



FOUCAULT E A PARRESIA. O PROBLEMA DA DEMOCRACIA E DA FILOSOFIA POLÍTICA *

Foucault and Parrhesia. The Problem of Democracy and Political Philosophy

Helton Adverse **

Resumo: Em seus últimos anos de vida, Foucault empreendeu uma genealogia da parresia (do dizer-verdadeiro) no campo da política e na história da filosofia. Alicerçando suas análises nas fontes clássicas, gregas e romanas, Foucault descortinou um cenário no qual a coragem da verdade tem um lugar maior na experiência política desde sempre. O que pretendemos nesse trabalho é discutir alguns pontos que nos parecem problemáticos nessa genealogia foucaultiana, em especial, a referência à verdade na parresia democrática e a relação entre filosofia e política.

Palavras-Chave: Foucault. Parresia. Democracia. Filosofia.

Abstract: In the last years of his life, Foucault undertook a genealogy of parrhesia (of truth-telling) in the field of politics and in the history of philosophy. Basing his analysis on classical Greek and Roman sources, Foucault uncovered a scenario in which the courage of truth has always had a greater place in political experience. What we address in this work is to discuss some points that seem problematic in this Foucauldian genealogy, in particular, a reference to truth in democratic parrhesia and the relationship between philosophy and politics.

Keywords: Foucault. Parrhesia. Democracy. Philosophy.

* Artigo recebido em 29.03.2024 e aprovado para publicação em 10.04.2024

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003). Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFMG. Bolsista em Produtividade do CNPq.

Os últimos cursos que Foucault ministrou no Collège de France têm como tema principal a noção de *parresia*, que faz sua primeira aparição na aula de 27 de janeiro de 1982¹. Neste contexto, a *parresia* interessa sobretudo como parte do conjunto de técnicas do cuidado de si, uma prática na qual o dever de falar francamente (o tudo dizer, o dizer livremente, o dizer-verdadeiro²) é responsabilidade do diretor espiritual, que se serve da franqueza como um meio de aprimoramento individual de seu discípulo. Embora esta forma de *parresia* seja a primeira a aparecer nos cursos de Foucault, ela corresponde a uma fase posterior de evolução da noção, que tem sua origem no domínio da política. A partir de 1983, Foucault irá mostrar como ela consistia em um dos elementos estruturantes da vida política, como uma atitude e como um *ethos* integrado à experiência política, seja sob a forma da intervenção pública em uma assembleia democrática, seja sob a forma de aconselhamento de um príncipe realizado pelo filósofo. O curso de 1983 ata o laço que une discurso político e *parresia* sob a égide da verdade. Em ambos os registros de sua atuação, o *parresiasta* é aquele que diz a verdade, diz aquilo que acredita ser verdadeiro e fala sem reservas, mesmo sob a condição de que isso implique o risco de sua própria existência³. Como veremos na sequência deste artigo, a genealogia da noção de *parresia* pertence a um conjunto de estudos que Foucault havia iniciado por volta de 1978 e que concerne à “governamentalidade”. A *parresia*, nesse sentido, é uma forma de discurso na qual está em jogo tanto o governo de si, isto é, do sujeito que o enuncia, quanto o governos dos outros – não importando se estes outros são os membros de uma assembleia ou somente a alma do governante aconselhado pelo *parresiasta*.

Esta apresentação bastante esquemática (mas que teremos, adiante, a ocasião de detalhar um pouco mais) da noção de *parresia* é, acreditamos, suficiente para a formulação inicial da dupla hipótese⁴ que desejamos examinar: 1) as análises de Foucault sobre a *parresia* pressupõem uma concepção “enviesada” da democracia grega; 2) a “genealogia do discurso político” que ele pretende realizar parece deixar na sombra a questão fundamental para a filosofia política, a saber: o que é a cidade? Isso parece problemático porque essa genealogia não poderia prescindir de, ao menos, avançar algumas considerações a esse respeito. E quando

¹ FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001, p. 132.

² FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p. 42-3.

³ Para uma apresentação esquemática desses elementos da *parresia*, ver a aula de 12 de janeiro de 1983.

⁴ A hipótese pode ser considerada dupla porque suas duas partes estão internamente ligadas.

acompanhamos os desenvolvimentos dessa genealogia temos a impressão de que a filosofia política, que encontra também na antiguidade grega seu lugar de nascimento, fica esvaziada de seu sentido. Estamos cientes de que Foucault não tinha, em absoluto, esses problemas em mente. Mas eles aparecem para o leitor que realiza sua pesquisa nesse campo. Para colocarmos essa dupla hipótese à prova, vamos nos concentrar em algumas aulas do curso de 1983, assim como nas conferências pronunciadas na Universidade de Berkeley nesse mesmo ano⁵. Nosso intuito, ao passar por esses textos, é explicitar os termos nos quais Foucault estabelece as relações entre parresia, democracia e filosofia.

1. Parresia e Democracia

O texto que guia inicialmente Foucault em seu estudo sobre a relação entre democracia e parresia é de data muito posterior ao período áureo da democracia ateniense⁶. Trata-se da *História pragmática* de Políbio, livro escrito no século II a.C. A passagem que interessa a Foucault se encontra no livro II, capítulo 38, que reproduzimos aqui: “Não se encontraria um sistema e princípios de direito de fala igualitária e franca – em uma palavra, de uma verdadeira democracia – mais puros do que o dos aqueus”⁷. Os termos empregados por Políbio, convém ressaltar, são *isegoria*, *parresia* e *demokratia*⁸. Com essa observação, o historiador visava sondar as causas pelas quais os aqueus (ou seja, os atenienses) puderam exercer domínio sobre as demais cidades do Peloponeso⁹. Não muito diferente do que se passou com os romanos, a razão principal desse sucesso político está, segundo Políbio, na constituição, na “verdadeira democracia” (*demokratias alethinês*) dos atenienses. Mas não está em questão, para Foucault, seguir Políbio em sua busca pelas razões dos acontecimentos políticos. Ele está mais interessado em extrair da *História pragmática* o testemunho da própria antiguidade acerca da forma democrática do governo ateniense fundamentado na isegoria e na parresia. Assim, na leitura foucaultiana, a isegoria “se reporta à estrutura de igualdade que faz com que direito e dever, liberdade e obrigação sejam os mesmos, sejam iguais para todos os que participam do *demos* e que têm o estatuto de cidadão”¹⁰, ao passo

⁵ FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité. Précédé de La parrêsia*. Paris: Vrin, 2016.

⁶ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 69.

⁷ POLÍBIO. *História pragmática. Livros I a V*. Trad. de Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 167.

