coragem, virilidade) e *megalophrosýne* (grandeza de alma). Quanto ao segundo aspecto, precisamos fazer uma breve composição dos modos de subjetivação em Foucault primeiro.

Ao analisar a descontinuidade e a unidade em Foucault, Revel conta que o filósofo havia se surpreendido ao ler Deleuze, pela tentativa deste de “definir um estatuto da *diferença*

<sup>412</sup> Ver páginas 48-49 do presente trabalho.

<sup>413</sup> O filósofo chamou de duas *genealogias diferentes da verdade* (FOUCAULT, 2011, p. 298).

<sup>414</sup> FOUCAULT, 2011, p. 298.

<sup>415</sup> Outro mundo e vida são relacionadas pelo filósofo com a conjunção *e*, e não com *ou*.

que [fosse] precisamente a articulação da descontinuidade com a unidade, da singularidade com a dimensão do ‘comum’<sup>416</sup>, ao atribuir a possibilidade de uma configuração outra do mundo, sem necessariamente recorrer a uma subversão violenta do comum<sup>417</sup>. Porém, o que Foucault fez em relação à verdade não se reduz a isso.

Blanchot, ao estudar a escrita fragmentária de Nietzsche como uma *experiência limite* (uma experiência que decompõe noções de sujeito/objeto, autor/obra, homem/mundo, interior/exterior), fez uma análise do que chamou de *fora* ou diferença. Para ele, foi Nietzsche, ainda em seus primeiros escritos, quem deslocou o pensamento do âmbito especular para o das forças, pois Nietzsche havia constatado que o pensamento enquanto ideia (Platão) estaria condicionado à noção especular de luminosidade, do ser enquanto luz condicionado ao dia. Porém, se o ser estaria condicionado a uma condição de visibilidade segundo uma forma (o sol), como seria possível pensar o que não é visível ou o que não é apreensível sob o referencial ótico? Se “o mundo é mais profundo do que pensa o dia”<sup>418</sup>, como pensar o que se encontra profundo se o céu de luz ilumina somente o que se encontra na superfície?

É então que Nietzsche desloca o pensamento do âmbito especular para o da força de modo a torná-lo inconcebível tanto como claridade quanto como forma. Segundo Blanchot, pensar já não significava ver claramente, mas sentir com toda a extensão do corpo, destacando ainda que essa vontade de poder nietzscheana (força) trazia consigo a questão de como pensá-la ou dizê-la, já que a mesma tenderia a escapar ao arranjo de uma forma. Se a força resiste a uma forma, a uma unidade, então pensar a força ou dizer a força seria pensá-la ou dizê-la em relação com outra(s) força(s), pressupondo não somente uma multiplicidade destas, mas também uma distância entre elas; em outras palavras, pensar a força seria pensar a exterioridade (distância) existente entre elas, a diferença, sendo esta o fora das forças, assim como o *fora* é a diferença entre as forças.

---

<sup>416</sup> REVEL, 2004, p. 78.

<sup>417</sup> Deleuze fundou a diferença na dimensão do comum ao falar do acontecimento nos estoicos, mais precisamente do rompimento destes com o princípio de causalidade. Segundo Deleuze, há um determinado momento em que os estoicos passam a desejar os fatos não por serem bons ou ruins, ou por corresponderem a suas atitudes e vontades presentes, eles passam a desejar a ocorrência das coisas sem identificá-las com o que quer que seja para, a partir do ocorrido, fazer jorrar uma dimensão outra do que ocorre, o que ele chamou de *acontecimento* (DELEUZE, 1974, p. 147).

<sup>418</sup> NIETZSCHE *apud* BLANCHOT, 2007, p. 128.

Para Foucault, por exemplo, o *Poder*<sup>419</sup> é a força, e por conta disso quando o mesmo realizou seus estudos sobre as relações de poder, estudava criminosos, prostitutas, viciados em drogas, pessoas que se confrontaram com o poder a ponto de quase serem aniquiladas, dizendo ser este “o ponto mais intenso das vidas”<sup>420</sup>. Foucault via aqui uma maneira outra de viver por essas existências marginais parecerem moldadas pela tensão das relações de forças, pelo fora e de fato se relacionam com o fora, porém, este era apenas um aspecto dessa relação que por si só não dizia nada. Blanchot lembra que essas relações entre as forças não implicavam, para Nietzsche, um caráter imediato de dominação do poder<sup>421</sup>, um caráter negativo.

