

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Afrânio Tenório da Silva

A parresia política como ação filosófica: um estudo do curso “*Le gouvernement de soi et des autres*”, de Michel Foucault

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Afrânio Tenório da Silva

A parresia política como ação filosófica: um estudo do curso “*Le gouvernement de soi et des autres*”, de Michel Foucault

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Doutor Márcio Alves da Fonseca.

SÃO PAULO

2012

Banca Examinadora

---

---

---

*Para Elisabete*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Márcio Alves da Fonseca, meu orientador, pela contribuição com este trabalho. Suas aulas, mais do que conteúdos, puderam me ensinar procedimentos. Sua paciência e solicitude me foram de grande valia.

Aos professores do Programa de Filosofia da PUC-SP com os quais pude aprender.

Aos professores Salma Tannus Muchail e Jonnefer Francisco Barbosa pela dedicada e importante colaboração no Exame de Qualificação.

Ao professor Maurício Keinert, pela convivência no curso de Especialização da FESPSP e pelo reencontro no término deste trabalho.

A secretária Gisele, pelo apoio gentil.

Aos meus amigos e colegas de trabalho.

De modo especial a José Borge Umbelino, pela presença fraterna e amizade sincera.

Aos meus pais, Nicodemos Alves da Silva e Maria de Lourdes Bastos Tenório, pelo incentivo constante.

A bela Elisabete. Pela presença e coragem que fizeram valer cada momento.

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo a leitura do curso *Le gouvernement de soi et des autres* proferido por Michel Foucault em 1983, no *Collège de France*. Busca-se refletir sobre a filosofia enquanto forma de veridicção. A parresia política é uma forma de veridicção filosófica que se realiza no encontro entre filosofia e política. A dissertação analisa dois espaços constituídos na Antiguidade para o exercício da parresia política: o primeiro é a cidade democrática, o segundo, a alma do Príncipe. Passando pela análise da tragédia *Íon* de Eurípides, na qual se reflete sobre a parresia democrática, e da *Carta VII* de Platão, na qual se reflete sobre a parresia autocrática, se chega à questão sobre como o conceito de parresia, surgido nos primórdios de nossa cultura, isto é, na Antiguidade grega, pode encontrar ecos na Modernidade pela reflexão do texto de Kant sobre a *Aufklärung*. O resultado é uma reflexão sobre a atualidade da filosofia e sua contribuição para uma articulação possível entre o governo de si e dos outros.

**Palavras-chave:** *Aufklärung*, ética, Foucault, Kant, parresia, política,

## ABSTRACT

The purpose of this work is the reading of the *Le gouvernement de soi et des autres* course, pronounced by Michel Foucault in 1983, on *Collège de France*. The aim is a reflexion on philosophy as a form of veridiction. The politics parrhesia is a form of philosophical veridiction that takes place in the meeting between philosophy and politics. This dissertation examines two built spaces on Antiquity for the politics parrhesia practice: the first one is the democratic city; the second one is the Prince's soul. Passing through the tragedy analysis of *Ion*, from Euripides, wherein parses the democratic parrhesia, and the *VII* Plato's *Charter*, wherein parses the autocratic parrhesia, it comes a question on how the parrhesia's concept, emerged from the early days of our culture, it means in Greek Antiquity, can echo on Modernity, trough the *Aufklärung* text from Kant. The result is a reflexion about the current philosophy and its contribution to a possible link between the own government and the others one.

**Keywords:** *Aufklärung*, ethics, Foucault, Kant, parrhesia, politics.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
-------------------------	----------

## **CAPÍTULO I**

### **PARRESIA DEMOCRÁTICA – O *ÍON* DE EURÍPIDES**

<b>1.1 Introdução .....</b>	<b>21</b>
1.2 Contexto Histórico da Tragédia <i>Íon</i> de Eurípides .....	21
1.3 O Drama do Dizer-Verdadeiro .....	23
1.4 A Parresia como Condição da Ação Política na Democracia.....	27
1.5 Os Discursos de Creusa .....	29
1.5.1 O Primeiro Discurso de Creusa: a Imprecação.....	30
1.5.1.1 As Categorias de Georges Dumézil .....	31
1.5.1.2 O Discurso de Creusa como Parresia.....	33
1.5.2 O Segundo Discurso de Creusa: a Confissão .....	36
1.6 Isegoria e Parresia.....	38
1.7 <i>Politeía</i> e <i>Dynasteía</i> .....	40
1.8 O Retângulo da Parresia .....	41
1.9 Os Paradoxos da Democracia .....	45

## **CAPÍTULO II**

### **PARRESIA AUTOCRÁTICA – A “ENCRUZILHADA” PLATÔNICA**

<b>2.1 Introdução .....</b>	<b>49</b>
2.2 <i>Carta V</i> .....	58
2.3 <i>Carta VII</i> .....	59
2.4 Dados Biográficos de Platão .....	60
2.5 O <i>Logos</i> e o <i>Érgon</i> .....	61
2.6 Arte Médica e a Teoria do Conselheiro do Príncipe .....	63
2.7 <i>Áskesis</i> e <i>Mathésis</i> .....	66
2.8 Redefinição do Conceito de Filosofia .....	69
2.9 Os Conselhos de Platão a Dionísio, o Moço .....	70
2.10 A Prova de Realidade da Filosofia .....	74
2.11 Filosofia e Política .....	75

## **CAPÍTULO III**

### **A *AUFKLÄRUNG* KANTIANA – PARRESIA E ATUALIDADE**

<b>3.1 Introdução .....</b>	<b>78</b>
3.2 Filosofia e História .....	80
3.3 O Discurso Filosófico da Modernidade.....	81
3.4 <i>Aufklärung</i> : Saída da Menoridade .....	83
3.5 <i>Aufklärung</i> e <i>Crítica</i> .....	86
3.6 <i>Aufklärung</i> e Governo de Si .....	88
3.7 Ajustamento entre <i>Aufklärung</i> e <i>Crítica</i> .....	88
3.8 <i>Aufklärung</i> e Revolução Francesa .....	94
3.9 As Duas Tradições Inauguradas Por Kant.....	97
3.10 A Relação Sagital entre Modernidade e Antiguidade .....	99
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>105</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>108</b>

## INTRODUÇÃO

A maioria dos estudiosos da obra do filósofo francês Michel Foucault concorda que seu pensamento pode ser dividido em três grandes momentos, inscritos entre 1961 e 1984, abrindo com *História da loucura* e terminando com o terceiro volume da *História da sexualidade – O cuidado de si*.<sup>1</sup>

Primeiramente, ele estava preocupado em estudar as formações discursivas; pelo estudo das *epistemes* de cada época foi possível ao público conhecer um filósofo totalmente empenhado em pesquisar como os saberes se constituem em cada época. Os discursos científicos, prioritariamente, foram alvo de atenção. Com o livro *As palavras e as coisas*, de 1966, Foucault caracterizou a *episteme* dos três períodos históricos, a saber, do renascimento, da era clássica e, por fim, da era moderna.

A segunda fase de seu pensamento consiste na inclusão de elementos não discursivos em suas análises. Foucault, a partir da publicação de *Vigiar e punir*, em 1975, empreenderá um estudo tal sobre o poder, sobre a austeridade das instituições modernas e o grande processo de normalização na vida social, que lhe renderá o título de filósofo do poder. De fato, Foucault pode ainda hoje, por aqueles não tenham acompanhado o desenvolvimento de seus estudos, estar associado ao estudo dos dispositivos estratégicos, da sujeição dos indivíduos por estes dispositivos que articulam os discursos e as práticas institucionais.

O terceiro momento do pensamento de Foucault é justamente onde se encontra o lugar da ética. Tendo o filósofo começado o projeto de uma *História da Sexualidade*, publicou o primeiro volume, *A vontade de saber* em dezembro de 1976; este primeiro volume, ainda marcado pelos estudos do poder, deu lugar a um segundo volume, *O uso dos prazeres*, de 1983, oito anos após a publicação do primeiro volume, totalmente modificado em termos de método, de enfoque, e até mesmo de implicação pessoal por parte daquele que escrevia. É a partir deste ponto que encontramos o último Foucault<sup>2</sup>. Esta virada representa a inclusão do sujeito livre no bojo de um pensamento até então preso à esfera da norma. Diante da surpresa

---

<sup>1</sup> Uma apresentação geral da trajetória de Foucault é feita por Salma Tannus Muchail. Cf. MUCHAIL S. T. “A trajetória de Michel Foucault”. In: *Foucault, simplesmente*. São Paulo, Edições Loyola, 2004, p. 9-20.

<sup>2</sup> Último Foucault, foi assim que Paul Veyne denominou aquele que nos últimos anos de sua vida tinha pressa em definir sua trajetória numa articulação quase impossível: o poder e a liberdade, a política e a ética. Cf. VEYNE, Paul. *Le dernier Foucault et sa morale*. In: *Critique*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, p. 933-941, 1985.

daqueles que esperavam uma sequência coerente com a publicação do primeiro volume, Foucault explica:

Imaginei que chegaria o dia em que saberia antecipadamente o que gostaria de dizer e em que eu não teria nada mais a fazer do que dizê-lo. Isso foi um reflexo de envelhecimento. Pensei ter chegado à idade em que nada mais resta a fazer senão desenrolar o que se tem na cabeça. [...] Ora, trabalhar é pensar uma coisa diferente do se pensava antes<sup>3</sup>.

Não podemos esquecer que os livros representam apenas uma parte da produção fecunda do filósofo francês. Existem bastidores capazes de revelar muito mais do que estes livros já mostram. Trata-se dos cursos pronunciados no *Collège de France*. Ora, é sabido que tais cursos funcionam como viveiro de um pensamento que não cessava de trabalhar, modificando-se, ampliando-se, passando de um estágio a outro, sem medo de abandonar o que se faz agora em nome do que poderia ser um pensamento diferente. Esta ousadia de Foucault não apenas faz dele um filósofo multifacetado e fascinante, faz também que sua filosofia sofra as consequências de suas ações. Por isso não se pode ignorar o trabalho paralelo do professor Michel Foucault. Assim, também a análise dos textos “menores”, “periféricos”, “secundários”, como as entrevistas, as conferências, as aulas, os artigos, etc., são de suma importância para um melhor acompanhamento da trajetória de Foucault.

Nosso trabalho situa-se naquele terceiro estágio<sup>4</sup> do pensamento de Foucault, quando ele está envolvido, no *Collège de France*, com cursos sobre temas variados que tomam a ética como o ponto de encontro entre eles. O leitor que mergulhar através da produção do professor Foucault, mais do que na trajetória do autor de livros, se deparará com as três faces do filósofo. Era preciso dar ao sujeito condições de suplantar a norma, resistir aos domínios, além de, constituir sua existência ética como obra de arte. Não se trata, pois, de abandonar as fases anteriores, afinal os discursos continuam sendo produzidos, os micro-poderes continuam atuando em variadas e heterogêneas estratégias. O que está em jogo é a percepção daquilo que nos constitui frente à possibilidade daquilo que poderia ser diferente na formação daquilo que somos.

---

<sup>3</sup>FOUCAULT, M. “O cuidado com a verdade”. In: Michel Foucault. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. 2006. p. 240.

<sup>4</sup> Não queremos passar a ideia de uma evolução do pensamento de Michel Foucault, donde o filósofo partiria de um ponto menos importante até conquistar um estágio definitivo. Esta divisão interna do pensamento de Foucault deve funcionar didaticamente, para compreendermos melhor os passos e as decisões do filósofo.

O próprio Foucault, por muitas vezes procurou sistematizar estes três momentos de sua trajetória. É possível tomar cada momento isoladamente, e não se consegue articular a passagem de uma fase para a outra sem dificuldades. No entanto, Foucault faz transitar por meio delas o essencial de seu pensamento de modo que estas fases não permaneçam estanques, nem que a fase subsequente torne a anterior inadequada, dispensável. Daremos algumas indicações de textos nos quais o próprio Foucault procura articular os três eixos dos estudos com os quais se ocupou: o saber, o poder e o sujeito<sup>5</sup>. Nestes textos, alguns em livros, outros em textos “menores”, o filósofo procura responder às objeções que lhe são feitas; mas, além disso, sua intenção também é haver-se consigo mesmo, isto é, com a velocidade de seu pensamento que está sempre um passo a frente de qualquer tentativa sua de sistematização.

Em 1982, no *Collège de France*, Foucault apresenta o início de seus estudos sobre a parresia. Estes estudos se estenderão por três anos<sup>6</sup>, até sua morte. Os três cursos no *Collège de France* a partir de então vão abordar o tema da parresia de modo a empreender sobre a noção uma verdadeira genealogia. Embora a noção seja a mesma para os três cursos, o desenvolvimento histórico deste termo faz com que ele se articule com diversos problemas próprios da filosofia e da Antiguidade gregas. Os problemas tratados nestes cursos não são marginais, além disso, é sabido que os livros nascem deste fabuloso laboratório que são os cursos, ao mesmo tempo em que recebem deles a crítica, passando, depois, a novos desenvolvimentos.

---

<sup>5</sup> No segundo volume da *História da Sexualidade*, no item “Modificações”, a partir da página 9. Cf. **FOUCAULT, M.** *História da Sexualidade. O Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. No verbete “Foucault”, escrito por Foucault para o *Dictionnaire des philosophes*. Cf. **FOUCAULT, M.** “Foucault”. In: Michel Foucault. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P 234-239. Na entrevista a R. Martin, Universidade de Vermont, 25 de outubro de 1982, “Verdade, poder e si mesmo”. Cf. **FOUCAULT, M.** “Verdade poder e si mesmo”. In: Michel Foucault. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P 294-300. No curso objeto de nosso estudo, na primeira aula páginas 4-8. Ou ainda **FOUCAULT, M.** “O cuidado com a verdade”. In: Michel Foucault. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P 240-251, onde fala sobre a mudança no projeto de sua História da sexualidade.

<sup>6</sup>**FOUCAULT, M.** *A hermenêutica do sujeito*. Curso no *Collège de France* 1981-1982. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004 ; **FOUCAULT, M.** *O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France 1982-1983*. Tradução de Eduardo Brandão. Editora : WMF Martins Fontes. São Paulo, 2010; **FOUCAULT, M.** *A coragem da verdade : O governo de si e dos outros II : Curso no Collège de France 1983-1984*. Tradução de Eduardo Brandão. Editora : WMF Martins Fontes. São Paulo. 2010.

Era intenção de Foucault, no caso específico do curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, publicá-lo na forma de livro pelas *Éditions du Seuil*<sup>7</sup>. Não há, pois, dificuldades em aceitarmos a edição póstuma destes cursos e considerá-los como esteios firmes do pensamento de Foucault. Nosso tema, portanto, é a parresia, que no ano precedente já havia sido introduzido. Vejamos o enfoque sobre a parresia no curso anterior.

O significado literal do termo parresia é “tudo dizer”, falar francamente. No curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, esta noção foi tomada em diversos sentidos, às vezes ambíguos, mas sempre em relação a alguém que se põe a exercer a sua própria parresia em relação a outro que dela necessita. A parresia funcionava como um instrumento a serviço do governo dos outros no sentido de que o outro cuidasse de si mesmo. A parresia aparece como indispensável ao cuidado de si do discípulo, uma vez que o mestre de consciência, por sua parresia, não pretende manter um domínio político sobre o discípulo, mas ajudá-lo no cuidado consigo mesmo.

Ora, esse cuidado implica uma variedade de práticas e teorias que são descritas no curso daquele ano e que não é objeto deste trabalho. Basta dizer que a parresia tinha sido tomada na acepção do governo de si. A parresia aparecia como uma virtude, um dever e uma técnica. Pela virtude, ela representava uma qualidade que alguns possuíam e outros não; pelo dever era preciso dar demonstração de parresia; e, em fim, pela técnica ela representava um procedimento que nem todos eram capazes de realizar. Portanto, no interior da relação entre o mestre de consciência e seu discípulo, a parresia funcionava como a palavra franca do mestre dirigida ao discípulo. A parresia constituía um dever moral do dirigente para a constituição ética do dirigido.

Em 1982 a parresia surge como a palavra franca, verdadeira e corajosa lançada pelo mestre de existência antigo<sup>8</sup> na direção do discípulo. A parresia é uma palavra viva, porquanto tem destino certo, ela é endereçada àquele que é dirigido, chamando-o ao cuidado de si mesmo. A Foucault interessava, além da descrição do que seja este cuidado, o estudo da invenção por meio da qual o sujeito obteve a possibilidade de estabelecer consigo uma relação na qual o si mesmo mereça cuidado, isto é, necessite de uma forma de existência ética que

<sup>7</sup> Cf. GROS, F. “Situação do curso” In: FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 343.

<sup>8</sup> A figura do mestre de existência antigo é um oposto histórico de outro personagem recorrente nos textos de Foucault a partir de 1980, a saber, o diretor de consciência cristão. Cf. p 365-366 edição brasileira de *A hermenêutica do sujeito*, enquanto o mestre de existência abriga em si a verdade que diz e paga pelas devidas consequência daquilo que fala francamente, o diretor de consciência cristã extrai a verdade da Revelação ficando, assim, o risco da verdade ao encargo do dirigido “cuja alma deve ser guiada”.

implique algumas “técnicas de existência”. Assim, ao lado desta hermenêutica do sujeito que se dobra sobre si, vemos toda uma descrição de variadas técnicas de existência, técnicas de escuta, de escrita, de leitura, enfim, de cuidados consigo, que auxiliavam o sujeito ético antigo a aprimorar sua relação com sua alma.

Em 1983, com *O governo de si e dos outros*, no entanto, a parresia é tomada na perspectiva do governo dos outros. No curso precedente, a parresia é a palavra verdadeira que, na relação de mestria, conclama o discípulo a cuidar de si, governar-se. Agora, a parresia é palavra corajosa dirigida a uma assembleia democrática, ou ao Príncipe, conclamando-o à justiça quanto ao governo dos outros e de si mesmo. Ética e política: como não ser governado excessivamente, a ponto de perder a liberdade de governar-se a si mesmo? Como relacionar-se consigo mesmo de modo que seja possível que nenhuma forma de dominação política impeça o caráter ético da liberdade no uso que fazemos de nossas ações?<sup>9</sup> O tema do sujeito nunca esteve tão presente como nestes estudos, pois Foucault pensa o sujeito, agora, na sua relação com as formas de poder e a possibilidade de uma liberdade tal que o constitua como sujeito ético.

Se em 1982, com seu curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault elabora um projeto que busca abarcar o aspecto da ética, porquanto se interessa em descrever os modos como o sujeito antigo se relaciona com a verdade através de certas técnicas de si, em 1893 fica claro que Foucault retoma o aspecto político e isto se faz sentir especialmente na descrição de uma parresia diferente daquela que se desenvolvia na relação mestre-discípulo, uma vez que agora se trata de descrever uma parresia fundamentalmente política, que se configura ou numa relação democrática, na fala de um orador dirigida a uma assembleia, ou no discurso de um conselheiro ou filósofo, numa relação autocrática, dirigindo-se a um governante. Temos, pois, toda uma genealogia do termo parresia, para fazer, na verdade, a genealogia do sujeito e de sua relação com a verdade e o poder político. Assim, ultimo Foucault movimentava a um só tempo, os três eixos de seu pensamento. E os discursos que ele busca analisar são discursos filosóficos, não científicos, porquanto seu interesse é saber como a filosofia abriga em sua prática um tipo de discurso de veridicção – a parresia – capaz de dar para si a sua prova de realidade ao mesmo tempo em que dá para a política a referência quanto ao modo de ser do

---

<sup>9</sup> Estas são questões que estarão relacionadas, neste curso de 1983, ao texto kantiano sobre a *Aufklärung*. Cf. KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. 1995.

político. É na relação com o poder que a filosofia diz com maior propriedade o que tem que dizer.

A grande questão de 1983 está neste ponto de encontro entre o governo de si e dos outros. Trata-se de saber “que relação consigo deve ser construída naquele que quer dirigir os outros e naqueles que lhe obedecerão?”<sup>10</sup>. Desta forma, a parresia política é menos um dizer-o-quê-fazer do que a construção, no político, de uma relação consigo capaz de habilitá-lo também ao governo dos outros. Trata-se também de saber que contribuições a filosofia pode dar para a constituição do sujeito.

O retorno aos antigos permite a Foucault encontrar um *ethos* político capaz de fazer a substituição do dogma pela problematização. É por isso que a filosofia na forma de uma Teoria Política não produz mais no campo concreto das relações políticas do que sob a forma de uma atitude, uma disposição ética capaz de certa “exterioridade relativa”<sup>11</sup>, mas que coloca, para o político, a diferença de sua palavra. Assim, a parresia, será a palavra de diferença; uma ação, uma atitude, um diagnóstico e um prognóstico sobre o que se passa de concreto no jogo político. A filosofia detém, assim, a palavra que, para o político, provoca o ajuste entre a vida ética e o bom governo.

Não é fácil fazer a genealogia de uma noção como essa – a parresia. Foucault adverte que se trata de um conceito muito antigo e que aparece desde os clássicos como Eurípides, Platão e vai até o fim da Antiguidade. O termo aparece também na espiritualidade cristã com João Crisóstomo<sup>12</sup>, além de Sêneca<sup>13</sup> e Quintiliano<sup>14</sup>. Segundo Foucault, é possível observar na literatura filosófica latina várias traduções dessa noção, como a *licentia*, *libertas*, *oratio libertas*, por exemplo.

A multiplicação de usos também é um agravante para quem pretende estudar a genealogia da noção de parresia. Foucault, no curso 1982, havia estudado a parresia no âmbito da direção individual; em 1983, no curso *O governo de si e dos outros*, o estudo toma outro rumo, uma vez que se trata de estudar a parresia e sua relação com a política, especialmente a sua função na formação da alma do Príncipe. Cabe estabelecer, em 1983, o princípio através

<sup>10</sup> GROS, F. “Situação do curso” In FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 354.

<sup>11</sup> Cf. aula de 9 de março, primeira hora. In: *Ibid.* p. 3, *passim*.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 46.

<sup>13</sup> Foucault analisa a noção de *libertas* em Sêneca. Cf. *A Hermenêutica do sujeito*. 2004. p. 487-92.

<sup>14</sup> “Poderíamos dizer a mesma coisa dessa linguagem livre, que Cornifício chama de licença e o gregos chama de parresia”. Cf. Quintiliano. *Institution oratoire*. Apud FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 57.

do qual se conseguirá que o Príncipe cultive as virtudes capazes de fazê-lo ético e de, ao mesmo tempo, governar os outros com justiça. É preciso que à alma do governante venha se juntar o modo de ser do filósofo, arauto do governo de si, e, ao mesmo tempo, o modo de ser do político, arauto do governo dos outros.

Outra mudança interessante que acontece no uso religioso dessa noção é que ela se desloca de uma prática que envolvia o mestre de consciência obrigando-se, por um imperativo moral, a dizer a verdade ao seu discípulo, para o cristão que passará a dizer tudo ao mestre através da prática da confissão. Igualmente, em 1894, no curso *A coragem da verdade*, a parresia cínica comportará, por sua vez, outros tantos sentidos, de modo que a noção carece de certos cuidados metodológicos para que seja estudada. Em cada um destes três cursos proferidos no *Collège de France*, a parresia ganha enfoques diferentes. Trata-se de um discurso de veridicção filosófica, mas a cena onde será dita, os sujeitos que a dirão, o referente sobre o que se diz, tudo isso deve ser construído através do trabalho genealógico.

Pela genealogia da noção de parresia, Foucault pretende chegar à constituição do que somos nós, isto é, sobre o que é a nossa Modernidade. Não se trata de saber o que a Modernidade deve aos antigos, mas o que, na filosofia, há de essencial que sempre esteve presente, seja para a Antiguidade, seja para nós. Ora, é o modo de ser enquanto dizer-verdadeiro em relação à política que caracteriza a filosofia, de Platão até Kant. É a parresia enquanto discurso sobre a atualidade, seja a dos gregos ou a nossa, que marca a filosofia como palavra que se inscreve no real das ações políticas.

É por isso que a entrega de Foucault a uma hermenêutica dos textos antigos é bastante detida, lúcida e cuidadosa. Ele procura datar, circunscrever, contextualizar os textos que toma. Ele procura, em todo caso, perceber nos discursos<sup>15</sup> que circulavam na época que estuda, os traços da noção de parresia. Quando ele toma as *Cartas* de Platão, por exemplo, não lhe interessa a autoria, visto que se costuma negar que Platão tenha escrito tais correspondências, porque a ele interessa saber as condições de emergência daquele tipo de discurso. O mesmo acontece na aproximação dos textos míticos de Eurípides, onde o importante é perceber que o discurso revela certas marcas da cultura, certas práticas sociais. O método genealógico

---

<sup>15</sup> “O discurso designa, em geral, para Foucault, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são somente linguísticas ou formais, mas reproduzem um certo número de cisões historicamente determinadas [...]: a ‘ordem do discurso’ própria a um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e coloca em funcionamento mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e práticas”. Cf. REVEL, Judith. *Foucault – conceitos essenciais*. 2005. p. 37.

vasculha os discursos tomando-os como dadores de normas, de sabres, de práticas, etc. Não é a verdade em Eurípides ou em Platão, por exemplo, que interessa nestes estudos, mas a maneira como o tema da verdade se desenvolve nestes autores, a maneira como os sujeitos se relacionam com a verdade.

Os textos objetos deste curso de 1983 estão perpassados pelo tipo de discurso que Foucault denomina discurso dramático. É importante que falemos deste modo de discurso porque a parresia é encarada como drama, isto é, como discurso dramático, cuja maneira de ser passa pela fala franca do sujeito que se propõe a dizer a verdade não importando os riscos implicados neste ato corajoso. Em oposição ao discurso dramático temos o discurso performático. O discurso performático se caracteriza pelo fato de que aquilo que se diz realiza o que foi dito. Foucault explica que, para haver discurso performático, é preciso que se arranje certo ambiente institucionalizado, e que aquele que vai falar tenha, neste ambiente institucionalizado, certo estatuto<sup>16</sup>. Assim, o professor inicia sua aula pelo próprio ato de dizer “a aula começou”. Para usar um exemplo dado por Foucault<sup>17</sup>, quando alguém pede desculpas a outra pessoa, a palavra enunciada “desculpa” realiza o ato de pedir desculpas.

Desta forma, pelo discurso performático, o enunciador sabe o que esperar como resultado do que foi dito. Eis uma primeira diferença com relação à parresia, uma vez que o parresiasta não sabe quais os efeitos de sua fala e, por isso, deve assumir quaisquer riscos envolvidos nela. Então, a verdade é a condição primeira da parresia, depois a abertura para um possível risco.

Outra característica do discurso performático é sua abertura para uma não identificação entre o sujeito que fala e o conteúdo de sua fala. Nesse sentido, o sujeito deve ser instituído na relação na qual aparecerá o discurso performático. É preciso que haja certo envolvimento na relação que está posta. Para que alguém peça desculpas a outra pessoa é preciso que tenha havido motivos dignos de se pedir desculpas, mas não é a sinceridade de quem pede desculpas aquilo que torna o discurso performativo. Na parresia, por sua vez, deve haver identificação entre o enunciador e sua enunciação, ele não pode ser indiferente a sua fala, porque o que diz é tido como verdade. Há uma correspondência entre o sujeito e a verdade. Não basta, na parresia, dizer a verdade, é necessário pensar que o que está sendo dito é verdadeiro, donde surge a capacidade de assumir publicamente os riscos pelo que se disse.

---

<sup>16</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 61.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 61.

No discurso performático não é qualquer sujeito que pronunciará seu enunciado, mas apenas aquele investido do estatuto próprio a cada ato. Ao professor cabe iniciar a aula, ao sacerdote iniciar a liturgia, ao arrependido pedir perdão<sup>18</sup>, etc. Na parresia não há este estreitamento e o sujeito se levantará por um gesto de liberdade e de coragem<sup>19</sup>. Assim, a parresia é o discurso que, em primeiro lugar, se propõe ser verdadeiro; em segundo lugar, o discurso com o qual o enunciador compactua; em terceiro lugar, prescinde de estatuto, mas requer dele coragem para assumir os riscos de sua fala verdadeira; e, em quarto lugar, a parresia emerge quando há liberdade na enunciação da verdade.

Pelo discurso performático o modo de ser do sujeito modifica o sentido e o valor do enunciado, uma vez que seu estatuto é o que confere o caráter de performance ao discurso. Se alguém, que não é o presidente de uma sessão diz “a sessão está aberta”, não confere o mesmo sentido e valor ao enunciado quando isto é dito pelo presidente instituído. No primeiro caso apenas se constatou que a sessão está aberta, no segundo, com a enunciação do próprio presidente da sessão, se deu o ato da abertura da sessão em si. Foucault chama de pragmática do discurso este tipo de análise pelo qual verificamos como o estatuto do sujeito modifica o sentido e o valor do discurso. Todavia, na parresia acontece o inverso, uma vez que a enunciação afetar o modo de ser do sujeito. É por tudo o que está envolvido no discurso parresiástico, por esse acontecimento, que o sujeito será afetado e deverá afirmar seu modo de ser pelo que está falando.

Na parresia, o enunciado e o ato de enunciação vão, ao mesmo tempo, afetar de uma maneira ou de outra o modo de ser do sujeito e fazer, pura e simplesmente – considerando as coisas sob a sua forma mais geral e mais neutra –, que aquele que disse a coisa a tenha dito efetivamente e se vincula, por um ato mais ou menos explícito, ao fato de tê-la dito. Essa retroação, que faz que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito ou que, ao produzir o acontecimento do enunciado, o sujeito modifique ou afirme, ou em todo caso determine e precise, qual é seu modo de ser na medida em que fala [...], é isso, a meu ver que caracteriza um outro tipo de fatos de discursos<sup>20</sup>.

Foucault vai vincular a parresia ao discurso dramático, no qual há uma imbricação entre o sujeito e sua verdade, a verdade que é dita<sup>21</sup>. No discurso dramático o sujeito se implica no que diz, faz um pacto consigo mesmo na medida em que concorda que aquilo que

<sup>18</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 63.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

diz é a verdade do que pensa. É essa dramática do discurso verdadeiro que Foucault pretende abordar no curso de 1983. Esta obrigação moral de dizer a verdade no âmbito da política, seja como orador, se dirigindo à assembleia na democracia, seja como filósofo, se dirigindo ao Príncipe numa autocracia. Nas palavras do próprio Foucault, o que ele gostaria de estudar no curso de 1983 é, “portanto, uma história da governamentalidade que tomaria como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro, que procuraria identificar algumas dessas grandes formas da dramática do discurso verdadeiro”<sup>22</sup>.

Um exemplo emblemático<sup>23</sup> do modo de parresia que Foucault aborda, e central para este curso de 1983, é provocado pela comparação entre os textos de Plutarco<sup>24</sup> e de Políbio<sup>25</sup>. Para Políbio, a parresia é uma estrutura política ou a qualidade política que devem ter certos homens políticos dentro de uma cidade, é uma condição para o exercício correto da política numa democracia; para Plutarco, é uma maneira de pronunciar a verdade, um comprometimento ético do sujeito com a verdade que pronuncia e está associada não ao governo do povo, mas ao governo do Príncipe. Portanto, a parresia será estudada, em 1983, nos âmbitos da democracia e da autocracia.

---

<sup>22</sup>FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010.p. 67.

<sup>23</sup> “A cena que lhes falo data do século IV (mas foi escrita por Plutarco no século II c. C). Nela vemos a figura desse velho conselheiro do Príncipe que, ao lado dele, perto dele, e até ligado a ele por laços de parentesco se levanta e lhe diz a verdade. E diz a verdade num modo de discurso que Plutarco chama precisamente de parresia. [...] Mas, enfim, não se deve esquecer que, quando se retoma a história diacrônica da noção de parresia, ela não tem, nos textos clássicos, nos textos do século IV, o sentido que Plutarco lhe dá, o sentido em que ele a utiliza a propósito de Dion. [...] A parresia aparece ligada a uma virtude, a uma qualidade pessoal, a uma coragem (é a coragem na liberdade de dizer-a-verdade), a palavra parresia, tal como vocês a vêem empregada na época clássica, não comporta, pelo menos não comporta primeiramente, fundamentalmente e essencialmente, essa dimensão da coragem pessoal, mas é antes um conceito que se refere a duas coisas: de um lado, uma certa estrutura política que caracteriza a cidade; em segundo lugar, o estatuto social e político de certos indivíduos no interior dessa cidade. Primeiro, a parresia como estrutura política. Só uma referência que não é aliás do século IV, pois é de Políbio, mas que situa um pouco esse problema. No texto de Políbio (livro II, capítulo38, parágrafo 6), o regime dos aqueus [é definido] por três grandes características. Ele diz que entre os aqueus há cidades nas quais existe: *demokratía* (democracia); segundo *isegoría*; terceiro, *parresia*”. Cf. *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>24</sup> PLUTARCO. “Dion”, 408?-353 B.C. In *The lives of noble grecian and roman*. William Bentan, publisher. By Enciclopédia Britânica. Chicago, 1978.