⁸ ἰσηγορίας καὶ παρρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς σύστημα καὶ προαίρεσιν εἰλικρινεστέραν οὐκ ἂν εὗροι τις τῆς παρὰ τοῖς Ἀχαιοῖς ὑπαρχούσης (isegorias kai parresias kai katholou demokratias alethinês systema kai proairesin eilikrinestéran ouk an euroi tis tês para tois Akaiois hyparkouses). POLÍBIO. *História pragmática*, p. 167.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 69. Ver também *Discours et vérité*, p. 99.

que a parresia seria propriamente “a liberdade dos cidadãos para tomar a palavra no campo da política”¹¹, isto é, em uma assembleia, na condição de igualdade com os demais, certamente, mas realizando um ato que o diferencia dos outros cidadãos porque consiste, basicamente, em se levantar, em se posicionar, em dizer para os concidadãos aquilo que se pensa mesmo que não se ocupe neste momento um cargo ou uma magistratura na cidade. A parresia “é uma estrutura política”, resume Foucault¹². Uma estrutura que, como estas citações anunciam, marcada tanto pela igualdade entre os cidadãos quanto por um princípio de diferenciação¹³ entre eles colocado em prática pela parresia.

Esses dois aspectos cruciais da democracia – igualdade e distinção – estão na base da concepção de parresia tal qual apresentada por Foucault. Se ela é uma “estrutura” marcadamente igualitária, ela concerne ainda ao estatuto social e político de determinados indivíduos no interior da cidade¹⁴, ou seja, ela opera como um princípio de diferenciação, como dissemos. Mas ainda estamos longe de entender como esse princípio realmente atua na democracia, na perspectiva de Foucault. Para chegar a isso é preciso novamente lembrar que a parresia integra o conjunto de estudos sobre a governamentalidade. Isso significa que tomar a palavra e dizer livremente o que se pensa em uma assembleia é uma forma de exercer o poder na cidade democrática (em certo momento, Foucault dirá que é a parresia “é, com efeito, aquilo de que a cidade tem necessidade para ser governada”¹⁵). E exercer o poder significa aqui colocar em prática a arte de governar. A parresia pertence de pleno direito ao campo da governamentalidade. Cabe entender de modo mais detalhado em que consiste essa forma de governamentalidade. Ora, ela passa pela verdade.

Desde pelo menos o curso ministrado em 1980, *Do governo dos vivos*, Foucault insistia na mútua implicação entre verdade e governo. Dizendo de modo mais preciso, todo exercício do poder requer a manifestação da verdade¹⁶, o que se estende, sem dúvida, para as diversas formas de governamentalidade. Foucault afirma: “Onde há poder, onde reside o poder, é preciso que haja o verdadeiro (...) A força do poder não é independente de algo como a manifestação da verdade, e bem além do que é simplesmente útil ou necessário para bem governar”¹⁷. De maneira ampla, essa relação interna entre poder e verdade é o pressuposto da genealogia

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Mais adiante, neste curso, Foucault vai dizer: “A parresia era, na igualdade democrática, um princípio de diferenciação, uma cesura”. *Ibidem*, p. 187.

¹⁴ *Ibidem*, p. 68-9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 190. Voltaremos a essa passagem.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012, p. 06.

¹⁷ FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 10.

foucaultiana do poder, tal como levada a cabo desde o início dos anos 1970¹⁸. Entretanto, no horizonte delimitado pelo estudo sobre a parresia, a manifestação da verdade tem uma natureza específica que a diferencia, por exemplo, das formas de confissão ou dos demais procedimentos que condicionam a formulação do verdadeiro em relação com o poder (como o inquérito, a provação ou o exame¹⁹). São as condições da manifestação dessa verdade que Foucault explicita na primeiras aulas do curso de 1983 e às quais já fizemos referência, a saber, trata-se de uma veridicção na qual o sujeito do enunciado se liga àquilo que diz e que pensa ser verdadeiro diante de quem detém o poder, sob o risco de morte (por esse motivo, Foucault insiste em que a parresia implica a *coragem* daquele que realiza esse ato verbal). Forma de discurso que emerge na antiguidade, a parresia encontra na democracia grega sua cena originária, como uso da fala livre e corajosa diante da assembleia dos cidadãos. Mas não apenas isso. Haveria, finalmente, um co-pertencimento entre uma e outra. Apoiando-se na passagem de Políbio que reproduzimos acima, Foucault afirma existir uma “circularidade” entre essa forma de veridicção e a própria democracia: “para que haja democracia é preciso a parresia (...) para que haja parresia, é preciso democracia”²⁰. A isegoria, embora também fundamental na definição do regime democrático, não parecer ser suficiente para expressar sua estrutura interna. Como entender isso? Retomemos alguns passos do curso de 1983, em especial, as aulas de 02 e 09 de fevereiro.

Foucault mostra que a parresia se caracteriza por uma “dinâmica” (*dynamis*) “uma certa superioridade que é também uma ambição e um esforço para se encontrar em uma posição tal que se possa dirigir os outros”²¹. Essa superioridade não se confunde com aquela de uma tirano, pois este não tem rivais, mas apenas inimigos. Convém lembrar que Foucault tem em mente a assembleia democrática, onde é possível constatar a presença de uma “estrutura agonística”: “Eu creio que a parresia está ligada, mais do que a um estatuto, mesmo se ela implica um estatuto, a uma dinâmica e a um combate, a um conflito. Estrutura dinâmica e estrutura agonística da parresia”²². A parresia está ligada à isegoria, como havia identificado Políbio, mas esta consiste sobretudo em um direito de fala, de defender sua opinião, seja na ágora, seja no tribunal, que integra a cidadania. A parresia, embora esteja ligada a esse estatuto, embora esteja ligada à política, é algo distinto. Ligada ao direito de fala, a parresia é aquilo que

¹⁸ Para uma análise detalhada e bastante completa dessa relação é de grande valia o livro de Cesar Candiotti, *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte/Curitiba: Autêntica/Champagnat, 2013.

¹⁹ A respeito, ver sobretudo FOUCAULT, Michel. “La Vérité et les Formes Juridiques”. In *Dits et écrits*, vol. 2, nº 139, 1994, p. 538-646.

²⁰ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 142-3.

²¹ *Ibidem*, p. 144.

²² *Ibidem*, p. 144.

permite a um indivíduo ascender e destacar-se frente os demais, é o que permite a alguns cidadãos estar entre os primeiros. Portanto, na democracia, é preciso distinguir dois níveis de problemas: aqueles ligados à *politeia*, quer dizer, “à constituição, ao quadro que define o estatuto dos cidadãos, seus direitos, a maneira pela qual tomam decisões”; e aqueles ligados à *dynasteia*, isto é, o domínio da potência, do exercício do poder, tal como ele se exerce em uma democracia²³. Mas como podemos nos aproximar dessa *dynasteia*, como podemos constatar essa dinâmica agonística da *parresia* no regime democrático, como podemos adentrar o terreno em que a política se realiza “como jogo e como experiência”²⁴?

Para nos esclarecer a esse respeito, Foucault apresenta três cenas da democracia ateniense onde vemos a problematização do tema da *parresia*. A primeira cena é mitológica. Trata-se da narrativa do mito da fundação de Atenas, tal como a encontramos na tragédia *Íon* de Eurípides; a segunda cena corresponde ao momento áureo da democracia grega no século V a.C., representado nos discursos de Péricles tal como compostos por Tucídides na *Guerra do Peloponeso*. O terceiro momento político é aquele marcado pelo advento de uma “má *parresia*” na democracia, a qual é objeto de fortes críticas de Demóstenes e Isócrates (mas também de Platão, como veremos). Este momento corresponde a uma “crise da *parresia*”²⁵ ateniense, ocorrida no final do século V, início do século IV a.C. Vamos nos deter um pouco sobre essas cenas.