Portanto, os valores e as leis, de modo geral, seriam elaborados na relação com a diferença, como modelos ideais, de modo a reger (criar uma referência para) as relações humanas e, o que a relação com a diferença faz não é encontrar uma forma de viver no fora das forças ou em outro mundo em que não haja regras ou leis, abrindo assim espaço para uma maneira autocrática de se viver<sup>422</sup>. O que ocorre na relação com o fora é a captura de um outro por meio dos afetos que se estabelece de modo a alterar/melhorar a vida, e esse outro não é o outro, mas si mesmo, um *duplo* de si mesmo.

É a *si mesmo* que se reconhece como *um outro*, pela singularidade, ou melhor, pela composição das relações que se estabeleceu; por isso Foucault vai até os processos de subjetivação, nos dispositivos reguladores da sexualidade grega, estudos em que, grosso modo, os gregos tomaram os dispositivos reguladores da sexualidade, as normas de conversão de cidadão em *bom governante* (referentes a uma boa conduta sexual deste potencial bom governante, pois, como já foi dito quando falamos do plano de imanência da *pólis*, ser um bom governante dos outros significava ser um bom governante de si, de suas condutas no âmbito privado) e as usaram de modo a estilizar sua própria existência, a criar outros afetos em seu meio, dando outro fim aos dispositivos reguladores, “a luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose”<sup>423</sup>. Por exemplo,

---

<sup>419</sup> Inscrição usada por Foucault com maiúscula para indicar o poder do Estado ou dos governos. É algo claro que, apesar de seus esforços em discernir o Poder do poder e mostrar que a articulação desse último pode levar a uma singularidade, o próprio filósofo tratava as relações de forças de modo negativo, analisando casos que iam *contra*, por exemplo, às leis; algo diferente do que fez Nietzsche ao falar das relações de forças.

<sup>420</sup> FOUCAULT, 1992, p. 100.

<sup>421</sup> “É do alto desse sentimento de distância [...] que nos arrogamos o direito de criar valores ou de determiná-los” (NIETZSCHE *apud* BLANCHOT, 2007, p. 126).

<sup>422</sup> Questão de Pierre Klossowski em uma conferência em 1972, sobre Nietzsche, em que afirma: “O mundo não pode existir fora de uma coerção” (KLOSSOWSKI, 1985, p. 21). Em resumo: Nietzsche não concebia o mundo fora da coerção.

<sup>423</sup> DELEUZE, 2005, p. 113.

a maneira outra pela qual o indivíduo passou a agir foi uma captura do outro que era um *duplo* de si mesmo, e, nesta captura, o indivíduo não vai até o fora, mas se relaciona intensivamente com ele de modo a *reduplicá-lo* dentro, no caso, os indivíduos reduplicaram uma maneira outra de agir por meio de outro tratamento dado às normas de conduta sexuais.

Foucault e Deleuze tomaram o termo *reduplicação* de Blanchot que o havia extraído exatamente nessa análise da escrita fragmentária de Nietzsche, vejamos bem: quando Heráclito diz “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”<sup>424</sup>, nem por isso o homem deixa de ser homem por sua mudança, assim como o rio não deixa de ser rio, ou seja, não deixará de haver ou ser uma repetição caso esse homem entre novamente no rio ainda que ambos não sejam os mesmos, portanto, uma coexistência entre repetição e diferença<sup>425</sup>. Em resumo, é isso o que Blanchot faz, nota o eterno retorno de Nietzsche como ponto primordial em sua filosofia (a repetição), justapondo a ele a vontade de poder (a diferença), cabendo ao homem reinterpretar o mundo indefinidamente, reduplicando-o por meio da interpretação, a repetição como uma exigência da diferença, bem como a diferença uma exigência da repetição: “O mundo: o infinito da interpretação (o desdobrar-se de uma designação ao infinito)”<sup>426</sup>. Dizendo de outro modo: há diferença porque há repetição e há repetição porque há diferença<sup>427</sup>, o interpretar repete o mundo na diferença, o recria colocando-o de novo em questão, repetindo-o, um duplo que reduplica o mundo.

A subjetividade, tão cara a Foucault, tem essa “fórmula”, pois captura uma diferença interiorizando-a no *mesmo*, na dimensão do comum. Mas qual seria a, digamos, singularidade da verdade em Foucault? Por que admitimos a possibilidade dela não se reduzir a um modo de subjetivação? Porque a verdade, como vimos, coloca em questão os *critérios de seleção* do que é verdade, de modo que a verdadeira maneira de viver (cínica) só pode ser entendida como uma alteridade por colocar em questão todo o gênero humano, o mundo é achatado, tornado um grande campo de imanência como uma arena de combate onde o cínico deve atuar em sua missão predefinida. É desse modo, portanto, que a verdade poderia ser compreendida como uma diferença em relação aos processos de subjetivação, por não tratar simplesmente de uma maneira outra de pensar ou agir, como no caso da subjetividade, por exemplo, que

---

<sup>424</sup> HERÁCLITO, 2002, p. 205.