<sup>25</sup> “Ninguém pode encontrar um sistema e princípios políticos tão favoráveis á igualdade e à liberdade de palavra, em suma, tão autenticamente democráticos quanto os da Confederação Aquéia. Assim, pelo fato de alguns peloponésios terem preferido aderir espontaneamente a este sistema ela conquistou muitos outros pela persuasão e pela razão, e aqueles que foram forçados a aderir-lhe quando se apresentou a ocasião, passaram subitamente por uma transformação e se felicitavam por terem tido de ceder à compulsão. Realmente, pelo fato de não haver reservado quaisquer privilégios especiais para os membros originários e de ter posto todos os novos aderentes exatamente na mesma posição, a Confederação atingiu rapidamente o seu objetivo, ajudada por dois poderosos colaboradores – a igualdade e o sentimento humanitário. Devemos portanto considerar esses fatores como a origem e a causa daquela união que instaurou a prosperidade dos peloponésios nessa época. Esses princípios e instituições políticas características vigoravam havia muito tempo entre os Aqueos”. Cf. POLÍBIO. *História*, livro II. 1985. P 110.

É isso, ou o desenrolar disso, o que se verá na análise do *Íon*<sup>26</sup> de Eurípides e na *Carta VII*<sup>27</sup> de Platão: a análise da parresia política, ao mesmo tempo como elemento intrínseco da constituição política (no *Íon*) e, por outro lado, como *ethos* do político (na *Carta VII*). A proposta deste trabalho passa por este deslizamento: da política ao político, isto é, da parresia como elemento constituinte da democracia para a parresia como ação filosófica do conselheiro do Príncipe na autocracia. O problema que se coloca embrionariamente no texto de Políbio é distendido na análise detida do *Íon*, assim como ocorre com o texto de Plutarco, cujo problema é ampliado em Platão, máxime na *Carta VII*.

Localizar a questão da parresia democrática na tragédia de Eurípides *Íon*, e a parresia autocrática na *Carta VII* de Platão, eis uns dos objetivos deste trabalho. Estes dois textos representam, juntamente com os textos de Políbio e Plutarco, dois modos distintos da parresia política na Antiguidade grega. Essa passagem da parresia democrática para a parresia autocrática, pela primeira visando o governo da cidade e, pela segunda, o governo da alma do Príncipe, constitui o que podemos chamar de localização da parresia na ação do filósofo. Importa, pois, analisar como a parresia passa a se tornar discurso filosófico decorrente da ação filosófica. Ou ainda: como a filosofia comporta um discurso que não é aquele que se desdobra na Teoria Política, mas na dramática do dizer-a-verdade ao político, ao Príncipe.

Outra questão importante é a análise do texto de Kant, presente no início e no final deste curso de 1983. Ao que parece, Foucault constata, pelo traçado da genealogia que promove, o reavivamento da parresia na Modernidade. Trata-se de um resgate dessa função essencial da filosofia enquanto discurso verdadeiro em relação ao *ethos* do político e enquanto diagnóstico do presente. Por enquanto, basta dizer que no curso inteiro se podem ouvir os ecos do texto kantiano sobre a *Aufklärung*.

Assim, no primeiro capítulo, será abordada a problemática da parresia democrática, e aquela breve referência de Foucault a Políbio será amplamente estudada em Eurípides, na tragédia *Íon*. Importa, neste capítulo, estudar os mecanismos da parresia democrática. Quais os autores da parresia democrática, em quais circunstâncias ela pode ocorrer. Seguir-se-á os passos de Foucault na análise da peça euripediana, na tentativa de explicitar ainda certa passagem deste modo de parresia para um outro: a parresia própria dos governos autocráticos.

<sup>26</sup>EURIPIDES. *Ion*, trad. David Kovacs — Loeb Classical Library, London, Cambridge, Mass.: Harvard U P, 1999.

<sup>27</sup>PLATÃO. *Cartas e epigramas*, 2011.

O segundo capítulo dará continuidade às análises de Foucault sobre a parresia do filósofo, na autocracia. Foucault se aproxima de muitos textos platônicos para elucidar este modo de parresia, ou esta forma da filosofia se vincular à política. Não se fará a análise de todos eles aqui. A *Carta VII*, constituirá o cerne das reflexões deste capítulo. A título de introdução citaremos brevemente a *República* e as *Leis*, bem como a *Carta V*. O texto de Plutarco, ou o problema nele exposto, será aqui desdobrado, ampliado e levado a termo, pelo que a parresia ganhará estatuto de termo técnico, utilizado para descrever uma noção bem precisa no campo da política: ela é a palavra franca do filósofo, do conselheiro do Príncipe. Ela não se dirige à cidade, mas à alma do governante numa época em que as cidades vão cedendo ao aparecimento dos grandes reinos e impérios. É a parresia em sua forma psicagógica que vemos se desenvolver aqui.

Por fim, no último capítulo, encerraremos com as reflexões de Foucault acerca do texto kantiano sobre a *Aufklärung*. É curioso como a partir de textos tão antigos, de Eurípides e Platão, Foucault inclua um filósofo moderno. É possível perceber como a leitura dos antigos é guiada pelo problema da atualidade – atualidade da própria filosofia – que Foucault, sem dúvidas, reencontra em Kant. Leremos Kant a partir de Foucault, como o fizemos com Eurípides e Platão. A leitura nos faz perguntar como o tema da verificação filosófica, tão antigo, pode encontrar em Kant, isto é, na Modernidade, seu renascimento. Que problemática aparece no texto kantiano que reacende o problema do dizer-a-verdade filosófico? Como Foucault pode vincular seu pensamento a uma tradição que tem suas origens no pensamento de Kant? Passando pela primeira aula de 5 de janeiro e pela aula de 9 de março, começo e fim do curso, portanto, buscar-se-á fazer a articulação entre parresia e *Aufklärung*, isto é, nos perguntando como o tema da parresia desemboca no tema kantiano da *Aufklärung*. Ou ainda, como Foucault entende que o problema da *parresia* como ação filosófica seja distintivo da filosofia, seja ela antiga ou moderna.

# CAPÍTULO I

## PARRESIA DEMOCRÁTICA – O ÍON DE EURÍPIDES

### 1.1 Introdução

Foucault havia, a propósito do curso proferido no ano anterior, *A hermenêutica do sujeito*<sup>28</sup>, evocado o tema da parresia. Naquela ocasião ele havia tomado a noção de parresia num contexto bem específico, a saber: na relação particular da direção de consciência. No curso objeto deste estudo, ele pretende ampliar a compreensão desta noção que, tomada de forma geral, “dizer tudo”, “dizer a verdade”, “fala franca”, carece de uma explicação de seu uso técnico, com o conteúdo que lhe é próprio no âmbito da política.

Ora, o que Foucault fará agora é colocar a parresia na esteira de uma genealogia. Ele buscará refazer a história da parresia em relação à política e, para tanto, elegerá alguns textos da Antiguidade grega capazes de evidenciar como esta noção aparece. Seja nos registros de Eurípides, com seus traços míticos, nos textos platônicos, ou ainda no texto de Kant sobre a *Aufklärung*, Foucault procurará reconstituir a gênese da parresia na perspectiva do governo de si e dos outros. Por se tratar de uma genealogia, a recorrência ao passado se dá a propósito da questão da atualidade que seguramente o texto de Kant sobre a *Aufklärung* apresenta originariamente. Assim, é o caráter político da ação filosófica que interessa a Foucault neste curso de 1983, e a noção de parresia permite recontar a história da filosofia por esta via da relação entre verdade e política.

### 1.2 Contexto Histórico da Tragédia *Íon* de Eurípides

A tragédia de Eurípides, *Íon*, é, para Foucault, crivada pelo tema da parresia. A fala franca da qual Íon tanto quer se apossar não constitui apenas um recurso psicológico, mas um elemento preciso e de fundamental importância para o exercício da política em Atenas.

Foucault começa fazendo uma contextualização, tanto da tragédia, como do personagem Íon. Íon não é herdeiro de uma grande tradição mitológica e, como personagem mítico, aparece bem tardiamente. A partir do século VII, na Grécia, surgiram as genealogias

---

<sup>28</sup>FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, 2004.

eruditas, seja para justificar a autoridade política de famílias e grupos ou para estabelecer os ancestrais de uma cidade. Assim, Íon aparece como personagem mítico secundário de toda a mitologia grega neste contexto das genealogias que procuram fundar as bases políticas de uma cidade, no caso Atenas, sob a égide de um ancestral que detenha certa importância e que se legitime por seus feitos relativos à fundação da cidade.

A lenda de Íon possui muitas versões. Foucault procura mostrar a dificuldade que Atenas tinha para fazer de Íon seu ancestral, uma vez que ele é apresentado como herói dos Jônios ou iônios habitantes do Peloponeso, mais especificamente da Acaia. Numa época em que a cidade de Atenas queria reivindicar a sua autoctonia, isto é, a independência política pelo fato de seus habitantes serem oriundos daquele solo e não de terras estrangeiras, fazia-se necessário, pois, que Íon fosse transformado em verdadeiro ateniense.

A reviravolta necessária para tornar Íon ateniense e não um imigrante ilegítimo, apesar de importante, ficará, pois, a cargo de Eurípides. A tragédia euripediana, faz Íon nascer de Creusa, uma princesa ateniense, e de Apolo, o deus olímpico. Além da miraculosa paternidade divina, Íon, por parte de sua mãe é plenamente ateniense, e por seus quatro futuros filhos ele se tornará ao mesmo tempo ancestral dos iônios. Também ele recebe meios-irmãos nascidos de sua mãe Creusa e de Xuto; ora, estes irmãos são Acaio e Dório, pelo que se torna ancestral também dos aqueus e dos dórios<sup>29</sup>.

Escrita, provavelmente, em 418, no fim da primeira parte da Guerra do Peloponeso, esta peça deve amarrar por um lado a trama legendária da qual Íon aparece como personagem de origem duvidosa e, por outro, a estratégia política de Atenas. Foucault faz lembrar que este período é conhecido como a paz de Nícias, uma trégua entre Atenas e Esparta, na qual Atenas, ainda não derrotada, procurará aproximar-se dos iônios. Além disso, a paz de Nícias representa a tentativa de restauração das relações com Delfos, afetadas durante o primeiro período da guerra. Fazer a gênese de Íon, aproximar-se das estratégias políticas de Atenas, eis as preocupações com as quais Eurípides se defrontará ao escrever essa peça, em cujas páginas, para Foucault, podem ser encontradas estratificações, traços, sinais daquilo que é a *parresia* democrática.

---

<sup>29</sup> O manuscrito de Foucault traz a seguinte nota: “Em suma, tudo o que povoa a Grécia tem uma raiz em Atenas” Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 74.

### 1.3 O Drama do Dizer-Verdadeiro

O deus Hermes é quem aparece por primeiro. Ele apresenta aos expectadores o enredo da peça: Erecteu, que é um legítimo ateniense e, por isso mesmo dador da legitimidade da autoctonia de Atenas, teve uma filha chamada Creusa que, por sua vez, foi seduzida pelo deus Apolo. Creusa conceberá um filho de Apolo, não em outro lugar, mas em Atenas ela conceberá e dará à luz este seu filho. Mas, por vergonha, Creusa abandona o menino recém-nascido e acredita tê-lo perdido para sempre. Ora, Apolo ordena que seu irmão Hermes rapte a criança abandonada por Creusa e a leve ao templo de Delfos e o deixe lá, onde a sacerdotisa, a Pítia, vendo a criança assim deixada passa a cuidar dela sem saber de quem é filho. Eis que a criança crescerá no templo de Apolo, e será feita servo humilde deste templo. Essa criança é Íon, desconhecedor de seu pai e de sua mãe. Por outro lado, Creusa fora dada em casamento por Erecteu a Xuto, um estrangeiro que o havia ajudado durante uma guerra de conquista da Eubeia.

A peça terá por mote a revelação da verdade. A revelação de que Íon, encontrado em Delfos, na verdade é ateniense. E que ele deve voltar para Atenas e cumprir uma missão histórica: a de fundar a dinastia dos iônios e reorganizar a cidade de Atenas. Mas o ambiente onde a verdade deverá ser descoberta deve ser Delfos, o lugar do deus Apolo, o deus da verdade, deus dador dos oráculos, mas dos oráculos oblíquos, enigmáticos. Todavia é a verdade na democracia de se trata, o drama dos personagens permitem-nos estabelecer o funcionamento da parresia política democrática.

Assim, quando Foucault se aproximar da narração dos discursos de Péricles por Tucídides no auge da democracia ateniense, será possível fazer um paralelo interessante. A peça de Eurípedes e os discursos de Péricles revelam como este último é em realidade o que Íon representa miticamente.

Assim, verdade não será algo que se possa ser entregue, revelada diretamente. Ela se produzirá. Por quais jogos a verdade se produzirá? É preciso que o pai – Apolo – e a mãe – Creusa – digam a verdade ao filho, mas o modo como se diz comporta diferenças que convém destacar. Íon precisa saber quem são seus pais para poder voltar à Atenas e exercer o que lhe é de direito: o direito de falar francamente, de falar à cidade, de usar o logos, a palavra racional

que constitui uma das bases da *politeia*<sup>30</sup>, isto é, da constituição política de Atenas. Foucault faz um paralelo interessante: o lugar aonde a verdade deverá ser dita – Delfos – comporta um dizer oracular, enigmático, que aponta para outro lugar, a cidade de Atenas onde Íon deverá pronunciar um tipo de palavra diferente, isto é, racional, mas somente poderá fazê-lo se conseguir de seus pais que lhe confessem seus atos passados. Veremos logo que esta palavra, esta fala franca sobre o governo, que tanto interessa a Íon, não é uma palavra qualquer, mas *parresia*, cujo estatuto este curso de 1983 procura estabelecer.

Foucault acredita que esta peça de Eurípides é uma representação da *parresia*, isto é, do dizer-a-verdade referido à *politeia*, isto é, à constituição de Atenas. Assim, do dizer-a-verdade oracular do deus, passando pelo dizer-a-verdade da confissão dos pais de Íon, podemos chegar ao efetivo dizer-a-verdade da política, qual seja: a *parresia* política democrática.

Creusa e Xuto não sabem ainda que terão seus filhos Dório e Acaio, por isso vão a Delfos, à presença do oráculo para perguntar justamente pela sua descendência que será responsável pela continuidade da história começada por Erecteu.

Foucault marca bem a diferença entre as duas consultas, pois não se trata de uma única. Xuto representa o consulente ordinário, que indaga publicamente, aquele que vem perguntar ao oráculo se não terá descendência. Creusa, por sua vez, sabe que teve um filho de Apolo, e sua pergunta se referirá ao paradeiro desse filho, portanto sua pergunta ao deus é privada, feita em segredo ao deus Apolo.

A chegada do casal Xuto e Creusa diante do templo de Apolo nos dá uma ideia da trama: eles vêem um jovem a varrer a entrada do templo, é Íon. Os três, como diz Foucault, são ignorantes quanto ao que desejam saber individualmente, porém, têm a resposta diante si. Xuto quer um herdeiro e o tem diante si; como veremos, Xuto voltará para casa convicto de que Íon é realmente seu filho. Creusa, que deseja indagar sobre seu filho outrora abandonado, o tem diante dos olhos sem o saber. E Íon, que não conhece sua mãe, a tem diante de si. Atrás de Íon está o deus que detém a verdade, e atrás do casal está o público espectador que também conhece os fatos, contados por Hermes no início da peça. Ora, o drama se desenvolve entre dois extremos que detêm a verdade, e como ela deve ser conquistada é de que depende todo o engenho da peça de Eurípides.

---

<sup>30</sup> Depois veremos que a *parresia* não se restringe ao campo da *politeia*, isto é, a constituição política da cidade, mas avança para um campo distinto que Foucault chama de *dynasteia*. Cf. p. 40.

Por meio de quais maquinarias, rituais e dramatizações os três obterão a verdade? E como esse drama do dizer-a-verdade é revelador do traço distintivo da parresia? É isso que está em jogo na análise feita por Foucault.

Duas coisas assinalam uma grande reticência na peça e que são empecilho para que os personagens conheçam toda a verdade: em primeiro lugar é próprio da mensagem oracular que seja ambígua, que seja formulada por enigmas, podendo ou não ao homem decifrar a palavra do deus. E o oráculo mesmo parte de uma liberdade fundamental do deus e de sua independência em relação aos homens, de modo que o deus diz o que quiser e se quiser. Outro aspecto importante é que a verdade não pode vir assim livremente, pura, direta, porque na resposta que o deus dará, a sua própria falta estará implicada: o fato de ter seduzido a jovem Creusa e a abandonar em seguida. Foucault diz que esta injustiça e esta vergonha do deus constituem um dos fios condutores da peça. A recusa de Apolo é tamanha que a verdade deverá ser descortinada, ao final da peça, não por ele, mas por Atena. É o discurso de verdade proferido por Atena que fundará propriamente a constituição política de Atenas e garantirá a Íon o seu retorno como filho legítimo da terra, razão pela qual ele terá direitos, e o maior deles, ou pelo menos o que mais ele vai requisitar, é o direito de um falar referido ao governo da cidade, isto é, o direito da parresia.

Não havendo o deus proferido o oráculo, nem confessado sua falta, a verdade deve ser então conquistada, arrancada do deus. E como se fará isso? Foucault diz que a verdade, longe de ser dita diretamente, vem surgindo lentamente por um jogo de metades<sup>31</sup>. É Creusa a primeira a inventar uma meia mentira, pois com vergonha de dizer a Íon sobre o que viera consultar, diz que sua irmã foi seduzida pelo deus e abandonada por ele. Depois, Xuto. Ele pergunta como convém a quem age publicamente, portanto, pergunta diretamente se não terá descendência. Mas, a resposta do deus a Xuto, assim como a de Creusa, será uma meia

---

<sup>31</sup> Não é a primeira vez que este tema das metades aparece. A propósito do *Édipo rei* de Sófocles, Foucault também procede a leitura utilizando esta chave interpretativa. Em *Édipo* trata-se das metades da tésseira, que unidas formam o *symbolon*, isto é, a unidade derivada da junção das partes deste objeto que era utilizado para marcar o reconhecimento de alguma coisa. É curioso como algo deste tipo, relacionado às coisas, possa também, na descoberta de Foucault, ser encontrado referido aos jogos de verdade dos discursos, isto é, às palavras. Pois, os discursos, em *Édipo* ou em *Íon*, estão perpassados por estes jogos das metades, cuja unidade, que é a verdade, depende da justaposição, que em todo caso não ocorre por meio da descoberta do homem de ciência, mas pelos rituais, pelo jogo agonístico, no qual a verdade desponta como consequência das partes da trama na qual os sujeitos estão submetidos. Cf. FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France 1982-1983*. 2010, p.108. E é numa conferência proferida no Rio de Janeiro/Brasil, que Foucault adverte-nos: “Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreende-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder”. Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 2009. p. 23. O espírito desta afirmação está plenamente de acordo com as análises deste curso de 1983.

verdade. Nem Creusa nem Apolo, ousam dizer inteiramente a verdade, pois sentem vergonha. Ora, o deus diz a Xuto que o primeiro que ele vir quando sair do templo é seu filho. Ao sair do templo Xuto encontra Íon e procura abraçá-lo, pois o aceita como filho. Íon relutou, mas quando percebeu que fora o deus quem o disse, aceitou Xuto como pai.

Xuto, que não era muito exigente e logo aceitou a mentira do deus, propõe a Íon que volte com ele para Atenas, onde daria continuidade ao governo da cidade. Porém, Íon é mais exigente e se pergunta sobre qual união de Xuto possibilitou que ele tivesse nascido. Voltar para Atenas como filho de um estrangeiro, mesmo que muito importante, e sendo filho de uma mulher não ateniense, por mais importante que fosse, não poderia colocá-lo em condições de fundar uma cidade, nem de exercer o direito à parresia. A partir daqui Íon passa a se perguntar por sua mãe – pois Xuto não tem certeza de quem poderia ser e nem se preocupa com isso, o que ele queria já tem, sua descendência – uma vez que somente tendo nascido de uma mulher ateniense ele poderia exercer o direito legítimo de fundar e governar Atenas. De repente Íon se vê de servo humilde a herdeiro de Xuto, mas recusa a exercer em Atenas um poder tirânico, ele quer fundar a parresia, a possibilidade da sua fala franca na Atenas democrática.

Este texto representa como que as origens da parresia. A preocupação de Íon em salvaguardar para si o direito de falar francamente na cena política se faz sentir por toda a peça. Esse direito requerido para se sentar na primeira fila, isto é, entre os homens mais eminentes da cidade e poder falar a verdade abertamente faz de Íon um precursor mítico de Péricles na cena democrática e de Platão na cena autocrática. No entendimento de Foucault, estes eventos revelam marcas essenciais da filosofia ocidental em sua relação com a política. Existe uma relação necessária entre a filosofia e o poder, embora não seja uma relação de coincidência.

Aqui, Foucault faz lembrar a existência da lei da dupla ascendência<sup>32</sup>, que a partir de meados do século V passou a valer em Atenas. A cidade não reconhecia como cidadão aqueles que não tivessem pai e mãe atenienses. Os espectadores da peça sabiam do que falava o personagem Íon e compreendiam o porquê de suas objeções a Xuto, de quem, por enquanto, acredita ser filho.

---

<sup>32</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, 2010. p. 93-94.

Íon deseja passar para a primeira fila (*eis to próton zugòn*)<sup>33</sup> dos cidadãos. A fileira daqueles que têm ascendência na cidade. E chegando à Atenas sem os direitos constituintes da democracia ele julga que não será aceito pelas categorias de cidadãos relativas ao governo da cidade, aquelas que detêm os direitos políticos, quais sejam: a multidão incapaz, porque odeia a superioridade; os bons e capazes que fogem da política, porque o julgará um tolo por não se aquietar na cidade inquieta; e, em fim, aqueles que conciliam a razão com a política. É com esta terceira categoria que Íon teme entrar em confronto, porque é este grupo que detém o controle da cidade. A primeira categoria são aqueles cidadãos de direito que não têm capacidade de fazer alguma coisa pela cidade, no máximo sentem inveja e ódio de quem mostra algum valor; a segunda, constitui a categoria dos que podem agir em interesse da cidade, são as “pessoas de bem” (*khrestoi*)<sup>34</sup> e os sábios (*sophoi*)<sup>35</sup>, mas que não agem. Estas pessoas, sendo de bem, de valor moral altamente reconhecido, pertencentes à elite da cidade, preferem ócio aos negócios. Esta categoria, que podendo ocupar a primeira fileira não o faz, acharia no mínimo ridículo que um estrangeiro viesse a querer ocupá-la. Portanto, é a terceira categoria que Íon mais teme, porquanto ela faz uso do logos, do discurso verdadeiro e o enlaça com a política, ocupando-se das coisas da cidade, as *pragmatas*<sup>36</sup>.

#### 1.4 A Parresia como Condição da Ação Política na Democracia

Íon, portanto, não teria ascendência sobre os outros se voltasse à Atenas como estrangeiro e bastardo. Afinal ele está como excedente já no seu próprio lar, pois Creusa, sendo ateniense e esposa legítima de Xuto, não aceitará o rapaz sob estas condições. O poder que lhe resta exercer é o poder tirânico e este ele não quer. Relutante, Íon aceita participar do banquete oferecido por Xuto em homenagem ao deus. E aceita a proposta de Xuto, para que voltem à Atenas sem dizer, por enquanto, de quem é filho, e, aos poucos, vá sendo introduzido, tanto na cidade como no lar, que é também o de Creusa. Íon não está satisfeito com o seu destino, ainda lhe falta algo. Vejamos a leitura e comentário de Foucault:

Ele aceita ir para Atenas, “mas se não encontro a que me gerou, a vida será impossível para mim [*abiótonemín*: ser-nos-á impossível viver];e, se me fosse

<sup>33</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 93

<sup>34</sup> *Ibid.*, p 94.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p 94.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p.95.

permitido fazer um voto, gostaria que essa mulher fosse ateniense [essa mulher que me gerou e que eu busco] para que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente [*hós moi génetai metróthen parresía*]: para que eu herde a parresia do lado de minha mãe”<sup>37</sup>.

A parresia que Íon requisita do lado de sua mãe que ainda não conhece, mas que deseja que seja uma legítima cidadã ateniense, não é possível lhe advir por parte de Xuto. A parresia não é, pois, a soberania que Xuto está disposto a lhe dar, nem as riquezas das quais ele é herdeiro. A parresia não é um direito instituído, vai além do estatuto legal do cidadão. Foucault define a parresia como uma palavra mais alta do que a palavra que é direito do cidadão. Trata-se de uma palavra que persuade aqueles que devem obedecer, mas não é de modo algum proferida retirando-lhes a liberdade. “O exercício de uma palavra que persuade os que são comandados e que num jogo agonístico dê liberdade aos outros que também querem comandar é, a meu ver, o que constitui a parresia”<sup>38</sup>.

A parresia assim definida comporta efeitos tais como os descritos por Foucault: a palavra franca pode não persuadir e a multidão pode se voltar contra o orador parresiasta; pode ser também que a palavra do outro prevaleça sobre a do parresiasta, trata-se do risco que se deve correr, todavia a parresia não é um poder que visa dobrar a vontade do outro, mas persuadi-lo pelo uso do *logos* com relação às coisas da cidade (*polis*). O fato de Íon requisitar uma mãe ateniense para poder exercer a parresia, não constitui uma solução de Eurípides para mostrar que a parresia é um direito matrilinear. Foucault acrescenta que se trata de um problema muito preciso da Atenas democrática dez anos depois de Péricles. O problema é o de saber quem está qualificado para exercer a parresia, palavra que difere da livre opinião garantida pela lei. A sugestão de Eurípides é que o pertencimento à terra, a uma continuidade histórica e o pertencimento ao solo é o que dará o direito de exercer a parresia.

Foucault está convencido de que esta tragédia de Eurípides representa, ao mesmo tempo na ordem mítica e real, a história do drama do dizer-a-verdade em relação à política. Alguém poderia objetar quanto a algo tão grandioso despontar num *locus* secundário, não profundamente estudado pela Teoria Política, como é o caso desta peça de Eurípides. Ora, é característico de Foucault o socorro às fontes marginais, secundárias, não ortodoxas. Faz parte de seu método esta incursão em discursos não reconhecidos pela tradição filosófica. O mesmo se poderia dizer sobre o aprofundamento da leitura das *Cartas* platônicas em detrimento de

<sup>37</sup>FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. 2010. p.96.

<sup>38</sup>*Ibid.*, p. 98.

textos mais consagrados como a *República*; ou ainda sobre o texto de Kant respeitante à *Aufklärung* em detrimento das *Críticas*. Para este problema específico, porém, fica a seguinte interpelação do filósofo francês:

Que o essencial, que o fundamental da história passa pelo fio miúdo e tênue dos acontecimentos, é uma coisa, creio eu, [em relação a qual] é preciso ou se resolver, ou então [que é preciso] enfrentar corajosamente. A história, e o essencial da história passa pelo buraco de uma agulha, portanto foi nesse pequeno conflito institucional do exercício do poder em Atenas que se formulou esse grande drama de Íon como drama da formulação do verdadeiro e da fundação do dizer-a-verdade político[...].<sup>39</sup>

## 1.5 Os Discursos de Creusa

A relutância de Íon em voltar para Atenas passa por essa solução encontrada por Eurípides para o problema da parresia, isto é, para a questão de se saber que direito fundamentaria o exercício da parresia. Este direito se encontra fundamentado, pois, na verdade da genealogia de Íon, na medida em que esta genealogia marque uma continuidade histórica e um pertencimento à terra. É isso que ainda não está resolvido, é esta origem bastarda de Íon que o impede de ser bem aceito por Creusa que não sabe ser sua mãe e, ao mesmo tempo, o impede de ser aceito pela cidade para exercer a parresia.

Foucault faz lembrar que na peça de Sófocles, *Édipo Rei*, é o próprio Édipo autor principal da verdade, pois é ele que, por si próprio, começa uma busca obstinada pela verdade de seu nascimento. E quando finalmente descobrir a verdade, ele abandonará a cidade de Tebas. Ora, no *Íon* de Eurípides não há alguém que sozinho empreenda a conquista da verdade. E, diferente de Édipo, quando Íon obtiver a verdade deve entrar na cidade de Atenas e assumir seus direitos. Se em *Édipo Rei* há um “mestre de obras”<sup>40</sup> responsável por fazer a verdade surgir, em *Íon* é o choque das paixões dos personagens, dos homens, que permitiram o desvelamento sobre o nascimento de Íon. E Foucault acrescenta: se Édipo faz caminho da verdade ao sofrimento, Íon faz o trajeto inverso, do sofrimento à verdade. Verdade e sofrimento, *alétheia* e *páthos*<sup>41</sup>, é o choque das paixões, do ódio entre Creusa e Íon que ainda não se reconhecem, é isso que fará a verdade emergir.

<sup>39</sup>FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p.100.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 107.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p. 108.

### 1.5.1 O Primeiro Discurso de Creusa: a Imprecação

É na segunda parte da peça, pois, que Creusa fica sabendo da trama de Xuto. As aias de Creusa, que pertencem ao coro da peça, lhe contam tudo: que Xuto pretende levar para Atenas o rapaz para depois o impor a ela como herdeiro de sua casa. Ela fica furiosa, pois além de ter perdido seu filho, concebido de Apolo, agora se vê na condição de mulher estéril, sem descendência, e também se vê obrigada a aceitar um filho que não é seu, ao menos ela ainda não sabe que é o seu. Creusa se encontra no fundo das ilusões e mentiras, ela não sabe que a verdade dita pelo coro é uma mentira, nem o coro sabe que aquilo que disse à Creusa é falso, pois Íon, de fato, não é filho de Xuto. O velho pedagogo, um personagem que acompanha Creusa, lhe diz que tudo não passa de uma maquinaria de Xuto: ele deve ter gerado um filho em uma escrava qualquer e agora traz Creusa para Delfos a fim de fazê-la crer que tudo se passa pela vontade do deus oracular. Ora, o coro está enganado e, por conseguinte Creusa também o está, o pedagogo também se engana ao propor esta possibilidade de Xuto ter tramado tudo. Todavia, se há alguém responsável pelo erro de Creusa, pelas ilusões em que ela está imersa, esse alguém é o próprio Apolo.

Foucault diz que é no ápice de toda humilhação e ilusão de Creusa que ela fará a sua confissão. É em meio à cólera, às paixões, portanto, que Creusa fará sua confissão. Mas, com a verdade que revelará não, ela não tem intenções de, racionalmente, virar o jogo e fazê-la prevalecer diante de Xuto ou de Apolo, até mesmo de Íon, julgado bastardo. Ela profere seu lamento estando envolta nas sombras da ilusão, e no influxo das paixões. Não é, pois, sem sentir vergonha que ela vai confessar o que ocorrera antes de casar com Xuto. Seu discurso a Apolo é o discurso da vítima que quer mostrar a injustiça praticada contra ela.

Então Foucault passa a ler o fragmento da peça onde se encontra este primeiro discurso de Creusa:

Ela fala a Apolo e diz a ele o seguinte: “Ó tu, que fazes cantar a voz da lira de sete cordas, tu, que fazes vibrar nos cornos sem vida dos animais rústicos os hinos sonoros das Musas, ó filho de Leto, eu te acuso diante deste dia que me ilumina! Viestes a mim no fulgor de tua cabeleira dourada, enquanto nas dobras do meu vestido eu recolhia flores de açafraão, flores com reflexos dourados para traçar guirlandas, apertando meus pulsos brancos enquanto eu gritava ‘Mãe!’, para teu leito, no fundo de um antro, deus sedutor, tu me arrastaste e fizeste sem pudor o que Cipris queria! E eu te dou, ó infeliz que sou, um filho que, com medo de minha mãe, abandonei em teu leito, no lugar em que possuíste – ó miserável abraço – a miserável que sou! Ai de mim! Ele se perdeu, foi presa das aves, teu filho e meu, infeliz que sou! E tu não fazes mais que tocar tua lira e cantar teus cantos! Olá! É a ti

que chamo, filho de Leto, que em teu trono de ouro te sentas no centro da terra e preferes os oráculos. Que este rito que dou chegue ao teu ouvido! Vai, pois, covarde corruptor, tu que, sem nada dever a meu esposo, tu instalas um filho em seu lar, enquanto meu filho, meu e teu, pai indigno, desapareceu, raptado pelas aves de rapina, para longe dos cueiros maternos...Delos te odeia, e te odeia o loureiro que, vizinho da palmeira de cabelos delicados, abriga o berço em que, por obra de Zeus, augusto parto, Leto te deu à luz”<sup>42</sup>.