Foucault dedica muito tempo à análise dessa peça de Eurípides, seja no Curso do Collège de France seja nas conferências em Berkeley. Preferimos remeter o leitor a esses textos e, assim, não vamos reconstituir a trama da peça nem os passos da leitura foucaultiana, mas somente indicar que está em questão o mito da fundação da democracia ateniense. Sem conceder grande atenção à dimensão mitológica dessa narrativa, interessa mais a Foucault mostrar como a origem da democracia está indissociavelmente ligada à *parresia*. Na história de Íon parecem convergir tanto o aspecto jurídico político da *parresia* (ela é um direito indispensável para aceder ao espaço público e participar da vida democrática) quanto seu aspecto propriamente dinâmico (a *parresia* é ela mesma uma prática política, isto é, ela denota o modo pelo qual o poder é exercido). Nesse sentido, para se fundar a democracia é necessária a *parresia* e para se praticar a *parresia* é preciso a democracia. A circularidade entre democracia e *parresia*, já assinalada, Foucault a situa, graças ao mito, nesse momento de fundação.

Para melhor entendermos as duas cenas seguintes (relativas aos séculos V e IV a.C.) convém retomar o esboço daquilo que Foucault chama na

²³ *Ibidem*, p. 146.

²⁴ *Ibidem*, p. 147.

²⁵ *Ibidem*, p. 164-8. E ainda FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 164.

aula de 02 de fevereiro de 1983 de o “retângulo da parresia”, vale dizer, a estrutura na qual estão presentes as condições para seu bom exercício. A apresentação desse retângulo no começo da aula coincide com uma espécie de recuo de Foucault com relação aos textos de Eurípides, em cujas tragédias a parresia aparecia em seu momento originário no *Íon*, com o mito da fundação de Atenas (como dissemos) – a parresia que se jogava, então, entre os homens e os deuses – e, em seguida, em seu momento de crise, no *Orestes*, onde ela é jogada no interior das relações humanas. Entre um ponto e outro, há um “bom momento” da parresia, um momento de “bom ajuste” entre democracia e parresia. Esse “bom ajuste” apenas pode ser compreendido à luz dos critérios apresentados no “retângulo da parresia”, o qual é composto por quatro pontas: na primeira, no alto, está a própria democracia; na segunda, ainda no alto, está a ascendência; na terceira ponta, em baixo, se encontra a parresia e na última ponta a qualidade moral, isto é, a coragem²⁶.

Se as quatro pontas puderem ser identificadas no ato parresiástico, então nos deparamos com o “bom ajustamento” entre democracia e parresia. E este caso é ilustrado pela boa parresia de Péricles, como Foucault pretende demonstrar a partir de seus discursos “reproduzidos” no texto de Tucídides. Péricles faz o uso da palavra livre em um contexto democrático, apoiando-se em sua superioridade, sua ascendência reconhecida pelos demais cidadãos de Atenas. Ele fala a verdade, pois seu discurso é coerente com sua vida e com suas ações. Por fim, ele demonstra coragem ao levantar-se diante de todos na assembleia e fazer a defesa de um empreendimento arriscado, a saber, dar início à guerra contra Esparta.²⁷

Os três discursos de Péricles reproduzidos na *Guerra do Peloponeso* ilustram de modo claro, segundo Foucault, que a boa parresia na democracia constitui um exercício do poder por meio da verdade. Mas essa forma de exercício do poder, indexada pela verdade e exemplificada por Péricles, corresponde a um período determinado na vida política da cidade. Péricles encarna o homem político capaz de combinar parresia e democracia em sua melhor forma, em um momento da plena articulação entre *politeia* e *dynasteia*. O que se observará após Péricles é o advento da má parresia, o aparecimento da imagem da má parresia na representação da democracia:

Depois da morte de Péricles, Atenas vai se representar a si mesma como uma cidade na qual o jogo da democracia e o jogo da parresia, da democracia e do dizer verdadeiro não conseguem se combinar e a se ajustar de uma maneira que seja conveniente e que permita a sobrevivência dessa democracia. Essa representação, essa imagem do mau ajustamento democracia e verdade, democracia e dizer-verdadeiro, vocês a encontram em

²⁶ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 157.

²⁷ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 159-161.

toda uma série de textos, dois [sobretudo] que me parecem particularmente significativos e claros²⁸.

Esses dois textos privilegiados por Foucault consistem no *Peri tes eirenes* (*Sobre a paz*), de Isócrates, e a terceira *Filípica*, de Demóstenes²⁹.

Inicialmente, Foucault se detém sobre o discurso de Isócrates para mostrar como, nesse contexto em que parresia e democracia na fazem mais “um belo casal”³⁰, o que a cidade perde, recusando ouvir o dizer-verdadeiro do parresiasta na assembleia, é o lugar da crítica³¹. A cidade suporta a crítica e a repreensão que lhe são dirigidas nas comédias ou no teatro (e isso não significa uma crítica aos comediógrafos, pelo contrário. Eles são considerados por Isócrates como verdadeiros parresiastas³²). Mas o lugar do real exercício do poder não pode mais ser identificado com aquele em que a cidade se encontra consigo mesma. Na assembleia, diz Foucault seguindo Isócrates, “os atenienses não suportam nenhuma forma de crítica [que tomariam], nesse quadro da política, a forma de uma reprovação diretamente dirigida por um orador à Assembleia”³³. E se o lugar da crítica desaparece

²⁸ *Ibidem*, p. 164.

²⁹ Foucault não leva em conta neste curso (mas o fará em Berkeley) a *Constituição dos Atenienses*, do Pseudo-Xenofonte. O texto é importante sobretudo do ponto de vista histórico, por se tratar da primeira crítica contra a democracia, embora ela não seja condenada em sua totalidade. O texto se abre da seguinte maneira: “Quanto à forma de governo dos Atenienses, que escolheram este tipo de constituição, eu não a aprovo pela seguinte razão: aqueles que a escolheram optaram por privilegiar a ralé ao invés da elite. Eis porque a não aprovo. Mas já que decidiram desta maneira, pretendo demonstrar como eles conseguem preservar a sua constituição e resolver os restantes assuntos de Estado, mesmo recebendo a crítica dos outros gregos”. Na descrição da constituição ateniense, em 1.2, ele destaca a parresia: “Assim sendo, parece justo que o exercício de cargos públicos esteja aberto a todos, tanto por sorteio quanto por votação direta, e também parece justo que qualquer um dos cidadãos possa usar da palavra se o desejar”. E ainda 1.6: “Pode argumentar-se: não era necessário que eles permitissem a todos o uso da palavra em igualdade de condição, nem que todos fossem aceitos no Conselho, mas que somente concedessem tais direitos aos mais competentes e aos mais dotados; no entanto, também neste aspecto foi tomada a melhor decisão, a de deixar os da ralé falarem. Se fossem os da elite a falar e a legislar, seria excelente para os do nível deles, mas mal para os membros do povo. Atualmente, porém, qualquer um da ralé que queira pode levantar-se e usar da palavra para defender os seus interesses e os do seu grupo”. (PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Trad. de P. Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 71-5).

³⁰ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 166.

³¹ Nas conferências de Berkeley, Foucault desenvolve um pouco mais esse ponto: “O bom orador é, ao contrário, aquele que tem a capacidade e a coragem de se opor aos desejos do *dêmos*. Como vocês podem ver, o primeiro critério permitindo distinguir o mau e o bom orador não é o fato de que um dá um bom conselho e o outro um mau conselho, é o fato de que aquilo que um diz é exatamente conforme aos desejos do *dêmos* e que o outro exerce um papel crítico, um papel pedagógico; ele está fundamentalmente, essencialmente, em contradição com o desejo do *dêmos*, seu papel é transformar a vontade da cidade, a vontade dos cidadãos, pois ele tem por objetivo o interesse da cidade” (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 183).

³² Ver FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 183.

³³ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 165.

na assembleia, o que surge é precisamente a “má parresia”, o exercício da palavra livre pelos bajuladores. Mas o texto de Isócrates apresenta de forma mais detalhada em que consiste o advento dessa má parresia: 1) em primeiro lugar, “ela se caracteriza pelo fato de que qualquer um pode falar”³⁴. Rompe-se com o esquema da ascendência que caracterizava a democracia sob Péricles, pois não é mais preciso ter a origem ligada ao solo, à nobreza ou estar de posse de virtudes morais para exercer a parresia. Agora, o direito constitucional (a isegoria) que assegura que qualquer um fale é exercido em sua plenitude porque qualquer um realmente irá falar para exercer o poder. E, na perspectiva de Isócrates, trata-se dos piores e não mais dos melhores; 2) em segundo lugar, o que o mau parresiasta diz não representa sua opinião, não expressa seu ponto de vista que deve ser manifestado para o benefício da cidade. O mau parresiasta, como o bajulador, diz o que qualquer um pode pensar e dizer, ele diz a opinião comum. Por conseguinte, há uma completa deposição do lugar da crítica no espaço político; 3) o dizer-verdadeiro da má parresia não requer mais a “armadura de coragem” da boa parresia. Aquele que fala está, ao contrário, preocupado somente com sua segurança e com a possibilidade de agradar aos demais. Desaparece, assim, um dos traços essenciais da boa parresia e, conseqüentemente, se apaga a “diferença do dizer-verdadeiro” que permitia o exercício do poder. Este fato é crucial para Foucault³⁵. A “crise da parresia” coincide em larga medida com a crise da democracia exatamente porque sem essa “diferença do dizer-verdadeiro” não há governamentalidade democrática (como já vimos)³⁶. Por outro lado, essa “diferença do dizer-verdadeiro”, indispensável à democracia, não pode deixar de constitui uma ameaça à própria democracia, não pode deixar de colocar em xeque a estrutura igualitária que lhe deu origem e assegura suas condições de possibilidade. Foucault resume o problema da seguinte maneira, evocando o “paradoxo”, ou melhor, os dois “paradoxos” da democracia:

O primeiro [paradoxo] era: não pode haver discurso verdadeiro senão pela democracia, mas o discurso verdadeiro introduz na democracia algo que é totalmente diferente e irredutível à sua estrutura igualitária. Mas, na me-

³⁴ *Ibidem*, p. 166.

³⁵ Mas vale notar que em Berkeley Foucault faz uma leitura um pouco diferente desse texto de Isócrates: ele simplesmente considera a parresia como a fala franca e corajosa, não havendo propriamente uma “má parresia”. A definição é plenamente positiva. Contudo, no *Aeropageítico*, Isócrates apresentaria uma definição negativa de parresia (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 183-185).

³⁶ Repetimos a citação: “Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro” (FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 167). Mas vale reproduzir também como Foucault caracteriza essa crise no curso de Berkeley: “Creio que agora vocês podem ver em que consiste essa crise da parresia. Em poucas palavras, nós podemos dizer que é o problema da verdade, o problema de saber quem é capaz de dizer a verdade no campo da democracia, no campo de um sistema institucional onde cada um está igualmente habilitado a exercer o poder e a exprimir sua opinião” (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 164).

dida em que ele é verdadeiramente o discurso verdadeiro, em que ele é a boa parresia, é o discurso verdadeiro que vai permitir à democracia existir, subsistir. Para que a democracia possa, com efeito, seguir seu curso, para que ela possa ser mantida através dos avatares, dos eventos, das disputas, das guerras, é preciso que o discurso verdadeiro tenha seu lugar. Logo, a democracia apenas subsiste pelo discurso verdadeiro. Mas, de outro lado, na medida em que o discurso verdadeiro na democracia apenas vem à luz na disputa, no conflito, no enfrentamento, na rivalidade, o discurso verdadeiro é sempre ameaçado pela democracia. E aí está o segundo paradoxo: não há democracia sem discurso verdadeiro, pois sem discurso verdadeiro ela pereceria; mas a morte do discurso verdadeiro, a possibilidade da morte do discurso verdadeiro, a possibilidade da redução ao silêncio do discurso verdadeiro está inscrita na democracia. Não há discurso verdadeiro sem democracia, mas o discurso verdadeiro introduz diferenças na democracia. Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro. Eis aí, creio, os dois grandes paradoxos que estão no centro da relação da democracia com o discurso verdadeiro, no centro das relações entre a parresia e a *politeia*: uma *dynasteia* indexada pelo discurso verdadeiro e uma *politeia* indexada pela exata e igual repartição do poder³⁷.

De um século a outro, o que se evidencia, então, são os paradoxos, resultantes do conflito ineliminável entre ascendência (distinção) e igualdade democráticas. A democracia, na perspectiva foucaultiana, marcada por um tensão entre o modo de exercício do poder e a estrutura jurídico-política que a ordena, fatalmente se depara com impasses insuperáveis, o que permite explicar a crise e posterior decadência da democracia ateniense no século IV a.C. De nossa parte, gostaríamos de discutir alguns aspectos da leitura de Foucault, com o intuito de inquirir os limites desse esquema interpretativo. Partimos da intuição de que Foucault faz uma abordagem enviesada da democracia ateniense, deixando de lado alguns elementos que são importantes para elucidar sua natureza e sua história.

2. Democracia e Verdade

Parece natural, se quisermos discutir a interpretação de Foucault, colocar em xeque o uso que ele faz dos textos clássicos, isto é, poderíamos questionar se ele tomaria em seu valor de face os “testemunhos” de Tucídides, de Isócrates e do próprio Platão. Não acreditamos que essa seja uma boa estratégia. Embora Foucault demonstre, em certas passagens, aceitar sem mais os textos como uma “descrição” da dinâmica democrática ateniense, por outro, ele tem plena ciência de que os textos que chegaram até nós são daqueles autores de forte inclinação aristocrática e que se posicionavam

³⁷ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 167-168.

muito criticamente frente ao regime democrático³⁸. Isso não nos impede, no entanto, de lembrar, com Josiah Ober³⁹, que a democracia ateniense demonstrou grande resiliência durante o século IV a.C. e, por isso, a “crise da parresia” corresponderia mais a uma “problematização” da parresia nesse momento (como, aliás, acredita o próprio Foucault) do que a uma crise da democracia. O que nos parece enviesado na leitura de Foucault é, sobretudo, a insistência de remeter a parresia, ao menos no campo político, sempre ao problema da verdade, quando estava em jogo simplesmente o uso livre da palavra entre cidadãos que se consideravam iguais⁴⁰. Isegoria e parresia estão longe de indicarem diferentes dimensões da vida política ateniense, como sugeriu Foucault, mas se implicam mutuamente, a ponto de, neste caso, não fazer sentido apelar para a distinção entre *dynasteia* e *politeia*⁴¹. E “boa” ou “má” parresia dificilmente podem ser diferenciadas pela relação com a verdade, mas pela relação que o discurso estabelece com o interesse comum e pelo efeito que produzem no interior da comunidade política⁴². Vamos tentar explicitar esses pontos na sequência. E, para a melhor compreensão do leitor, vamos dividir nossas ponderações em seções.

2.1. Verdade e Opinião na Democracia Grega

Por que Foucault insere na estrutura da democracia a parresia como o dizer-verdadeiro? No que concerne à democracia, soa inteiramente arbitrário considerar o discurso do orador – seja ele quem for – como um discurso

³⁸ Por exemplo, Foucault afirma na conferência de 14 de novembro de 1983, em Berkeley: “Nós devemos, claro, ter em conta o fato de que conhecemos muito melhor uma vertente da discussão [sobre a democracia e a parresia] do que a outra pela simples razão de que a maior parte dos textos dessa época que foram conservados provêm de autores mais ou menos diretamente ligados ao partido aristocrático, ou provêm de autores que tinham, no mínimo, desconfiança com relação às instituições democráticas ou radicalmente democráticas” (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 180).

³⁹ OBER, Josiah. *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 05.

⁴⁰ A esse respeito, ver SAXONHOUSE, Arlene. *Free speech and democracy in ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Embora esta autora aborde o problema por um ângulo diferente daquele que nos interessa, enfatizando o contraste entre a parresia e a “vergonha”, a acompanhamos em sua definição sumária da parresia na Atenas democrática: “Liberdade de discurso em Atenas é a oportunidade para aqueles que são considerados iguais de dizer abertamente aquilo que pensam em um mundo de cidadãos iguais” (p. 29).

⁴¹ E sobre isso conviria lembrar as palavras de Aristóteles no terceiro livro da *Política* (1278b 10): *politeuma d'estin re politeia*, quer dizer, “o regime é o governo”, significando não somente a distribuição das magistraturas, mas também o modo como o poder é exercido (ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue com a tradução de António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 2016 (2ª edição), p. 206-207).

⁴² Foucault identifica a verdade do parresista na democracia com o interesse comum: “No jogo político, o tipo de verdade que deve ser desvelada pelo *logos* é aquilo que é útil para a cidade” (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 205). Ele não deixa claro, porém, o que justifica definir em termos de verdade a formulação desse interesse no discurso político.

verdadeiro. Qual é o índice de verdade do discurso de Péricles? Foucault entende que esta é a questão crucial e a grande dificuldade da parresia na democracia, isto é, a necessidade da verdade e a impossibilidade de identificar quem diz a verdade⁴³. Não estamos certos, porém, de que ele apresenta elementos suficientes para nos convencer de que a verdade a ser enunciada se descola da opinião – isto é, da *doxa* – e de que isso seja realmente uma questão maior para o regime democrático. Não parece satisfatória a resposta segundo a qual Péricles era reconhecido como sábio e, portanto, como homem que diz a verdade⁴⁴. Em nossa opinião, Foucault enfatiza a questão da verdade na democracia porque nela enxerga a estrutura política em que o governo de si está articulado com o governo dos outros. A governamentalidade, segundo ele, tem de ser indexada pela verdade, como já vimos. Isso, em alguma medida, pode ser plausível quando nos colocamos do ponto de vista da subjetividade política, isto é, o sujeito se governa pela verdade na medida em que governa os outros e governa os outros na medida em que se governa pela verdade⁴⁵. No plano de uma genealogia da subjetividade política, isso é pertinente⁴⁶. Mas isso pouco tem a ver com a realidade da democracia clássica. Não nos parece que esta comporte uma indexação pela verdade. A parresia, mesmo na democracia, é essencialmente a liberdade de fala – e é também a franqueza –, não o dizer o que é. A essas dúvidas que nos acometem soma-se mais uma: Foucault apresenta uma escassa prova documental de que, no século V, houve um “bom ajustamento” entre parresia e democracia. Sua única fonte é Tucídides, um escritor profundamente amargurado com o destino da cidade na fase final da guerra do Peloponeso⁴⁷. Se Atenas conhece uma questionável “degradação” no século seguinte, isso pouco tem a ver com a relação parresia/democracia, mas com o enfraquecimento político de Atenas no contexto das cidades gregas. E tem relação também com os problemas internos da cidade que se seguiram à derrota frente a Esparta (voltaremos a este ponto logo abaixo). Mesmo precavido a respeito do

⁴³ FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 193.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 95-96.

⁴⁵ Neste ponto percebe-se uma conjunção entre o tema da parresia e aquele do cuidado de si, como vemos, sobretudo, na leitura que Foucault faz do *Alcebiades* de Platão. Ver, sobretudo, FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 64-78.

⁴⁶ Foucault expressa claramente esse ponto nas conferências de Berkeley (mas também em outras ocasiões nesse período): o que o interessa é examinar “como e de quais maneiras os indivíduos, nas sociedades ocidentais, tornaram-se sujeitos – sujeitos éticos, políticos, epistemológicos, jurídicos” (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 103).

⁴⁷ Remetemos, mais uma vez, o leitor a OBER, *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, em especial, o capítulo 2. E a respeito do papel de Péricles na democracia ateniense, seria possível lembrar que, embora exercesse uma função de liderança, o poder de Péricles dependia da liberdade de fala concedida aos cidadãos, pois esta era a via pela qual eles podiam dar vazão a seu interesse político. Na leitura de Foucault, tudo se passa como se Péricles conduzisse a cidade à maneira de um monarca, quando o jogo político era mais intrincado. A respeito ver MEIER, Christian. *La naissance du politique*. Trad. de Denis Trierweiler. Paris: Gallimard, 1995, p. 172-173.

partidarismo de suas fontes (autores, como vimos, fortemente críticos do regime democrático), ele parece endossar seus pontos de vista para justificar sua indexação da parresia pela verdade. Ele parece não extrair todas as consequências do fato de que o texto de Isócrates, o *Sobre a paz*, é uma peça retórica⁴⁸ e, portanto, sua “descrição” da boa e má parresia não pode ser isenta ou neutra. Não podemos esquecer, ainda, que ele se serve das tragédias de Eurípides para mostrar como a democracia concebeu a si mesma como fundada na parresia, no dizer verdadeiro. A história de Íon, filho de Apolo e Creusa (por sua vez, filha de Erecteu), alimenta os mitos da autoctonia de Atenas, segundo a qual a cidade foi fundada pelos filhos da terra. Esses mitos, observa Nicole Loraux, fornecem um “*topos* eficaz a vários discursos cívicos, eles servem para legitimar a hegemonia de Atenas ou dão um fundamento imemorial à ideologia ateniense da cidadania”⁴⁹. Podemos compreender que Foucault não sente nenhuma necessidade de se referir aos trabalhos de Loraux (contemporâneos a seus cursos) porque seus objetivos teóricos são muito diferentes. Mas certamente ele poderia ter retirado algum benefício se incorporasse em suas reflexões o fato de que os mitos da autoctonia assinalam que nos começos da cidade está sempre presente uma sombra, uma ambiguidade. No caso da tragédia *Íon*, está o fato de que a verdade que ele e Creusa tanto desejam não é jamais tornada pública. O ato parresiástico de Creusa e o direito à parresia desejado por Íon estão, certamente, integrados na estrutura política da cidade democrática, não porque excluam do campo discursivo da democracia a possibilidade da mentira ou lastreiem o discurso pela verdade, mas porque colocam em primeiro plano a liberdade de fala, assumindo sua indeterminação no que concerne à verdade e à mentira. E não seria esta a natureza mesma do deus Apolo, pai de Íon, deus simultaneamente da luz e da escuridão, da verdade e da mentira, o deus que se oculta e se revela, cujas mensagens requer a decifração porque sempre anunciam a meia verdade ou a meia mentira? Mesmo a deusa Atena, que aparece, *ex machina*, no fim da peça e revela toda a verdade a Íon e Creusa, exorta esta última a continuar com a mentira, o que conta, evidentemente com a conivência de seu filho Íon. Diz a deusa: “Agora tens de calar o facto de a criança ter nascido de ti, para que a ilusão possa apoderar-se de Xuto de modo aprazível e para que tu, mulher, te vás embora com o bem que é teu”⁵⁰. O desvelamento da verdade era condição necessária para que Íon tivesse seu direito a parresia e pudesse governar, acredita Foucault.

⁴⁸ Não importando, nesse contexto, se Isócrates tinha uma concepção particular da retórica e de sua relação aquilo que ele chamava de *philosophia*. Em comum com a retórica em sua acepção tradicional está o fato de que o discurso de Isócrates é essencialmente uma *epideixis*. A respeito, ver OBER, *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, p. 248-256.

⁴⁹ LORAUX, Nicole. *Les enfants d'Athéna*. Paris: François Maspero, 1981, p. 35-6.

⁵⁰ Utilizamos a tradução de Frederico Lourenço. EURÍPIDES. *Íon*. Lisboa: Edições Colibri, 2005, p. 118.

Mas ela, a verdade, não pode brilhar sozinha no espaço público; ela tem de conviver com a obscuridade, com o véu da ilusão lançado sobre Xuto, quem, convém recordar, é também um homem de poder⁵¹.

2.2. Democracia e Igualdade

Na sequência da segunda hora da aula de 02 de fevereiro, Foucault afirma que o ascendente assegurado pelo discurso verdadeiro, característica da boa parresia, do bom ajustamento entre parresia e democracia, está “na própria raiz do processo de governamentalidade. Se a democracia pode ser governada, é porque há um discurso verdadeiro”⁵². Esta concepção de democracia parece incompatível o que a caracteriza histórica e essencialmente: a recusa do governo de um só. Foucault está dizendo que somente com a presença de um elemento aristocrático a democracia pode ser uma forma de governo funcional. Ora, este é exatamente o ponto de vista conservador, que passa ao largo do fato de que o que especifica a democracia é a impossibilidade de se fixar o lugar do poder, de identificá-lo com quem quer que seja, pessoas ou classes. O termo “democracia” está na origem de uma confusão, isto é, ele faz entender que se trata de uma forma de governo como as outras, neste caso, aquela governada pelo povo. Mas, novamente, esta é a perspectiva dos críticos da democracia. Convém lembrar que os atenienses que viviam sob a democracia preferiam o termo “isonomia” para designar o regime. A ideia central é a da igualdade, que se estendia a todos os cidadãos, membros do *demos* ou pertencentes à elite⁵³. Obviamente, na democracia, há grupos e pessoas que influenciam as demais, que têm “ascensão” no espaço da assembleia. Mas esta “ascensão” nada tem a ver com o discurso verdadeiro, não requer nenhuma relação especial com a verdade e, por isso mesmo, é sempre precária, sempre incompleta e sempre contestável. A democracia ateniense do século V, sob esse aspecto, não pode ser diferenciada daquela do século seguinte. Mas é claro que há diferenças entre elas, sobretudo porque no século IV o facciosismo ameaça mais intensamente a natureza pública das instituições, ferindo os interesses coletivos⁵⁴. Por outro lado, os atenienses

⁵¹ O fato de ele ser estrangeiro, como alega Foucault não nos parece suficiente para neutralizar o papel da mentira no campo da política (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 145).

⁵² FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 167. Já conhecemos essa passagem.

⁵³ Os trabalhos de Josiah Ober são muito elucidativos sobre esse tema: “A palavra grega *demokratia* pode ser traduzida literalmente como ‘o povo (*demos*) possui o poder político (*kratos*) no estado’. No discurso ordinário, ‘o povo’ significava para os Atenienses, assim como para os modernos democratas, todo o corpo de cidadão, e a cidadania era determinada pelo direito de nascimento ao invés da propriedade” (OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 3-4).

⁵⁴ Como quer que seja, a tese de que a democracia do século IV representava uma era de declínio foi há muito contestada. A respeito, ver OBER, *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, p. 253.

ses das primeiras décadas do século IV haviam conhecido a violência de duas “tirantias” (em 411 e 404), na esteira da guerra contra Esparta. Isso tornou sua democracia menos tolerante com as pretensões da elite. Mas é precisamente este ponto, o caráter público das ações e a existência de instituições que asseguram sua efetividade, que define a vitalidade da democracia, o que separa a “boa” da “má” parresia. Foucault, ao ler a história da democracia ateniense sob a perspectiva da governamentalidade, perde de vista a novidade política que ela representa. No fundo, ele parece aceitar a versão filosófica da democracia, quer dizer, o olhar fortemente crítico que esta lhe dirigiu em nome de uma normatividade que lhe é congenitamente estranha. Poderíamos nos perguntar se, em certos momentos, ele acenaria para uma espécie de realismo epistêmico totalmente estranho a seu projeto filosófico. Sabemos que isto é profundamente contrário ao discurso de Foucault sobre a verdade, na qual esta é sempre lida à luz de uma “pragmática”, de um “jogo” no qual ela se define em relação com o poder. Mas vale conferir a seguinte passagem de uma de suas conferências de Berkeley:

... o parresiasta diz o que é verdadeiro porque ele acredita que é verdadeiro, e ele acredita que é verdadeiro *porque realmente é verdadeiro*. Não somente o parresiasta é sincero, não somente ele diz com franqueza qual é sua opinião, mas sua opinião é igualmente a verdade; ele diz o que ele sabe ser verdadeiro.⁵⁵

Parece que aqui a (boa) parresia não somente expressa o que alguém realmente pensa, mas expressa algo que é realmente verdadeiro. Sabemos que em todo seu percurso intelectual, Foucault jamais se interessou pela problema do “referente” da verdade, mas pela “problematização” da verdade ou, ainda, pela “crítica” da verdade. Entretanto, a passagem cima citada parece indicar a necessidade do discurso parresiástico estar lastreado pela realidade daquilo de que se fala, sem que seja jamais definido o estatuto dessa realidade.

Levando isso em conta, não ficamos surpresos ao ver que, na continuação de suas análises da parresia, Platão será o autor privilegiado. À semelhança do que havia feito no curso de 1982, a propósito da noção de cuidado de si, Foucault encontrará em Platão uma “encruzilhada”⁵⁶, o momento em que a parresia deixará de figurar um problema essencialmente político para adquirir uma dimensão filosófica:

É o problema da parresia como ação a exercer, não somente sobre o corpo de toda a cidade, mas sobre a alma dos indivíduos, quer seja a alma do Príncipe, quer seja a alma dos cidadãos; e, enfim, vemos o problema da parresia aparecer como o problema da ação filosófica propriamente dita⁵⁷.

⁵⁵ FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 81 (grifo nosso).

⁵⁶ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 180.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 190.

Nesse alargamento do horizonte da parresia irá aparecer a personagem do conselheiro do príncipe, ao qual Foucault dará atenção na sequência de seu curso, mas também se evidenciará o significado propriamente filosófico da parresia como uma das formas das “técnicas de si”, integrada em um conjunto de procedimentos no qual a alma, orientada pela filosofia, exerce o governo de si e dos outros. Estes desenvolvimentos ulteriores de sua genealogia não vão nos interessar diretamente aqui. Importa assinalá-los, porém, na medida em que tornam mais clara a intenção de Foucault fazer uma genealogia da governamentalidade, da qual a parresia é um capítulo importante. Inscrevendo o estudo da parresia nesse contexto, vemos como o sentido da relação entre discurso e poder na democracia é subordinado por Foucault a um objetivo filosófico (que é seu, de Foucault), não político. Talvez por isso ele passe a privilegiar, nas aulas de 09 e 16 de fevereiro de 1983, os textos de Platão que colocam em primeiro plano a questão da filosofia em sua relação com a política.

2.3. A Parresia e a Filosofia

A leitura da carta VII, de Platão, é o momento forte onde está em jogo destrinchar aquilo que ele chama de “real da filosofia”, isto é, o “perguntar-se, em sua própria realidade, a vontade de dizer a verdade da filosofia, a atividade de dizer a verdade”⁵⁸ que especifica a filosofia. Analisar o dizer verdadeiro da filosofia permite compreender como se articulam o *logos* e o *ergon*, isto é, o discurso e ação próprios da filosofia. Isso abre caminho para uma leitura bastante original sobre a relação entre a filosofia e a política ou, dizendo de outra maneira, sobre como se constituem os liames do filósofo com a cidade. Quando a questão é enquadrada dessa maneira, a genealogia de Foucault aparentemente ganha mais solidez, em especial, a partir do momento em que permite definir o papel do filósofo frente ao poder como aquele de quem diz a verdade, e não como aquele de quem faz a lei (*nomoteta*). O real da filosofia se manifesta nisso que ela “é a atividade que consiste em falar verdadeiramente, em praticar a veridicção com relação ao poder”⁵⁹, sem entrar em linha de conta se o que ela diz é em si mesmo verdadeiro ou falso (abandono, portanto, do problema da referência), nem a necessidade de persuasão que preside o discurso retórico. Entretanto, não é esse ponto que gostaríamos de discutir e sim as considerações de Foucault acerca da parresia.

O estudo da parresia, então, não pertence somente ao quadro de uma genealogia da governamentalidade. Está também em mira empreender

⁵⁸ *Ibidem*, p. 210.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 211.

uma genealogia da atitude crítica⁶⁰, levando em conta o fato de que a veridicção parresiástica constituir, ela mesma, uma atitude crítica, isto é, uma manifestação da verdade diante do poder com vistas a inquirir os efeitos de poder da verdade e os efeitos de verdade do poder. Porém, a análise da parresia apenas pode avançar até este ponto sob a condição de esclarecer qual é a relação entre a filosofia e a prática política. O estudo da carta VII permite a Foucault explicitar a natureza do laço que une filosofia e ação sob a forma de uma investigação acerca da natureza da própria filosofia. Como diz Foucault, ela não pode ser somente *logos*; também deve se constituir como *ergon*. E a condição de possibilidade para desvendar esse “real” da filosofia apenas pode ser garantida se ela voltar-se sobre a cidade, isto é, se assumir que o *ethos* filosófico se define em relação com o poder, sob a forma da atitude crítica.

Essas considerações de Foucault, que não poderemos examinar aqui em profundidade, requerem, para sua plena compreensão, a referência ao conjunto de estudos que ele realiza desde o final dos anos 1970 e que colocam no centro de sua preocupação a definição da filosofia como modo de vida (Pierre Hadot). Este parecer ser o eixo a ser explorado na continuidade de seus estudos sobre a parresia, onde o discurso verdadeiro será articulado não mais com a lei da cidade, mas com a vida, isto é, o *bíos*⁶¹. Gostaríamos de perguntar, contudo, se nesse momento específico em que se constitui uma parresia propriamente filosófica, qual seria o estatuto da filosofia política. As reflexões de Foucault – se as entendemos corretamente – parecem deixar pouca margem para a formulação de um discurso filosófico sobre a política, uma vez que a cidade é apresentada como o lugar em que a filosofia encontra seu “real”. Em outros termos, o autor indaga o que seria o “real” da filosofia frente à política, mas não se interessa em inquirir o que seria o “real” da política para a filosofia. Essa questão fica na sombra, uma vez que no primeiro plano foi colocado o *ethos* do sujeito que, estabelecendo uma relação intransigente com a verdade⁶² – e a manifestando no espaço público –, constitui a si mesmo. Não esquecemos, claro, o fato de que o parresiasta está comprometido com a cidade, que o dizer verdadeiro é para ele um dever, que ele visa a melhoria de quem aconselha, seja o príncipe seja os cidadãos⁶³. Mas não esquecemos também que, de seu ponto de vista, a cena filosófica da

⁶⁰ “Mas fazendo a análise dessa noção de parresia, eu gostaria também de esboçar a genealogia daquilo que poderíamos chamar de atitude crítica de nossa sociedade” (FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 103).

⁶¹ FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 205-206. E, a esse respeito, ver o último curso ministrado no Collège de France, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

⁶² Trata-se de colocar a própria vida sob a égide da verdade, exemplificado de maneira mais completa no vida do filósofo cínico. Ver, sobretudo, FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 231-241; *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 281-319; e também *Le courage de la vérité*, p. 200-246.

⁶³ Sobre o dever do parresiasta, ver FOUCAULT, *Discours et vérité*, p. 105.

parresia tem como palco verdadeiro a alma. “O real da filosofia está na relação de si a si. E é, com efeito, como articulação do governo de si e do governo dos outros que a filosofia (...) formula seu *ergon*, ao mesmo tempo sua tarefa e sua realidade”⁶⁴. Essa declaração se prende a uma série de outras, que nos parecem muito pertinentes, aliás. De acordo com Foucault, os textos clássicos onde Platão (ou seus personagens) tomam o ar de legisladores – em especial *A república* e *As leis* – não constituem o “sério” de sua filosofia⁶⁵. Apoiando-se na *Carta VII*, Foucault quer dizer que o papel do *nomoteta* não pode ser tomado como a tarefa verdadeira do filósofo, mas como um momento do “jogo” que ele estabelece com a cidade e consigo mesmo. O “sério” da filosofia está em outro lugar:

O sério da filosofia não consiste em dar leis aos homens e em lhes dizer qual é a cidade ideal na qual eles devem viver, mas em recordar-lhes, sem cessar, que o real mesmo da filosofia estará em suas práticas que são as práticas que se exerce de si sobre si e que são ao mesmo tempo essas práticas de conhecimento pelas quais todos os modos de conhecimento, ao longo dos quais subimos e descemos, e que atritamos uns contra os outros, finalmente vos colocam na presença da realidade do próprio Ser⁶⁶.

Assim, o discurso da filosofia não coincide com o discurso da política⁶⁷. A racionalidade filosófica não informa a racionalidade política. A filosofia “não tem de dizer ao poder o que fazer, mas ela tem de existir como dizer-verdadeiro em uma certa relação com a ação política”⁶⁸. Temos a impressão de que isso é muito razoável. Entretanto, nos vemos na necessidade de inquirir se haveria uma esquiva nesse esquema interpretativo. Que não se deva confundir o lugar do filósofo com o do *nomoteta*, nos parece bastante aceitável. Mas, ao fazer isso, à maneira de Foucault, a cidade não é mais assumida no *logos* filosófico. A esquiva, portanto, consistiria em contornar o fato de que a filosofia não se constitui como discurso e prática apenas em relação com a cidade, mas *na* cidade e, por isso, a questão de sua natureza é indissociável da questão do sentido da vida política. Seguindo a perspectiva de Foucault, a cidade somente será acessível por uma via “indireta”, quer dizer, pressupõe-se que haja uma “identidade entre o modo de ser do sujeito que filosofa e o modo de ser do sujeito que pratica a política”⁶⁹. Não é, portanto, na praça pública que o filósofo encontra a *pólis*, mas na alma dos cidadãos. Indiscutivelmente, esta é uma perspectiva platônica. Seria também a de Foucault? Não sabemos ao certo. Ele lembra que há outro *ethos* filosófico, o cinismo, no qual a relação entre filosofia e

⁶⁴ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 236.

⁶⁵ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 234-235.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 236.

⁶⁷ “Filosofia e política devem estar em uma relação, em uma correlação, elas não devem jamais estar em uma coincidência” (*Ibidem*, p. 267).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 264.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 272.

política, articulada pelo dizer-verdadeiro, se configurou de modo muito distinto, sob a forma de uma exterioridade radical, de afrontamento, entre a verdade do filósofo e o discurso da cidade. Teríamos aí dois modos de se conceber a relação entre a filosofia e a política. Na releitura dessas duas tradições, Foucault explicita seu projeto de fazer uma história da governamentalidade a partir da parresia, demonstrando como estão mutuamente implicados o governo de si e o governo dos outros. Talvez fosse relevante para esse projeto interrogar não somente os modos de constituição do sujeito em sua relação com a verdade e o poder, mas também os modos de constituição de uma cidade.

Considerações Finais

Os estudos de Foucault sobre a parresia significam uma contribuição notável para o melhor conhecimento da experiência democrática grega, mas também para o aprofundamento da questão, sempre recorrente, acerca da relação entre filosofia e política. Neste trabalho não desejamos explorar o campo aberto por Foucault, mas colocar em evidência certos pontos de suas análises que soam problemáticos para nós. O primeiro deles está na concepção de parresia como o dizer a verdade no campo da política, em especial, na assembleia democrática. A introdução do tema da verdade nos parece obscurecer o fato de que o discurso que aí se profere é sempre da ordem da opinião e, assim, a tentativa de lastreá-lo de algum modo pela verdade nos parece questionável. Se tomarmos o exemplo de Péricles, não nos parece claro que a influência que exerceu sobre os atenienses se devesse a sua identificação com um parresiasta, com um “homem que diz a verdade”. A fonte de Foucault, isto é, Tucídides, nada indica nessa direção. Certamente, sua reputação deve entrar em linha de conta para explicar sua proeminência. Mas vale lembrar que “reputação” é também uma dos significados de *doxa*. Portanto, mesmo que alicerçada por sua biografia, a palavra de Péricles é o elemento decisivo na cena política em que ele intervém. E esta palavra está primeiramente comprometida com um projeto político, não com o desvelamento de qualquer verdade.

O objetivo de Foucault é outro, porém. Não é a democracia como tal que o interessa, mas o modo de constituição do sujeito no espaço político em sua relação com a verdade. Exatamente por isso suas observações sobre a democracia clássica são enviesadas. Elas se encontram a serviço de seu projeto investigativo e não fazemos, a esse respeito, nenhuma consideração crítica. Mas a delimitação desse escopo teórico impede que Foucault enfrente o problema do estatuto da cidade na filosofia, o que é o mesmo que dizer que sua genealogia do discurso político não parece concernida com o significado filosófico da vida em comum. Isso, porém, não nos deve

fazer perder de vista um grande ganho teórico da genealogia da parresia, a saber, que, embora a filosofia política pareça sem lugar, Foucault delimita com precisão um lugar para a filosofia no campo política: *o lugar da crítica*.

Por esse motivo, gostaríamos de esclarecer que não negligenciamos o grande mérito de Foucault ao recuperar uma noção praticamente esquecida na história do pensamento político, a parresia. Foucault demonstra tanto a diversidade semântica do termo, mas também sua evolução histórica. Não apenas isso. Também apresenta uma argumentação muito sólida em favor da tese de que se trata não somente de um conceito, mas também de uma prática, de um modo de vida, de uma atitude que, a partir da Grécia clássica, trilhou seu caminho em nossa história política. Foucault nos mostra que fazer a genealogia da parresia é fazer a genealogia da atitude crítica, ou da crítica como atitude. E essa história da crítica, do dizer-verdadeiro no espaço público é a história de uma virtude – *a coragem* – que, para muitos, é a virtude política por excelência.

Referências:

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue com a tradução de António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 2016.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte/Curitiba: Autêntica/Champagnat, 2013.

EURÍPIDES. *Íon*. Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 2005.

FOUCAULT, Michel. “La Vérité et les Formes Juridiques”. In *Dits et écrits*, vol. 2, nº 139, 1994, p. 538-646.

FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité. Précédé de La parrêsia*. Paris: Vrin, 2016.

LORAUX, Nicole. *Les enfants d’Athéna*. Paris: François Maspero, 1981.

MEIER, Christian. *La naissance du politique*. Trad. de Denis Trierweiler. Paris: Gallimard, 1995.

OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

OBER, Josiah. *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

POLÍBIO. *História pragmática. Livros I a V*. Trad. de Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Trad. de P. Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

SAXONHOUSE, Arlene. *Free speech and democracy in ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Endereço do autor:

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 – Cidade Universitária
31270-901 Belo Horizonte — MG

E-mail: heltonadverse@ufmg.br