<sup>425</sup> Ainda sobre o que dissemos: o homem só difere de si por ser o mesmo. O mesmo não exclui a diferença, mas é a sua condição.

<sup>426</sup> NIETZSCHE *apud* BLANCHOT, 2007, p. 130.

<sup>427</sup> Segundo Blanchot, o projeto filosófico de Nietzsche se realiza em sua escrita em fragmentos, que tornam cada enunciado independente um do outro, ainda que relacionáveis. Essa escrita leva a uma decomposição daquele que escreve (autor) e do mundo, fazendo surgir um mundo outro pela interpretação, pelos afetos proporcionados por essa escrita, ainda que fosse o mesmo mundo.

deságua em políticas de diferenças em favor da *integração* de determinados grupos *ao* mundo. Não que não se trate de uma verdade o motivo das lutas de grupos sociais, mas no sentido que trabalhamos, de verdade como um conceito que difere dos modos de subjetivação. Não se trata de ser *integrado ao mundo*, mas de *modificá-lo* no sentido de arruiná-lo, reconstruí-lo, pois o modo como ele existe é uma alteridade em relação ao que deve ser.

Referimo-nos à verdade como uma exigência por termos pensado configurar, com essa expressão, dever e ato. Por que ter uma vida de miséria, humilhações e violentas resignações (cinismo), ou mesmo, em casos extremos, explodir o próprio corpo (terrorismo) senão pela exigência de uma vida de verdade? Não conseguimos deixar de mencionar como Deleuze, digamos, alcançou um fora da subjetividade ou, de modo preciso: estendeu a subjetividade até o ponto em que os critérios da verdade foram modificados: o fim do *juízo*. Para esse filósofo, o que torna outros modos de existência impugnáveis e mesmo irrealizáveis é uma específica relação vertical (transcendência) que mantemos na horizontalidade (imanência): o *dever* ou a consciência de comprometimento para com alguma exterioridade (deuses, Deus, Moral, etc.), a sensação de que seremos de algum modo julgados<sup>428</sup>.

Segundo Deleuze, seria preciso acabar com o juízo, o que seria feito por meio de afetos que mudassem os critérios de seleção da verdade. Seria preciso renunciar ao juízo para abolir a diferença entre os modos de existência<sup>429</sup>. Não por acaso o filósofo cita, dentre outros, Artaud, escritor que combateu esse juízo deleuzeano e que sofreu graves consequências por isso. Que verdade ele tinha que valesse as consequências? A certeza de uma vida que, por sua vez, exigia dele o combate. O fim do juízo ocorre por um enfrentamento motivado, segundo Deleuze, por uma sensação de *justiça* em relação ao juízo. Mas o que impediria essa justiça de ser compreendida como outro juízo? O campo de ação sempre é imanente, embora necessariamente não seja a sensação de dever, embora o corpo seja esfacelado, ou decomposto vivo, ou voe em pedaços, a questão é de uma *saúde*<sup>430</sup>. Esse é o segundo aspecto que tínhamos a destacar.

---

<sup>428</sup> O que Deleuze chamou de *tribunal subjetivo* (DELEUZE, 2011, p. 162).

<sup>429</sup> “Renunciando ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse” (Ibidem, p. 173).

<sup>430</sup> Confrontamos aqui as próprias palavras de Deleuze nesse mesmo livro em que diz: “A literatura é uma saúde”, como referência a escritores que têm uma vida arruinada atribuída à escrita/pensamento. Nossa questão: Por que continuar escrevendo ou desenvolvendo um pensamento que parece levar à ruína? Em suma, nossa resposta: é sempre um juízo o que está em jogo. Independentemente de ter havido uma seleção anterior pelos deuses, como no caso dos cínicos, a verdade como tratamos exige uma mudança da vida que coloca o mundo (sua organização, os indivíduos) em questão (Cf. DELEUZE, 2011, p. 9).