No grito desesperado de Creusa aparecem três características de Apolo que vão interessar a Foucault: Apolo é o deus da lira, que canta; é o deus dourado; e, em fim, Apolo é o deus oracular, aquele que do centro do mundo profere seus oráculos, portanto, deus da verdade.

### 1.5.1.1 As Categorias de Georges Dumézil

Foucault recorre ao livro de Dumézil chamado *Apollon sonore*<sup>43</sup>. Trata-se de vários estudos sobre mitologia, mas o que interessa a Foucault é o segundo destes estudos, no qual Dumézil analisa um hino homérico consagrado a Apolo, não ao Apolo de Delfos, mas o de Delos. O estatuto do deus aparece tematizado em três características: o ouro, o canto, a verdade. Dumézil está estudando as funções indo-europeias da mitologia. a) O tema do ouro é vinculado à função da riqueza e da fecundação; b) Seu arco deve ser vinculado à função guerreira; c) Sua lira e seus oráculos se vinculam à administração do sagrado. Esta relação entre os deuses e os homens é marcada pela verdade oracular do deus dirigida ao homem, e, por outro lado, pelo canto do homem agradecendo ao deus pelo oráculo proferido, pela verdade oriunda do deus.

---

<sup>42</sup>Cf. FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. 2010, p.112. Em nossa tradução do *Íon* de Eurípides se pode ler assim: “O you that cause the voice, of the seven-stringed lire to resound, which on the rustic lifeless horn echoes forth the Muses’ lovely hymns, to you, O son of Leto, by the light of day I utter my reproach! You came to me with your hair gold-gleaming as into the folds of my gown I was plucking flowers of saffron hue reflecting the golden light. Seizing me by my pale white wrists as I cried out “Mother!” into the cave that was your bed you took me, divine ravisher, without pity, doing what gladdens Cypris’ heart. I, the unblest, bore to you a son whom, in fear of my mother, I cast upon your couch where in sorrow upon a bed of sorrow you yoked my wretched selt. Ah me! And now he is gone, seized by creatures of the air for their feast, my son – and yours, hard-hearted one! Yet you <forever> with you lyre go on playing “O Paian”! You there, I mean the son of Leto. Who allot your oracles to those <who come> to your golden seat and to the earth’s midmost resting place! To the light of dayI make this proclamation: Oh, ungrateful lover! Though you had no previous favor from my husband you gave him a child for his house; yet my son, and yours, unfeeling <god,> has vanished taken as prey for birds, leaving his own mother’s swaddling bands behind. You ere hated by Delos and the shoots of laurel that stand beside the palm tree’s delicate fronds, there where in holy childbed Leto bore you in the bower sent by Zeus”. EURIPIDES. *Ion*. 1999. Parágrafos 881-922. p. 423-427.

<sup>43</sup>DUMÉZIL, G. *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1982.

Em segundo lugar, Dumézil apresenta a genealogia de Apolo como deus da Voz. Faz uma aproximação entre o hino apolíneo e o décimo hino do Veda. Ele pretende aproximar Apolo desta entidade védica que é a Voz. Nesse hino védico, Dumézil enxerga aquelas três características relativas a Apolo. Foucault sintetiza assim, a leitura do hino védico:

É por mim, diz a voz, no hino védico, que o homem come a comida; segundo, diz ainda a voz, quem eu amo, este, quem quer que seja, eu torno forte (função mágico-política); terceiro, sou eu que reteso o arco para que a flecha mate o inimigo do brâmane, sou eu que, para os homens, travo o combate (função guerreira)<sup>44</sup>.

A função da fecundação é uma das mais fracas no repertório das características do deus. No arquivo mitológico acerca de Apolo não se tem a insistência que ele seja o deus da fecundação, muito menos da fecundação natural, ele não tem muitos filhos, Íon é uma rara exceção. Foucault acrescenta que Apolo se aproxima mais do amor pelos rapazes do que do amor por mulheres. As características que predominam, então, são sua função mágico-política, isto é, da administração do sagrado e a função guerreira. Todavia, a função guerreira de Apolo não aparece na peça Íon. E embora a fecundidade não seja prevacente sobre as outras duas funções, é justamente ela que entrará em confronto com a função do dizer-a-verdade. O deus sentirá dificuldades de dizer a verdade por causa deste tema. Em outras palavras, é a fecundação ignominiosa de Íon que impede o deus de falar abertamente. O tema da voz, no entanto, povoa toda a peça. A voz do deus que se cala e a voz da mulher que se faz ouvir na proclamação da injustiça do deus.

Na tragédia podemos encontrar certas modulações destas funções que vemos nos mitos. O tema da voz e o oráculo, por exemplo, recebem na peça *Íon* um tipo de modulação interessante. Foucault notará que há um desequilíbrio entre a função do deus de dizer a verdade oracular e o papel do homem (no caso, Creusa) de cantar e agradecer ao deus pela verdade dita. Na peça de Eurípides, as funções se invertem: o deus vira cantor e, com seu canto ignora a mulher sem dar-lhe resposta alguma; a mulher não canta ao deus, mas chora, e sua voz torna-se grito perante a injustiça do deus. O grito de Creusa acusa Apolo por sua falta.

Outra modulação que aparece na peça é quanto ao tema do ouro. Apolo é o deus dourado e encontra Creusa colhendo flores douradas. Foucault vê aí uma assimetria entre a

---

<sup>44</sup> Trecho do hino do Veda *Apud*. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 114.

mulher e o deus e coloca o ouro do deus e as flores da moça como veículo de comunicação. Um primeiro contraste acontece quando Apolo seduz a donzela e, sendo ele o deus da luz, deus que ilumina o dia, em fim, consuma o ato amoroso não às claras, mas num antro de sombras. Em segundo lugar, quando em fim, Creusa está gritando à sua porta a lhe perguntar sobre o filho, fruto daquele ato, Apolo está sentado em seu trono de ouro. Já não se trata aqui do ouro como veículo de comunicação, ou jogo de sedução, mas do ouro do deus, ouro que marca uma distância entre Creusa, uma mortal que se julga infeliz, e Apolo, o imortal, poderoso e indiferente.

Ainda outra modulação, desta vez com o tema da fecundação. Creusa sempre se dirige a Apolo como filho de Leto. Se compararmos o caso da fecundação de Apolo não haveremos de encontrar dessimetrias, pois Leto, uma mortal, concebeu de Zeus seu filho Apolo. Creusa e Leto não estão em desigualdade, as duas, dos amores com um imortal, dão à luz um filho. Ora, o grito de Creusa é justamente para recriminar a injustiça do deus, pois ele, tendo nascido nas mesmas condições que Íon, não o reconhece e, abandonando-o, o condena ao infortúnio. A injustiça consiste na proporção inversa pela qual Apolo é feliz e Íon infeliz, mesmo tendo, os dois, origens semelhantes. Daí nasce a dor de Creusa, porque o deus não fala pelo oráculo, ao que ela grita recriminando-o<sup>45</sup>.

### 1.5.1.2 O Discurso de Creusa como Parresia

O discurso recriminatório da princesa acontece numa relação de inteira desigualdade. Ele opõe suas lágrimas à luminosidade do deus onipotente a quem se dirige. Trata-se, de acordo com Foucault, de um ritual no qual a verdade se manifestará ao poderoso pelo jogo agonístico com este mais fraco que lhe dirige a palavra. A verdade da injustiça praticada emerge no meio de um combate desigual, no qual uma voz se levanta para denunciar o erro de alguém sobre o qual não se tem o poder de punir.

O filósofo francês percebe ecos de práticas sociais e culturais bem arraigados nesta tragédia de Eurípides e nos textos antigos dos quais se socorre para evidenciar que, mesmo na mistura de elementos míticos com elementos históricos, é possível enxergar nestes textos a

---

<sup>45</sup> Foucault faz menção ao possível jogo das palavras gregas operado por Eurípides: *momphé*, é a recriminação de Creusa; *omphé*, é o oráculo do deus que se recusa a falar. Diz ele: “ela vem de certo modo registrar, essa recriminação (*momphé*) porque o oráculo (*omphé*) não falou”. Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 124. O jogo das palavras consiste em retirar a letra ‘m’ de *omphé* (oráculo) para aparecer o ato recriminatório de Creusa.

presença de elementos culturais daquela época. A palavra de Creusa que surge no ritual emblemático do discurso dirigido a Apolo representa uma prática social que mais tarde<sup>46</sup> receberá o nome de parresia. É o que Foucault anota a título de comprovação histórica: o direito grego previa que um fraco, oprimido por um chefe, pudesse lhe falar com parresia. E a *licentia*<sup>47</sup>, tradução latina de parresia, consiste no ato de alguém se dirigir a outro a quem deve respeitar. Nos dois casos o fraco, num gesto extraordinário, de baixo para cima, enuncia um discurso corajoso que denuncia a injustiça do forte e reclama a justiça para o lado do fraco, assumindo todo o perigo envolvido nesta ação.

Portanto, parresia consiste no seguinte: há um poderoso que cometeu uma falta; essa falta constitui uma injustiça para alguém que é fraco, que não tem nenhum poder, que não tem nenhum meio de retorção, que não pode realmente combater, que não pode se vingar, que está numa situação profundamente inigualitária. Então, que [lhe] resta fazer? Uma [só] coisa: tomar a palavra e, por sua conta e risco, erguer-se diante daquele que cometeu a injustiça e falar. Nesse momento sua palavra é o que se chama parresia<sup>48</sup>.

Então, apesar de não aparecer nos textos antigos a denominação deste gesto de tomada de palavra como parresia, Foucault acredita ser possível pressentir as marcas originais da parresia já nesta matriz mitológica do texto euripídiano. Evoca a fala de Creusa<sup>49</sup> que entra em cena trazendo para si as marcas da infelicidade causada pelo deus que cometeu contra ela uma injustiça. O crime do deus a deixa numa situação difícil. A quem recorrer quando se é vítima de injustiças por meio da ação de alguém muito mais poderoso? É nesta situação que se encontra Creusa.

Este discurso de Creusa que recrimina a injustiça do deus, estando ela em relação a ele em absoluta desigualdade, é a parresia. Mas também foi dito que Íon, para voltar à Atenas e governar a cidade, deve receber aquilo que Foucault chamará de ‘adicional’ de poder que é a veridicção no sentido da palavra tomada pelo mais forte diante da assembleia e que o faz

---

<sup>46</sup> Segundo Foucault nos textos de Eurípides e de Platão somente nos é possível constatar a presença deste ritual por meio do qual um fraco se levanta, dominado pelas paixões, para denunciar a injustiça de um poderoso. Mas a nomeação deste ato de palavra como parresia somente aparecerá depois, isto é, no período helenístico e romano.

<sup>47</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 126.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>49</sup> Que em nossa tradução aparece nos versos 250-254 “O unhappy women! O the criminal deeds gods! What is to happen? To what tribunal can we appeal when we are being done death by the injustice of our masters?” Cf. EURIPIDES, *Ion*. 1999. p. 345.

guiar com justiça aqueles aos quais se dirige. Temos, pois, dois modos desse dizer parresiástico: o discurso do fraco dirigido ao forte, e o discurso numa democracia que é tomado por alguém que, dentre todos, tem ascendência, sendo esta ascendência relativa ao pertencimento à terra. Ora, é este segundo modo da parresia, uma vez que ela possui múltiplas faces, que faz Íon ser uma sombra lendária do que foi Péricles em realidade.

É preciso esclarecer algumas coisas a partir deste ponto: em primeiro lugar que, depois, na época imperial, estes dois modos de veridicção se encontrarão fora do esquema democrático. O discurso do mais fraco será dirigido ao mais forte, enquanto o mais forte precisará desse discurso para governar com sabedoria. Somente na virada da parresia democrática para a autocrática os textos começarão a nomear o ato parresiástico como parresia. Na genealogia feita por Foucault, neste ponto do trabalho, trata-se de estudar a passagem destes dois modos distintos da parresia política. De acordo com Foucault:

Quando se colocar, na época imperial, o problema do governo, não somente da cidade mas de todo o império, quando esse governo estiver nas mãos de um soberano, cuja sabedoria for um elemento absolutamente fundamental da ação política, ele precisará, ele, que é todo poderoso, ter à sua disposição um logos, uma razão, uma maneira de dizer e de pensar as coisas, que seja sensato. Mas, para sustentar e fundar seu discurso, ele precisará, como guia e como avalista, do discurso do outro, outro que será necessariamente mais fraco, em todo caso mais fraco que ele [...]. O discurso do mais fraco dizendo a injustiça do forte é uma condição indispensável para que o forte possa governar os homens de acordo com a razão humana. Esse acoplamento – que só se tornará estruturador do discurso político bem mais tarde, no Império – é [ele] que vemos se esboçar e se desenhar nessa passagem, no jogo [da] confissão de Creusa, que aparece sob a forma de imprecisão, a recriminação, [condição] indispensável para a fundação do direito de Íon<sup>50</sup>.

Nessa passagem da democracia para o Império, Creusa representa o filósofo que apontará a injustiça do governante, e Íon representa o governante necessitado do discurso racional, sensato, indispensável para o governo dos homens. Como vemos, este curso de 1983 trata de uma passagem fundamental, de dois modos de parresia que se acoplarão quando o discurso político carecer da ação filosófica na forma da parresia política. O caminho traçado por Foucault faz com que a parresia se converta em ação filosófica a partir do Platão.

---

<sup>50</sup>FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 128.

### 1.5.2 O Segundo Discurso de Creusa: a Confissão

O segundo discurso que a princesa Creusa fará já não se assenta na forma da impreciação e já não se dirige ao deus. Ela se volta para o ancião que a acompanha, o pedagogo, e lhe faz um discurso por meio de perguntas e respostas que se revelam numa confissão. Foucault reproduz a confissão de Creusa<sup>51</sup>:

Creusa: Escuta. Conheces ao norte da colina de Cécrope as cavernas chamadas Rochas Altas? – O ancião: Eu sei. Perto do santuário e dos altares de Pã. – Creusa: Ali travei outrora um terrível combate. – O ancião: Fala, minhas lágrimas já se antecipam às tuas palavras. – Creusa: A Febo, contra minha vontade, ó infeliz unida... – O ancião: Minha filha, será o que eu havia entendido? – Creusa: Não sei, não negarei se disseres a verdade. – O ancião: Quando de um mal secreto gemias baixinho... – Creusa: Sim, era a desgraça que agora te confesso. – O ancião: Como escondeste os amores de Apolo? – Creusa: Eu pari. Força-te, ancião, a me ouvir. – O ancião: Mas onde? Quem te assistiu? Sozinha, em tuas dores...? – Creusa: Sim, só, naquele antro em que o deus me possuía... – O ancião: Onde está a criança? Que pelo menos já não sejas estéril! – Creusa: Ó ancião, ele morreu; foi presa das aves<sup>52</sup>.

As características desse novo discurso de Creusa são diferentes daquelas do discurso anterior. Lá era acusação contra o deus, aqui é confiança de uma falta. Foucault faz lembrar que já não se trata de recriminar Apolo. Creusa fala de si. Sente vergonha, provoca lágrimas no ancião. Estas lágrimas contrastam com o canto do deus que permanece indiferente. Outra característica é que o jogo de perguntas e respostas permite que quem confessa – Creusa – deixe que o conteúdo da confissão seja dito pelo ouvinte – o ancião.

Creusa com seu discurso de confissão já produziu a meia verdade faltante, a saber: que teve um filho de Apolo. Trata-se de uma meia verdade porque ela não sabe que este filho vive e que é Íon. Não produziu a verdade por meio do logos racional, mas pelo fogo das paixões, e não a produziu por inteiro, mas parcialmente, pois a verdade completa somente emerge no

---

<sup>51</sup>Que em nossa tradução aparece nos versos 936-951: “- Creusa: Listenthen! Do you know the north-facing cave in the Cliffs of Cecrops, which we call Long Rocks? – Old men: I know it: the shrine and altar of Pan are nearby. – Creusa: In that place I underwent a terrible struggle. – Old men: What struggle? Tears well up in my eyes at your words. – Creusa: Against my will I was coupled with Phoebus on a bed of misery. – Old men: My child, was the what I noticed? – Creusa: I do not know. But I will tell you whether what you say is true. – Old men: The time when you were lamenting a secret illness by yourself. – Creusa: That was the time of those troubles I am now revealing. – Old men: Then how did you conceal your union with Apollo? – Creusa: I gave birth: do not be shocked at my words, old sir. – old men: Where? Who delivered you do this by yourself? – Creusa: By myself in the cave where I was joined to the god. – Old men: But the child, where is he? You need not be childless. – Creusa: He is dead, old sir, exposed to the wild beasts”. Cf. EURIPIDES. *Ion*. 1999. p. 229-231.

<sup>52</sup>FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 128-129.

combate. O jogo próprio da luta, dos procedimentos e rituais que Foucault chama *aleurgia*<sup>53</sup>, é isso que produz a verdade. A verdade emerge não por uma vontade, não por uma instituição. Ela emerge mais por um drama do que por uma performance. Segundo Deleuze, “pode-se dizer, com efeito, que há ‘jogos de verdade’, ou melhor, processos (procédures) do verdadeiro. A verdade é inseparável do processo que a estabelece”<sup>54</sup>.

É preciso que, por meio de algum evento nesse drama do *Íon*, advenha a possibilidade da produção da outra parte da verdade, e agora já não dependerá mais de Creusa. Será um conselho do ancião que a acompanha que forçará o aparecimento da verdade por completo. Ele a aconselha a matar Íon por vingança, pois Apolo deu um filho a Xuto (Creusa não sabe ainda que se trata de seu filho) para que ele fosse introduzido em sua casa como herdeiro de seu trono. Filho ilegítimo, portando. Creusa se sente duplamente injustiçada: primeiro por perder seu filho, e em segundo lugar por ser forçada a aceitar um bastardo.

A cólera de Creusa vai ceder lugar à cólera de Íon. É que o ancião convence Creusa de envenenar Íon para se vingar de Apolo e Xuto. Ela traz consigo veneno, que entrega ao ancião para que vá ao banquete que Xuto está oferecendo em homenagem a Apolo por ter lhe dado um filho e mate Íon. Acontece que o plano vacila; o velho é descoberto por Íon que, sabendo das intenções de Creusa, começa a odiá-la e persegui-la. Creusa vale-se de Apolo. Entra em seu altar e lá sabe-se intocável, pois ninguém deveria tocar os que estão na presença do deus e em seu altar, e Íon sabia disso melhor que ninguém, uma vez que era servo do templo. Eis que Íon está à espreita, e Creusa acuada valendo-se justamente daquele contra o qual lançara sua recriminação.

O deus intervém, mas economicamente como diz Foucault, sempre na intenção de desbloquear os procedimentos truncados a fim de possibilitar que a verdade apareça sem que ele próprio confesse sua falta. É neste momento que entra em cena a Pítia, sacerdotisa do tempo, com um cesto. Então Creusa logo reconhece que aquele cesto era exatamente o cesto sobre o qual havia colocado seu filho recém-nascido quando o abandonara. O cesto trazia características inconfundíveis, não havia dúvidas. Nele havia elementos divinos e humanos. Havia um colar com imagens de serpentes (tradição de Erecteu), o ramo verde de Atena (sinal de Atena) e uma tapeçaria inconclusa de Creusa (sinal humano). Isso valeu para ela e para Íon como um oráculo. Eis que Íon tem uma mãe e Creusa tem seu filho.

<sup>53</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 127.

<sup>54</sup> DELEUZE, G. *Foucault*. 2005, p. 72.

Para Íon estava tudo bem, tinha pai e mãe. Mas não era filho de Xuto. Creusa procura lhe dizer de quem é filho, mas é demais para o rapaz, ele precisa agora saber do próprio Apolo. Todavia, o deus permaneceu mudo desde o início da peça. Enfim, é por meio de outro evento que tudo se arranja: a deusa Atena aparece no templo para falar em seu lugar e confirmar a origem e o destino de Íon filho de Creusa e de Apolo.

Atena diz a Íon que ele deve voltar para Atenas, onde deverá ser rei, fundar as quatro tribos, das quais nascerão os iônios. Ele deverá ter meios irmãos de Xuto e Creusa: Dório, fundará os dórios, e Acaio fundará os aqueus. Atena propõe que nada seja revelado a Xuto, que ele continue achando que Íon é mesmo filho seu. Esta é a condição para que Íon herde seu trono tirânico, pois Xuto é estrangeiro, para depois estabelecer a democracia em Atenas. Atenas será fundada a partir de Erecteu e Apolo, mas Xuto possibilitará a entrada de Íon na cidade.

## 1.6 Isegoria e Parresia

A parresia que Íon deseja, Foucault chama de “adicional” frente àquele direito constituído que todo cidadão possuía por estabelecimento da constituição. Assim, a veridicção não se confunde com a *isegoria*, mas constitui um adicional que permite a alguém levantar-se diante de seus iguais e mostrar uma diferença fundamental, a diferença de sua palavra que se assenta na diferença da pessoa que fala, pois se trata de alguém melhor entre os melhores, alguém que tem ascendência.

As noções de isegoria e de parresia, Foucault as coloca em vista de um texto de Políbio<sup>55</sup>. Estas duas noções devem estar associadas à democracia. Ora, a democracia possui características que são encontradas nos textos de Platão e Aristóteles sob o seguinte conteúdo: trata-se de uma forma de governo tal que é pertencente ao conjunto dos cidadãos, o *dêmos*. Além disso, a liberdade é inerente e imprescindível à democracia, seja a liberdade da própria cidade que é independente das outras ou a dos cidadãos. Ainda existe a ideia de lei, o *nómos*, que regula as relações, nada se faz em desacordo com a tradição e constituição. Outra característica é a isegoria, ela constitui a igualdade no direito de falar. O cidadão é dotado de uma liberdade tal que lhe permite tomar, por direito, a palavra, seja no sentido jurídico, para

---

<sup>55</sup> POLÍBIO. *História*, livro II. 1985, p. 109-110.

acusar ou defender-se, seja para dar opiniões em relação à cidade ou ainda escolher pelo voto os seus chefes.

Ora, segundo Foucault, o texto de Políbio se refere aos Aqueus como sendo o povo cujas cidades – algumas cidades – possuem: democracia, isto é, participação do *dêmos* nos assuntos da cidade; isegoria, que é o direito igual para cada cidadão pertencente ao *dêmos*; e a parresia que constitui a liberdade de tomar a palavra no campo da política. De acordo com Foucault a parresia constitui uma estrutura fundamentalmente política. E é nesta diferença entre isegoria e parresia suscitada pelo texto de Políbio que Foucault pretende deter-se.

Foucault está convencido de que a tragédia *Íon* de Eurípides tem bastante a nos dizer a respeito desta noção de parresia. Todo o desenrolar da peça se assenta sobre o drama de um jovem exilado, porém detentor de direitos pelo seu nascimento, que deve voltar para sua terra e lá exercer o direito de tomar a palavra e falar livremente. Direito de falar francamente, eis o sentido de parresia no *Íon*. Ora, o direito de Íon à veridicção não é a conquista de um estatuto qualquer da cidade.

Embora Foucault admita que os dois discursos de Creusa venham, mas tarde, a serem chamados de parresia, seja na forma da denúncia de um fraco a um forte, seja na forma da confidência, ele faz lembrar que na peça de Eurípides nenhum destes atos de veridicção é chamado de parresia. O que recebe o nome de parresia, no *Íon*, é o que Íon quer como direito e condição para voltar à Atenas, somente isso.

A parresia política está fundamentalmente ligada à democracia. Não há democracia sem parresia, como não há parresia sem democracia. Íon deseja o direito da parresia para fundar a democracia ateniense, porém a democracia mesma é que assegurará este direito de cada cidadão de dizer a verdade. É na democracia que a parresia desempenha função política determinada, a saber: ela concede o direito de se estar na primeira fileira dos cidadãos, como desejava Íon; ela concerne aos que se ocupam da cidade e não aos incapazes, nem aos que são capazes mas preferem o ócio; ela constitui uma superioridade que não se alcança apenas pelo estatuto de cidadão (isegoria), mas entre os cidadãos há os que têm e os não têm parresia, portanto trata-se de uma superioridade que se conquista, que se concorre, que se combate. Em suma, a parresia política não é o estatuto pelo qual se tem direito à palavra, mas a luta de quem quer ocupar na cidade uma posição proeminente, que se ocupará da cidade pelo dizer verdadeiro.

A partir da análise destes dois textos, de Eurípides e de Políbio, foi possível a Foucault sistematizar assim a diferença entre isegoria e parresia:

A isegoria é o direito de falar, o direito estatutário de falar. É o fato de que, em função do que é a constituição da cidade (sua *politeia*), cada um tem o direito de dar sua opinião, mais uma vez, seja para se defender nos tribunais, seja pelo voto, seja até, eventualmente, tomando a palavra. Esse direito de palavra é constitutivo da cidadania, ou também é um dos elementos da cidade. A parresia, por sua vez, está bem ligada tanto à *politeia* (à constituição da cidade) como à isegoria. É evidente que não pode haver parresia se não há esse direito de os cidadãos tomarem a palavra, darem sua opinião por meio do voto, testemunhar na justiça, etc., Portanto, para que haja parresia, é necessária essa *politeia* que dá a cada um o direito igual de falar (a isegoria). Mas a parresia é algo diferente. Não é simplesmente o direito constitucional de tomar a palavra. É um elemento no interior desse âmbito necessário da *politeia* da democrática que dá a todos o direito de falar, permite que os indivíduos adquiram certa ascendência uns sobre os outros. [...] A isegoria define simplesmente o marco institucional no qual a parresia vai atuar como sendo livre e, conseqüentemente, corajosa atividade de alguns que se adiantam, tomam a palavra, tentam persuadir, dirigem os outros, com todos os riscos que isso comporta<sup>56</sup>.

### 1.7 *Politeia e Dynasteia*

Foucault vai acomodar a isegoria na *politeia*, isto é, no âmbito da constituição, do marco que estabelece o direito de cada um tomar a palavra nos assuntos referentes à cidade. A parresia, por sua vez será acomodada na *dynasteia*, ou seja, no âmbito do exercício do poder, dos jogos de poder, quando o poder é exercido concretamente. Entre estas duas noções Foucault estabelece um limite tênue, mas necessário. É que a *politeia* diz respeito ao problema da constituição, enquanto a *dynasteia* diz respeito ao jogo político. Em outros termos, a *politeia* constitui o âmbito da política, enquanto a *dynasteia* constitui o âmbito da ação do político.

A tradição filosófica, por meio da Teoria Política, se ocupou exaustivamente da *politeia*, isto é, da análise estrutural do Estado, da lei, das formas de governo e da organização da cidade. Ora, a *dynasteia* abre um campo vasto e pouco explorado até agora. Trata-se do *locus* de um problema: do político, no masculino. A parresia, assim colocada, permite a reflexão sobre o problema daquele que pratica a política, que joga o seu jogo, que está implicado no jogo pelo dizer-a-verdade. A parresia, para Foucault, permite que se faça a devida separação entre o campo da *politeia*, isto é, da lei e da constituição, e do campo da *dynasteia*, que é o âmbito do jogo político propriamente dito. A relação entre os dois âmbitos é que o dizer verdadeiro do político, aquele espaço concernente ao cultivo de seu *ethos*, de sua

<sup>56</sup>FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 147.

relação consigo mesmo, deve ser o elemento que assegura um jogo apropriado para a política. Em outras palavras, a parresia assegura, pela *dynasteía*, uma disputa salutar na prática política, porque se fundamenta na verdade de quem fala.

A associação da verdade, do discurso verdadeiro, com a democracia, é o cerne dessa problemática entre *politeía* e *dynasteía*. De acordo com Foucault, o âmbito da *politeía* é aquele que propõe a exata divisão do poder entre os membros de uma democracia, problema legal, portanto. Enquanto a *dynasteía* coloca o problema do dizer-a-verdade que representa, na democracia, uma cesura, no mínimo uma diferença que isola o discurso parresiástico dos demais discursos. O dizer-a-verdade é indiferente àquele igual direito de todos de dizer o que querem. A parresia garante a subsistência de uma democracia, ao passo que a democracia, pela isegoria indexada ao âmbito da *politeía*, estará sempre se indispondo com a parresia, ameaçando-a. Um paradoxo, como se verá melhor adiante.

## 1.8 O Retângulo da Parresia

A imersão cada vez maior para a compreensão do termo parresia faz Foucault procurar nos textos de Tucídides sobre Péricles<sup>57</sup>, sobre a democracia ateniense na época de Péricles, aquilo que ele chama de bom ajuste dos elementos da parresia. Foucault apresenta a parresia sob a forma de um retângulo. Fala de quatro características da parresia, quatro vértices do retângulo, quatro elementos que devem ao mesmo tempo constituir a parresia se estiverem bem ajustados ou arruiná-la se estiverem mal ajustados. Eis como ele sintetiza o esquema:

Condição formal: democracia. Condição de fato: a ascendência e a superioridade de alguns. Condição de verdade: a necessidade de um logo sensato. E, em fim, condição moral: a coragem, a coragem na luta. É esse retângulo com um vértice constitucional, o vértice do jogo político, o vértice da verdade, o vértice da coragem, creio, que constitui a parresia<sup>58</sup>.

Pela veridicção, a política tem o seu encontro com a moral, a *politeía* com a parresia. Não há jogo político sem o devido ambiente para que ele ocorra, este ambiente é a democracia, e seu estatuto formal garante o espaço da parresia, da mesma forma que sem a

<sup>57</sup>TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2011.

<sup>58</sup>FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 160.

parresia não há democracia. À forma vem se juntar um conteúdo que é a própria verdade, mas uma verdade dita em meio a uma luta, dita por quem, nesta luta, tem certa proeminência, que, portanto, pode lutar, e assumir os riscos implícitos na sua ação política. Aquele que fala, fala em seu nome e acredita que aquilo que fala é a verdade e que vale a pena arriscar-se por ela. A parresia tem, junto ao viés político, um valor moral que lhe é próprio.

Como a parresia funciona em relação estreita com a democracia é bem possível que possa haver, vez por outra, um mau funcionamento da parresia pelo desajuste de seus elementos. Ela acaba por não cumprir o seu papel. Ora, o papel da parresia numa democracia é fazer que esse tipo de governo estatutário, naquilo que concerne ao campo dos jogos efetivos de poder, no jogo político entre os sujeitos, a verdade tenha lugar. É quando há desajuste nestes elementos que se vê aquilo que Foucault chama de má parresia.

O exemplo da boa parresia, porém, Foucault o enxerga na figura exemplar de Péricles. Embora Tucídides não empregue a palavra parresia em seu texto *Guerra do Peloponeso*, livros I e II, Foucault não deixa de ver aí a articulação perfeita dos vértices daquele retângulo da parresia. É que os três discursos de Péricles representam, para Foucault, o jogo perfeito entre democracia e parresia no final do século V. Vejamos como Foucault analisa os três discursos: primeiro, o discurso da guerra; segundo, o discurso dos mortos; e, terceiro, o discurso da peste<sup>59</sup>.

No discurso sobre a guerra, Tucídides conta que os espartanos deram a Atenas um ultimato: que a cidade renunciasse as suas conquistas imperiais sobre a Grécia. Ora, a assembleia dos cidadãos foi reunida e todos puderam exercer seu direito de falar (isegoria), assegurado pela constituição da cidade (*politeia*). Uns queriam a guerra, outros a paz. Eis que se levanta Péricles, e, para além daquele direito de falar, ele toma a palavra, mas uma palavra que deve marcar uma diferença, porque vem da parte de quem tem ascendência sobre os presentes. Enquanto a isegoria iguala os cidadãos pelo direito da fala, a parresia desiguala porque eleva aquele que fala a um grau de ascendência maior, diferenciando-o, e é porque tem ascendência que sua fala deve ser diferente. Na medida em que impõe sua fala e que ela deve ser diferente, devendo ter caráter de verdade, a parresia se dá no embate, na luta entre os que, na primeira fila, detêm a ascendência e que, portanto, podem falar com parresia. Foucault diz que Péricles é um bom modelo do perfeito ajuste da parresia com a *politeia* porque sendo ele

---

<sup>59</sup>TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2011. Os discursos seguem esta ordem: da guerra p. 83-88; dos mortos: p. 108-110; da peste: p. 121-124.

o mais influente entre os seus, não exercia um poder despótico, mas o poder democrático, pela parresia. Até aqui, Foucault identifica os vértices da *politeia* e da ascendência. Falta ainda o vértice da verdade e o vértice da moral.

Péricles defende a guerra contra os espartanos. Ele faz questão de se identificar com o discurso: “mantenho-me fiel ao meu pensamento de sempre...”<sup>60</sup>. Portanto, aquilo que diz vem dele mesmo, ele mesmo é a garantia do que diz, a garantia de que sua palavra é verdadeira. Esta palavra verdadeira, no entanto, comporta um risco, e Péricles quer compartilhá-lo com aqueles que o escutam. Eis o que diz Péricles, fazendo o que Foucault chama de pacto parresiástico: “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, as honras de uma decisão inteligente.”<sup>61</sup>. O componente moral, como se pode perceber é justamente a identificação com aquilo que se diz e a posição de total responsabilidade quanto aos riscos envolvendo o que se diz. Trata-se de uma boa parresia, pois há perfeita articulação daquilo que é a *politeia*, que formalmente abre o espaço da fala, com a *dynasteia*, que permite que alguém se levante e fale, identificando-se com sua fala, assumindo os riscos que ela implica, e conseguindo que os que são persuadidos compartilhem dos riscos com ele.

Depois de passado um ano de guerra, Atenas enterra seus mortos. É Péricles que, na cerimônia aos mortos da guerra, pronuncia antes do elogio aos que tombaram, o elogio da cidade. Ele elogia assim a Atenas:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos, ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de pouco mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos.<sup>62</sup>

Péricles, em seu discurso, acaba de colocar as duas categorias, isegoria e parresia. A primeira não basta para o exercício da segunda. O exercício da parresia não advém a alguém

---

<sup>60</sup>TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2011, p. 83.

<sup>61</sup>*Ibid.*, p. 85.

<sup>62</sup>*Ibid.*, p. 119.

pela circunstância de seu nascimento, de sua classe social. Está garantido, no âmbito da *politeia*, da constituição da cidade, que todos têm liberdade quanto aos assuntos particulares, mas em se tratando da vida pública, quem quer realmente ser considerado, deve basear sua fala em seu valor pessoal, trata-se de uma questão de mérito. Ademais, Atenas é elogiada, nesse discurso de Péricles, porque o poder não é dividido de forma igual entre todos, mas porque a cidade é dirigida no interesse de todos. Sendo assim, há abertura, para que, entre os iguais, alguém se levante e marque a diferença da sua palavra e da sua posição. Foucault infere daí que a democracia constitui uma arena no interior da qual a *politeia* e a *parresia* podem se articular, se requererem mutuamente.

O terceiro discurso é sobre a peste que acometera os atenienses. Na ocasião os atenienses começaram a romper com o pacto que tinham firmado com Péricles. Sem que Péricles soubesse, enviaram embaixadores à Esparta para acordarem a paz. Essa indisposição dos atenienses com Péricles marca o vértice do perigo que a *parresia* comporta, principalmente quando o pacto *parresiástico* é quebrado. É nesse contexto que Péricles, mais uma vez, se dirigirá à assembleia assim:

Vossa irritação contra mim não me surpreende, pois conheço as suas causas. Ao convocar essa 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<sup>63</sup>.

Foucault faz lembrar que Péricles tem todas as razões para convocar a assembleia e a adular, desviar o assunto procurando fugir da responsabilidade pelo que foi decidido. Porém, Péricles os chama para criticá-los. Péricles, em meio as suas críticas, representa para seus ouvintes um retrato do bom político democrático e *parresiástico*. Ele se identifica com aquele que tem ascendência, que é superior, como quem sabe discernir, refletir sobre os assuntos da cidade, e como aquele que sabe expor racionalmente o que pensou, pois refletir e não expor é o mesmo que não ter refletido. O amor à pátria é outra característica fundamental, faz que não se troque por dinheiro a coisa pública, portanto, o político deve ser honesto, moralmente inimputável, seguro. Discernir o interesse público, apontá-lo corajosamente, valendo-se de sua ascendência, eis, na democracia, este ajuste perfeito entre a *politeia* e *parresia*.

---

<sup>63</sup> TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2011, p. 121.

## 1.9 Os Paradoxos da Democracia

Após a morte de Péricles, a democracia ateniense já não era a mesma. O perfeito ajuste entre o dizer-a-verdade e a constituição democrática já não se fazia valer como se pode constatar a partir do texto de Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, no qual as leis democráticas asseguram a liberdade dos cidadãos de exercerem a palavra, e de se levantarem fazendo sua palavra se diferenciar dentre a palavra dos demais, portadores dos mesmos direitos, mas não do mesmo prestígio, da mesma habilidade, reputação, em fim, da mesma ascendência. O que está em questão, no período seguinte à morte de Péricles, é que o par democracia e parresia já não se ajustam, e a democracia sem parresia não funciona perfeitamente, assim também como a parresia necessita de um espaço próprio para manifestar-se, espaço que somente a democracia pode lhe oferecer.

De acordo com Foucault, é neste exato momento histórico, na passagem do século V para o século IV em Atenas, que podemos ver surgir no seio da democracia ateniense aquilo que ele chama de má parresia, ou o desajuste entre parresia e democracia. Para demonstrar esta passagem da democracia de Péricles para a democracia depois de Péricles, Foucault se valerá de um texto de Isócrates, o início do *Tratado sobre a paz*<sup>64</sup>.

Neste texto de Isócrates, o cenário é a discussão sobre a paz que fora proposta aos atenienses. Isócrates era partidário da paz e fala à assembleia. O começo de seu discurso é uma repreensão pelo fato da assembleia dar atenção aos que falam de acordo com seus interesses e desejos, e ignorando ou ameaçar os que falam contrariamente aos seus planos. Não há ajuste perfeito entre democracia e dizer-a-verdade se o orador sofre riscos mesmo antes de falar. Diz Isócrates:

De minha parte é difícil estar em oposição a vosso estado de espírito e que em plena democracia não há liberdade de palavra, salvo neste lugar, para as pessoas mais insensatas que não têm a menor preocupação convosco, e no teatro, para os autores de comédias<sup>65</sup>.

A assembleia prefere ouvir os adutores ou tolerar os autores de comédias que, no teatro, e não no âmbito próprio da política, ridicularizam os erros do Estado. Mas quando se

<sup>64</sup>ISÓCRATES, *Discours*, t. III, “Sur La paix”, 3, trad. fr. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p 12.

<sup>65</sup>ISÓCRATES *Apud* FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*, 2010. p. 167.

trata de um orador que se disponha a falar pelo bem da cidade, sendo sua palavra contrária aos desejos da assembleia, este orador corre o risco de ser ignorado, exilado ou até mesmo morto. Esta é a primeira razão, de acordo com Foucault, para que democracia e parresia já não se recorram mutuamente. Portanto, dois motivos desse desenlace entre democracia e parresia: primeiro a negação da liberdade aos oradores; segundo, a permissão de que entre em cena não mais o reto dizer-a-verdade, mas o falso dizer-a-verdade, isto é, a má parresia. É neste ponto que o discurso democrático, parresiástico, dá lugar ao discurso de lisonja, bajulador.

Ora, esta má parresia representa o desmonte da articulação dos quatro vértices do retângulo da parresia. Aquela correlação perfeita a veremos desfazer-se em seus elementos um a um. Em primeiro lugar, já não fala aquele que dentre todos possui certa ascendência e influência, mas fala qualquer um. Em segundo lugar, quem fala não implica sua pessoa em seu discurso, isto é, não se identifica com o conteúdo de sua fala. Em terceiro lugar, o componente moral da parresia que é a coragem já não será mais necessário porque o conteúdo da fala não é a verdade, mas a bajulação. Assim, os melhores já não falam, mas os piores. A verdade cede à falsidade, a coragem à bajulação e a diferença à conformidade.

A má parresia representa a mutilação da diferença pelo dizer verdadeiro no jogo entre a *politeía* e a *dynasteía*, entre lei e jogo político. O caráter agonístico do qual a parresia participa dá lugar ao discurso de conformidade, no qual o falso discurso verdadeiro faz surgir o consenso com base na vontade da maioria. Mas, o que a parresia contesta é justamente se a verdade pode ser dita pela maioria, quando ela pode ser uma voz dissonante no meio da assembleia alertando a todos da verdade que se associa a quem fala corajosamente.

Assim, numa democracia, o discurso pode ser falso ou verdadeiro, o que equivale a dizer que a parresia pode ser boa ou má. Para Foucault, o núcleo problemático da questão de se saber a origem da formação de uma boa ou má parresia é:

Entender que esse discurso verdadeiro não se reparte e não pode se repartir igualmente na democracia, de acordo com a forma da isegoria não é porque todo o mundo pode falar que todo o mundo pode dizer a verdade. O discurso verdadeiro introduz uma diferença, ou antes, está ligado, ao mesmo tempo em suas condições e em seus efeitos, a uma diferença: somente alguns podem dizer a verdade. E, a partir do momento em que somente uns podem dizer a verdade, em que esse dizer-a-verdade emerge no campo da democracia, nesse momento se produz uma diferença, que é a da ascendência exercida por uns sobre os outros. O discurso verdadeiro, e a emergência do discurso verdadeiro, está na própria raiz do processo de

governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro<sup>66</sup>.

Há, ou deve haver, então, um ajuste necessário entre política e verdade. Entre democracia e parresia. Um não pode subsistir sem o outro. Afinal, a condição de um governo democrático funcionar perfeitamente depende de que os vários elementos implícitos no jogo da lei e do discurso permitam que este discurso seja verdadeiro. Ora, é a própria verdade enquanto conteúdo do discurso na democracia que marcará uma diferença capaz de fazer que a palavra comum de todos seja rendida à palavra de verdade de um ou de poucos. Pois, como diz Foucault, pela isegoria, ou no campo da *politeía*, os cidadãos podem falar, mas não significa que falem a verdade, havendo a necessidade de um campo mais amplo, não à margem da lei, mas diferente dela, o campo da liberdade, da *dynasteía*, no qual alguém poderá, diante de todos, convencer através de um discurso verdadeiro. Ora, o *logos* sensato tão exigido do Príncipe, na democracia também se mostra indispensável a alguns portadores de ascendência que desenvolvem o governo democrático por meio do discurso verdadeiro.

Como se nota, as condições para o exercício da parresia na democracia impõem pelo menos duas referências fundamentais: a primeira diz respeito ao perfeito funcionamento da *politeía*, o que significa dizer que os cidadãos gozam igualmente dos direitos. Em segundo lugar, a despeito da coragem que se deve ter, faz-se necessário que a palavra do parresiasta seja uma palavra de convencimento. Como veremos adiante, essa também é uma condição imposta por Platão, que a parresia não seja violenta, e isso fica claro quando Foucault compara os elementos da arte médica<sup>67</sup> com a metodologia platônica.

É a partir desse ponto que Foucault apresentará dois paradoxos imanentes ao governo democrático. O primeiro diz respeito à circularidade entre democracia e parresia, não há democracia sem discurso verdadeiro, como também não há discurso verdadeiro sem democracia. Ora, o discurso verdadeiro, na democracia, representa uma ruptura face à estrutura igualitária marcada pela isegoria. A parresia é indiferente com a isegoria, uma vez que a parresia consiste num discurso de convencimento, introduzido no meio de uma disputa, no momento mesmo em que decisões importantes devem ser tomadas. Nesses momentos, a fala de todos é garantida pela constituição, mas a decisão final aparece como irrupção da verdade dita por alguém dentre todos cujo discurso é diferente, dissonante.

<sup>66</sup>FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p.169.

<sup>67</sup> Cf. tópico “Arte médica e a teoria do conselheiro do Príncipe”, p. 63.

O segundo paradoxo consiste em certa consequência do primeiro. Na medida em que a democracia somente existe se fundamentada no discurso verdadeiro, ela mesma alimenta a causa de sua ruína, uma vez que o discurso verdadeiro é sempre ameaçado no interior da democracia. Exposta no combate, na forma de uma relação agonística, a parresia, que garante a existência da democracia, é ameaçada pela própria estrutura democrática. O discurso verdadeiro, na democracia, tem por objetivo derrotar qualquer forma de discurso não verdadeiro, mesmo legítimo<sup>68</sup>. Trata-se de um problema estrutural da democracia, a verdade que a sustenta é a mesma que a ameaça de destroçar, uma vez que a morte da verdade na democracia representa a sua própria falência.

---

<sup>68</sup> Porém, não se deve confundir parresia com qualquer forma de discurso erístico, de disputa.. Na aula de 12 de janeiro de 1983, Foucault alerta que a parresia não se confunde com uma maneira de discutir como a demonstração, a retórica, a pedagogia, e também não se confunde com a erística, isto é, com a forma de combater um adversário fazendo prevalecer uma opinião. Em vez disso, a parresia, que pode se aparentar destas formas de discursos, tem em primeiro lugar o problema da verdade. Não importa tanto que o discurso seja acatado, isto não é o objetivo principal, mas que o que está sendo dito seja a verdade. Que esta verdade seja a opinião de quem a profere. A parresia, assim como será retomada a sua definição na primeira hora da aula de 9 de fevereiro de 1983, é uma profissão de verdade. Não é a simples liberdade de falar garantida pela lei; trata de uma fala indissociável do sujeito que a profere, uma fala que é a verdade, assim como acredita aquele que fala. Foucault toma o exemplo da cena de Plutarco, em *Vidas Paralelas*, “Vida de Dion”, quando Platão em visita a Dion, na Sicília, passando a ensinar-lhe, procurou também se aproximar de Dionísio, o tirano, tio de Dion. Ora, o tirano não suportou a parresia de Platão quanto à associação da felicidade aos justos e da infelicidade aos injustos, e mandou vender Platão como escravo. Não houve disputa pelo logos (demonstração), não houve ensino, não houve retórica, a finalidade estava mais do lado de quem fala, de dizer a verdade, do que do lado de quem ouve, para atingi-lo. Mais do que o conteúdo do discurso, a parresia é distintiva pela “maneira” como ele é dito, e como quem diz se identifica com ele. Ainda uma coisa: a parresia não pode ser associada somente à liberdade de falar como direito democrático, porque ela também aparece nas formas não democráticas de governo. O conselheiro do Príncipe também é dotado de parresia. Quando Platão foi embora da Sicília, Dion assumiu os riscos de continuar a aconselhar seu tio, mesmo sabendo do que lhe poderia acontecer.

## CAPÍTULO II

### PARRESIA AUTOCRÁTICA – A “ENCRUZILHADA” PLATÔNICA

#### 2.1 Introdução

Por ocasião de uma correspondência que Foucault havia recebido de um ouvinte deste seu curso de 1983, ele desenvolve, no início da aula de 9 de fevereiro, toda uma definição da parresia, na qual ele faz questão de diferenciar este termo em seu sentido corrente e em seu sentido técnico, isto é, empregado no âmbito da política podendo ser tomado como parresia política, especificamente e não de modo geral como sugeria seu ouvinte-correspondente. Foucault evoca duas cenas já tratadas aqui: de Tucídides com os discursos de Péricles e o perfeito ajuste entre os vértices do retângulo da parresia, e de Isócrates, com seu discurso contra o humor da assembleia que somente suportava os bajuladores ou as críticas em forma de comédia, no teatro. O que ele insere como elemento novo é uma terceira cena, apesar de já mencionada na aula de 12 de janeiro de 1983, a saber, a cena apresentada por Plutarco<sup>69</sup> na qual a parresia de Platão não é suportada por Dionísio, o Moço, que o manda vender como escravo. Portanto, a primeira cena representa a boa parresia; a segunda, a má; e a terceira, a parresia dirigida ao tirano que pode não suportá-la e mandar matar aquele que o aconselha. De acordo com Foucault, estes problemas da parresia política, tanto na democracia como no governo imperial, vão atravessar os séculos na Antiguidade, até o fim do século II ou meados do século III d.C.

Estas três cenas colocam em questão o problema da parresia política na Antiguidade. De fato, Eurípides, no *Íon*, havia estabelecido a parresia como um privilégio, como algo que o cidadão deveria almejar. Ora, com a descrição de Tucídides<sup>70</sup> e de Isócrates<sup>71</sup>, a parresia passa a ser vista como boa ou má. Seus elementos, não funcionando adequadamente, poderiam levar a democracia à ruína, pois havia certa circularidade entre parresia e democracia. Com a cena de Plutarco<sup>72</sup>, vemos aparecer outra face da parresia política, ela torna-se prática ao mesmo tempo perigosa e impotente. O tirano pode se voltar contra o parresiasta, ou a parresia pode não surtir nenhum efeito sobre a alma do Príncipe.

<sup>69</sup> PLUTARCO. “Dion”, 408?-353 B.C. In *The lives of noble grecian and roman*. 1978.

<sup>70</sup> Com os discursos de Péricles. Cf. segunda hora da aula de 2 de fevereiro de 1983. Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010,

<sup>71</sup> Pela descrição da má parresia. Cf. segunda hora da aula de 2 de fevereiro de 1983. Cf. *Ibid.*

<sup>72</sup> Platão em visita a Dion e Dionísio. Cf. primeira hora da aula de 12 de janeiro de 1983. Cf. *Ibid.*

Assim, não somente boa, a parresia pode ser má. Não somente ocorre atrelada à democracia, mas também aos governos autocráticos. Pode ser um ato de um cidadão dirigindo-se a uma assembleia como pode ser um ato do filósofo dirigindo-se ao Príncipe. No primeiro caso, trata-se de um ato político concernente aos problemas da cidade; no segundo, trata-se de ação diferente na medida em que é a alma do Príncipe que se pretende formar. Foucault diz que à parresia autocrática política vem se associar uma psicagogia, isto, é a ação própria do conselheiro do governante, ação daquele que se preocupa com as virtudes próprias de quem governa.

É neste ponto que surge um novo personagem: o filósofo. Foucault faz lembrar que a figura do filósofo é comum como pacificador da cidade, dador das leis, sempre envolvido com os problemas políticos da cidade. Mas, o que se vê na cena proposta por Plutarco, é o filósofo Platão, não como cidadão deliberando sobre os assuntos da *polis*, mas o filósofo no trabalho da formação da alma de quem deveria governar. Trata-se também de uma ação política, porquanto se chega ao domínio da política através da educação da alma daquele que governa, daquele que toma as decisões. Se se consegue formar a alma do Príncipe, consegue-se que suas ações sejam tais que estejam de acordo com a justiça.

Foucault se vê numa “encruzilhada platônica”. De acordo com ele, em Platão se esboça todos estes problemas da política na Antiguidade. Diz:

Situar-se na encruzilhada platônica, onde se vê a crítica à má parresia, à democracia e aos oradores, à retórica, se deslocar para a problemática da boa parresia, a do sábio conselheiro, a do filósofo; de fato, muitos textos de Platão poderiam ser relidos nesta perspectiva; toda a filosofia platônica poderia ser posta em perspectiva a partir do problema do dizer-a-verdade no campo das estruturas políticas e em função da alternativa filosofia/retórica. Como se trata aqui da genealogia da arte de governar e da formação da temática do conselheiro do príncipe, passarei rapidamente através de Platão salientando alguns de seus textos em que se encontra o uso efetivo da palavra parresia<sup>73</sup>.

São quatro os grandes problemas da política na Antiguidade cujas marcas se encontram em Platão. Em primeiro lugar o problema de resolver a fragilidade da democracia em sua dependência da parresia. Seria possível organizar a *politeia* para que não houvesse necessidade da vinculação entre ela e a verdade? Para Foucault, a cidade ideal pensada por

<sup>73</sup>FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p.180.

Platão resolve este problema porque a verdade, isto é, a parresia, já está de antemão implicada na fundação da cidade.

O segundo problema diz respeito à opção entre democracia ou monarquia. Seria melhor entregar os destinos da cidade a todos que se julgam capazes de decidir, mesmo não o sendo, ou entregar o governo nas mãos de um Príncipe sábio? A questão de se saber se o orador é melhor numa democracia do que o conselheiro do Príncipe numa monarquia constitui na Antiguidade um problema sobre o qual vale a pena pensar.

A pedagogia constitui o terceiro problema. É preciso resolver a questão sobre a melhor maneira de educar a alma do Príncipe, seja para que este se incline ao bom governo, seja para que, desde cedo, seja capaz de acolher conselhos. Na democracia igualmente, decidir como educar os cidadãos que tomarão a palavra dentre os outros a fim de guiá-los.

Quem seria capaz de sustentar o jogo entre política e verdade? O quarto problema da política na Antiguidade, e que Foucault vislumbra em Platão, traz a questão de saber qual seria a técnica capaz de garantir que a parresia se vincule à *politeía*. O personagem capaz de parresia política será o filósofo, que pela alma do Príncipe atinge a cidade governada por ele. A *máthesis* (teoria) e a *áskesis*<sup>74</sup> (prática) que permitem que a cidade mantenha desde sua fundação o equilíbrio entre política e verdade é a filosofia e não a retórica quem estabelecerá. É assim que Foucault se encontra na encruzilhada de Platão. Quanto ao método utilizado por Foucault na sua aproximação dos textos do filósofo grego, ele diz:

Em certo sentido, seria possível evidentemente dizer que toda a filosofia de Platão está presente neste problema e que é difícil de falar de “verdade e política” a propósito de Platão sem refazer uma exposição geral, uma releitura geral de sua obra. Gostaria de fazer de certo modo sondagens e me referir a quatro ou cinco grandes passagens da obra platônica em que vocês encontrarão efetivamente o uso dessa palavra parresia nesse sentido técnico, nesse sentido político-filosófico. Há outras menções ao termo, justamente no uso corrente: falar francamente, falar livremente, etc. Em compensação, há certo número de textos nos quais o termo parresia é inserido no interior de um contexto teórico que é identificável e que esclarece os problemas postos<sup>75</sup>.

De nossa parte, faremos ligeiramente a apresentação de dois textos platônicos tal como aparecem na primeira hora da aula de 9 de fevereiro de 1983 (*República* e *Leis*), depois

<sup>74</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p.180.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.180.

passaremos brevemente pela *Carta V*, e ficaremos mais detidos na leitura da *Carta VII*. Como havíamos mencionado na proposta deste trabalho, propusemos polarizar a discussão entre a parresia democrática centrando-nos no *Íon* de Eurípides e na parresia autocrática apoiando-nos na leitura da *Carta VII* de Platão.

\*\*\*

O primeiro texto platônico analisado por Foucault é o livro VIII da *República* a partir de 557a-b, onde se pode ler a passagem da oligarquia para a democracia. O texto trata da gênese da democracia e constitui uma crítica aguda à esta forma de governo. A leitura empreendida por Foucault segue de acordo com o que temos visto, a saber, que Platão tem em seu horizonte a certeza de que a verdade na política somente é possível mediante a sabedoria do filósofo que investe sobre a alma do governante.

A democracia se origina do seio de uma oligarquia. Em primeiro lugar se tem o governo de uns poucos detentores da *dynasteia*, isto é, daquela influência política sobre os assuntos da cidade. Estas famílias representantes da oligarquia detêm a riqueza e o poder, e estas duas coisas preservam o seu estatuto. Não é, pois, do interesse destas famílias que o restante da população da cidade enriqueça. É por isso, por este desinteresse pela situação econômica favorável do povo, que os oligarcas incentivarão os gastos, e não protegerão os devedores contra os seus credores. Esta situação na qual há um número muito grande de muito pobres e um número reduzido de muito ricos gera o ciúmes, estando sempre uma tensão social que acaba por tomar forma de revolta quando os estrangeiros são apoiados pelas massas pobres quando, por meio de guerras, destituem a oligarquia local.

A democracia se estabelece com a repartição dos despojos entre os pobres. As magistraturas, o governo será dividido entre os que restaram dos conflitos que deram fim à oligarquia. Platão usa duas palavras importantes para referir-se a esta divisão igual do poder: *politeia*, que é a constituição, a cidadania, os direitos referentes a este domínio, e *árkhon*<sup>76</sup>, que são as magistraturas<sup>77</sup>. Aqui, Foucault interpreta que a democracia tem essa gênese malograda, uma vez que ela não se assenta numa igualdade fundamental concedida por um legislador. No texto de Platão, fica claro que esta isonomia, este direito de igualdade das falas,

<sup>76</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 181.

<sup>77</sup> Cf. PLATÃO, *República*. 2001, p. 383.

a isegoria, nasce como fruto de uma guerra, pela execração da oligarquia. Mas, a consequência deste estabelecimento mal arranjado da democracia resulta na liberdade de dar opiniões, mas também de escolher sobre as decisões que se quer. A democracia concede licença a qualquer um<sup>78</sup> para que possa decidir sobre qualquer coisa.

A democracia instituída nestas condições faz que a parresia fique restrita à *politeía*, isto é, à lei. A parresia, neste caso, funciona como uma *euleutería*<sup>79</sup>, isto é, uma liberdade estritamente política, que não obriga o cidadão a absolutamente nada. Enquanto a boa parresia é capaz de formar uma opinião comum, esta que vemos aparecer aqui somente vale para o cidadão individual. A parresia assim instituída é apenas a garantia de que, para o cidadão, a constituição lhe concede a licença de ser para si mesmo sua própria autonomia. Se recordarmos a parresia exercida por Péricles, veremos que se trata de um adicional à liberdade que já se obteve pela lei, e como adicional ela pode ou não ser utilizada como pode ou não pertencer a alguém, mas em absoluto ela não é de todos porque não é algo transmitido pela lei, nem utilizada por todos porque há implicações em seu uso, como a coragem diante dos riscos, por exemplo.

O que constitui a corrupção dessa parresia que vemos fundada nesta descrição de Platão sobre a cidade democrática, é que ela em vez de introduzir o elemento de diferenciação, arrasta o povo para a conformidade. Qualquer um pode se declarar amigo do povo e obter dele a aprovação. A boa parresia é utilizada por alguém que tem ascendência e a sensatez de introduzir no meio do falatório a sua fala sensata, verdadeira. A má parresia, por sua vez, é esta liberdade comum, garantida pela lei, que licencia qualquer pessoa permitindo-lhe adular a assembleia e conformar-se com ela num espaço de total eliminação de conflitos, onde reinam a retórica e a bajulação.

Existe ainda uma analogia feita por Platão, neste texto, em que alma do homem e a cidade podem ser comparadas. A anarquia do desejo, na alma, e a anarquia política, na cidade, acontecem por ocasião de duas faltas. Na leitura de Foucault, a anarquia do desejo se dá por falta do *logos alethès*<sup>80</sup>, isto é, do discurso de verdade, que foi deixado de lado, permitindo, na alma, a entrada dos desejos supérfluos e não necessários, ao passo que a anarquia política se origina da falta da boa parresia, pois é quando não há o discurso verdadeiro, capaz de marcar

<sup>78</sup> Cf. PLATÃO, *República*. 2001. p. 384.

<sup>79</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010. p. 182.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p 184.

uma ruptura, uma diferença, é aí que entram os retóricos e os adutores do povo, introduzindo sua má parresia, seu discurso de conformação.

Existe, pois, uma correspondência entre a alma do homem democrático e o Estado democrático. Os desejos entram em combate na alma do homem democrático e vencem aqueles piores. Na tentativa de satisfazer seus desejos, este homem move o poder em favor de seus interesses e arrasta consigo toda a cidade. Ora, não somente falta a parresia cívica, a parresia política, capaz de estabelecer a verdade no jogo político da cidade, falta também uma parresia diferente<sup>81</sup>, uma parresia responsável pela formação da alma do homem político, capaz de introduzir a ordem, o limite em sua alma, conformando a organização de seus desejos com a organização da cidade ideal.

O segundo texto de Platão é o livro III das *Leis*, onde se lê não uma crítica da democracia, mas a defesa da monarquia.

Os persas, sob a direção de Ciro, depois de mantidos num meio termo entre a liberdade e a escravidão, a princípio eram livres, mas logo após dominaram muitos povos. Permitindo dos chefes que os comandados participassem da liberdade, e dando tratamento igual a todos, tornaram-se os soldados amigos de seus comandantes e dispostos sempre a enfrentar perigos. E se por ventura alguém se mostrava diserto e capaz de aconselhar em negócios de importância, sem a menor inveja o rei lhe concedia **liberdade de falar** e honrava os que davam **bons conselhos**, revertendo, com isso, em proveito de todos a capacidade de cada um. A esse modo tudo prosperou entre eles, graças à liberdade, à concórdia e à comunhão de vistas.<sup>82</sup> [*grifos nossos*].

Para Platão, o império persa de Ciro representa o modelo perfeito de justiça e bondade. O primeiro elemento destacado por Platão neste texto das *Leis* é a atitude de Ciro, que tendo vencido a luta que o pôs diante do império, cuidou para que os vencedores não faltassem com o limite no governo dos vencidos. Ciro providenciou que os chefes vencidos fossem tratados em igualdade, e deles fez amigos seus. Quanto ao exército, os soldados eram amigos dos chefes, e por esta razão aceitavam de bom grado expor-se aos perigos das guerras. Em terceiro lugar, e aqui entra o tema da parresia, se houvesse dentre os que estão perto do rei, alguém capaz de lhe dar bons conselhos, este tinha toda a liberdade da palavra, como também era recompensado se realmente se mostrasse um bom conselheiro.

<sup>81</sup> Trata-se da parresia autocrática, aquela que será exercida pelo filósofo, pelo conselheiro do Príncipe.

<sup>82</sup> PLATÃO. *Leis*, Lv III. 1980, p. 101.

A liberdade, *eleuthería*, a amizade, *philia*, e a comunidade, *koinonía*, faziam com que tudo prosperasse entre os persas. De acordo com Foucault, neste texto pode-se obter uma série de elementos próprios à manutenção do tema da parresia. Se até agora se falou de parresia cívica, parresia política relacionada ao discurso verdadeiro que se introduz como diferença, por meio de quem tem certa ascendência entre os membros de uma democracia, agora a parresia se ajustará à forma de governo autocrático e passará a dizer respeito à transformação da alma daquele que deve governar a cidade. Embora tenha havido este deslocamento fundamental da parresia de uma forma de governo para a outra, um mesmo problema se mantém:

De fato, na parresia democrática todos tinham o direito de falar. Mas era preciso, além disso, que os que falavam fossem os mais capazes. E era esse um dos problemas próprios do funcionamento da democracia. Aqui, mesmo problema, mesmo tema: entre os conselheiros do Príncipe, há alguns mais competentes que outros. E será precisamente trabalho do Príncipe, será sua função distinguir entre os conselheiros o que é mais apto, o mais inteligente, o mais capaz<sup>83</sup>.

Nas duas formas de governo, democrático e autocrático, a parresia deve ser um poder adicional possuído pelos melhores. Da mesma forma, como na parresia democrática havia o perigo para aquele que falava de ser exilado, ameaçado, expulso da assembleia, na parresia autocrática também há esse perigo. Cabe ao Príncipe assegurar, pelo pacto parresiástico, que nada aconteça a quem utiliza sua liberdade de palavra. É o que se vê no exemplo do império de Ciro, ele honrava os que lhe davam bons conselhos e cuidava para que a liberdade de dizer-a-verdade estivesse livre de qualquer sanção. Então, duas coisas: não é qualquer um que dirá qualquer coisa ao rei, e o rei se compromete a ouvir a verdade sem submeter seu conselheiro à punição. Tem-se, pois, o estatuto da liberdade, o espaço próprio da parresia aberto pelo soberano, e aquele espaço conseguido pelo mérito pessoal.