Nossa intenção aqui era alcançar um entendimento da verdade que não correspondesse aos processos de subjetivação. O que fizemos por meio da análise da verdade em Foucault foi estabelecer uma diferença entre o estudo relativo à estética da existência e a verdade, em que o primeiro estaria voltado para a subjetividade, para as maneiras como o indivíduo poderia estabelecer novos afetos com o mundo de modo a melhorar a existência desse indivíduo na forma em que se encontra o mundo, enquanto o segundo diz respeito à imanência, ao estabelecimento de novos afetos que implicam uma mudança do mundo, a uma melhora que passa pela ruína do modo de organização do mundo e dos indivíduos como se encontram, de modo que, essa mudança só é entendida como melhora por aqueles que têm tal verdade a enunciar, por isso dizemos tratar-se apenas de mais um juízo, uma verdade que exige uma vida impassível de coexistir com as demais que não compartilham de tal noção, uma exigência que quando não parece sufocar as demais maneiras de existir, parece ser esmagada por estas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fizemos uma análise das condições enunciativas do conceito da verdade em Foucault tentando estabelecer uma diferença de orientação nos seus últimos estudos: uma seria a da subjetividade (aquela dos dispositivos de sexualidade) e a outra seria a imanência (esta da questão da verdade).

Primeiro, Foucault vai até à Antiguidade grega, nos dispositivos reguladores da sexualidade no que dizem respeito a uma boa conduta sexual de um potencial bom governante, visto que a *pólis* grega era um campo de imanência onde o que ocorria deveria convergir para os interesses da cidade, de modo que, por exemplo, ser um bom governante dos outros significava ser um bom governante de si, de suas condutas no âmbito privado, não sendo concebida essa diferença no campo da Antiga *pólis* (motivo de Foucault insistir na *parresía* ética de Sócrates como um cuidado dos outros, pois, nesse sentido, cuidar de si necessariamente significava cuidar dos outros). Em resumo, Foucault toma as normas de conduta sexuais e as reduplica, o que significa dizer, dá um uso outro que não o normativo a fim de alcançar novos afetos, novas maneiras de agir ou lidar com determinado problema, uma mudança nos processos de subjetivação, nas maneiras de agir e pensar.

Segundo, que é, de fato, o objeto de nosso trabalho: a verdade. Foucault encontra a *parresía* como um meio de estilização da existência e como parte da estrutura política grega, ao lado da *isegoría*. Porém, vai estabelecendo critérios de modo a excluir a *parresía* do âmbito político (assembleias) em favor de um uso ético (fora das assembleias), se utilizando da figura de Sócrates para fundamentar sua abordagem notando, porém, que Sócrates, ao estabelecer uma coerência entre palavras e atos, no cuidado que o indivíduo deveria ter consigo, colocava a alma como objeto desse cuidado, já que se tratava de reconduzir a alma, distinta do corpo, a seu modo de ser por meio do permanente olhar, o que Foucault entende como uma espécie de “descaminho” em relação ao que ele próprio trata, procurando, assim, especificar que o que lhe interessa é um cuidado com a maneira como se vive de modo a excluir qualquer perspectiva metafísica no combate ético que o indivíduo deverá travar em seu cuidado de si, algo que, bem ou mal, não deixamos de lado, como fez Foucault. É desse modo que Foucault chega a uma configuração particular do dizer verdadeiro, pela



categorização da *parresía* nos textos de Platão e pela escolha em tratar de uma categoria em específico (*bíos*), algo não feito por Platão ou Sócrates<sup>431</sup>.

E Foucault persegue esse combate imanente, esse combate que, segundo ele, excluiria a dimensão metafísica em relação à modelação da própria existência, o filósofo se volta para os cínicos. Foucault define as características da verdade, que seriam a não dissimulação, a não mistura, a retidão e a permanente identidade a si, notando que os cínicos extrapolam essas noções levando-as ao limite de uma reversão: a não dissimulação revertida em impudor, a não mistura revertida em indiferença, a retidão em animalidade e a identidade permanente a si revertida em vida soberana de si. Aspectos esses que fazem com que a vida cínica seja vista, não apenas como diferente, mas como uma alteridade, como uma vida outra em relação à dimensão comum e, mais importante, a vida cínica mostra que sua forma de existir é a verdadeira e, portanto, que é a dimensão do comum que vive na alteridade, por aspectos correspondentes à natureza humana serem tomados como exteriores ao homem. Desse modo, a verdadeira vida coloca os critérios de seleção da verdade em questão de modo a levar o mundo a uma reconfiguração segundo seus próprios critérios, uma exigência dessa vida estranha à dimensão comum.

Destacamos ainda, por meio de Deleuze, que o *dever* seria uma característica necessária à noção de verdade desenvolvida em nosso trabalho, por colocar as demais formas de existir como uma alteridade em relação à vida de verdade, pela justiça que é feita na ruína do juízo, na ruína dos critérios de verdade, na ruína das formas de existir que dela diferem. Portanto, o fato de Foucault deixar de lado a metafísica da alma excluiria apenas a maneira específica de, pelo olhar (o cuidado), a alma seria realocada ao ser, sendo este rearranjo o responsável pela mudança na maneira de conduzir a própria existência, de modo que colocamos a questão transcendente novamente em voga por meio do que Deleuze chamou de justiça, exatamente por esta vida de verdade não suportar nenhuma outra forma além da sua.