Outra diferença entre as duas formas de parresia, ou do funcionamento da parresia nas duas formas de governo, é quanto a introdução do discurso diferenciador na democracia, pelo qual aquele que detém a ascendência é responsável por identificar a sua fala com a sua pessoa, e se diferenciar de todos, procurando convencer a todos de que sua opinião é a verdade. Acontece que na parresia autocrática ocorre mais a conformidade do que a diferença. Mas se trata das diferenças hierárquicas, são elas que serão atenuadas pela *philia* que existe entre os

---

<sup>83</sup>FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010. p. 186.

chefes e os subordinados. Foucault faz lembrar que é a mesma *philia* que faz o poderoso ouvir os conselhos daquele que entre todos é o mais capaz. Na autocracia, a forma da liberdade é a parresia, a liberdade da palavra não como direito igualitário de cada um, mas como algo que é concedido pela amizade entre os vencedores e os vencidos. Para entender esta passagem talvez fosse preciso lembrar como os retóricos democráticos se colocavam diante do povo como seus amigos. O sentido da amizade aqui, neste texto das *Leis*, difere daquele dos retóricos no livro VIII da *República*. Aqui, a amizade do Príncipe convoca sempre o conselheiro a cuidar da formação de sua alma para o bem do governo dos outros, ao passo que lá o demagogo se interessa somente pela satisfação de seus desejos. A amizade obriga o amigo a usar a sua liberdade de palavra em benefício do outro, enquanto a crítica da democracia colocava que a liberdade estritamente jurídica permitia ao cidadão fazer tudo ou não fazer nada, pelo que o não fazer nada ou fazer errado levava vantagem.

A primeira hora desta aula de 9 de fevereiro de 1983 termina com a leitura de outro texto das *Leis* de Platão, agora se trata do livro VIII a partir do parágrafo 835. Platão coloca, neste texto, o problema de saber quem, na cidade será responsável pela ordem moral. Entre as ocupações de tal personagem capaz de organizar a cidade estão as festas religiosas, os cantos, os exercícios militares e o regime dos prazeres. Para Platão, estas práticas são capazes de fazer da cidade não apenas a soma de todos os cidadãos, mas um corpo organizado, perpassado por valores sustentados por alguém que, dentre todos, se ocupa de convencer a todos dos benefícios de tais práticas. Foucault faz lembrar que esta autoridade capaz de persuadir a todos deve alcançar que todos cumpram seus deveres de bom grado, uma vez que esta autoridade se exerce pela parresia, isto é, pela palavra, que no âmbito do governo autocrático não é mais a palavra de diferença, mas a palavra de conformidade.

Nas presentes circunstâncias, faz falta um homem decidido, que primando **sobretudo pela franqueza**, proclamasse o que parecesse melhor para a cidade e os particulares, restabelecesse nas almas corrompidas o que é honesto e condizente com a constituição, soubesse opor-se às paixões mais violentas, e que, dispensando qualquer auxiliar humano, só seguisse os ditames da razão.<sup>84</sup>

A investida da parresia sobre os cidadãos diz respeito ao governo das almas. É neste âmbito que é mais difícil ser ouvido. A legislação estabelece as autoridades ligadas ao

---

<sup>84</sup> PLATÃO. *República*. 2001, p. 258.

governo da cidade, e estas autoridades se fazem ouvir em relação às mudanças que desejam operar na ordem da cidade, mas quando se trata de propor uma mudança na alma dos cidadãos, fazendo-lhes apelo para que sejam vencedores sobre suas paixões, senhores de seus desejos, é aí que não basta um funcionário instituído para obter de todos a aceitação desta proposta. Quem operará o vínculo fundamental entre cidade e verdade será o parresiasta, qualquer um que seja capaz, dentre todos, de fazer uso da razão e introduzir na alma do povo a ordem que se refletirá nos negócios da cidade.

A cidade ideal, para Platão, é aquela que, desde o início, se fundamenta na razão, uma vez que o legislador assentou as bases da cidade sob o crivo da verdade. Porém, quando se trata da condução da vida das pessoas, do problema de educar suas condutas para que haja correlação entre a cidade perfeita e a alma igualmente perfeita, surge a necessidade de que alguém assuma este trabalho que constitui uma imbricação do cuidado de si e do cuidado dos outros.

Quando o filósofo manifestar sua ação na direção da alma do chefe para que ele aprenda a cuidar de si mesmo, num movimento, estará contribuindo também para que o governo dos outros seja mais justo por meio da ação de um Príncipe cultivador de um *ethos*. A parresia é o complemento necessário às leis. As leis por si mesmas não poderão levar os indivíduos à perfeita condução de suas almas, é preciso que alguém se encarregue desta função. A este alguém, Foucault designa alto funcionário moral, guia moral dos indivíduos, e se há alguém mais próximo de tal figura esse alguém é o filósofo. Assim, é o filósofo quem estabelecerá a dupla função da parresia num governo autocrático: a parresia é necessária para que a cidade seja perfeitamente governada, e é também necessária para a formação da alma dos cidadãos. De acordo com Foucault:

Esse problema da parresia adquire através dos textos de Platão novos aspectos. É, de um lado, o problema da parresia num contexto diferente do contexto democrático; é o problema da parresia como ação a exercer, não apenas sobre o corpo da cidade inteira, mas sobre a alma dos indivíduos, seja a alma do Príncipe, seja a alma dos cidadãos; e, enfim vê-se o problema da parresia aparecer como o problema da ação filosófica propriamente dita<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup>FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p.189.

De acordo com Foucault é nas *Cartas* platônicas que vemos mais claramente este problema se colocar. A ação filosófica sobre a alma do Príncipe constituirá, no governo autocrático, o elemento sem o qual a *parresia* não poderia ser introduzida na cidade. Atingindo a alma do Príncipe se chega aos governados, e por meio desta ação filosófica, que para Platão é o problema também da cidade ideal, a relação entre política e verdade será assegurada.

## 2.2 A Carta V

Foucault enxerga duas questões fundamentais apresentadas na *Carta V*. Uma delas diz respeito ao papel do filósofo quando este ocupa da função de conselheiro de algum Príncipe. De fato, esta carta menciona certo envio de um discípulo de Platão à Perdicas, que reinou por certo tempo na Macedônia. Ora, a objeção a qual Platão inevitavelmente deverá responder neste texto é sobre a legitimidade da filosofia cumprir seu papel de enunciadora da verdade no seio de uma *politeía* que funciona nos moldes da tirania, da autocracia. E ainda, se a filosofia é capaz de enunciar a verdade enquanto se mantém em relação com a política, por que Platão não exerceu sua função de filósofo *parresiasta* na cidade de Atenas?<sup>86</sup>

A resposta da primeira pergunta toma a *politeía*, não importando qual seja, se uma democracia, oligarquia, e lhe atribui uma voz essencial. Cada *politeía* deve, neste sentido, ser vista como um ser vivo que tem uma voz (*phonê*) própria, cabendo ao filósofo e ao político reconhecer a voz de cada uma delas, pois é quando uma constituição política deixa de falar a sua própria voz para se por a falar a voz de outra, por imitação, que tudo vacila. Quando, ao contrário, a estrutura política fala conforme sua voz essencial, ela se salva. Não se trata, pois, de enviar o discípulo para transmitir um saber sobre qual a melhor constituição política, mas de garantir que cada *politeía* “funcione de acordo com a sua própria essência”<sup>87</sup>.

Quanto à segunda questão, sobre o silêncio de Platão em Atenas, pode-se dizer que a voz (*phonê*) da cidade, no tempo do filósofo, já não se identifica com a natureza do corpo político. O filósofo já não pode exercer sua *parresia* na Atenas democrática, pois o tempo<sup>88</sup> de

---

<sup>86</sup> “Se alguém, contudo, ao ouvir isso, vier a dizer: ‘Platão, pelo que parece, afirma saber o que é vantajoso para a democracia, porém, quando tem chance de discursar diante do povo e aconselhá-lo visando ao melhor, jamais se levanta e profere um discurso’”. Cf. PLATÃO. *Carta V*, 322a, p. 57.

<sup>87</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 194.

<sup>88</sup> Entenda-se tempo como *kairós*, tempo oportuno, favorável.

Platão (ou da *Carta V*) não é o tempo de Péricles. Antes mesmo de falar, o filósofo já corre o risco de ser morto, não havendo outra condição a não ser o aparecimento da má parresia, daquela que expressa não a verdade, mas aquilo que a assembleia deseja ouvir. Sendo assim, ao filósofo não interessa arriscar em vão a sua vida.

### **2.3 A Carta VII**

É importante que saibamos qual a finalidade da leitura das *Cartas* platônicas nesta perspectiva do estudo da noção de parresia. Foucault está convencido de que nelas, a ação do filósofo no campo da política está estabelecida, na medida em que é o filósofo o principal agente da vinculação necessária entre verdade e política.

Cumpra-nos averiguar em que sentido é o filósofo – ou a filosofia – o sujeito detentor de uma saber que, em todo caso, não é propriamente saber político, isto é, nos moldes de uma Teoria Política, ou mesmo de uma técnica de governar como convém. Foucault insiste que o saber filosófico se dá em relação com a política e não no interior do jogo político, isto é, no campo das decisões políticas propriamente ditas. Por que a parresia sai, assim, da cena política? Como ficou demonstrado, era no interior da atividade política que a enunciação da verdade mantinha sua condição de existência ou as regras de sua elaboração pelo parresiasta político, seja pela parresia requerida por Íon para governar Atenas, seja no confronto de Creusa diante de Apolo, ou ainda pelo emblemático exemplo de Péricles, cuja atividade de enunciador da verdade estava fundamentalmente vinculada à estrutura democrática de Atenas.

Ora, a passagem da parresia democrática para a parresia do filósofo carece de alguns elementos históricos e teóricos. Teoricamente é Platão o grande responsável por esta mudança, e o estudo das *Cartas* é fundamental para esta constatação. Sobre este ponto voltaremos depois. Por ora é necessário que acompanhem os aspectos históricos relevantes dessa história da parresia na Antiguidade greco-romana.

De acordo com Foucault os textos platônicos analisados neste curso de 1983 estão inseridos no contexto da derrocada das democracias e da ascensão das grandes monarquias. Segundo o filósofo:

Mesmo que a democracia municipal ainda possa atuar, os problemas políticos essenciais vão se deslocar da ágora, que é de certo modo municipalizada, para a corte dos soberanos. O papel da filosofia na corte dos soberanos é o que vai passar a constituir o nó da questão<sup>89</sup>.

Existe certo número de elementos de ordem prática nesta Carta VII que diz respeito à situação dos personagens, dos aspectos geográficos, das relações de amizade e parentesco que devem ser observados, uma vez que esta correspondência é extensa e exige maior grau de atenção de nossa parte. Em nota<sup>90</sup>, reproduzimos o resumo feito pelo próprio Foucault referente a estes elementos.

## 2.4 Dados Biográficos de Platão

A vida de Platão foi marcada por duas decepções no âmbito da política em Atenas. Em primeiro lugar, devido ao enfraquecimento da democracia ateniense, motivado pela guerra do Peloponeso, o poder passou para as mãos dos Trinta tiranos e foi estabelecida de uma tirania que, em todo caso, poderia seguir os ideais de Platão, ou do círculo socrático, uma vez que havia entre os tiranos alguns parentes de Platão e discípulos de Sócrates, como Crítias e Cármides, por exemplo. Todavia, Platão condenava a arbitrariedade das prisões praticadas

---

<sup>89</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 192.

<sup>90</sup> “...se trata das relações entre Platão e Dionísio de Siracusa, Platão e Dionísio, o Moço. [...] Tínhamos portanto esse tiranos de Siracusa que era Dionísio, o Moço, o qual havia exercido sobre Siracusa um poder despótico, tirânico, que aliás havia chegado a dominar toda ou parte da Sicília. E Dionísio, o Velho, na sua velhice, tinha se casado com uma jovem mulher cujo irmão, bem mocinho, era Dion. Temos portanto esses dois personagens: Dionísio, o Velho, e Dion, seu juveníssimo cunhado. Dionísio morre, desaparece, e nesse momento Dion, que Platão havia conhecido durante uma viagem à Sicília, pede a Platão que volte à Sicília para servir de conselheiro político e, ao mesmo tempo pedagogo de Dionísio, o Moço, filho de Dionísio, Velho, e herdeiro do poder. É a segunda viagem de Platão. Passo por cima das peripécias. De fato, a viagem correu muito mal [...] Dion é exilado, Platão retorna à Grécia, e passado algum tempo Dionísio, o Moço, apela novamente a Platão, dizendo a ele: tudo bem, é verdade, exilei Dion, mas vou chamá-lo de volta. Mas só vou chamá-lo de volta se você voltar. E Platão volta pela terceira vez à Sicília, pela segunda vez como conselheiro de Dionísio, no que vai ser sua última estadia na Sicília. Dessa também as coisas correram muito mal. Platão parte de lá sem que o acordo feito com Dionísio tenha sido cumprido, sem que Dion tenha voltado à Siracusa nem tenha sido integrado em seus direitos. Platão, portanto, vai embora pela terceira vez, depois dessa terceira estadia. A luta entre Dionísio e Dion continua. Dionísio acaba sendo expulso e Dion toma o poder. Nova peripécia: Dion é morto no decorrer das lutas intestinas que desenrolaram em Siracusa naquele momento. E a família e os amigos de Dion escrevem de novo a Platão, ou em todo caso reatam o contato com Platão a fim de lhe pedir que intervenha, e intervenha como conselheiro, de certo modo pela quarta vez. Primeiro ele havia sido mestre de Dion, depois, viera duas vezes aconselhar Dionísio. E agora o círculo de Dion, depois da morte de Dion, lhe pede [que venha]. A carta se situa aí”. Cf. *Ibid.*, p. 196-197.

pelo novo regime<sup>91</sup>. A segunda decepção, bem conhecida, acontece com a volta da democracia em Atenas, logo depois da queda do regime oligárquico dos Trinta. A democracia perseguirá Sócrates e o matará, demonstrando, assim, alto grau de corrupção de suas estruturas, uma vez que não havia espaço para a parresia do filósofo.

Nota-se que as condições para o real exercício da parresia do filósofo na época de Platão eram limitadas ou mesmo nulas. Se, na *Carta V*, ele dirá que “encontrou um povo velho e costumado”<sup>92</sup>, portanto cheio de vícios que impossibilitam qualquer tentativa sua de exercer sua função de conselheiro, na *Carta VII* reforçará a ideia de que não convém assumir responsabilidades políticas devido à falta de “amigos”<sup>93</sup>, e ainda, por falta de um “momento apropriado”<sup>94</sup>.

## 2.5 O Logos e o Érgon

No entanto, o ideal da *República* está no horizonte de Platão e o fato de não ter realizado, até então, algo além das atividades que se encerram no pensamento (*logos*), o incomodava. Ele se mostra interessado em exercer uma atividade que tenha desdobramentos na realidade. Como veremos, esta atividade do filósofo em relação com a política constitui a própria prova de realidade da filosofia, que de outro modo, isto é, praticada apenas como discurso, não se objetivaria no real, naquilo que é a atualidade. É por isso, que Platão não esconde certo descontentamento e diz recer parecer a ele mesmo um “mero produtor de discursos”<sup>95</sup>. Duas coisas parecem fundamentais até aqui, que a filosofia deva fazer a sua prova de realidade, isto é, sua objetivação no real atuando em relação com o poder; e, além disso, que a política, agora, necessita da filosofia para o restabelecimento do dizer-a-verdade.

Trata-se exatamente da passagem da parresia do cidadão, na democracia, para a parresia do filósofo, na autocracia. Segundo Foucault,

---

<sup>91</sup> “E é para [fazê-lo] participar de uma detenção arbitrária como essa que os tiranos pedem que Sócrates participe de uma ação ilegal, e Sócrates se recusa”. Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 197.

<sup>92</sup> PLATÃO, *Carta V*. In: PLATÃO. *Cartas e epigramas*. 2011, 322b, p. 57.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 325d, p. 63.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 326a, p. 63.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 328c, p. 67.

O dizer-verdade já não tem lugar apenas no campo político, ou seja, tudo o que tínhamos visto formulado com bastante clareza, tanto no texto de Eurípides, por exemplo, como mais tarde através de Isócrates, a saber, que a parresia é o que deve caracterizar a ação de certos cidadãos como cidadãos em relação aos outros, pois bem, essa parresia a partir de então já não é a cidadania que deve proporcionar, não é tampouco a ascendência moral ou social exercida por uns sobre os outros. A parresia [...], o dizer-a-verdade na ordem da política só pode ser fundamentado na filosofia<sup>96</sup>.

As experiências de Platão com o poder o fizeram notar que o jogo da parresia não funcionava como convém. Seja na oligarquia, com os Trinta, seja no retorno à democracia, o filósofo não enxerga espaço possível para uma real atuação junto à política. Isso dá a medida de como Foucault pensa a relação, em Platão, daquilo que é o ideal e daquilo que são as ações que se realizam no real, isto é, para além do logos. Nesse sentido, a *República* não deve ser entendida como uma idealização que impede a ação, o trabalho (*érgon*) do filósofo. O que realmente impede a ação política de Platão são as condições políticas de sua época. Os riscos que a parresia acarreta merecem, por outro lado, ao menos a possibilidade de alguns resultados, não valendo a pena arriscar-se em vão.

É nessa perspectiva que a oportunidade de visitar Dionísio e educá-lo abre, para Platão, novas expectativas. Como se pode notar, Platão dispõe agora aquilo que dizia não dispor, a saber, a amizade (*filia*) (de Dion que o está convidando e confirmando o desejo de Dionísio e seu círculo de ouvir lições de filosofia) e o bom momento (*kairós*). Assim, o projeto platônico, para além do discurso, pretende realizar o vínculo, agora fundamental entre filosofia e política, entre verdade e poder. Diz Platão: “se era para algum dia fazer uma tentativa de aplicação de nossos princípios relativamente a leis e governo político, era esse o momento de fazê-lo, pois bastaria conseguir persuadir suficientemente uma única pessoa para ver realizado todo o bem que idealizara”<sup>97</sup>. Trata-se de um problema fundamental para a filosofia, aquele pelo qual a filosofia dará prova de sua realidade pela atitude que empreenderá em relação à política.

Ora a atitude que dará a prova da realidade da filosofia e, ao mesmo tempo, fará que ela não seja mero discurso, consiste no dizer-a-verdade filosófico vinculado à política, “é ser conselheiro de um político real, no campo das decisões políticas que ele tem realmente de tomar”<sup>98</sup>. É assim que a filosofia não se realiza apenas por *máthesis* (conjuntos de

<sup>96</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. p. 199.

<sup>97</sup> PLATÃO. “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 328b-c, p. 66-67.

<sup>98</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.* p. 201.

formulações e fórmulas, conhecimentos preestabelecidos e fixos), mas também por meio da *áskesis* (conjuntos de práticas que remetem ao modo de ser do sujeito). A filosofia tem, como se nota, uma tarefa que transcende o simples ato de pensar. Portanto, de acordo com Foucault, se o *logos*

se refere efetivamente à construção da cidade ideal, o *érgon*, que deve completar aquilo que é a tarefa do filósofo em relação à política, é efetivamente essa tarefa do conselheiro político e da elaboração, através da alma do Príncipe, da racionalidade da conduta real da cidade”<sup>99</sup>.

## 2.5 A Arte Médica e a Teoria do Conselheiro do Príncipe

A *Carta VII*, na leitura foucaultiana, representa uma “reflexão sobre o real da filosofia”<sup>100</sup>. De acordo com o filósofo, a tarefa da filosofia de dizer-a-verdade perante o poder constitui algo como a marca distintiva da filosofia Ocidental. Muito mais do que um saber sobre a ciência, a filosofia atualiza sua essência cada vez que toca no real pelo dizer-a-verdade numa relação com a política. Não importa se ela diz uma verdade ou uma falsidade, o que está em jogo é o fato de que, para a filosofia, a política representa como que uma pedra de toque, aquilo que permite ao filósofo, ao mesmo tempo em que tiver um ideal possa testá-lo na prática.

Foucault faz lembrar que a ação do filósofo é, a um tempo filosófica e política, pois ao dar conselhos ao Príncipe o faz em relação com a política, e o ato de aconselhar a alma do governante constitui o modo de ser da filosofia enunciar a sua verdade. Mas o que, nesse caso, garante que a *parresia* do filósofo conselheiro seja eficaz? Um primeiro elemento é a *escuta*<sup>101</sup>. Se as condições forem *hostis*, e o ambiente não for favorável à prática da *parresia*, não deve o filósofo agir, porque a sua ação não se aplica especificamente às tomadas de decisões políticas de uma cidade, mas à formação da alma daquele que toma as decisões. Por isso, a alma do Príncipe deve estar disposta a receber conselhos, como um doente deve estar disposto a mudar seu comportamento.

<sup>99</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 201.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>101</sup> “Quando alguém aconselha um homem doente, estando este doente vivendo de um modo que é nocivo à sua saúde, não deve começar por tentar alterar seu modo de vida, passando a fornecer-lhe conselhos somente se o doente se mostrar predisposto a acatar suas instruções? [...] O mesmo se aplica a um Estado”. Cf. PLATÃO, “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 330c-d, p. 70.

Este exemplo platônico retirado da medicina, como bem lembra Foucault, é recorrente em outros livros. Só para ancorar o que se diz aqui com o que é dito na *República*, destacamos o trecho a baixo, um diálogo entre Sócrates e Admanto:

- Queres dizer que tais pessoas viverão como aqueles doentes que, por falta de temperança, não querem sair de uma dieta que faz mal.

- Exatamente.

- Ora pois essas pessoas passam sem dúvida uma vida encantadora. Tratam-se, sem conseguir nenhum resultado, a não ser tornar os seus padecimentos mais variados e maiores, e sempre com a esperança de que, se alguém lhes aconselhar um remédio, ficarão sãos, graças a ele.

- São assim tal qual, efectivamente, os padecimentos de tais doentes.

- Pois então! – tornei eu – Não é encantador da parte deles o facto de considerarem o seu maior inimigo quem lhes disser a verdade: que , enquanto não deixarem de se embriagar, de comer à farta, de se entregarem à luxúria e à ociosidade, de nada lhes valerão remédios, nem cautérios, operações, cantinelas, amuletos ou outras coisas da mesma espécie?

- Encantador, não é nada! – replicou ele – Porque zangar-se com quem fala para nosso bem não tem qualquer encanto<sup>102</sup>.

Existiam, como se nota, duas formas de terapêutica. Uma própria dos homens não livres, e outra aplicada à elite. A primeira tratava a doença por meio de intervenções localizadas, tópicas, e exigia do doente apenas a obediência para cumprir uma dieta, ou tomar um remédio determinado. A segunda, além de tratar a doença propriamente dita, procurava, por meio do diálogo, convencer o doente a mudar seu modo de vida. Nota-se que a segunda maneira pela qual a medicina se exercia, requer um esforço tanto do médico – por sua persuasão – como do doente – por sua mudança de vida. É nesse sentido que não se pode aconselhar quem não está aberto à escuta, ou quem não está disposto a mudar a si mesmo de forma radical. Platão transpõe o exemplo da medicina para a aplicação da teoria do conselheiro do Príncipe. Aliás, por figurar em livros teóricos como a *República* – essa comparação com as duas práticas médicas – faz com que não seja tomada como um elemento trivial.<sup>103</sup>

Transpondo o exemplo da terapêutica para homens livres, podemos entender que o filósofo tem função análoga a do médico. Em primeiro lugar, somente deve intervir se, de

<sup>102</sup> PLATÃO, *A República*. 2001, 245b-246a-b, p. 175.

<sup>103</sup> A referência à medicina também se encontra em *Leis*, livro IV, 720a-e.

fato, há algum mal. Ele deve investigar se o governante e os governados têm consciência do mal que lhes acomete, isto é, do mal que assola a estrutura política da cidade. O filósofo deve intervir sobre a *politeia* da cidade, prescrevendo-lhe a dieta adequada, mas não deve fazê-lo a menos que antes se certifique de que seus conselhos estão sendo plantados em solo fértil.

Foucault explica que esta *politeia* sobre a qual o filósofo deve intervir como um médico não deve ser entendida como a própria constituição política da cidade. Não é sob este aspecto que age o conselheiro do Príncipe. O que Platão entende por *politeia*

é o próprio regime da cidade, isto é, o conjunto instituído pelas próprias leis, mas também a convicção que os governantes e governados podem ter, os primeiros e os últimos, de que é preciso obedecer essas leis, que são boas, e enfim a maneira como, efetivamente, essas leis são obedecidas na cidade. À *politeia* no sentido estrito, que o marco institucional da cidade, é preciso acrescentar também essa convicção, essa persuasão dos governantes e dos cidadãos, e preciso acrescentar a maneira como essa persuasão se traduz nos atos<sup>104</sup>.

Existe, portanto, uma vontade – do governante e dos governados – que faz viver a própria *politeia*, entendida como o marco institucional das leis do Estado. Esta vontade é a *politeia* no sentido mais amplo. É sobre essa vontade que a ação do filósofo como conselheiro deve se aplicar. Mas só deve ser aplicada “se essa vontade é, de certo modo, boa”<sup>105</sup>. É da insuficiência das leis que se está a falar. A parresia é uma intervenção do filósofo no próprio modo de ser do sujeito, seja quando ele é convocado ao autogoverno seja quando ele é governante de outros.

É porque Dion confirma as boas intenções de Dionísio, que Platão vai à Sicília. É a promessa da escuta que interessa o filósofo grego. Quanto à garantia de que o tirano irá realmente escutá-lo, Platão adverte que a filosofia consiste num caminho penoso, cuja manutenção requer muito esforço. O verdadeiro amante do saber não se recusará seguir este caminho, que é como a aquisição de um novo modo de vida, a despeito dos sacrifícios atinentes<sup>106</sup>. Então, de um lado, é preciso mostrar ao ouvinte o real da filosofia, isto é, o

<sup>104</sup> FOUCAULT, M. *O governos de si e dos outros*. 2010, p. 214.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>106</sup> “A pessoas como ele [Dionísio] é preciso indicar qual é o assunto como um todo, qual é seu caráter, quantas dificuldades acarreta e quanto trabalho envolve. Ao ouvir isso, o verdadeiro amante da sabedoria, que tem afinidade com o assunto e é digno dele, pois detentor de um dom divino, pensa que lhe foi indiada uma senda maravilhosa e que deve imediatamente começar a trilhá-la com todo o empenho, sem o que a vida não merecerá mais ser vivida”. Cf. PLATÃO, “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011. 340c, p. 84.

referente da noção de filosofia (*prâgma*), para depois mostrar os exercícios, as práticas, negócios, atividades relativas à vida filosófica (*prâgmata*)<sup>107</sup>. Assim, a escolha pela vida filosófica trará imediatamente uma aplicação da filosofia no cotidiano, como modo de ser do sujeito.

Se a escuta é um elemento fundamental para a real objetivação da filosofia, a conversão do sujeito e sua entrega às práticas filosóficas constituem igualmente uma condição para o bom funcionamento da parresia do filósofo na autocracia. Em suma, a consumação da realização da filosofia, isto é, sua inscrição no real, acontece por meio da relação de si para consigo mesmo a que o sujeito se submete. É a “elaboração de si”, o “trabalho sobre si mesmo” que constitui o real da filosofia. A tarefa do sujeito realizada sobre si mesmo, faz com que o logos apreendido na escuta não seja simplesmente um discurso vazio, enfim é o trabalho árduo, posto em diversas práticas, que conformará o sujeito como agente ético. Pois, o filósofo, como um médico, prescreve a dieta, mas é o sujeito o responsável por segui-la. A difícil coabitação entre logos e *érgon* pode, afinal, se estabelecer.

## 2.7 *Áskesis e Mathésis*

A especificidade do *érgon*, Platão no-la mostra neste texto da *Carta VII*. Dionísio não reunia as qualidades do bom estudante de filosofia, ele escolheu o caminho mais fácil, mais curto do aprendizado. Ele havia escrito um tratado sobre os temas ensinados por Platão quando da sua primeira visita à Siracusa. Platão estabelecerá a necessidade de não apenas se firmar na *mathésis*, no conhecimento que se transmite por escrito ou por discursos, mas entregar-se à tarefa de coabitação prolongada com o objeto que deseja conhecer.

O que sei é que outros escreveram acerca desses mesmos assuntos; quem eles são, contudo, sequer eles próprios o sabem. Tudo que certamente posso dizer é que, em relação a quem escreveu ou pretende escrever acerca dessas matérias, e que se arvora como conhecedor das matérias que constituem objeto de meu sério estudo, quer as tenha, aprendido na qualidade de meus ouvintes, quer o tenham feito como ouvintes de outros, quer hajam realizado suas próprias descobertas, é impossível – segundo minha opinião – que possuam qualquer entendimento desse assunto. Não há e, tampouco, jamais haverá algum escrito de minha autoria que trate de tal coisa, visto que não é passível de verbalização como outros estudos, mas, na condição de

---

<sup>107</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 217.

um produto da **prolongada**<sup>108</sup> **aplicação conjunta** [de mestre e discípulo] é gerada na alma de súbito, como a luz que cintila quando uma fogueira é acesa, alimentando em seguida a si mesmo.<sup>109</sup> [*grifo nosso*].

Ora, este aspecto da obra de Platão, que remete a uma teoria do conhecimento, como veremos, não deve ser visto como obscurantismo, esoterismo. Se Platão despreza a escrita, é muito mais por acreditar que o encontro do Ser na alma do sujeito acontece através de um processo lento de coexistência – coexistência do filósofo com seu objeto de estudo – do que pela simples transmissão de fórmulas. A verdade não pode ser aprisionada em registros escritos, pois ela desponta na alma através das práticas filosóficas. O comentário de Foucault respeitante a isso é o seguinte:

Nas *mathémata* na há *synousía*, não é preciso *syzên*. É preciso haver enformação de matemas, é preciso haver conteúdos de conhecimento. Esses matemas têm de ser transmitidos e têm de ser guardados no espírito até que, eventualmente, o esquecimento os apague. Aqui, ao contrário, não há fórmula, mas uma **coexistência**. Não há aprendizado da fórmula, mas acendimento brusco e súbito da luz no interior da alma. E não [há] tampouco inscrição e depósito na alma de uma fórmula feita, mas alimentação perpétua da filosofia pelo óleo secreto da alma<sup>110</sup>. [*grifo nosso*].

Assim, o *érgon* consiste das práticas filosóficas (*áskesis*). A revelação do Ser no sujeito ocorre em consequência dessas práticas<sup>111</sup>. Se a escrita não é o melhor meio para se estudar ou ensinar filosofia, é preciso que a estas práticas venha se ajuntar uma teoria do conhecimento que Platão faz aparecer a partir do parágrafo 342 da *Carta VII*. Reproduzimos a baixo o trecho em questão:

Todo *ser*<sup>112</sup> requer necessariamente três coisas para que seu conhecimento seja obtido; o conhecimento é a quarta coisa, enquanto como quinta debes postular o próprio objeto que é cognoscível e verdadeiro. Em primeiro lugar vem o *nome*<sup>113</sup>,

<sup>108</sup> O verbo grego (*syzên*) empregado na frase permite maior compreensão. Foucault faz lembrar que *syzên*, *synousía* carrega o sentido coabitação, viver prolongadamente com o objeto a conhecer. Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 225.

<sup>109</sup> PLATÃO, “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011. 341b-d, p. 85.

<sup>110</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.* p. 226.

<sup>111</sup> Sobre estas práticas, seria preciso conhecê-las. Foucault, no entanto, já havia feito um estudo específico sobre elas no curso anterior, *A hermenêutica do sujeito*. Por exemplo, as que são descritas na aula de 3 de março de 1982, Segunda hora.

<sup>112</sup> *ton onton*

<sup>113</sup> *onoma*

em segundo a *definição*<sup>114</sup>, em terceiro a *imagem*<sup>115</sup>, em quarto o *conhecimento*<sup>116</sup>. Se, portanto, quereis atinar com o que estou dizendo agora, tomai um exemplo particular e pensai todos os outros exemplos analogamente a ele. Há um objeto chamado círculo, que possui, como seu nome, essa palavra que acabamos de indicar; em segundo lugar, ele possui uma definição constituída por nomes e verbos, uma vez que “aquilo que é em todo lugar equidistante das extremidades com referência ao centro” é a definição desse objeto ao qual se aplicam os nomes redondo, esférico e círculo. Em terceiro lugar, está o que retratamos e apagamos, e que é torneado e que é destruído; entretanto, o próprio círculo, ao qual todas elas se referem, não sofre nenhuma dessas ações porque é delas distinto. Em quanto lugar, estão o conhecimento, a inteligência e a opinião verdadeira (relativamente a este objeto), que devemos assumir como formadores de um único todo, o qual é inexistente na articulação da voz ou nas formas corpóreas, existindo apenas na alma, do que se infere que evidentemente distingue-se, tanto da natureza do próprio círculo quanto dos três anteriormente indicados. E destes, a inteligência se aproxima o mais estreitamente em termos de parentesco e semelhança do quinto, ao passo que os demais são distanciados<sup>117</sup>.

O trabalho filosófico (*érgon*) autêntico não deixa de passar por todos estes graus do conhecimento. Os três primeiros graus (nome, definição e imagem) são totalmente estanhos ao próprio objeto. O quarto grau, que é a ciência, procura reunir as qualidades das coisas e, fazendo isso não no exterior, mas no interior, na alma, consegue nos dá uma opinião correta sobre objeto, mas não nos dá o próprio objeto, o próprio ser. O ser em si somente aparece na quinta forma de conhecer apresentada, qual seja: o “vaivém, pela subida e descida ao longo dos quatro outros graus de conhecimento e através dos instrumentos que caracterizam as outras formas de conhecimento”<sup>118</sup>.

A recusa de Platão à escrita é, ao mesmo tempo, a recusa do logos. De modo algum, na *Carta VII*, Platão rejeita a escrita em nome do logos, uma vez que escrita e logos estão na mesma condição, aquela de gerar um conhecimento “que passaria por *ónoma* (a palavra), *lógos* (a definição)”<sup>119</sup>. Foucault afirma que o logos, por ser insuficiente, é rejeitado em nome da *tribé* que constitui “(a fricção) dos modos de conhecimento uns nos outros”<sup>120</sup>. Ora, é essa alternância dos modos de conhecimento que constitui o trabalho do filósofo em longo caminho de coabitação com seu objeto de estudo. Trata-se de exercícios constantes, de tarefas, de práticas que, em última instância, são práticas de si (*áskesis*).

---

<sup>114</sup> *logos*

<sup>115</sup> *eidolon*

<sup>116</sup> *episteme*

<sup>117</sup> PLATÃO, “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 342b-c, p. 86-87.

<sup>118</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 228.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 230.

Destarte, dado o grau de complexidade desse trabalho, não será qualquer alma que conseguirá empreendê-lo com sucesso. É, novamente, o tema da coabitação, pois ao mesmo tempo em que é necessária essa “alternância, de maneira ascendente e descendente<sup>121</sup>” entre os modos de conhecer, também é preciso certo ajuste entre o objeto e a alma daquele que o deseja conhecer. Assim, o conhecimento verdadeiro somente é possível pelo manejo adequado daquelas cinco formas de conhecer e “quando o indivíduo, em semelhança com o objeto, é naturalmente bom<sup>122</sup>”. Afora, portanto, qualquer possibilidade de indicações de conteúdos de conhecimento (*mathésis*) pelo mestre ao discípulo, ainda se faz necessário um componente moral, o discípulo precisa ter a alma afinada com o objeto da filosofia.

Foucault faz repousar no cuidado de si toda possibilidade de parresia do filósofo. Para isso, o filósofo francês questiona a tradição que procura ler os textos platônicos, máxime a *República* e as *Leis*, como sendo dadores de *mathémata*, isto é, de conteúdos de conhecimento, transformados em leis, regras, teorias filosóficas totalizantes, etc. De fato, não é este o mote da *Carta VII*. Platão rejeita a função do filósofo como nomóteta, isto é, como formulador de leis para a cidade ou como conselheiro do Príncipe naquilo que é respeitante aos negócios da administração da cidade. A função essencial do filósofo é alertar que o real da filosofia está nas práticas, quais sejam:

as práticas exercidas 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 você sobe e desce e fricciona uns nos outros, finalmente nos põem em presença da realidade do próprio Ser<sup>123</sup>.

## 2.8 Redefinição do Conceito de Filosofia

De acordo com Foucault, a necessidade de ser filósofo por parte de quem governa obriga o filósofo-governante a confrontar-se com o mundo real. A filosofia passa a ser *prágma* e a comportar uma série de práticas: “uma relação com um guia; um exercício permanente de conhecimento; uma forma de conduta na vida, até na vida comum”<sup>124</sup>. Assim, o real da filosofia ocorre nessa encruzilhada da relação entre o governo de si e dos outros. Não há, pois, como governar segundo a justiça não sendo filósofo, ao passo que ser filósofo implica certo

<sup>121</sup> PLATÃO, “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 343e, p. 89.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>123</sup> FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. 2010, p. 232.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 233.

modo de ser que se desenvolve por meio de uma ascese. Não caberiam, nesse modelo, duas figuras clássicas: “a do filósofo que volta seus olhos para uma realidade diferente e se vê desconectado deste mundo; a do filósofo que se apresenta trazendo as tabulas da lei”<sup>125</sup>.

Trata-se, como se nota, de uma releitura da história da filosofia ocidental pela qual o dizer-a-verdade não tem seu lugar na atitude do filósofo que enuncia a verdade sobre a política estando afastado dela, no exterior. Tanto na cena democrática, como vimos em Eurípides e Tucídides, como na formulação da teoria do conselheiro do rei em Platão, é possível saber que a parresia não se produz por qualquer pessoa e em qualquer lugar. É necessário certo número de elementos que contemplem tanto o sujeito como a cena. A parresia somente é possível por meio de procedimentos. Não é palavra revelada, mas palavra dita no desenrolar dos próprios acontecimentos, é uma palavra atual sobre a atualidade.

E se é preciso, da parte do parresiasta, certo conhecimento, o próprio processo de conhecer aquilo que de fato será uma veridicção da filosofia em relação à política, terá de ser conquistado também por meio de procedimentos, de práticas que se ligam ao governo de si e dos outros. Essas práticas, no entanto, não dão condições de se formular uma verdade que valerá para sempre. A parresia é um modo de dizer-a-verdade que se legitima no presente, na atualidade. Por isso o sujeito deve estar em constante movimento, adequando seu modo de vida às exigências de uma parresia que é a verdade que aparece ao sujeito enquanto este está envolto em suas tarefas.

## 2.9 Os Conselhos de Platão a Dionísio, o Moço

A primeira série de conselhos de Platão pode ser encontrada em 331d, na *Carta VII*. São conselhos dados a Dionísio, o Moço, quando este havia acabado de receber o poder depois da morte de Dionísio, o Velho. A propósito da atividade de dar conselhos e de como o filósofo deve agir como o médico, Platão não dará prescrições para que o jovem tirano modifique a estrutura política de Siracusa. Antes, ele intervém identificando os males que existem naquele regime e procurando persuadir o governante da existência desses males, a fim de que este se

---

<sup>125</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 233.

aplique na busca da cura. Conforme Foucault, “no fundo ele faz apenas o que será dito na *Carta V*: ouvir a *phonê* da *politeía* tal como ela existe em Siracusa”<sup>126</sup>.

O cerne do mal que Platão enxerga no governo de Siracusa consiste em dois problemas. Em primeiro lugar, Dionísio, o Moço, acaba de herdar não apenas o governo de Siracusa, mas também de várias cidades da Sicília restauradas por seu pai depois da guerra contra os cartagineses. A conjuntura já não era a de uma cidade-Estado, mas de um império que se formava. No entanto, não havia cooperação entre as cidades soerguidas e Siracusa. Dionísio foi incapaz de implantar constituições confiáveis (*politeía pistàs*) entre as cidades e a metrópole. Ao contrário, “quis fazer de toda a Sicília *mia polis* (uma única cidade)”<sup>127</sup>, quando deveria ter fomentado um regime imperial, de cooperação entre os entes federados e Siracusa. O marco da polis grega já não era suficiente para uma conjuntura como a que se formou na Sicília.

Em segundo lugar, Dionísio não foi capaz de estabelecer relações de amizade e confiança com os chefes das cidades subordinadas. A unificação forçada não permitiu que houvesse uma justa distribuição do poder acordada na amizade e confiança (*philoí e pistoi*)<sup>128</sup>.

Na primeira metade do século IV despontará uma série de problemas referentes à polis grega como unidade política. Ela não resistirá, principalmente, ao surgimento dos grandes reinos, e o império alexandrino representa a suplantação do modelo da cidade-Estado na Antiguidade. Foucault assumirá que estas mudanças estão no cerne das reflexões políticas de Platão. Destarte, a leitura que nos propusemos fazer, a saber, da passagem da parresia democrática para a parresia do filósofo no âmbito dos regimes autocráticos, deve ter como horizonte esta transformação de conjuntura sentida por Platão e expressamente insinuada na *Carta VII*.

É por isso que os conselhos de Platão na *Carta VII* podem parecer incipientes, uma vez que não são de uma profundidade política notória, como o são os conselhos de Péricles narrados por Tucídides. De acordo com a leitura foucaultiana, é preciso tratar os conselhos de Platão diferentemente, uma vez que ele não aconselha na posição de nomóteta, mas nos moldes daquilo que seria a arte médica, e respeitando o que temos dito a cerca da parresia se diferenciar de um tipo de verdade que se possa trazer em tábulas eternas.

---

<sup>126</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 239.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>128</sup> Cf. PLATÃO. “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 332c, p. 72.

Platão não deseja dar conselhos de ordem técnica para solucionar problemas específicos, seja da constituição, seja do melhor modo de se governar. O problema maior consiste em repensar a redistribuição do poder nos grandes reinos. Estes problemas respeitantes à unidade política dos grandes reinos “vão dominar o pensamento político até o Império Romano”<sup>129</sup>.

Tendo diagnosticado o mal que existe no governo herdado por Dionísio, o Moço, é hora de persuadir o governante para que ele tome consciência de que realmente existe um problema que, aliás, não é da ordem da *politeia*. Platão não propõe que se mude o regime político. O problema consiste na incompatibilidade do modelo da cidade-Estado no funcionamento daquilo que, na Sicília, pode se considerar um grande reino. A *Carta VII*, seu alcance histórico, remete ao futuro grego, quando a unidade política não se resumirá ao âmbito da cidade. O que se está pensando é o problema da unidade política diante das transformações históricas. O caso da Sicília, nesse sentido, é emblemático.

A fim de persuadir, Platão dará dois exemplos. O primeiro é o império da Pérsia, sob o comando de Ciro<sup>130</sup>. Platão diz como Ciro criou um ambiente político no qual os que estivessem a sua volta podiam lhe dar conselhos “com toda franqueza”<sup>131</sup>. Ciro fez alianças com os vencidos, de modo que os chefes passaram ter amizade e confiança como o governo central. Isso permitia que houvesse colaboração entre os federados e a metrópole.

Platão também elogia Atenas. Como podemos notar, não se trata da defesa da *politeia*, uma vez que Atenas é democrática e o império de Ciro, não. Trata-se da criação das condições necessárias, seja na democracia ou autocracia, para o exercício da *parresia*. Atenas retomou das mãos dos bárbaros cidades já povoadas (federação iônica), deixando o poder nas mãos das “elites locais”<sup>132</sup>. E por “setenta anos, com base nas amizades que construíram em cada uma delas”<sup>133</sup>, os atenienses puderam ter a cooperação das cidades. Enquanto isso, Dionísio é criticado por não ter conseguido arranjar sua própria segurança, uma vez que tendo unificado a Sicília em um único Estado, não pôde dar a cada cidade a liberdade devida, nem construir amigos confiáveis.

---

<sup>129</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 264.

<sup>130</sup> Conforme abordamos a partir da página 54.

<sup>131</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.* p. 242.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>133</sup> PLATÃO. “Carta VII”. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 332c, p. 72.

Eis, pois, em resumo, os conselhos que Platão deu a Dionísio. Era preciso permitir que cada cidade pudesse ter sua própria constituição política, sua *politeía*, mas a metrópole deveria regulamentar as relações entre elas coordenando-as na luta contra o inimigo comum, os cartagineses. Somente construindo laços de amizade em cada cidade junto aos governantes e por meio desta articulação contra os bárbaros é que o império poderia funcionar corretamente, se preservando e até mesmo se multiplicando. O espaço para a liberdade da palavra precisava ser construído, visto que é uma das condições para o exercício da *parresia*.

Os conselhos são dados por Platão a Dionísio individualmente. Não basta ao Príncipe seguir estes conselhos como fórmula definitiva, mas é preciso realizar sobre si mesmo um trabalho sem o qual será impossível a realização do bom governo. Assim como as cidades devem estar em concordância umas com as outras e todas com a metrópole, assim também o governante deve procurar entrar em harmonia consigo mesmo, ele deve “conquistar essa harmonia no seu próprio íntimo”<sup>134</sup>. Deve ouvir a voz (*phonê*) de cada cidade, e “essa ideia de *symphonia* se desenvolve no sentido de que essa *phonê* é compreendida como uma voz que cada cidade deve ter”<sup>135</sup>. Porém a garantia dessa harmonia entre as vozes das cidades é que o próprio governante também esteja em harmonia consigo mesmo.

Há outra série de conselhos: os conselhos de Platão dados aos amigos de Dion, depois da morte deste, se inserem no contexto de uma iminente guerra civil, uma vez que os partidários de Dionísio e os amigos de Dion lutam pelo poder de Siracusa. Em meio a essa crise, Platão não se apresenta como dador de leis, em vez disso ele aconselha que se procure alguns sábios da cidade para que proponham leis, conforme parágrafo 337b-c. Todavia, o mais importante é que ao término dos conflitos, os dois grupos, vencedores e vencidos não façam diferenças entre si. As leis surgidas devem ser comuns a todos. Ademais, Platão impõe um problema moral com o qual os siracusanos deverão defrontar-se: os vencedores devem se esforçar para obedecer às leis, e este esforço deve ser maior do que o esforço dos vencidos.

Existe um componente moral que constitui a condição para o bom governo. Platão apresenta dois princípios garantidores de um bom governo. O primeiro é temor (*phóbos*) que os súditos devem ter, e isso o soberano conseguiu por meio da ostentação da força (*bía*). O segundo é o respeito ou pudor (*eidós*) que, da parte de quem governa, “tem de ser uma relação

<sup>134</sup> PLATÃO. Carta VII. In: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 332d, 72.

<sup>135</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 245.

de certo modo interior dos governantes consigo mesmos, um respeito dos governantes para com suas obrigações e para com as leis da cidade”<sup>136</sup>.

## 2.10 A Prova de Realidade da Filosofia

Foucault acredita que a política, por ter uma natureza essencialmente prática e inserida na realidade, pode servir como prova de realidade para a filosofia. Isso não quer dizer, no entanto, que a verdade da filosofia seja dita na direção de qual seria o melhor regime político, ou quais as técnicas que permitem ao Príncipe manter o poder, nem mesmo a teorização do poder político. Segundo Foucault,

A filosofia não tem de dizer a verdade sobre isso. Mas a filosofia tem de dizer a verdade [...] não sobre o poder, mas em relação com o poder, numa espécie de cara a cara ou de interseção com ele. A filosofia não tem de dizer ao poder o que fazer, mas de **existir como dizer-a-verdade** numa certa relação com a ação política. Nada mais, nada menos. O que não quer dizer, claro, que essa relação não possa ser especificada.<sup>137</sup>[*grifo nosso*].

O traço recorrente nas reflexões entre filosofia e política se assenta no dizer-a-verdade filosófico em relação à ação política, mas o foco desse dizer-a-verdade é o agente político. A formação da alma do político possibilita que o ser da filosofia assuma a figura da veridicção, isto é, que a filosofia seja uma maneira do sujeito dizer a verdade sempre numa relação com a ação política. Assim, a ação do filósofo é política conquanto ele se ocupe da alma do político, e não propriamente da arquitetura do poder político.

Se o dizer-a-verdade da filosofia não acontecer nessa relação com a política, o discurso não toca a realidade e continuará sendo logos vazio. Mas, por outro lado, se a filosofia acompanhar os passos da política – e isso significa diagnosticar o presente, uma vez que a ação política constitui um ato, ou a essência da própria atualidade – pode, então, se objetivar no real e atual das coisas.

Ao definir assim a filosofia, ao pensá-la como prática do sujeito que deve cuidar de si mesmo, Foucault realiza deslocamentos importantes para os estudos que são feitos

---

<sup>136</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010. p. 249.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 260.

atualmente. Ao falar da atualidade à época de Platão, Foucault evoca a mesma função da filosofia para a nossa época, afinal a marca filosófica do dizer-a-verdade somente traz efeitos de realidade se for uma verdade dita sobre o que acontece no presente. Diz o filósofo,

A teoria filosófica da soberania, a filosofia dos direitos fundamentais, a filosofia considerada como crítica social, todas essas formas de filosofia, todas essas formas de veridicção filosófica não têm em absoluto de dizer como se deve governar, que decisões tomar, que leis adotar, que instituições criar. Mas, em compensação, para que uma filosofia faça prova de sua realidade – **hoje como no tempo de Platão** – é indispensável que ela possa dizer a verdade em relação à ação [política], que ela diga a verdade seja em nome de uma análise crítica, seja em nome de uma filosofia, de uma concepção dos direitos, seja em nome de uma concepção da soberania.<sup>138</sup>[*grifo nosso*].

O tipo de relação que a filosofia manterá com o poder é indeterminada. Nossa leitura permitiu se comparar, na Antiguidade, dois modos distintos dessa relação, seja na democracia quando se analisou os textos de Eurípides e Tucídides, seja na autocracia pela análise de alguns textos platônicos. O que é fixo é a relação essencial, isto é, que deva sempre haver relação entre filosofia e poder. O direcionamento para que esta relação seja adequada é justamente no que consiste o trabalho filosófico, pois a filosofia não deve ser para a política como que sua racionalidade, ao passo que a racionalidade política deve “manter certa relação, a ser determinada, com o dizer-a-verdade filosófico<sup>139</sup>”. A aproximação entre a racionalidade política e a filosofia, portanto, deve ser de correlação, coabitação, e nunca de coincidência.

## 2.11 Filosofia e Política

Quando Platão postula a necessidade de que os filósofos autênticos sejam os soberanos dos Estados<sup>140</sup>, se poderia fazer coincidir o discurso filosófico com a racionalidade política. Como se, no soberano, o discurso filosófico ditasse as razões para as ações políticas tomadas por ele. Mas não é assim que Foucault entende essa passagem. De fato, têm-se duas coisas, a ação

---

<sup>138</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 262.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>140</sup> “não haverá fim para os males da espécie humana enquanto a classe daqueles que são correta e verdadeiramente amantes da sabedoria (filósofos) não governar, ou então a classe que governa os Estados não se tornar, por favor dos deuses, realmente filosófica”. Cf. PLATÃO, “Carta VII”. in: PLATÃO. *Cartas e Epigramas*. 2011, 326b, p. 63. Consta também na *República*, 473c.

política e a ação filosófica, porém não são elas que coincidirão. Basta que coincida o sujeito, ou seja, que o mesmo sujeito da ação política (o Príncipe) também seja filósofo.

A filosofia entendida como prática constitui o sujeito ético “num certo modo de ser”<sup>141</sup>. Ora, é este modo de ser “do sujeito filosófico que deve constituir o modo de ser do sujeito que exerce o poder”<sup>142</sup>. Assim, não são o saber filosófico e a racionalidade política que coincidem, mas o modo de ser de cada um presentes no mesmo sujeito. O governo adequado e a prática filosófica devem fazer interseção no mesmo sujeito. De acordo com Foucault,

Não coincidência dos conteúdos, isomorfismo das racionalidades, identidade do discurso filosófico com o discurso político, mas identidade do sujeito filosofante com o sujeito governante, o que deixa aberto o leque, a ortogonia [...] entre o eixo sobre o qual se vai filosofar e o eixo sobre o qual se vai praticar a [política]. Em suma, isso equivale a dizer que é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros de acordo com uma política justa”.<sup>143</sup>

A *Carta VII*, ao aproximar a filosofia e política, trata mais do *ethos* do político do que dos problemas da *politeía*. Não é do modo correto de governar que se trata, mas do ser do homem político. Não basta se senhor do Império, é preciso ser senhor de si mesmo, e o trabalho da filosofia, sua prova de realidade é definir o que é, para o homem político, o seu “si mesmo”, isto é, seu modo de ser político coincidente com o modo de ser filosófico.

Assim, se na democracia (Eurípides e Tucídides) o *locus* da veridicção filosófica era a praça pública – e Foucault faz lembrar que os cínicos continuarão a atuar nas praças das cidades até o Império Romano – o *locus* da *parresia* do filósofo no contexto dos impérios (Platão) será a alma do Príncipe. É porque é indispensável a relação entre a filosofia e o poder que a alma do Príncipe será o lugar privilegiado para ação do filósofo.

Ora, o *locus* da *parresia*, assim dividido, passa a ser unificado, em nossa Modernidade, através da *Aufklärung* kantiana:

---

<sup>141</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 268.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 268.

Kant tenta fazer as duas coisas ao mesmo tempo se conciliarem e tenta explicar como o dizer-a-verdade filosófico tem simultaneamente dois lugares que não são apenas compatíveis, mas que se chamam um ao outro: por um lado, o dizer a verdade filosófico tem seu lugar no **público**; e o dizer-a-verdade filosófico também tem seu lugar na **alma do Príncipe**, se o Príncipe é um Príncipe esclarecido. Temos aí, podemos dizer, uma espécie de ecletismo kantiano, que tenta fazer se conciliar o que tradicionalmente [...] foi o grande problema da das relações entre filosofia e política no Ocidente<sup>144</sup>. [*grifos nossos*].

O próximo capítulo procurará abordar, a partir do texto kantiano sobre a *Aufklärung*, como o caráter parresiástico da filosofia pode funcionar nas esferas do público e, ao mesmo tempo, na alma do Príncipe esclarecido.

---

<sup>144</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 266.

## CAPÍTULO III

### A *AUFKLÄRUNG* KANTIANA – PARRESIA E ATUALIDADE

#### 3.1 Introdução

O curso de 1983 se inicia e também termina com a análise do texto kantiano “*Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*”. Não é, pois, a primeira vez que Foucault se acercara deste breve e importante texto, e certamente não teria abandonado este tema se não viesse a falecer em 1984.

Este texto de Kant marca algo como a convergência de dois problemas da parresia antiga – na sua forma democrática, assim como ela investia sobre os cidadãos; e na sua forma autocrática, como intervinha na educação da alma de quem governa – em nossa Modernidade, qual seja: o dizer-a-verdade a um público e, ao mesmo tempo, o dizer-a-verdade a um Príncipe, se ele é esclarecido. De Eurípides a Platão, passando por Tucídides, Foucault nos colocou diante de uma genealogia da parresia, isto é, de um tipo de discurso que tem a potência de constituir o sujeito ético.

A filosofia é a esfera capaz de realizar esse discurso, mas somente estando em relação com o poder político, não para lhe regular a ação, mas para fazer que o sujeito que governa os outros seja o mesmo que se autogoverna. Assim, o alvo da ação filosófica enquanto parresia não é a ação política, mas alma do político e ainda a conduta de um público. Com Kant essa história do dizer verdadeiro continua, sob aspectos que convém, agora, estudar.

De acordo com Foucault, o texto de Kant<sup>145</sup> publicado em dezembro de 1784 na revista alemã *Berlinische Monatsschrift*, de alguma maneira fala sobre aquilo que foi trabalhado no curso pronunciado no *Collège de France* em 1983, *O governo de si e dos outros*.

Num primeiro momento da primeira hora da aula de 5 de janeiro de 1983, ao tratar especificamente do opúsculo kantiano, Foucault destaca a importância do local de publicação escolhido por Kant: uma revista. Afinal, Foucault faz lembrar que grande parte da atividade acadêmica de Kant foi exercida no ambiente intelectual das revistas. Isto não deverá, de acordo com Foucault, desqualificar este texto publicado numa revista em face de outros textos

---

<sup>145</sup> KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. 1995.

feitos livros. Tal a importância deste opúsculo para Foucault, que o local de publicação do mesmo encontrará sua razão de ser na noção de público (*Publikum*) desenvolvida por Kant ali. Ao público é para quem se destina o texto, ao mesmo tempo em que é este público que o demanda ao exigir uma resposta à pergunta “Que é o Iluminismo?”<sup>146</sup>.

O estatuto do público é determinado. Não se trata de um público ideal. No século XVIII as comunidades intelectuais, acadêmicas, o público das revistas especializadas é que constituía propriamente este público (*Publikum*) do qual Kant fala e para quem fala em seu texto. De um lado tem-se o escritor qualificado, instituído; do outro, o leitor em geral. E é nas revistas, mais do que nas universidades, que a circulação universal e livre do discurso era organizada no século XVIII. Portanto, o público é uma realidade concreta. De alguma maneira, segundo Foucault, a *Aufklärung* é a explicação dessa relação entre o homem culto que escreve (*Savant*, em francês; *Gelehrter*, em alemão)<sup>147</sup> e o leitor que lê. É no interior desta relação que devemos captar o espírito do Iluminismo (*Aufklärung*).

Outra razão lhe chama atenção: é que pouco antes da publicação do texto de Kant, nesta mesma revista, a *Berlinische Monatsschrift*, a pergunta “Que é o Iluminismo?” havia sido respondida por Mendelssohn em setembro de 1784, enquanto a resposta de Kant foi publicada só em dezembro do mesmo ano. A importância dos dois textos, de acordo com Foucault, consiste na exigência feita por ambos de uma liberdade absoluta, não somente quanto à livre expressão nos assuntos relativos à religião, mas também quanto ao uso da consciência em geral.

Os dois, Kant e Mendelssohn, representam bem aquele público instituído do qual nos fala Foucault. Foucault relata que antes deste episódio de 1784 (publicação dos dois textos sobre a *Aufklärung* na *Berlinische Monatsschrift*), Kant escreveu a Mendelssohn elogiando sua obra *Jerusalém*<sup>148</sup>. De acordo com Kant, Mendelssohn, a respeito da religião judaica, soubera conciliar sua religião com a liberdade de consciência de um modo tal que da parte dos cristãos, a própria Igreja deveria livrar-se de qualquer poder que impede o livre pensamento.

<sup>146</sup>De acordo com Frédéric Gros, editor dos últimos cursos de Foucault no *Collège de France*, estes textos de Kant e de Mendelssohn sobre a *Aufklärung* foram resultado de uma pergunta feita pelo pastor Zöllner, em publicação de dezembro de 1783 na mesma revista, a *Berlinische Monatsschrift*, cujas respostas seriam publicadas logo depois. Segundo Gros, a pergunta referia-se às dimensões civil e religiosa do casamento. Cf. GROS, F. “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 344.

<sup>147</sup> Cf. *Ibid.*, p. 09.

<sup>148</sup> MENDELSSOHN, M. *Jérusalem ou pouvoir religieux e judaïsme*. Tradfr D. Bourel. Paris: Presses d’Aujourd’hui, 1982.

Mendelssohn, na opinião de Kant, não utilizou proselitismo nem autoridade; mas mostrou, de modo crítico, que o uso da religião deve ser privado<sup>149</sup>.

### 3.2 Filosofia e História

Neste texto de Kant surge um novo tipo de questão filosófica, a questão sobre a história. Embora não seja o único texto de Kant que aborde a questão da história, este texto de 1784 traz uma tematização que difere das anteriores trabalhadas por Kant alhures.

De acordo com Foucault, Kant teria trabalhado a história sob o aspecto da origem quando analisa as conjunturas, as hipóteses sobre o começo da história humana. Ainda discorre sobre a história ressaltando o aspecto do acabamento. Seu texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*<sup>150</sup>, representa este tipo de abordagem sobre a história que pergunta se haveria possibilidade de consumação, de acabamento no processo histórico. Por fim, Kant também trata do problema da finalidade, de saber se haveria organização interna aos processos históricos. Origem, acabamento e finalidade, portanto, aspectos tratados por Kant e que, segundo Foucault, não é o caso do enfoque dado no texto de 1784 sobre a *Aufklärung*.

Para Foucault, o texto sobre a *Aufklärung* introduz a questão a partir da qual a filosofia se perguntará sobre o presente, sobre a atualidade. A novidade trazida pelo texto de Kant é justamente esta resposta dada a uma pergunta levantada pelo público, pelo público letrado que compunha o ambiente intelectual das revistas acadêmicas à época de Kant. Esta resposta, para Foucault, deve estar à altura da dignidade da questão. Assim, é tarefa da filosofia se perguntar pelo presente e buscar respostas. Ora, é nessa perspectiva que esse texto kantiano abre uma senda na tradição filosófica introduzindo a parresia como possibilidade para o fazer-filosofia moderno.

Para Foucault, a densidade desta questão abarcaria pelo menos três aspectos importantes: o primeiro diz respeito à investigação do presente no sentido de decifrá-lo, fazendo emergir o próprio elemento da atualidade que o distingue de outros momentos da nossa história. Em segundo lugar, subsumir este elemento do presente como expressão de um processo que vem a ser a manifestação do próprio pensamento e conhecimento, isto é, da

<sup>149</sup> E Kant, como veremos, precisará a definição deste uso privado da razão em seu opúsculo.

<sup>150</sup> KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2011.

filosofia. Por ultimo, a questão sobre o presente nos levaria à pergunta sobre até que ponto e de que modo alguém que fala como filósofo, isto é, como escritor instruído, faz parte ele próprio desse processo. Neste sentido, o pensador não apenas constitui um elemento do processo, mas tem um papel a desempenhar, ou seja, é a um só tempo elemento e ator. Notemos como Foucault sintetiza esta problemática trazida por Kant:

Parece-me que vemos aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela. Pois bem, se quisermos considerar a filosofia uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, com esse jogo entre a questão “o que é a *Aufklärung?*” e a resposta que Kant vai lhe dar, parece-me que vemos a filosofia [...] se tornar a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz. E, com isso, vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, não pode evitar a de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente.<sup>151</sup>

Então, para o filósofo moderno, a questão sobre a doutrina ou a tradição à qual ele pertenceria perde sua força frente ao acontecimento filosófico presentificado e que faz a filosofia problematizar a atualidade, isto é, um conjunto cultural característico de sua própria época, um “nós” que, apesar de representar um campo bastante amplo, acaba por constituir-se no objeto próprio da filosofia. Assim, se pela filosofia este problema emerge, é também por ela que ele deve ser clarificado e é neste sentido que o pensador, procurando responder à questão sobre o presente, somente é capaz de fazê-lo na condição de elemento do presente, não podendo, portanto, afastar-se um pouco para observar seu objeto<sup>152</sup>. Nesse sentido, o dizer-a-verdade da filosofia não pode mais optar pela formação da conduta dos governados ou da alma dos governantes, ele deve estar referido às duas esferas, ao público e ao Príncipe.

### 3.3 O Discurso Filosófico da Modernidade

O problema da Modernidade, desde o século XVI, de acordo com Foucault, havia sido posto como polaridade, longitudinal, comparando os antigos e modernos e impondo uma atitude de aceitação ou rejeição de alguma autoridade. Deste modo, as questões que se colocavam eram:

<sup>151</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 13-14.

<sup>152</sup>Cf. *Id.* “Os intelectuais e o poder”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 1985.

que autoridade aceitar? A tradição ou a novidade? Ou ainda, comparando os dois polos, qual deles possui maior valor?

Com Kant, emblematicamente neste texto sobre a *Aufklärung*, a colocação do problema da Modernidade ganha nova forma: em vez de a filosofia remeter a uma relação longitudinal com os antigos, ela manteria com o presente uma relação *sagital*<sup>153</sup>. Isto equivale a dizer que o discurso filosófico da era moderna mantém uma relação vertical com sua própria atualidade.

Foucault considera interessante que a *Aufklärung* tenha se autodenominado de *Aufklärung*. Conforme foi dito, um período sempre se coloca diante do outro numa relação tal que a reflexão do presente se dá em comparação com o passado ou futuro. O que há de original no acontecimento da *Aufklärung* é que ela assim se identifica, como acontecimento<sup>154</sup>. Trata-se de um acontecimento que pertence à história geral do pensamento, da razão e do saber, no interior do qual a própria *Aufklärung* deve desempenhar seu papel. A *Aufklärung* não faz aparecer nenhum objeto novo dado aos pensadores, ela própria constitui este objeto e assim enceta uma dificuldade a mais na pesquisa, pois no “nós” que o filósofo deve investigar está implicado ele próprio.

A *Aufklärung*, segundo Foucault, é um processo cultural que se define a si mesmo e estabelece o que tem a fazer. Portanto, embora aconteça no século XVIII, não fica aí enclausurado. Ao contrário, daí em diante, passando pelo século XIX, este acontecimento pôs em andamento uma nova maneira de filosofar, ele estabeleceu para a filosofia moderna a tarefa de se perguntar sobre o sentido da atualidade.

Mas o que seria a modernidade<sup>155</sup> para Foucault? Não um período da história. Foucault considera mais profícuo entender a modernidade como uma certa maneira de alguns se relacionarem com o seu tempo, isto é, com o tempo presente. Afinal, como assinalam Dreyfus e Rabinow:

---

<sup>153</sup> Cf. FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 15.