É assim que consideramos duas orientações nos estudos sobre subjetividade de Foucault, e que a diferença entre estética da existência e verdade seria que enquanto aquela procura desenvolver novos afetos a fim de potencializar determinada configuração ou arranjo do mundo, esta procura a ruína dos critérios que conduzem à verdade, o que implica uma reconfiguração de todo o mundo. Sendo desse modo que alcançamos o objetivo de nosso trabalho que era estabelecer uma diferença entre verdade e subjetividade em Foucault.

---

<sup>431</sup> Por isso a impossibilidade de compreendermos a divisão entre *bíos* e *psykhé*, feita por Foucault, como meramente didática ou metodológica.

De certo modo, seguimos ponto a ponto o estudo de Foucault e o que de fato acreditamos ter tomado desse filósofo foi sua *fórmula*: “Há momentos na vida em que a questão de saber se podemos pensar diferentemente do que pensamos e perceber diferentemente do que percebemos é indispensável para continuar a olhar e refletir”<sup>432</sup>, afinal de contas, “de que valeria o empenho do saber se assegurasse apenas a aquisição de conhecimentos, e não, de certo modo e na medida do possível, o descaminho daquele que conhece?”<sup>433</sup>

---

<sup>432</sup> FOUCAULT *apud* ERIBON, 1990, p. 309.

<sup>433</sup> *Idem*.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: EDUFPR, 2008.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral; Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. **A política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita 2: a experiência limite**. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

\_\_\_\_\_. **A parte do fogo**. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Conversações (1972-1990)**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2013.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 2010.

DEMÓSTENES. **Discursos políticos**. Trad. Montserrat Corominas; Esteban Molist Pol. Barcelona: Iberia, 1955.

DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DUMÉZIL, Georges. **Le moyne noir en gris dedans Varennes**. *Sotie nostradamique suivie d'un divertissement sur les dernières paroles de Socrate*. Paris: Gallimard, 1984.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault (1926-1984)**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

EURÍPIDES. **Íon**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. **Tragédia grega: Medéia, Hipólito, as troianas**. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Trad. Antônio Fernando Cascais; Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992. p. 89-128.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica do sujeito.** Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território e população.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros II: a coragem da verdade.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980.** Trad. Nildo Avelino. São Paulo: Centro Cultural Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011b.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma.** São Paulo: Contexto, 2002.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 340-356.

\_\_\_\_\_. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros II: a coragem da verdade.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 301-316.

HERÁCLITO. **Fragmentos contextualizados.** Trad. Alexandre Costa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ISMAEL, J. C. **Sócrates e a arte de viver.** São Paulo: Ágora, 2004.

ISÓCRATES. Nicoclés. In: ISÓCRATES; PLATÃO; KAUTILYA et al. Trad. Jean-François Cleaver. **Conselhos aos governantes.** Brasília: Senado Federal, 1998. p. 27-46.

\_\_\_\_\_. **Discursos.** Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 2007.

JULLIEN, François. **Figuras da imanência.** Trad. Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: 34, 1997.

KANT, Immanuel. **Que é esclarecimento?** Trad. Joel Thiago Klein. Imperatriz: Ética, 2010.

KLOSSOWSKI, Pierre. Circulus vitiosus. In: MARTON, Scarlett (org.). **Nietzsche hoje.** Trad. Milton Nascimento; Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 11-30.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UNB, 2008.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Loyola, 2011.

PINHO, Luiz Celso. O Sócrates do último curso de Foucault. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 213-223.

\_\_\_\_\_. O imperativo do discurso corajoso: a *parresia* no último curso de Foucault. **Quadranti**: Rivista internazionale di filosofia contemporanea, v. II, n. 1, p. 206-215, 2014.

PLATÃO. **Diálogos**: o banquete, Fédon, sofista, político. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. **Diálogos**: Protágoras, Górgias, o banquete, Fedão. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. **Êutifron, apologia de Sócrates, Críton**. Trad. José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.

\_\_\_\_\_. **A república**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teeteto, Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Diálogos**: Fedro, cartas, primeiro Alcibíades. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. **As leis**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

\_\_\_\_\_. **Diálogos IV**: Crátilo, Carmides, Laques, Íon, Menexeno. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Timeu, Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

REVEL, Judith. O pensamento radical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 65-88.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.