<sup>154</sup> “Por acontecimento Foucault entende, antes de tudo, de maneira negativa, um *fato* para o qual algumas análises históricas se contentam em fornecer a descrição. O método arqueológico foucaultiano busca, ao contrário, reconstituir, por *trás* do fato toda uma rede de discursos, e poderes, de estratégias e de práticas”. Cf. REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. 2005, p. 13.

<sup>155</sup> Estamos usando a palavra “Modernidade” para designar o período histórico que recebe este nome, e “modernidade” quando se trata da modernidade de qualquer época histórica.

Modernidade não é um evento histórico específico, mas uma conjuntura histórica que já ocorreu diversas vezes em nossa história, embora assumindo diferentes formas e conteúdos: por exemplo, a derrocada das virtudes tradicionais em Atenas à época de Sócrates e Aristófanes, o declínio do mundo helenístico, e o fim da metafísica no tempo de Kant. Esta derrocada resulta em uma atitude específica em face da realidade que, para diferenciar de um estado subjetivo, Foucault caracteriza como ethos.<sup>156</sup>

Fica, assim, a atitude de Kant sendo moderna e abrindo um campo constituído não por um estado subjetivo senão por uma compreensão da realidade capaz de esclarecer aquilo que somos e podemos ser. Ser moderno configura um comportamento em face da atualidade que leva o sujeito a uma tarefa que consiste primeiramente em desconfiar das certezas estabelecidas. Isto nos leva a dizer que a modernidade não constitui propriamente um tempo esclarecido, mas um tempo de esclarecimento. Ora, é justamente numa crise das certezas que tem lugar a atitude moderna. A atitude crítica diante do presente constitui a consequência mais sensata diante da crise da razão. A covardia e a preguiça, como afirma Kant em seu opúsculo, são os empecilhos (não naturais, não jurídicos) que se podem encontrar no processo de saída da menoridade, isto é, na saída de um estado no qual a razão atua sem os limites da *Crítica* e sem a liberdade exigida pela *Aufklärung*.

### 3.4 *Aufklärung*: Saída da Menoridade

Segundo Foucault, no início de seu texto, Kant coloca a questão e logo dá a resposta: diz ele que o Iluminismo é a saída do homem de seu estado de menoridade, sendo esta situação de responsabilidade do próprio homem. Uma vez que o homem não decide fazer uso livre de seu entendimento, nem tem coragem para fazer tal uso sem a direção de outrem, acaba por ter de assumir a responsabilidade por seu estado de tutelado. Assim, o mote do iluminismo constitui a ousadia: “*Sapere aude!*”<sup>157</sup>. Isto significa ter a coragem de saber, ainda que isto represente perigo, muito esforço e dificuldade para aquele que decidir fazer um uso tal de sua razão que dispense o favor de outra pessoa que se proponha a tomar a frente na sua direção.

<sup>156</sup>DREYFUS, H; RABINOW, P. “*What is maturity? Habermas and Foucault on Was Enlightenment*”. *Apud Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000. p. 282.

<sup>157</sup> Cf. KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. 1995, p. 11.

A resposta de Kant estabelece o momento presente como saída (*Ausgang*)<sup>158</sup>. De acordo com Foucault, Kant descreve o Iluminismo (*Aufklärung*) como o momento de saída do estado de menoridade, esta descrição representa o que exatamente constitui nossa atualidade histórica, nosso presente. Curiosamente Kant emprega em seu discurso também um caráter prescritivo quando diz: “Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento”<sup>159</sup>. Este é o lema do Iluminismo (*Aufklärung*). Além de o discurso kantiano apresentar esta inflexão, transitando pela descrição e prescrição, Foucault faz lembrar que o mote (*Wahlspruch*)<sup>160</sup>, ao funcionar como máxima do Iluminismo (*Aufklärung*), é ao mesmo tempo uma ordem dada a si próprio e aos outros e também constitui aquilo que é distintivo, que possibilita identificação. Ora, o mote usado como preceito (prescrição) é também usado como marca distintiva (descrição).

O estado de menoridade do qual o homem deve sair começa a ser explicado pela via negativa. A definição começa a ser dada pela via negativa. Em primeiro lugar, este estado de menoridade não deve ser entendido como impotência natural do homem, como um estado de infância da humanidade no qual não se tem ainda os meios necessários para o alcance da autonomia. Foucault chama atenção para o fato de alguns tradutores franceses incorrerem no erro de sugerir que este estado de menoridade se trate de certo estado de infância ao traduzirem a palavra *Gängelwagen* por “varal” ou “cercado”<sup>161</sup>. Na verdade, a palavra *Gängelwagen* designa uma espécie de carrinho utilizado para auxiliar as crianças pequenas a aprender a andar. De resto, Kant estaria convencido de que os homens são perfeitamente capazes de fazer uso de seu próprio entendimento sem a tutela dos outros. Se não ocorre conforme a capacidade só pode ser por algum tipo de defeito, “alguma forma de vontade que faz com que eles não sejam capazes”<sup>162</sup>.

Uma segunda possibilidade descartada quanto ao fato de estarem os homens presos a um estado de menoridade é aquela de cunho jurídico-político. Em verdade, os homens não se encontram privados do uso legítimo de seus direitos, nem porque renunciaram aos seus direitos, nem porque lhes impuseram tal condição por meio de violência. Portanto, não é porque os outros se apossaram do poder violentamente, nem porque os homens renunciaram ao poder outorgando-o a outros, num ato original, fundador. Acontece que aos homens faltam

<sup>158</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 26-27.

<sup>159</sup> Cf. KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. 1995, p. 11.

<sup>160</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.* p. 27.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 28.

coragem e decisão para assumirem os rumos de suas existências. “É, pois, difícil a cada homem desprender da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca se lhe permitiu fazer uma tal tentativa”<sup>163</sup>.

De acordo com Foucault, Kant refere-se a uma forma de vontade dos homens, uma forma de comportamento que não constitui aquilo que legitimamente os colocaria na posição de governados. Antes, esta vontade assim disposta, ou seja, como resignação quanto a dirigir-se, estabeleceria um estado do qual “por complacência e de certo modo por um obséquio levemente matizado de artimanha e de astúcia, pois bem, alguns assumiriam a direção de outros”<sup>164</sup>. Não se trata, portanto, de menoridade jurídica.

Os exemplos utilizados por Kant para designar este estado de menoridade se ligam a coisas simples, corriqueiras. O livro que faz as vezes do entendimento, o diretor de consciência dador das regras para a conduta moral e o médico que prescreve a dieta. Eis, pois, o estado de menoridade: a adoção de algo que faça as vezes do próprio entendimento. Relegar o exercício da própria razão em favor de um livro que o substitua, não fazer uso da própria consciência em favor da aceitação acrítica dos conselhos de um diretor, adotar um médico que prescreva a dieta sem explicá-la<sup>165</sup>, tudo isso constitui concretamente o estado no qual o homem é menor. A falha consiste na absolutização da autoridade daqueles que governam, e a alienação da própria vontade.

Com efeito, Kant não considerava ilegítimo ler livros, ter um diretor de consciência ou ainda consultar um médico. Porém, a menoridade constitui “a maneira como o indivíduo faz estas três autoridades agirem em relação a ele”<sup>166</sup>. Relacionando-se assim com estas autoridades, o indivíduo faz valer não uma atividade daquilo que é possível saber por si mesmo a respeito do conhecimento, da moral e do corpo, mas uma passividade capaz de substituir todo o exercício crítico pela aceitação do que dizem o livro, o diretor de consciência e o médico.

---

<sup>163</sup> Cf. KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. 1995, p. 12.

<sup>164</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 29.

<sup>165</sup> Cf. tópico “Arte médica e a teoria do conselheiro do príncipe”, p. 63.

<sup>166</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.* p. 29.

### 3.5 *Aufklärung e Crítica*

O que surpreende a partir daqui é a inflexão feita por Foucault ao subsumir os três exemplos utilizados por Kant (livro, diretor de consciência e o médico) no projeto das três *Críticas*. Foucault chega a considerar a possibilidade de estar “superinterpretando” o texto kantiano, uma vez que, como se nota, os exemplos são de ordem vulgar, isto é, sem estatuto filosófico, jurídico ou político. Porém, Foucault procurará inscrever os três elementos dos exemplos na perspectiva das três *Críticas*, máxime nas duas primeiras: a *Crítica da Razão Pura*<sup>167</sup> e a *Crítica da Razão Prática*<sup>168</sup>.

Para Foucault, *Crítica e Aufklärung* se convocam e tornam-se necessárias. Por um lado, a *Crítica da Razão Pura* estabelece o modo legítimo de se fazer uso do entendimento (*Verstand*)<sup>169</sup> e isto significa tomá-lo dentro dos limites da razão. Por outro lado, é necessário que se faça um uso autônomo do entendimento, sem, portanto, a dependência da autoridade de um livro. Estas duas esferas: a da *Crítica*, pelo que nos diz que devemos utilizar nosso entendimento dentro dos limites da razão e a da *Aufklärung*, pelo que estabelece a necessidade de que este mesmo uso seja autônomo, acabam por se corresponderem.

O motivo gerador do estado de menoridade estaria na origem de um modo inadequado de utilizar o entendimento e, por consequência, na dependência de uma autoridade externa. Nas palavras de Foucault: “Extravasos os limites críticos e se colocar sob a autoridade de outro são as duas vertentes daquilo contra o que Kant se ergue na *Crítica*, aquilo do que o próprio processo da *Aufklärung* deve libertar”<sup>170</sup>.

Eis, então, Foucault estabelecendo por esta aproximação (entre *Crítica e Aufklärung*) não apenas de complementaridade, mas de necessidade, duas vertentes da tradição kantiana: a crítica daquilo que é o uso ilegítimo do entendimento e, por consequência, a queda do estado de menoridade; e a marcha da *Aufklärung* que, diagnosticando o presente, deve também libertá-lo. A imposição dos limites necessários ao legítimo uso do entendimento promovesse já a possibilidade de libertação do homem, abrindo o processo permanente da *Aufklärung*. Acautela-se a razão quanto ao seu uso, por um lado, e a põe a funcionar sob limites, porém de modo autônomo, a razão, por outro.

<sup>167</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 1994.

<sup>168</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. 1994.

<sup>169</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 29-30.

<sup>170</sup> Cf. *Ibid.*, 2010, p 30.

Quanto à *Crítica da Razão Prática*, Foucault procede a aproximação entre *Crítica* e *Aufklärung* tomando o exemplo do diretor de consciência. De acordo com o filósofo, a segunda *Crítica* estabelece que nosso dever deva limitar-se à forma pura do *imperativo categórico*<sup>171</sup>. Deste modo, nosso dever não deve depender de qualquer destino ulterior. Segundo Foucault, é quando se extrapola este limite, isto é, quando se faz o dever depender de algo que está no futuro; é aí que o homem entrega a determinação de sua conduta a um diretor de consciência, pelo que este último torna-se “o próprio princípio de nossa vontade”<sup>172</sup>.

Assim, tanto a *Crítica da Razão Pura* como a *Crítica da Razão Prática* são contrárias a esta falta de limite, a primeira quanto ao uso legítimo do entendimento e a segunda quanto à direção autônoma da conduta. A *Aufklärung*, por sua vez, é o processo, vinculado à *Crítica*, de libertação do homem que deverá assumir a responsabilidade pela saída de seu estado de menoridade.

A subsunção deste texto de Kant sobre a *Aufklärung* na economia do projeto *Crítico*, parece a Foucault muito profícua para quem como ele procura inscrever seu trabalho filosófico justamente na vertente kantiana que se pergunta pelo estatuto do presente, da atualidade.

Esse esforço de Foucault para encontrar ecos de pertencimento entre *Crítica* e *Aufklärung*, o faz dizer que Kant insiste que é o homem o responsável por seu próprio estado de menoridade. Ora, esta imputação de responsabilidade da *Aufklärung* responde ao que a *Crítica* quis analisar, a saber: “mostrar como e por que razões podem nascer necessariamente as ilusões que temos”<sup>173</sup>.

A razão, de acordo com a *Crítica*, não pode alçar vôo além de seus limites, sob pena de não encontrar atmosfera que a sustente; também o homem liberto, dentro dos limites legítimos da razão e com toda autonomia, mesmo assim sentiria medo. Nisso Foucault enxerga a imagem simétrica e inversa do célebre vôo da razão; a inversão é o recuo do homem na autonomia de saber e dirigir sua conduta, donde Kant prescreve a necessidade da ousadia de saber. Portanto, de acordo com Foucault, está clara a vinculação entre *Crítica* e *Aufklärung*.

---

<sup>171</sup> O imperativo categórico kantiano pode ser citado livremente como segue: “devo proceder de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”.

<sup>172</sup> FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. 2010, p 31.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 2010, p 31.

### 3.6 *Aufklärung* e Governo de Si

A *Aufklärung*, segundo Foucault, se define por um tipo de relação entre o governo de si, que tem como mote o uso que devemos fazer de nossas ações, e o governo dos outros, isto é, a direção dos outros. De acordo com a interpretação de Foucault há certa deficiência nessa relação. É por certo modo de nos relacionarmos conosco mesmos que se abre o espaço para que outros tomem a direção daquilo que deveria ser exercício autônomo do uso que fazemos da nossa razão. Isso ocorre porque a covardia e a preguiça não permitem que haja equilíbrio na relação entre o governo que devemos exercer sobre nós mesmos e o governo que os outros exercem sobre nós.

Foucault afirma que o processo da *Aufklärung* constitui um projeto, vinculado à *Crítica*, que visa fazer uma “redistribuição do governo de si e do governo dos outros”<sup>174</sup>. A saída do estado de menoridade representa a libertação do sujeito de uma relação viciada, uma vez que a causa da menoridade é a mesma que impede que saíamos dela. Há, portanto, menoridade quando covardia e preguiça permitem a direção de outros sobre nós; em contrapartida não saímos desta situação pelo mesmo motivo, isto é, por covardia e preguiça. O vício constitui, pois, esta condição de menoridade devido ao próprio sujeito.

Alguém que pense por si mesmo e se utiliza disso para exercer autoridade sobre um público, submete este mesmo público a um jugo de dominação que se alicerça na covardia e preguiça dos tutelados. Kant insiste que tal homem, dotado de consciência de seu próprio valor enquanto homem autônomo, e reconhecedor da vocação de todo homem de pensar por si mesmo, fracassaria diante do público já viciado. Este público trataria de reconduzir aquele que seria seu liberador à posição inicial, àquela na qual a dominação se fundamenta na covardia do público. É preciso, antes de tentar resolver o modo como o sujeito se relaciona com a autoridade, que se pense o modo como o sujeito deve se relacionar consigo mesmo.

### 3.7 Ajustamento entre *Aufklärung* e *Crítica*

Existem dois pares indevidos e ilegítimos que constituem efetivamente o estado de menoridade: em primeiro lugar, o par obediência e ausência de raciocínio; em segundo lugar, o par público e privado. A partir daqui, Foucault começa a precisar melhor o que entende por

<sup>174</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 32.

menoridade, isto é, o que o texto de Kant lhe permite interpretar. Existe um desequilíbrio na distribuição do governo de si e dos outros. É preciso que sejamos governados, mas esse governo que os outros exercem sobre nós não deve corromper nossa relação conosco mesmos. Assim, a saída apontada por Foucault é: que o sujeito desenvolva uma relação consigo tal que permita a ele obedecer à leis (*politeia*) sem perder a liberdade de pensar e falar com autonomia, isto é, falar francamente (*parresia*).

Assim, o primeiro descompasso na relação entre o governo de si e dos outros advém da ilegitimidade do par obediência e ausência de raciocínio. De acordo com o filósofo francês, tradicionalmente, o que faz crer tanto os governantes como a covardia dos governados, é que para que haja obediência deva-se excluir o raciocínio. A questão que se coloca a partir deste ponto é a de saber se existiria alguém ou alguma coisa capaz de reverter esta situação, isto é, possibilitar o raciocínio livre salvaguardando a obediência, porquanto as duas coisas são necessárias. Kant sugere que certo Príncipe seja capaz de realizar a proeza de equilibrar este par obediência e raciocínio, trata-se do rei da Prússia, Frederico.

Um Príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por dever nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o arrogante nome de tolerância, é efectivamente esclarecido e merece ser encomiado pelo mundo grato e pela posteridade como aquele que, pela primeira vez, libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada qual a liberdade de se servir da própria razão em tudo o que é assunto de consciência<sup>175</sup>.

O par referente ao público e privado, Foucault faz lembrar que não se trata de campos de atividade que se distinguiriam por apresentar características diferentes. De fato diferem, mas no que toca ao modo como fazemos funcionar nossas faculdades no interior de cada uma dessas esferas. Diz respeito mais a um certo modo de proceder, do que a precisar um espaço, um campo específico onde o sujeito se move.

Assim, o uso privado das nossas faculdades constitui o modo como utilizamos a nossa razão no exercício de certas atividades profissionais, públicas. Kant nomeia privado, porque se trata de um uso restrito que, portanto, acontece no interior de uma instituição, ou organização particular. Sendo assim, o papel que o sujeito desempenha nesse caso é

---

<sup>175</sup> KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. 1995, p. 17.

particular. O modo pelo qual o sujeito faz uso de sua razão é o modo restrito, uma vez que está voltado para uma comunidade particular; ademais o sujeito em tal caso, geralmente realiza funções alheias, relacionadas à sua profissão, estando, portanto, no desempenho de um papel específico, no âmbito da obediência. Assim, o uso privado da razão representa a esfera própria da obediência.

O uso público da razão, por sua vez, constitui certo uso do entendimento quando o sujeito assume posição universal. De acordo com Foucault, um sujeito funciona como sujeito universal quando se dirige ao conjunto de todos os seres racionais. Note-se que neste caso não se trata de um indivíduo, como simples peça de uma máquina, como funcionário de uma instituição determinada, mas tem-se um sujeito facultando o uso de sua razão universalmente, dirigindo-se, portanto, a um público universal. Kant se referia à relação entre um erudito e o mundo letrado. Foucault dirá, por sua vez, que é na atividade do escritor dirigindo-se ao leitor que temos o uso público por excelência daquilo que Kant chamou de uso público da razão. Assim, o público representa a esfera própria do raciocínio livre.

A partir deste ponto, Foucault conclui que a menoridade se fundamenta na confusão que é feita com o par obediência e raciocínio, ou seja, quando se supõe que a condição da obediência é conseqüentemente a ausência de raciocínio. Ou ainda, cada vez que se supõe que o uso privado da razão deva suplantar o seu uso público. Em suma, a obediência não deve suplantar o uso público da razão, do contrário temos instalado o estado de menoridade.

Em compensação, haverá maioridade quando se houver de certo modo restabelecido a justa articulação entre estes dois pares: quando a obediência bem separada do *Räsonnieren* (utilizar sua razão) valer totalmente, absolutamente e sem condição alguma no uso privado [...] e quando, por outro lado, o *Räsonnieren* (o uso da razão) se fizer na dimensão do universal, isto é, na abertura a um público em relação ao qual não haverá nenhuma obrigação, ou antes, nenhuma relação de obediência nenhuma relação de autoridade.<sup>176</sup>

Aqui se encontra demarcada aquela redistribuição da qual Foucault havia falado quando afirmava haver uma falha na relação entre o governo que o sujeito exerce sobre si mesmo e aquele que os outros exercem sobre ele. Nenhuma marca de autoridade deve existir no reino do uso público da razão, de outro modo se eliminaria o caráter universal deste modo

---

<sup>176</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p 35-36.

de exercer o trabalho de pensar. Isto não impede que a obediência seja exercida no domínio privado, isto é, quando já não se trata da relação entre um escritor se dirigindo a um público.

A *Aufklärung* constitui, pois, um processo no qual se dá liberdade total à forma pública do uso da razão e obediência à forma privada. No entanto, a *Aufklärung* não é sinônimo de tolerância da liberdade individual e pessoal de cada indivíduo (tolerância não caberia nesta reflexão, uma vez que o projeto das três *Críticas* já supõe que todo o uso do entendimento esteja limitado à razão). Ao contrário, ela eleva a liberdade à plenitude ao vinculá-la à esfera pública e universal do uso da razão, enquanto a obediência fica restrita ao corpo social, às instituições, ao modo particular de proceder as nossas faculdades. O raciocínio entendido como uso legítimo do próprio entendimento fica, por sua vez, vinculado a uma relação universal, a relação entre o erudito que escreve e o público dotado de razão que lê.

Diante disso, segundo Foucault, Kant fará uma inflexão que chega mesmo a contradizer a estrutura de seu texto. Kant apresenta três elementos heterogêneos que fazem olhar sob outro ângulo tudo o que se disse até agora. Ele havia dito que não há impedimentos jurídicos nem políticos para que o homem faça uso legítimo de sua razão, porquanto é a sua covardia mesma que o impede. Todavia, nesta altura da análise, ele afirma que há obstáculos que se erguem impedindo que o homem faça uso de seu próprio entendimento com autonomia;

Curiosamente, segundo Foucault, Kant questionará no final de seu texto a exata divisão entre a obediência e o uso privado da razão, de um lado, e o uso autônomo da razão na discussão pública, de outro. Ele assumirá a intervenção de uma esfera na outra. Chamará de efeitos benéficos o que a abertura da liberdade no uso público da razão traria para a esfera da obediência. Nas palavras de Foucault,

É, por conseguinte, abrindo essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, de maneira cada vez mais clara e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil<sup>177</sup>.

Kant também havia dito que os homens não são capazes de saírem por si mesmos do estado de menoridade, pois estariam envolvidos em uma situação viciada cuja causa que os

---

<sup>177</sup> FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 37.

colocam no estado de menoridade é a mesma que os impedem de sair, a saber: a covardia e a preguiça. Do mesmo modo, não admitia que alguns homens em particular fossem capazes de libertar um determinado público, sob pena de que este público se voltasse contra tais homens reconduzindo-os à sua posição primeira, aquela na qual o domínio se fundamenta na covardia dos dominados que não desejam pensar por si mesmos. Isto aconteceria porque, habituados a viverem sob a autoridade de outrem, não suportariam a liberdade quando esta lhes fosse oferecida. Todavia, também aqui, Kant opera uma reviravolta: ele apresenta um homem, um indivíduo como o agente da *Aufklärung*, Frederico da Prússia.

De acordo com Kant, é Frederico da Prússia o verdadeiro agente da *Aufklärung*, e por dois motivos que Foucault ressalta claramente: Frederico teria conduzido com total liberdade a discussão religiosa de seu tempo (raciocínio/uso público) e constituído um exército forte, assegurando a tranquilidade social (obediência/uso privado). Seria ele, então, que teria feito a redistribuição conveniente entre a obediência no uso privado do entendimento e o procedimento livre do raciocínio com caráter universal no uso público das faculdades. Por meio dele a equação possível entre o governo de si e o governo dos outros estaria concretizada.

Isto coloca um problema fundamental sobre a *Aufklärung*: é que ela não constitui um processo geral que afeta todo o gênero humano, mas “aparece como problema político”<sup>178</sup>. De acordo com Foucault,

Kant propõe a Frederico II, em termos pouco velados, uma espécie de contrato. O que poderíamos chamar de contrato de despotismo racional com a livre razão: o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que, no entanto, o próprio princípio Político ao qual é preciso obedecer esteja de acordo com a razão universal”<sup>179</sup>.

Ora, o vínculo entre *Aufklärung* e *Crítica* será posto numa relação estreita com a política. Se a racionalidade política está em acordo com a *Crítica*, isto é, com sua universalidade, tanto mais se obedecerá, uma vez que o uso público da razão saberá reconhecer, do lado do poder, a verdade que fundamentam suas ações. É assim, portanto, que a divisão entre as duas esferas – obediência e liberdade – acaba inexistindo quando há o ajuste adequado entre *Aufklärung* e *Crítica*. Por este lado, vemos claramente reaparecer em nossa Modernidade os problemas ligados à parresia na Antiguidade, a saber: como relacionar política e verdade.

<sup>178</sup> FOUCAULT, M. “O que são as Luzes”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II*. 2000, p. 340.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 340.

Kant operará mais uma reviravolta no decorrer de seu texto: ele substituirá Frederico pela Revolução Francesa como agente da *Aufklärung*. Haveria certo incômodo no fato de Kant ter, neste texto de 1784 “*Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*”, tomado Frederico da Prússia como o agente da *Aufklärung*. Isso é evidente quando se compara este texto com o de 1798 *O conflito das faculdades*<sup>180</sup>, quando Kant transfere para a Revolução Francesa, para o entusiasmo com a Revolução, este papel de agente da *Aufklärung*.

Este texto de Kant não está para a História da Filosofia como a pedra angular da obra kantiana. Está claro que Kant ensaia possibilidades, sem a pretensão de ser categórico. Aliás, isso tem sido a característica mais essencial dos textos trabalhados aqui: o *Íon* de Eurípides não constitui um texto fundamental da Teoria Política; as *Cartas platônicas* seguem o mesmo exemplo, são textos considerados menores repertório de Platão. No entanto não se trata, para Foucault, de trabalhar na perspectiva da Teoria Política, suas intuições o fazem caminhar pela via de uma pesquisa dos discursos nos quais a filosofia apareça mais como certo modo de dizer-a-verdade, do que como conteúdo de conhecimento.

A pergunta que interessa agora é se pode ou não um público sair do estado de minoridade. Vejamos. Se este público está inserido numa relação viciada, não poderá alcançar a maioridade. A relação viciada da qual nos fala Kant constitui a falta de coragem do homem de fazer uso livre de seu entendimento, razão pela qual não consegue sair desta condição da qual ele mesmo é o responsável. Ora, a natureza da relação de um tal grupo não é a mesma daquele que se constitui no espaço público, no qual a relação entre um erudito e seu público não está condicionada a qualquer constrangimento, a qualquer traço de obediência. Quanto ao primeiro grupo, seus tutores semearam preconceitos e, ao quererem agora libertá-lo desses preconceitos, não podem e são reconduzidos à posição de tutores. Quanto ao segundo tipo de público, a qualidade daquele de instruí não traz a marca da autoridade, mas o que ele transmite é, em primeiro lugar, o resultado do que o pensamento pensou estando submetido à *Crítica*, em seguida esta comunicação se exerce num espaço no qual todo constrangimento já deva ter sido superado. Nota-se que o primeiro grupo, aquele que não sai por si só da minoridade, faz confusão entre o público e o privado, a liberdade e a obediência, a sujeição e a dessujeição, portanto.

---

<sup>180</sup> KANT, I. *O conflito das faculdades*. 1993.

### 3.8 *Aufklärung* e Revolução Francesa

Kant não esqueceu esta questão de 1784, tratada no texto sobre a *Aufklärung*. Foucault faz lembrar que em 1798, com o texto *O conflito das faculdades* ele procurou responder à questão sobre a atualidade a partir de outro acontecimento, a Revolução Francesa. No parágrafo V deste texto de 1798, Kant coloca a seguinte questão: se existe um progresso constante para o gênero humano. Ora, para responder esta pergunta é preciso saber se existe a possibilidade de um progresso e a causa dele.

Kant construirá seu argumento a partir de algumas premissas capazes de, ao final, fazer crer que a Revolução é o acontecimento por meio do qual poderíamos constatar que existe progresso para o gênero humano.

Kant diz que o estabelecimento de uma causa pedirá que, na realidade, se isole um acontecimento que se liga a esta causa. “Portanto é por um processo inverso àquele pelo qual se analisa a estrutura teleológica da história que se poderá responder a esta questão”<sup>181</sup>. Em vez de seguir uma trama de acontecimentos históricos e decidir, a partir da análise destes, se houve ou não progresso do gênero humano, é preciso eleger um acontecimento isolado que terá valor de sinal, sinal de que existe uma causa constante porque decorre de uma tendência do gênero humano para o progresso. Mas como eleger o acontecimento que funcionará como sinal? É preciso que este acontecimento possa mostrar que a causa garantidora do progresso sempre agiu, age agora, e agirá sempre. Portanto, a tríplice característica do sinal é a rememoração, o diagnóstico e o prognóstico. De acordo com Kant, o acontecimento com valor de sinal rememorativo, demonstrativo e prognóstico de que existe uma causa que torna o progresso possível ao gênero humano é a Revolução Francesa.

Mas o que há na Revolução que faz com que Kant a eleja como o acontecimento com função de sinal? De acordo com Foucault, não é o ato revolucionário por trás da Revolução, nem o êxito ou fracasso dela que faz sentido. Embora a Revolução constitua um acontecimento grandioso e ruidoso, não é nos grandes acontecimentos que se deve buscar os sinais, mas nos imperceptíveis, chegando mesmo a ser necessária uma hermenêutica, uma interpretação minuciosa que seja capaz de lhe atribuir valor e significado. Aliás, Foucault faz lembrar que as atrocidades, as misérias, o alto preço, em fim, de uma Revolução, faz que qualquer homem sensato não a deseje fazer outra vez. É por isso que, o que faz sentido na

---

<sup>181</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 17.

Revolução é mais a maneira como ela é recebida por aqueles que não participam dela, pelos que assistem e se deixam envolver.

O entusiasmo pela Revolução, por parte do público em geral, demonstra pelo menos duas coisas: uma consciência dos homens que considera justo escolher a própria constituição política e dotar esta constituição de princípios tais que evite guerras ofensivas.

Por trás do entusiasmo pela Revolução, Kant enxerga uma disposição nos homens, inclusive naqueles que não participam diretamente dela, de escolher sua própria constituição política e eliminar as possibilidades de guerras. De acordo com Foucault “é bem sabido que são igualmente estes dois elementos [...], e é também isso que é o próprio processo da *Aufklärung*, isto é, de fato a Revolução é o que remata e continua o próprio processo da *Aufklärung*”.<sup>182</sup>

A Revolução constitui, pois, para Kant, o acabamento daquilo que constitui a *Aufklärung*. São dois acontecimentos complementares. De acordo com Kant, o processo da *Aufklärung* culmina na Revolução estabelecendo o progresso que aqui é entendido como liberdade para escolher o regime político e dispor o aparato político de princípios capazes de evitar conflitos.

Mesmo que a Revolução fracassasse e a situação política anterior a ela se restabelecesse, ainda assim ela teria alcançado seu êxito se a tomarmos como acontecimento<sup>183</sup>. Este acontecimento está para a história futura como marco irrevogável de cuja memória já não podemos nos desfazer. Trata-se de um acontecimento que funciona como sinal de progresso porquanto o fim da humanidade de poder escolher como quer ser governada e que este governo aspire à paz perpétua está inscrito doravante numa marcha histórica sem volta. Este acontecimento revela que na natureza humana há uma faculdade de progredir e é por isso que Kant chega a estabelecer a impossibilidade deste acontecimento ser esquecido.

---

<sup>182</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p. 19.

<sup>183</sup> O acontecimento constitui uma irrupção de uma singularidade história. As revoluções são acontecimento deste tipo e, a propósito das Revoluções Francesa e Iraniana Foucault afirma “A revolução [...] corre o risco de banalizar-se, mas como acontecimento cujo próprio conteúdo é importante, sua existência atesta uma virtualidade permanente e que não pode ser esquecida”. In FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les lumières?* In: Magazine Littéraire, nº 207, maio de 1984. *Apud* REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. 2005, p. 15.

Entre estas duas questões, *Aufklärung* e Revolução, Kant não cessará de se perguntar sobre a atualidade. Estes dois acontecimentos vão além de seus aspectos singulares. Além da circunscrição temporal do marco da Modernidade europeia, a *Aufklärung* constitui um processo permanente no interior do qual se movimentam os problemas das oposições entre formas de racionalidade e técnica, autonomia e autoridade do saber. Para Foucault, o tema da *Aufklärung* kantiana inaugura uma tradição que coloca o problema da razão como problema histórico. Assim, o que vimos em Platão – todo o diagnóstico filosófico e político de sua atualidade – é da ordem da essência da filosofia, antes como agora, enquanto incursão da razão na atualidade. O discurso filosófico se instaura na luta, em uma relação com o poder político.

Da mesma forma, a Revolução, para além de seu conteúdo concreto de ruptura histórica e mesmo de fracasso, constitui, nas palavras de Foucault, um “valor operacional na história”<sup>184</sup>. Este acontecimento coloca outro grande problema filosófico que é a questão do progresso. É por isso que nenhum dos dois acontecimentos pode ser esquecido: porque são sinais, na história, que rememoram o passado, esclarecem o presente e apontam para o futuro. Além disso, estão relacionados a um interesse da espécie humana. De acordo com Foucault, o texto de Kant chega a ser uma predição filosófica, uma profecia porque revela a impossibilidade de esquecimento da Revolução enquanto acontecimento, ela funcionará no futuro como uma “virtualidade permanente” que representa a via do progresso.

Na contemporaneidade de Kant, o que ele nota é uma grande indiferença em relação ao saber metafísico, o que, segundo ele, é causa de certo caos no campo das ciências. No entanto, Kant sugere que este momento obscuro talvez seja a porta de entrada para uma “próxima transformação e de uma renovação dessas, que um zelo mal entendido tornara obscuras, confusas e inúteis”<sup>185</sup>. Nas palavras de Kant:

É vão, com efeito, afectar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser *indiferente* à natureza humana. Esses pretensos *indiferentistas*, por mais que busquem tornar-se irreconhecíveis, substituindo a terminologia da Escola por uma linguagem popular, não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas, porém, esta indiferença, que se produz no meio do florescimento de todas as ciências e ataca precisamente aquela, a cujos conhecimentos, se pudéssemos adquiri-los, renunciaríamos com menos facilidade do que a qualquer outro, é um fenômeno digno de atenção e de reflexão. Evidentemente

<sup>184</sup> FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. 2010, p.21.

<sup>185</sup> KANT, I. “Prefácio da primeira edição”. *Crítica da Razão Pura*. 1994, p. 5.

que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente (...).<sup>186</sup>

A partir daqui Kant inserirá sua *Crítica* na história da filosofia como o próprio tribunal da Razão. Não podendo ser indiferente, tampouco podendo valer-se de “decisões arbitrárias”, Kant propõe que a Razão se conheça a si mesma, mediante “suas leis eternas e imutáveis”. Ora, tal postura, Kant afirmará, é própria de seu tempo. Desta forma, Kant não se inseriu entre os dogmáticos nem entre os céticos, mas na era da *Crítica*, e sua filosofia mesma receberá a designação de *Criticismo*. Mas que época é esta? Ele mesmo desfaz alguns mal-entendidos, a saber, aquele de que em sua época as ciências estivessem vivendo certa superficialidade. Segundo Kant, pelo contrário, as ciências – em especial aquelas que se distinguem da física e matemática, reconhecidamente sólidas – poderiam estar em melhores condições desde que seus princípios fossem retificados, “a falta desta rectificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se”<sup>187</sup>. Esta é a empresa da *Crítica*. Não esqueçamos a outra via, a *Aufklärung*, menos explorada pelos estudiosos do filósofo de Königsberg.

### 3.9 As Duas Tradições Inauguradas Por Kant

De acordo com Foucault, os trabalhos de Kant inauguraram duas tradições filosóficas: uma primeira figura nas três *Críticas*, máxime na primeira. Trata-se da tradição que se pergunta sobre as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro. Foucault chama analítica da verdade esta filosofia inaugurada por Kant e que, a partir do século XIX, se iniciou como uma seção da filosofia moderna atualmente reconhecida na filosofia analítica anglo-saxã. A outra introduz uma nova pergunta com a dignidade de questão filosófica. É possível vislumbrar, a partir dela, a segunda tradição desde Kant: aquela que se pergunta sobre o estatuto do presente. Trata-se não de se colocar a questão sobre as condições de um conhecimento verdadeiro possível, mas de saber o que é o nosso presente. Foucault chama esta vertente da Filosofia Moderna, que tem Kant o seu ponto de partida, de “ontologia do

<sup>186</sup> KANT, I. “Prefácio da primeira edição”. *Crítica da Razão Pura*. 1994, p. 5.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 5.

presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos”<sup>188</sup>.

Kant seria o ponto de partida de onde emanariam as duas tradições. Fazendo esta distinção no interior da obra kantiana, Foucault, de modo original e surpreendente, se vê na obrigação de filiar seu próprio pensamento a uma das duas vertentes kantianas. Aliás, ele afirma que esta opção deve ser feita por todos, na medida em que nos vemos confrontados a abraçar a filosofia que questiona sobre a atualidade ou a filosofia que faz a analítica da verdade em geral.

É evidente agora que Foucault tenha se filiado à tradição descrita como “ontologia do presente”. O que não estava evidenciado era este caminho feito por ele de percorrer no solo kantiano e encontrar em textos alheios às três *Críticas*, porém não dissonantes delas como vimos, uma tendência moderna capaz de acomodar seu próprio trabalho, sua própria trajetória filosófica. A filiação de Foucault à “ontologia do presente” cujas raízes remontam a Kant não servirá em primeiro lugar para acomodá-lo na esteira da modernidade, embora isto possa funcionar como resposta aqueles que, como Habermas, o considera pós-moderno; tampouco para torná-lo um kantiano. O que importa a Foucault é fazer repousar seu pensamento numa tradição filosófica na qual racionalidade e cuidado de si (*mathésis* e *áskesis*) possam se entrecruzar. Ator e objeto do pensamento, o filósofo não desvincula a sua pessoa de sua ação filosófica. Mais uma vez a exigência da filosofia é a de que o discurso esteja vinculado a quem o enuncia, de modo que este discurso afete o modo de ser do sujeito que fala.

A primeira vertente que estabelece a “analítica da verdade” é aquela que procura estudar os limites da razão, isto é, clarificar a metafísica a fim de que a verdade tomada pelo jogo político não funcione como instrumento de dominação. A segunda é aquela chamada “ontologia do presente”, na qual Foucault procura se inscrever, que se resolve pelo diagnóstico do que é nossa atualidade, isto é, pelo estudo do que somos nós. Pela segunda vertente o estatuto do presente recebe dignidade de questão filosófica e a modernidade torna-se para o pensamento uma atitude, uma maneira de ser e perceber novas.

Se, pela “analítica da verdade”, a Modernidade é o período caracterizado pela investigação dos limites da razão, pela “ontologia do presente” a Modernidade é um movimento do pensamento, uma disposição ética que aponta para a liberdade.

---

<sup>188</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 21.

Foucault tem seu trabalho, por vezes, reduzido ao ser identificado como o filósofo do poder, estudioso das estruturas de poder, da norma, etc. Mas o que não falta em seus escritos, seja nos livros, a partir da publicação do segundo volume de sua *História da Sexualidade*, ou entrevistas, é a preocupação em fazer repousar seu pensamento numa vertente de pensamento que abra espaço para a ação que se desdobra em autogoverno e governo dos outros. Já em 1970, por ocasião da apresentação de sua aula inaugural no *Collège de France*, ele diz: “Gostaria de me insinuar sub-repticiamente no discurso que devo pronunciar hoje, e nos que deverei pronunciar aqui, talvez durante dez anos”<sup>189</sup>. Assim, o filósofo se compromete com o discurso do qual é portador. Em seus últimos anos de vida, Foucault procurou acomodar seu trabalho na tradição moderna que nasce com Kant. Nas palavras dele, “é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso”.<sup>190</sup>

Digamos que Kant representa, na Modernidade, a abertura de um espaço no qual a parresia, enquanto forma de veridicção, poderá ser exercida pelo filósofo uma vez mais. Não existe filosofia apenas sob a forma do dizer-a-verdade na atualidade e sobre a atualidade, todavia este é o modo de ser da filosofia que parece mais essencial a Foucault.

### 3.10 A Relação Sagital entre Modernidade e Antiguidade

Na segunda metade do século V a. C. tem-se a prática da parresia fundamentalmente ligada à cena política. Péricles é o grande emblema desse momento, ele representa o cidadão detentor de um adicional de poder, além do direito de igualdade assegurado pelas leis da cidade, ele possuía a ascendência capaz de fazer com que a sua palavra não se igualasse à palavra dos demais. A parresia de Péricles, na democracia, constitui um momento no qual a prática parresiástica se manifestava essencialmente em relação com a política.

Na primeira metade do século IV a. C., Foucault identifica uma mudança importante quanto ao lugar de manifestação da parresia. A partir de Sócrates e Platão, momento socrático-platônico, portanto, a parresia se manifestará no discurso filosófico. Na verdade, a filosofia, a partir da parresia de Sócrates, sofrerá uma inflexão no seu discurso e em sua prática. Não significa que a parresia deixará de ocorrer na cena política, nem que a filosofia

<sup>189</sup>FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 1996, p. 5.

<sup>190</sup>*Id.* *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 22.

ocidental seja um produto da prática parresiástica; a conclusão de Foucault é que a parresia, a partir do momento platônico, “engaja pelo menos a história da filosofia vista como prática de veridicção”<sup>191</sup>.

Com a diminuição das estruturas democráticas, a parresia ganhou mais importância no interior da filosofia. Como exercício filosófico, esta nova face da parresia se mantém fora da cena política, porém não alheia à política. De fato, o filósofo assumirá a posição de quem, na cidade, procurará conduzir adequadamente os outros através de uma palavra franca capaz de lhe custar a própria vida. Assim, não é toda a filosofia que será filha da parresia, “mas é a filosofia entendida como livre coragem de dizer a verdade”<sup>192</sup>.

Ora, este tipo de filosofia é, segundo Foucault, a grande marca da filosofia antiga. A maioria dos filósofos antigos pode ser vista como parresiasta e isto em três sentidos: em primeiro lugar, porque a filosofia antiga é, no mais das vezes, uma forma de vida. Comporta não somente o cultivo de um conjunto de crenças, mas também um estilo de vida, uma ascese. Nas palavras de Foucault:

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 a que se renuncia, pelas que se aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve, de ponta a ponta, a manifestação da verdade<sup>193</sup>.

Além disso, em segundo lugar, a filosofia antiga pode muito bem ser entendida como constante interpelação aos que governam. A relação com a política sempre existirá, assim do exterior. Do exterior o filósofo lançará a sua parresia ao homem do governo, seja na forma de uma psicagogia, quando quer que ele se torne cuidadoso de sua conduta, seja na forma do conselho dirigido ao Príncipe em relação aos assuntos da cidade.

Em terceiro lugar, Foucault faz lembrar que a filosofia antiga é interpelação constante dirigida a um público muito variado. Ela não se dirige exclusivamente aos Príncipes, mas também às pessoas privadas; ela pode ser parresia dirigida a uma assembleia ou a um só indivíduo. O próprio caráter das escolas filosóficas atesta esta marca essencial da filosofia

---

<sup>191</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 308.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 311.

antiga. Foucault lembra que a escola de Epicteto<sup>194</sup> se destinava à formação de filósofos profissionais como ao atendimento de muitos que vinham de fora a fim de obter algum tipo de ensinamento.

A parresia passa, assim, a ser vista por Foucault como prática filosófica. Fazer, hoje, uma história da filosofia na perspectiva do dizer-verdadeiro, significa perceber no interior da filosofia certa vocação por muito tempo adormecida. O filósofo francês admite que a filosofia moderna, de Descartes a Kant, entendida como prática universitária, está longe de se aproximar da filosofia como parresia, como veridicção. É possível estabelecer a filosofia antiga como um sistema, mas também como uma prática, um modo de vida. E este modo de viver segundo a verdade que se pensa e que se diz alcança o auge de sua elevação na vida do cínico.

Ora, o cínico não esconde nada de ninguém, vive na luz. Suas paixões são expostas. No entanto, ele mantém consigo mesmo uma relação de respeito e reserva. É na medida em que o cínico não tem nada a esconder, que não esconde nada de ninguém, “ele é, em sua vida, a verdade no estado manifesto”<sup>195</sup>. Além disso, o filósofo cínico está sempre disposto a dizer a verdade aos poderosos assumindo os riscos advindos de uma tal prática. Ele não deixa de dizer o que pensa ser a verdade pelo temor de sofrer qualquer perigo. No cínico, a coragem da verdade é uma prerrogativa ética. Assumindo assim sua existência, o cínico acredita estar salvando-se a si mesmo e agindo em benefício de todos os homens.

Foucault fala brevemente desta forma cínica de se viver e a apresenta como limite de tudo o que foi a filosofia antiga entendida como parresia. É que, de acordo com ele, com o advento do cristianismo, a parresia novamente se transfere de lugar. Antes, da cena política para o interior da filosofia, agora da filosofia para a pastoral cristã. De acordo com Foucault:

No fundo, pouco tempo depois de Epicteto, seis ou sete séculos depois de Sócrates, pois bem, creio que o ensino cristão, em suas diferentes formas, virá substituir essa função parresiástica e despojar a filosofia pouco a pouco dela. Primeiro, novas relações com a Escritura e com a Revelação, novas estruturas de autoridade no interior da Igreja, uma nova definição do ascetismo, definido não mais a partir do controle de si, mas da renúncia ao mundo, tudo isso vai mudar profundamente, a meu ver, a economia do dizer-a-verdade. E já não será a filosofia que, por alguns séculos, desempenhará o papel da parresia<sup>196</sup>.

<sup>194</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 313.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 316.

A pastoral cristã representa o período através do qual a parresia foi transferida da filosofia para o ensino cristão. Não se trata apenas de uma prática pedagógica, quando Foucault fala de pastoral cristã é preciso ter em mente que se trata de uma articulação de discursos e práticas variadas que puderam funcionar no Ocidente desde durante o medievo. Os indicativos destes mecanismos da pastoral cristã são apresentados muito brevemente neste curso de 1983. No entanto, a intenção de Foucault é restituir à filosofia, na Modernidade, o papel da parresia. Foucault pergunta:

Não se poderia encarar a filosofia moderna, pelo menos a que reaparece a partir do século XVI, como sendo a realocação das funções da parresia dentro da filosofia e o resgate da parresia, que havia sido institucionalizada, organizada, que havia desempenhado de forma múltipla, rica, densa, interessante aliás, na pastoral cristã? Porventura não é isso que vai ser agora resgatado, retomado e posto novamente em jogo, com outras regras de jogo, na filosofia europeia?<sup>197</sup>

Dissemos acima: a Modernidade é colocada, por Foucault, em relação à Antiguidade não numa relação longitudinal, mas sagital. O que a Modernidade atualiza da Antiguidade? Para Foucault, o que é atualizado é a função de parresia da filosofia. A parresia reaparece na filosofia constituindo seu modo de ser na Modernidade. Toda a filosofia moderna, segundo Foucault, pode ser lida como “empresa parresiástica”<sup>198</sup>, muito mais do que um corpo de doutrinas sobre a política, a moral, a natureza. Assim, o discurso filosófico da Modernidade é, para Foucault, o discurso parresiástico.

É neste sentido que Foucault enxergará em Descartes a atitude do filósofo parresiástico. Descartes teria se implicado no discurso que proferira. O uso da primeira pessoa em suas *Meditações* é o sinal de que ele estava lançando uma crítica pessoal à autoridade fundada pela pastoral cristã, e tal crítica também constituía um modo de condução da vida dos outros. De acordo com Foucault, o projeto moral implicado na filosofia de Descartes representa uma mudança importante em relação a toda a filosofia medieval, uma vez que naquela a parresia era uma prerrogativa da pastoral cristã. Agora, com Descartes, pode-se perceber o filósofo empenhado numa crítica carregada não só pelo que ele acredita ser a

---

<sup>197</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 316.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 316.

verdade, mas pelo vislumbre daquilo que o filósofo pensa ser a verdade para os outros homens.

Se na pastoral cristã, o problema era o de como se deixar governar, do lado do indivíduo, e como governar (*comment gouverner*)<sup>199</sup>, do lado da igreja cristã, na Modernidade o problema será o de como não ser governado (*comment ne pas être gouverné?*)<sup>200</sup>, ou como garantir que o governo exercido sobre o indivíduo não lhe suprima a liberdade. Volta, na Modernidade, a relação com a política, dado que na pastoral cristã era em relação à salvação que o problema do governo se apresentava.

Ora, é por meio do texto kantiano sobre a *Aufklärung*, principalmente, que podemos vislumbrar a filosofia moderna tomando consciência da herança antiga, a saber, da problemática da parresia. De acordo com Foucault:

Se comecei o curso deste ano com Kant, foi na medida em que me parece que aquele texto sobre a *Aufklärung* escrito por Kant, é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente, na Antiguidade, os da parresia e que vão emergir novamente assim no curso dos séculos XVI e XVII, e que tomaram consciência de si mesmos na *Aufklärung*, em particular nesse texto de Kant<sup>201</sup>.

A filosofia pode ser lida em sua história como o movimento da parresia, o âmbito próprio do dizer-a-verdade. Nas palavras de Foucault, a filosofia moderna

é uma prática que faz, em sua relação com a política, a prova da sua realidade. É uma prática que encontra, na crítica da ilusão, do logro, do engano, da lisonja, sua função de verdade. É enfim uma prática que encontra na transformação do sujeito por si mesmo e do sujeito pelo outro [seu objeto de exercício]. A filosofia como exterioridade relativamente a uma política que constitui sua prova de realidade, a filosofia como crítica relativamente a um domínio de ilusão que a coloca diante do desafio de se constituir como discurso verdadeiro, a filosofia como ascese, isto é, como constituição do sujeito por si mesmo, parece-me que é isso que constitui o ser da filosofia, ou talvez o que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup>FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique*. 1990, p. 37.

<sup>200</sup>*Ibid.*, p. 37.

<sup>201</sup>*Id.*, *O governo de si e dos outros*. 2010, p. 317.

<sup>202</sup>*Ibid.*, p.321.

Foi, então, na passagem do século V para o século IV que uma mudança importante se realizou: neste ponto Foucault opõe Péricles a Sócrates. Enquanto Péricles exercia sua *parresia nas* instituições políticas, Sócrates exercerá a sua *parresia em* relação às instituições políticas, isto é, apartado delas, na exterioridade, porém, sempre em relação a elas. O deslocamento é claro: a *parresia* deixa de ser exercida exclusivamente na cena política e passa a ser exercida como ação filosófica em relação à política. Eis uma das funções da *parresia* apresentadas neste curso de 1983, e que Foucault explora principalmente na *Carta VII*.

Diante da política e da ciência, a filosofia estabelece o seu ser como prática de veridicção, como crítica destas. Negativamente a definição da filosofia poderia ser essa: ela não é aquilo que dirá ao político como governar, nem pode optar pelo verdadeiro ou pelo falso na ordem da ciência. Também não pode pretender a emancipação do sujeito de uma vez por todas. Positivamente, ela deve manter-se na exterioridade, como crítica constante a toda forma de ilusão e engano. Nem estatuto da política (*Carta VII*), nem norma da ciência (*Fedro*), nem desalienação do sujeito (*Górgias*), mas ascese, prática, atitude, como disposição moral, pela qual o sujeito se vê obrigado a dizer a verdade do que pensa a despeito de qualquer risco.

Ora, o que Kant reivindica em seu texto sobre a *Aufklärung*, é justamente o equilíbrio entre a obediência e a liberdade a fim de que os riscos, para o filósofo *parresiasta*, sejam diminuídos, e a filosofia possa retomar a sua vocação de portadora da *parresia*. Quando Kant estabelece as diferenças entre os âmbitos do público e privado, não está fazendo outra coisa senão descrever o ambiente ideal no qual a atividade *parresiástica* pode ser exercida atualmente.

## CONCLUSÃO

Foucault sugere que toda a história da filosofia poderia ser feita a partir da genealogia da noção de parresia que vemos surgir entre os gregos antigos até o Império Romano. Ao fazer isso não se deve seguir uma linha evolutiva pela qual desprezaríamos os discursos falsos salvaguardando os verdadeiros. É preciso estudar os discursos de veridicção na medida em que eles são uma prática. Seria mais interessante perguntar pelo modo de ser que estes discursos impõem ao real, na medida em que falam dele; ou ainda, qual é o modo de ser que impõem ao sujeito, na medida em que o afetam.

Assim, a análise do *Íon* de Eurípedes ou dos discursos de Péricles narrados por Tucídides, é reveladora de um “jogo de verdade” no qual se constituem os próprios discursos, a realidade da qual eles falam e o sujeito que fala. O dizer-a-verdade constitui uma prática na medida em que não podemos dissociar a articulação entre a enunciação, o que é enunciado e o enunciador. Todos estes elementos participam do “jogo de verdade”, e este jogo consiste num procedimento através do qual a verdade torna-se possível.

É certo que nem todo discurso filosófico é de veridicção. O paralelo entre os textos dos autores escolhidos por Foucault no seu curso de 1983 é notório. Eurípedes ao lado de Tucídides, As *Cartas* platônicas ao lado da *República* e das *Leis*, o texto de Kant sobre a *Aufklärung* ao lado das *Críticas*. Trata-se de procurar no discurso filosófico, por meio destes textos secundários, uma alternativa ao que tem sido a filosofia enquanto disciplina universitária. Todavia, os textos canônicos dos autores estudados não são postos em oposição aos textos menores. O que se nota é uma tentativa de reconhecer na filosofia uma vocação que talvez constitua o seu caráter mais nobre: discurso que modifica o sujeito imprimindo-lhe um modo de ser ético.

Se há um princípio de liberdade que se relaciona com esta concepção dos discursos de veridicção, Foucault dirá que ela não constitui um direito natural de ser, mas uma capacidade de *fazer*, uma atitude crítica diante da realidade. Assim, toda análise dos discursos de veridicção deve tomá-los como uma invenção. A verdade tem uma história que só pode ser feita na medida em que é entendida no interior do processo que a constitui.

Nem todo discurso de veridicção tem a cena política como seu lugar constituído. É nesta perspectiva que os discursos de Creusa puderam ser aproximados da parresia. Foucault faz a genealogia de uma prática social muito antiga que podia ser encontrada em determinadas

relações concretas. Porém, é no encontro com a política que o discurso filosófico de veridicção se manifestará de modo *sui generis*.

Foi assim que a parresia política na democracia, no tempo de Péricles, constituiu o evento pelo qual a verdade poderia surgir, como prática, desde que se reservasse a liberdade de palavra, isto é, a isegoria, e certa qualidade moral do sujeito. Não basta a liberdade, na democracia, para que qualquer um fale sobre qualquer assunto. Existe uma condição moral na medida em que alguém, dentre todos os que são livres, se levanta e fala diferentemente, dissonantemente, demonstrando mais poder. Há, pois um elemento de liberdade e outro de limite que faz o dizer-a-verdade surgir por meio de um jogo agonístico.

Assim, é por meio do mérito, do valor pessoal que, na democracia, se poderá desenvolver a veridicção contra a voz da maioria. Todavia, o mérito não consiste na capacidade de vitória sobre o outro. Não é nos moldes do jogo retórico que a parresia se define. O mérito consiste no compromisso com o discurso pelo sujeito. A fala parresiástica somente se efetiva enquanto tal se se desdobra numa ação na realidade. O discurso de veridicção é aquele que imprime no sujeito uma qualidade moral que o define.

Platão também reivindica essa liberdade, que deve ser dada pelos Príncipes aos que sabem aconselhar em matéria de política. Sem uma tal liberdade não vale a pena aconselhar. Todavia, uma vez concedida essa liberdade, ainda se faz necessária certa condição moral do conselheiro. É preciso que aquele que aconselha seja senhor de si mesmo, que mantenha certa relação consigo, isto é, que nele o discurso e a ação se identifiquem.

Além disso, um elemento novo se junta a essa condição moral: Platão elabora certa teoria do conhecimento que habilita o filósofo a dar conselhos ao político. E esta teoria tem como condição de aprendizado, não a fixação de fórmulas, mas todo um trabalho do sujeito sobre si mesmo. Conhecimento e moral se requerem, a partir daí, mutuamente. Ora, esta tarefa é essencialmente prática, razão pela qual um Príncipe pode se esforçar na ascese filosófica ao mesmo tempo em que é homem de ações políticas.

Em Platão, portanto, filosofia e política se relacionam, mas não se coincidem. A filosofia pode ser um discurso-verdadeiro em relação à política, mas sempre se dirigindo à alma do Príncipe, mais do que aos negócios e decisões políticos. A educação do Príncipe, portanto, constitui em Platão o *locus* do dizer-a-verdade filosófico que faz a filosofia tocar a realidade, deixando de ser um discurso vazio, meramente teórico.

Essa marca distintiva da filosofia antiga, sua expressão enquanto discurso-verdadeiro, Foucault a ver reaparecer em nossa Modernidade. É importante perceber como os dois elementos necessários à manifestação da parresia são também trabalhados no texto kantiano

sobre a *Aufklärung*. A liberdade e o limite aparecem como condições de toda veridicção possível. De um lado, a *Aufklärung* representa, para Kant, a consciência desperta quanto ao desejo de liberdade – o uso livre do entendimento sem a tutela de outrem. De outro lado, a empresa da *Crítica* estabelece os limites da razão, pela qual não se pode assentar qualquer conhecimento com base em preconceitos. Ora, a liberdade constituinte da *Aufklärung* e o limite imposto pela *Crítica* farão que a parresia se manifeste não em qualquer lugar, mas somente na palavra e ação do Príncipe esclarecido ou na relação entre um homem erudito com um público igualmente ilustrado.

A filosofia e o poder devem manter certa relação de complementariedade. O que Kant promove do lado da verdade, isto é, a tentativa de estabelecer as regras para um uso adequado da razão universal, vem acompanhado de um problema político, a saber: quem promoverá o ajuste adequado entre a liberdade de usar a razão universalmente ao mesmo tempo em que salvaguardará a obediência no âmbito da sociedade civil? A herança da *Aufklärung* permite dizer que a racionalidade política assentada sobre as bases da *Crítica* reserva para a Modernidade a possibilidade de convivência entre poder e verdade. Quando o Príncipe é esclarecido o público pode obedecer na esfera da ordem civil sem prescindir de toda liberdade exigida pela *Aufklärung*.

Foucault abre a possibilidade para a entrevisão de uma prática filosófica, já a partir de Descartes, passando por Kant, que difere de toda a filosofia entendida como disciplina universitária. A reflexão sobre a *Aufklärung*, abre à filosofia um novo campo de reflexões sobre a atualidade que faz do filósofo não apenas um sujeito de teorias, mas de práticas. E a prática filosófica, assim entendida – como “diagnóstico do presente” – permite ao sujeito que é filósofo entrar num “jogo de verdade” do qual não deve abstrair a atualidade, ele mesmo que está inserido nela, e o discurso que enuncia.

Seja complementando a isegoria na democracia, seja educando a alma do Príncipe na autocracia, a parresia se insurge contra a liberdade sem regras e contra as regras sem liberdade. Quando Foucault movimentava a só tempo a *Crítica* e a *Aufklärung* kantianas, empreende a proposta de um ajuste nas esferas do governo de si e dos outros capaz de fazer que nosso desejo de não ser governado à revelia de nosso livre pensamento, não nos faça incorrer no perigo real de fazer uso equivocado de nosso entendimento. Como em Platão, à condição moral vem se juntar um certo modo de conhecer o conhecimento, em Kant, capaz de qualificar o discurso. Teoria e prática, assim, coabitam. A esta relação com o real, que movimentava a liberdade da *Aufklärung* e o rigor da *Crítica*, Foucault dá o nome de atitude crítica.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BILLOUET, P. *Foucault*. Coleção Figuras do Saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BRANCO, G. C. et al. (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2000.
- CANDIOTTO, C. *Parresia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault*. Revista de filosofia aurora. V. 23 n. 32 p. 31-52, jan/jun, 2011.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.
- CASTELO BRANCO, G. *Agonística e palavra*. Revista de filosofia Aurora. V. 23 n. 32 p. 145-155, jan/jun, 2011.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo Brasiliense, 1988.
- EURIPIDES. *Ion*, trad. David Kovacs — Loeb Classical Library, London, Cambridge, Mass.: Harvard U.P, 1999.
- FONSECA, M. A. “Entre a vida governada e o governo de si”. In: Cartografias de Foucault. Belo Horizonte: autêntica Editora, 2008. p. 240-251.
- \_\_\_\_\_. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro*. Revista de filosofia Aurora. V. 23 n. 32 p. 17-30, jan/jun, 2011.
- FOUCAULT, Michel. “Os intelectuais e o poder”. In *Microfísica do Poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France 1981-1982. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Foucault”. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P 234-239.
- \_\_\_\_\_. “O cuidado com a verdade”. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P 240-251.

\_\_\_\_\_. “Verdade, poder e si mesmo”. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade e Política*, Coleção Ditos e Escritos vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. P 294-300.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo : Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro : Nau Editora. 3 ed. 2009.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 18 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade. O Cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985b

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade. O Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andrea Daher, Roberto Machado. Rio de Janeiro : Zahar editor. 1997.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade : O governo de si e dos outros II : Curso no Collège de France 1983-1984*. Tradução de Eduardo Brandão. Editora : WMF Martins Fontes. São Paulo. 2010a.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção: Ditos e Escritos Vol. II. Editora Forense Universitária. 2005.

\_\_\_\_\_. *Le Gouvernement de soi et des autres : Cours au Collège de France. 1982-1983*. Editora Gallimard. Paris. 2008.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France 1982-1983*. Tradução de Eduardo Brandão. Editora : WMF Martins Fontes. São Paulo, 2010b.

\_\_\_\_\_. “O que são as Luzes”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 340.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº2, p. 35 - 63, avr/juin 1990.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que les Lumières?* In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Editora Gallimard. Paris – FR. 2001. (p. 1498/1507).

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que les Lumières?* Org. Olivier Dekens. Editora Bréal : Paris. 2004.

\_\_\_\_\_. *What is Enlightenment?* In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Editora Gallimard. Paris – FR. 2001. (p. 1381/1397).

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pensar mítico e filosófico – estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2011.

GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. 2ª ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. “Situação do curso” In: FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HERMANN, N. *Ética e estética – a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

KANT, I. “Introdução”. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70. 1994.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: Terceira edição. 1994.

\_\_\_\_\_. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. In: *Os pensadores – Kant II*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1993.

\_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1995.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento (Aufklärung)?* (Bílingue) In: KANT, I. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1ª ed., 2004.

MACHADO, R. *A ciência e o saber*. 4 e. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MAIA, A. C. “A questão da Aufklärung: miseau point de uma trajetória” In: *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau editora, 2000. P 264-295.

MUCHAIL S. T. “A trajetória de Michel Foucault” In *Foucault, simplesmente*. São Paulo, Edições Loyola, 2004. p. 9-20.

\_\_\_\_\_. *O dizer verdadeiro: descrição positiva*. Revista de filosofia Aurora. V. 23 n. 32 p. 157-164, jan/jun, 2011.

PLATÃO. *A república*. Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução de Maria Helena da rocha Pereira, 9ed. Lisboa. 2001.

\_\_\_\_\_. “Apologia de Sócrates”. In: *Sócrates*. (Coleção Os Pensadores) 4ed. Sao Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *As leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Coletânea Diálogos. Vol XII-XIII. Pará: Universidade do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. “Fedro”. In: PLATÃO. *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. 2ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará/Br: EDUFPA. 2007.

\_\_\_\_\_. “Górgias”. In: PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará/Br: Universidade Federal do Pará. 1975. Vol.4

\_\_\_\_\_. “O Primeiro Alcibiades”. In: PLATÃO. *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. 2ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará/Br: EDUFPA. 2007.

\_\_\_\_\_. *Cartas e epigramas*. Tradução de Edson Bini. Bauru/SP: Edipro, 2011.

PLUTARCO. “Dion” In: PLUTARCO. *The lives of noble grecian and roman*. William Bentan, publisher. By Enciclopédia Britânica. Chicago, 1978.

POLÍBIO. *História*, livro II. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

PORTA, M. *A Filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola. 2002.

RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

REVEL, J. *Foucault – conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROUNET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

SEVERINO, A. J. *Metodologia do trabalho científico*. 21ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVA, F. L. “A história da filosofia na Teoria Crítica”. In Figuras do Racionalismo. Campinas/ SP: ANPOF, 1999.

SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Texto cedido por W.M. Jackson (Coleção “Clássicos Jackson”) ao Grupo Ediouro, Editora Tecnoprint S.A.

TERRA, R. “Algumas questões sobre a filosofia da História em Kant”. In: Kant, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 2001.

VEYNE, P. *Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. *Le dernier Foucault et as morale*. In: Critique, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, p. 933-941, 1985.

VIDAL-NAQUET, P. “Luzes da cidade grega” In: *Os gregos, os historiadores e a democracia – o grande desvio*. Tradução de Jônatas Batista Nato. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

## FONTE DIGITAL

**Michel Foucault Archives.** Site que reúne diversos materiais relativos a Michel Foucault. Dentre os membros da equipe editorial encontram-se: Philippe Artières, Jean-François Bert, Daniel Defert, Frédéric Gros e outros reconhecidos estudiosos de Foucault. Disponível em: <http://michel-foucault-archives.org>. Acessado em 2012.

## TESES

KEINERT, M. *Crítica e Autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. 2006. 135 p. (Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo – USP).

KRAEMER, C. *Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*. 2008, 300p. (Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP).