



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Cristiane Domar Le Cocq D'Oliveira

Parrhesía e jogos de verdade no pensamento tardio de Michel Foucault

Rio de Janeiro

2012

Cristiane Domar Le Cocq D'Oliveira

Parrhesía e jogos de verdade no pensamento tardio de Michel Foucault



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ REDE SIRIUS/ CCS/A

FEITA NA BIBLIOTECA

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Cristiane Domar Le Cocq D'Oliveira

Parrhesía e jogos de verdade no pensamento tardio de Michel Foucault

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Aprovada em 12 de novembro de 2012.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Vera Maria Portocarrero (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Sollis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. César Candiotta
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Rio de Janeiro

2012

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, Vera Maria Portocarrero, pela liberdade concedida a mim neste trabalho, pelo cuidado com que o acompanhou, pela amizade e carinho. Aos professores Dirce Eleonora Nigro Sollise César Candioto, agradeço a prontidão com que aceitaram o convite para participar de minha banca avaliadora. Aos meus filhos, genros, neta e sobrinhas, agradeço o apoio. Aos amigos e colegas, agradeço a amizade e as inúmeras discussões, em especial ao querido amigo Luiz Henrique Araujo cuja importância para a forma final deste trabalho é impossível descrever.

RESUMO

D'OLIVEIRA, Cristiane Domar Le Cocq. ***Parrhesía e jogos de verdade no pensamento tardio de Michel Foucault***. 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

A presente dissertação tem por objetivo investigar a noção de práticas de *parrhesia*, como prática do dizer verdadeiro, vinculada à questão do cuidado de si na obra de Michel Foucault. Esse tema será abordado, na primeira parte, a partir da reconstituição das origens históricas dos preceitos do conhece-te a ti mesmo (*gnôthiseautón*) e do cuidado de si (*epiméleiaheautoû*), conforme desenvolvida por Foucault e, também, da noção de conversão, por meio da questão da relação entre as formas de subjetividade e a problematização da verdade. Na segunda parte, centrada na certeza de que a análise da noção de prática de *parrhesia* é a aposta fundamental no pensamento foucaultiano para pensar novas formas de subjetivação na atualidade. Trata-se, portanto, de explicitar a noção foucaultiana de *parrhesia* a fim de mostrar que quando Foucault elabora a história das relações entre o sujeito e a verdade, sua pretensão é a de evidenciar a existência de alternativas históricas possíveis aos modos de subjetivação vigentes nas sociedades ocidentais modernas. Para tanto, serão analisadas, conforme elaboradas por Foucault, as noções de prática, cuidado de si, conversão, *parrhesia*, modos de subjetivação, sujeito e verdade.

Palavras-chave: *Parrhesia*. Cuidado de si. Conversão. Sujeito e verdade.

ABSTRACT

D'OLIVEIRA, Cristiane Domar Le Cocq. *Parrhesia and games of truth the late work of Michel Foucault*. 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

The main aim of the present dissertation is to investigate the notion of practices of *parrhesia*, as the practice of free speech linked to the issue of the care of the self in Michel Foucault's works. The theme will be treated in the first part, from restoring the historical origins of the precepts of the know-thyself (*gnôthiseautón*) and the care of the self (*epiméleiaheautoû*), as developed by Foucault, as well as the notion of conversion, through the issue of the relations between the forms of subjectivity and the problematization of the truth. The second part focuses on the certainty that the analysis of the concept of practice of *parrhesia* is Foucault's fundamental bet on considering new forms of subjectivity today. The purpose is, therefore, to explain Foucault's notion of *parrhesia* to show that when Foucault elaborates the history of relations between the subject and truth, his claim is to show the existence of possible historical alternatives to the existing modes of subjectivity in modern Western societies. For that, it will be analyzed, as developed by Foucault, the notions of practice, care of the self, conversion, *parrhesia*, modes of subjectivity, subject and truth.

Keywords: *Parrhesia*. Care of the self. Conversion. Subject and truth.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	SUJEITO, VERDADE E CUIDADO DE SI	19
1.1	O cuidado de si e o conhecimento de si	20
1.2	As noções de conversão e de <i>parrhesía</i>	34
1.2.1	<u><i>A parrhesía</i> e seus opositores: a retórica e a lisonja</u>	39
1.3	Conversão, conhecimento de si e cuidado de si	47
1.3.1	<u>A conversão platônica, helenística e cristã</u>	48
1.3.2	<u>Os modelos de verdade</u>	55
2	AS PRÁTICAS DE <i>PARRHESÍA</i> E OS JOGOS DE VERDADE	60
2.1	A problematização da <i>parrhesía</i>: origens, sentidos e significados	62
2.1.1	<u><i>A parrhesíae</i> a problematização política na democracia e no regime imperial</u>	66
2.1.2	<u><i>Parrhesía</i> e filosofia</u>	79
2.2	As práticas de <i>parrhesía</i>: os modos de dizer a verdade	81
2.2.1	<u>O modo de dizer a verdade em grupos fechados</u>	87
2.2.2	<u>O modo público de dizer a verdade</u>	92
2.2.3	<u>O modo de dizer a verdade nos relacionamentos pessoais</u>	100
2.3	Os jogos de verdade	105
2.3.1	<u>O exame de consciência</u>	107
2.3.2	<u>O controle das representações</u>	114
	CONCLUSÃO	122
	REFERÊNCIAS	124

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

F762p D'Oliveira, Cristiane Domar Le Cocq.
Parrhesía e jogos de verdade no pensamento tardio de Michel
Foucault / Cristiane Domar Le Cocq D'Oliveira. – 2012.
131 f.

Orientador: Vera Maria Portocarrero.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Verdade - Teses. 3.
Sujeito (Filosofia) - Teses. I. Portocarrero, Vera Maria. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é investigar a noção foucaultiana de prática de *parrhesia* – o dizer verdadeiro - como prática vinculada ao cuidado de si. Tal noção surge no pensamento de Michel Foucault a partir da reflexão sobre as relações entre o sujeito e a verdade, marca de sua pesquisa no final da década de 1970, relacionada à problematização moral na Antiguidade greco-romana dos séculos IV a.C. a II d.C. Nossa hipótese é a de que a noção de prática de *parrhesia*, conforme investigada por Foucault, nos fornece elementos para pensar novas formas de subjetivação na modernidade, visto que suas análises genealógicas da constituição dos sujeitos no período greco-romano indicam problemas e apontam elementos fundamentais que nos ajudam a pensar nossa atualidade. Este é um tema filosófico atual e relevante, sobretudo se for conduzido por meio da seguinte questão: até que ponto seria possível encontrar na noção de prática de *parrhesia* uma das condições genealógicas de possibilidade de pensar novas formas de subjetivação na atualidade?

A noção de prática de *parrhesia* aparece no pensamento tardio de Michel Foucault e sua investigação constitui um tema de grande relevância para o pensamento filosófico ético-político contemporâneo, tendo em vista a forma original e inovadora pela qual Foucault concebe a relação entre as subjetividades e os jogos de verdade. Foucault se afasta de uma teoria do sujeito como essência, universal, já dado a *priori*, conforme tradicionalmente a filosofia trata essa questão, e busca, na história, as condições de possibilidade para pensar em um sujeito experiência¹, que se constitui a partir de certas práticas sociais e de si. Daí a ênfase das práticas em suas pesquisas.

¹ No pensamento foucaultiano, “o sujeito” enquanto experiência é uma invenção que surge a partir de práticas correlacionadas entre alguns elementos disponíveis em uma cultura determinada, em dado momento histórico. Assim, “o sujeito” é compreendido como um “foco de experiência”, que é o efeito de uma constituição possível a partir da articulação entre o saber, o poder e os indivíduos. Além disso, é importante entender que Foucault fala em campos de saber, portanto, ele não está considerando em suas pesquisas somente o saber enquanto categoria científica, tal noção em Foucault envolve outras categorias de saber: o saber do senso comum e o saber da prática. Esse último entendido como o saber de quem faz; “o saber fazer”. Aqui, deve ficar claro que não é somente um saber prático adequado a uma teoria. Trata-se, por exemplo, em *História da Loucura*, do “saber fazer” próprio do enfermeiro, do cuidador, do carcereiro e da família do louco. Enfim, o “saber fazer” daqueles que lidam com o louco na prática, convivem com a experiência da loucura. Não são loucos, mas convivem com a loucura, com os tipos de normas desenvolvidas (a partir de um saber teórico e prático), com o lidar com o louco e para lidar com o louco, portanto essa categoria de saber também é diferente do saber do senso comum. O senso comum sabe da loucura, sabe que o louco existe, mas sua forma de saber é diferente do saber e da prática médicos, isto é óbvio, mas também é diferente do saber e da prática daqueles que lidam com a loucura de forma mais direta, o que não é tão óbvio. Trata-se, portanto, de campos de saber que estruturam as práticas e práticas que podem produzir saberes, que são as manifestações das relações de poder. Nesta perspectiva, poder e saber são imanentes e estritamente relacionados. Percebem-se esses mesmos procedimentos em outras instituições ocidentais modernas, tais como os presídios, os hospitais, as famílias, as escolas etc. Essa ideia de sujeito

Trata-se, por exemplo, em *História da Loucura: na Idade clássica*, a partir do acontecimento histórico do gesto segregador do louco no asilo, e de outros tipos sociais considerados inoportunos, de fazer aparecer às práticas de internamento e coercitivas também evidenciadas no sistema penitenciário em sua obra *Vigiar e Punir*. Em *As palavras e as Coisas* o que está em jogo é a emergência de discursos de verdade nas formas teóricas ou científicas que caracterizam as ciências humanas. Práticas discursivas que são os jogos de verdade, que identificam o indivíduo enquanto sujeito que fala, que vive e trabalha. Na obra *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, Foucault nos mostra através de uma história dos sujeitos enquanto experiência, que a partir de certas técnicas, de certos jogos de verdade, os indivíduos foram levados a exercer sobre si mesmos uma hermenêutica do desejo que se manifestava em seu comportamento sexual, mas que não se reduzia somente a esse domínio.

Em todas essas obras Foucault enfatiza como os indivíduos foram levados a se reconhecer enquanto sujeitos (seja o sujeito louco, o são, o delinquente, o comportado ou o sujeito do desejo) através de práticas sociais institucionalizadas relacionadas ao poder e aos discursos de verdade das sociedades modernas ocidentais. Tais práticas são modos de subjetivação que visam constituir no indivíduo uma certa identidade de sujeito.

Em *Modificações*², Foucault (1984) expõe as alterações em seu projeto original de fazer uma história da sexualidade enquanto experiência do sujeito, ao concluir que para levar a cabo seu intento devia reorganizar³ todo o seu estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si.

experiência é bastante complexa e estará presente ao longo desta dissertação, já que consiste em uma noção fundamental para a compreensão do pensamento foucaultiano.

²Título da introdução da obra *História da Sexualidade 2; o uso dos prazeres*.

³Foucault explica nessa introdução, assim como em diversas entrevistas e em seus últimos cursos no *Collège de France*, quais foram os deslocamentos teóricos operados por ele em suas pesquisas. Aqui, estão reproduzidas conforme apresentadas em *Modificações*. “[Primeiro] um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que frequentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. [segundo] um deslocamento para analisar o que frequentemente se descreve como manifestações de ‘poder’: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. [terceiro] um deslocamento a fim de analisar o que é designado como ‘o sujeito’; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.” (FOUCAULT, 1984, p. 11). De acordo com esses deslocamentos teóricos descritos por Foucault, pode-se fazer a seguinte disposição em suas obras: os jogos de verdade considerados entre si, analisados em *História da Loucura: na idade clássica*, publicada em 1961, *As Palavras e as Coisas*, em 1966 e *Arqueologia do Saber*, em 1969; os jogos de verdade analisados em referências às práticas coercitivas e punitivas de poder nas obras *História da Loucura, Vigiar e Punir*, em 1975 e *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, em 1976; e, por último os jogos de verdade analisados na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, analisados nas obras *História da Loucura, História da Sexualidade 2; o uso dos prazeres*, em 1984 e *História da Sexualidade, 3: o cuidado de si*, também em 1984, assim como em seus últimos cursos no *Collège de France* e em diversas conferências e entrevistas na década de 1980. Ressalta-se, nessa disposição, a obra *História da*

Nesse retorno aos antigos, o filósofo constata que, na Antiguidade, a problematização em torno dos comportamentos sexuais estava relacionada a uma série de práticas, que implicariam na ideia de um modo de vida, no qual a existência do indivíduo é concebida como uma obra de arte⁴, uma vez que cuidar das próprias condutas supõe uma atividade pela qual o sujeito constrói uma certa relação consigo, dá forma à sua existência e estabelece, de um modo regrado sua relação com o mundo e com os outros através de um cuidado constante com a verdade: a *parrhesia*. Contudo, tais práticas, na Antiguidade, são absorvidas e reelaboradas pelo cristianismo nascente, integradas pela pastoral⁵ cristã em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. A partir daí, Foucault vislumbra a possibilidade de pensar na criação de um sujeito que se experimenta a partir de sua própria existência.

Trata-se, portanto, de colocar a questão da relação entre o sujeito e os jogos⁶ de verdade de forma bastante original a partir de uma atitude crítica em relação ao presente. Para Foucault, a atitude crítica consiste na tarefa filosófica urgente de questionar-se sobre a

Loucura: na idade clássica, devido à afirmação de Foucault (2010, p. 5), reavaliando seus trabalhos, de que essas dimensões de análise já se encontravam nessa obra. Uma exposição que Frédéric Gros considera como “um ambicioso preâmbulo metodológico” (2010, p. 344). Entretanto, em um artigo bastante interessante e elucidativo intitulado *Verdade irresponsável e dizer verdadeiro* publicado por Vera Portocarrero (2012) aponta que é possível traçá-lo, a partir de certos cuidados conceituais, ressaltando os deslocamentos operados por Foucault em suas pesquisas.

⁴Sobre essa ideia da própria existência do indivíduo como uma obra de arte, Foucault explica, entre outros textos, nas seis conferências sobre a *parrhesia*: “Estes exercícios são parte daquilo que poderíamos chamar uma ‘estética de si’. Pois que não é preciso que se assuma em relação a si mesmo uma posição ou papel como a de um juiz pronunciando um veredito. É possível assumir em relação a si mesmo o papel de um técnico, de um artesão, de um artista que de tempo em tempo para o trabalho, examina o que está fazendo, relembra das regras de sua arte e compara-as com o que realizou até o momento.” (FOUCAULT, 2001, p. 166, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “These exercises are part of what we could call an ‘aesthetics of the self’. For one does not have to take up a position or role towards oneself as that of a judge pronouncing a verdict. One can comport oneself towards oneself in the role of a technician, of craftsman, of an artist, who from time to time stops working, examines what he is doing, reminds himself of the rules of his art, and compares this rules with what he has achieved thus far.”

⁵Sabe-se da importância para o pensamento foucaultiano das implicações das práticas da pastoral cristã na formação dos Estados Modernos. Foucault estuda essa relação nos cursos do *Collège de France* da década de 1970 até o início dos anos 80.

⁶Para Foucault, jogos de verdade são estabelecidos a partir de certas condições. Condições historicamente definidas, que instauram as relações entre o sujeito e a verdade que tornam possível uma forma de saber. Tais condições não são formais ou empíricas, são antes, relações a, ou seja, vão depender de como elas se organizam em relação a vários elementos, que por sua vez, não ocupam um lugar pré-estabelecido, são móveis e reversíveis e dependem das regras estabelecidas para dispor qual a posição do sujeito, como algo é problematizado e quais as condições de sua delimitação, enfim, a que deve o sujeito se submeter para se tornar sujeito legítimo de conhecimento. Daí a ideia de jogo, uma ideia que implica na possibilidade de estabelecer novas regras, novas condições, novas posições e funções para os jogadores. Pode-se sempre criar novas regras para um mesmo jogo ou inventar um novo jogo.

atualidade⁷ na qual o sujeito se insere, vive e experimenta. Sobre essa ideia, Foucault cita o texto de Kant “*Was Heisst Aufklärung?*”⁸, publicado pelo jornal alemão *Berliner Monatschrift* no final do séc. XVIII, no qual localiza o questionamento crítico sobre o momento presente abordado pela primeira vez como uma questão própria da filosofia⁹. Portanto, o questionamento crítico a que Foucault se refere escapa da tradição filosófica, já que não se trata de uma questão acerca das condições de possibilidade do próprio conhecimento, mas sim, de uma crítica a partir da noção das experiências concretas dos indivíduos.

Em um texto de 1982 intitulado *O Sujeito e o Poder*, Foucault escreve: “Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.” (FOUCAULT, 2010b, p. 283). É esta a tarefa primordial da filosofia hoje: buscar compreender quem somos, ou melhor, em quem estamos nos tornando e para realizar tal tarefa é necessário ter uma consciência histórica da situação presente. Foucault coloca nesta frase a recusa de um certo presente que, ao mesmo tempo, aprisiona os sujeitos e é uma herança histórica do homem. Convoca, então, a filosofia para a difícil tarefa de reinventar o presente.¹⁰

Para Foucault, realizar a tarefa de (re)inventar o presente e a si mesmo exige que os homens alcancem, como em Kant, a liberdade. No entanto, a liberdade não se restringe apenas ao campo político como condição para a realização de reinvenção dos sujeitos, pois é,

⁷ Problematizar a atualidade é, para Foucault, colocar “a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela. A filosofia como superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva, [...] o filósofo ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar colocar a questão de seu pertencimento a esse presente. [...] A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele (o filósofo) pertence, a filosofia como interrogação desse ‘nós’ (nós como um conjunto cultural característico da sua própria atualidade) de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem que se situar.” (FOUCAULT, 2011, p.13)

⁸ Este mesmo texto de Kant foi longamente analisado por Foucault em *O Que são as luzes?* In: Rabinow, P., (ed.) *The Foucault reader*. Nova Iorque, Pantheon Books, 1984, os. 32-50

⁹ A saber, a questão do discurso, “que tem de levar em conta a sua atualidade para [primeiro], encontrar nela seu lugar próprio; segundo, dizer o sentido dela; terceiro, designar e especificar o modo de ação. O modo de efetuação que ele se realiza no interior dessa atualidade.” (FOUCAULT, 2011, p.15)

¹⁰ Sobre a noção de invenção e ficção: Foucault apud Castro (2009, p.172), respondendo a uma pergunta a propósito de *La volonté de savoir*, assinala: “Com relação ao problema da ficção, para mim é um problema muito importante; e me dei conta que nunca escrevi senão ficções. Não quero dizer com isso que esteja deixando de lado a verdade. Parece-me que existe a possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção e de fazer de modo que o discurso de verdade suscite algo que ainda não existe. Então, ‘ficcional’. ‘Ficcional-se’ a história a partir de uma realidade política que a faz verdadeira, ‘ficcional-se’ uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica. Assim, esse jogo da verdade e da ficção ou, se vocês preferirem, da constatação e da fabricação, permitirá fazer aparecer claramente o que nos liga, as vezes de maneira totalmente inconsciente, à nossa modernidade e, ao mesmo tempo, fará que nos apareça como alterado.”

também, uma tarefa ética, na medida em que diz respeito aos limites que cada indivíduo fixa, voluntariamente, para si daquilo que quer ser.

Essa tarefa sempre foi uma grande função da filosofia. Em sua vertente crítica – entendendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: “Ocupa-te de ti mesmo”, ou seja: “Constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo.” (FOUCAULT, 2006i, p.287)

É o mesmo dizer que é preciso tentar entender o que é a nossa atualidade – uma ontologia do presente - para que se possam identificar as possíveis saídas disso, esse modo de subjetivação¹¹ individualizante e totalizador, imposto pelas estruturas próprias de poder na modernidade, há tantos séculos. A esse respeito, cito Vera Portocarrero:

Tradicionalmente, a Ontologia é um campo de análise delimitado pela investigação das estruturas metafísicas do ente. Fazer uma ontologia do presente significaria, portanto, reunir dois domínios incompatíveis: a História e a Metafísica. Contudo, a leitura foucaultiana da definição kantiana das Luzes aponta claramente para um cruzamento entre a reflexão crítica sobre o uso da razão e a reflexão histórica sobre a finalidade interior do tempo. E é justamente ao inseri-la nesse contexto que sua reflexão sobre a atualidade torna-se relevante. É a relação entre história, atualidade e crítica, que ocupa o último Foucault e que ele define como uma atitude de modernidade, que consiste na valorização do presente, indissociável da obstinação em imaginá-lo de um modo diferente do que ele é e em transformá-lo, captando-o naquilo que ele é. Essa atitude consiste na capacidade de elaborar sua própria subjetividade. (PORTOCARRERO, 2006b, p.283)

Complementando essa ideia, Portocarrero (2006b) explica que a proposta foucaultiana apresenta-se como uma ética/estética da existência, na qual a própria vida do indivíduo é pensada como matéria de autotransformação.

Nessa perspectiva, a noção de prática de *parrhesia* – como uma modalidade particular do dizer verdadeiro que incide sobre os modos de ser do sujeito, do *ethos* do sujeito - fornece a Foucault um instrumento para pensar, a partir da história, a possibilidade da constituição de um sujeito com capacidade de resistência e recusa, de oposição aos saberes e poderes e, principalmente, com capacidade de escolher a forma como se deixa governar e como governa a si mesmo.

Foucault reforça, em seus últimos textos, a ideia de um mesmo projeto geral em sua trajetória filosófica, a saber: fazer uma história das veridicções entendida como a história da

¹¹Trata-se, aqui, do uso da expressão modos de subjetivação, entendida como as práticas de constituição dos sujeitos, modos pelos quais os sujeitos são constituídos a partir das relações estabelecidas entre o indivíduo, o conhecimento e o poder.

emergência dos jogos de verdade. No cerne desta questão, em seus últimos trabalhos, encontra-se a noção de prática de *parrhesia*. Em sua concepção, esta seria uma noção central no pensamento ético e político da Antiguidade greco-romana, a qual serviria de fio condutor para refazer, desde a Antiguidade, a história de uma experiência possível de sujeito, na qual a própria experiência é pensada como:

[...] a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redundaria em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si. (FOUCAULT, 2006i, p.262)

Trata-se, portanto, da possibilidade de fazer uma história das experiências através das quais novas formas de sujeitos, de conhecimento e éticos, aparecem como o efeito possível de uma experiência, ela mesma provisória, considerada aqui por Foucault como um foco de experiência possível que, apreendida do passado, por um lado, auxilia na compreensão e na apreensão do momento presente; e, por outro, evidencia a falsa necessidade do padrão das formas de subjetivação.

É claro que este modo original de pensar a própria filosofia atrai muitas críticas. Beatrice Han, por exemplo, que já publicou inúmeros trabalhos no campo da filosofia, enfatiza a falta de clareza da posição de Foucault em relação ao criticismo. Em sua obra *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault* (1998), Han utiliza-se de inúmeros argumentos para provar as contradições que, segundo ela, se encontram presentes nos trabalhos de Foucault. Ela insiste em buscar o fracasso metodológico em suas análises retirando-lhes o caráter explicativo, desconsiderando, sistematicamente, sobretudo os deslocamentos propostos por Foucault em suas análises.

Em um artigo publicado em 2005 - *The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity*, Han, que sempre criticou a falta de unidade na obra foucaultiana, mais uma vez argumenta que apesar do enorme esforço de Foucault em seus últimos trabalhos para expor sua obra como um projeto geral por meio da questão do sujeito, o que se constata não é outra coisa além de ilusões retrospectivas do próprio Foucault acerca de suas pesquisas. Conforme suas análises anteriores, Han não leva em consideração o caráter não sistemático da obra foucaultiana, que implica em mudanças de estilo, objetos e metodologia, conforme se desloca de uma noção a outra até chegar às práticas de si.

As análises foucaultianas sobre a Antiguidade greco-romana também sofrem críticas negativas. A norte-americana Martha Nussbaum, por exemplo, que desenvolve pesquisas a

partir de uma reapresentação do pensamento greco-romano, na introdução de seu livro *Therapy of desire* (1994), afirma que a única contribuição da pesquisa foucaultiana sobre a Antiguidade é o fato de ele ter resgatado esse período histórico do pensamento para refletir a contemporaneidade. De acordo com Nussbaum, a análise foucaultiana não estaria no escopo da filosofia, pois, para ela, Foucault se engana ao examinar as práticas associadas ao cuidado de si, presentes no pensamento moral da Antiguidade greco-romana.

Para Nussbaum, o valor da filosofia antiga está nos argumentos e no modo como influenciaram a produção filosófica posterior chegando até os dias de hoje, apesar de tais influências sempre terem sido desconsideradas ou pouco mencionadas. Assim, para ela, o grande legado da filosofia helenística é a forma como se organiza, neste período, todo um sistema racional em torno de uma arte de viver. O instrumento dessas filosofias é o argumento, e sua relevância se encontra, justamente, no desenvolvimento de práticas argumentativas estritamente comprometidas com a verdade e a compaixão. Neste escopo, Nussbaum recupera a Antiguidade a fim de ter instrumentos para delimitar mais claramente a questão do desejo no pensamento contemporâneo, dado que a resposta para essa questão já havia sido muito bem elaborada pelos antigos.

O historiador da filosofia antiga Pierre Hadot¹² inclui na reedição de seu livro *Exercices spirituels et philosophie antique* (1987) um apêndice sobre as convergências e divergências de seus trabalhos com os de Foucault. Segundo ele, suas pesquisas convergem, à medida que ambos pretendem reabilitar a filosofia na contemporaneidade como um modo devida, justamente por entenderem os exercícios propostos pelas escolas filosóficas da Antiguidade como uma terapêutica.

No entanto, Hadot discorda da proposta foucaultiana de fazer da própria filosofia uma ética/estética da existência, pois para ele os exercícios de si presentes na Antiguidade tinham antes o propósito de situar o indivíduo dentro de uma totalidade – o cosmos – e não como entende Foucault, uma ética que é uma estética da existência cuja finalidade é a de constituição de uma vida bela como obra de arte. Ademais, ao contrário de Foucault, que considera “o momento cartesiano” o principal responsável pela ruptura entre espiritualidade e

¹²Foucault afirma a importância dos trabalhos de Pierre Hadot sobre a filosofia antiga na introdução da *História da Sexualidade 2* e no curso de *A Hermenêutica do Sujeito*, que recorre a noção de conversão na Antiguidade, conforme explicitada por Hadot em um artigo intitulado “*Epistrophé et Métanoia*” in *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelas, 20-26 de agosto de 1953, Lovain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol.XII, pp. 31-6 (cf. retornado no artigo “Conversion” redigido para a *Encyclopaedia Universalis* e republicado na primeira edição de *Exercices spirituels et Philosophie antique*, op. Cit., pp. 175-82) .

filosofia, Hadot aponta como o momento desta ruptura a Idade Média, quando a filosofia torna-se o apoio da teologia.

Apesar dessas críticas, nesta dissertação, leva-se em consideração, sobretudo, a relevância conferida por Foucault às suas análises da problematização da *parrhesia* e os jogos de verdade na Antiguidade, uma vez que, segundo a hipótese deste trabalho, tais análises fornecem elementos fundamentais para pensar em novas formas de subjetivação na atualidade. Nesta perspectiva, aposta-se que a ênfase dada por Foucault em seus últimos cursos à noção de *parrhesia*, inclusive afirmando que esta seria o elo que faltava em suas pesquisas para realizar o que sempre pretendeu, é fundamental para a realização deste trabalho. Cito:

Parece-me que examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e as práticas de si. A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer. (FOUCAULT, 2011, p. 9. grifo nosso)

Assim, para Foucault (2010, p. 41), esta noção de dizer verdadeiro seria o nó que ataria suas pesquisas anteriores, ou seja, os três eixos que constituíram suas investigações, a saber: o eixo da formação dos saberes, o eixo da normatividade e o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito. Os deslocamentos teóricos implicados nesse tipo de análise são cuidadosamente expostos por ele, e são: analisar os saberes sob o ponto de vista da especificidade de sua veridicção, e não a partir da análise do desenvolvimento do conhecimento; analisar as relações de poder a partir dos procedimentos que incidem nos modos de governar a conduta dos homens, em vez de investigar uma teoria do poder; e, por fim, o deslocamento das análises sobre uma teoria do sujeito para as análises dos modos de subjetivação.

Sobre os últimos cursos do *Collège de France*, Frédéric Gros (1984) aponta que Foucault multiplica expressões tais como: “parece-me”, “eu acho”, “poderíamos dizer”, e por isso a forte impressão de estar participando de uma pesquisa em gestação, conforme ressalta Gros. Para os leitores dos cursos, Foucault deixa muito claro que apostava em uma nova empreitada, interrompida por sua morte, na qual a noção de *parrhesia* seria o fio condutor. Até onde ele chegaria, quais seriam suas conclusões, nunca se saberá. No entanto, é inegável que a problematização da verdade, conforme elaborada por ele, é de extrema relevância para o pensamento ético-político da atualidade, haja vista a quantidade de trabalhos publicados,

nesses últimos anos, explorando o enorme acervo que veio a público a partir das publicações de suas últimas pesquisas.

Nesta dissertação, para compreender a importância da dimensão da noção de prática de *parrhesia* no pensamento foucaultiano, o ponto de partida será o curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, visto que é nesse curso que Foucault estabelece a questão da relação entre o sujeito e a verdade a partir do princípio do cuidado de si mesmo, e a noção de *parrhesia* aparece pela primeira vez, no âmbito da direção de consciência na Antiguidade.

O primeiro capítulo consistirá na análise do retorno de Foucault ao pensamento da Antiguidade greco-romana por meio da relação sujeito/verdade, conforme a abordagem foucaultiana na *Hermenêutica do Sujeito*.

Primeiro, o foco da análise estará na reconstituição das origens históricas, feita por Foucault, dos dois preceitos; o conhece-te a ti mesmo e o cuidado de si, a fim de explicitar qual é o tipo de relação que Foucault quer estabelecer entre o sujeito e a verdade. Trata-se de mostrar a possibilidade de outra via, alternativa àquela da tradição filosófica, da história das relações entre o sujeito e a verdade.

Segundo, a fim de diferenciar o discurso próprio da *parrhesia*, a análise se dirige às relações existentes entre a noção de conversão e o dizer verdadeiro característico da *parrhesia*, a partir de um confronto com aqueles que seriam na Antiguidade seus dois grandes opositores: a retórica e a lisonja. De modo que, conforme Foucault afirma, a *parrhesia* emerge como modalidade da palavra do mestre, do dizer verdadeiro direto e franco, no qual não há espaço para meias verdades ou lisonjas, cuja prova da verdade é evidente nos “atos” daquele que fala.

Ainda, o foco da análise está no exame minucioso elaborado por Foucault da introdução da noção de conversão, proveniente do jogo político democrático, como um esquema prático das relações entre o conhecimento de si e o cuidado de si. O objetivo, nesse momento, é evidenciar quais são as consequências, segundo a análise foucaultiana, da introdução da noção de conversão nas relações entre o sujeito e a verdade. Trata-se aí de apontar as diferenças entre as relações do cuidado e conhecimento de si presentes nas práticas de si da Antiguidade e nas práticas ascéticas cristãs.

Por último, conforme a investigação foucaultiana sobre a noção de conversão, a análise volta-se para os modelos de verdade encontrados nos esquemas do platonismo, do helenismo e do cristianismo. O objetivo, nesse momento, é explicitar como, segundo Foucault, foi possível que as práticas do dizer verdadeiro sobre o sujeito se organizassem em

torno de uma hermenêutica de si. Trata-se de apontar nesses três modelos de verdade, sobretudo, a relevância do modelo helenístico para as práticas do dizer verdadeiro, já que, segundo Foucault, teria sido nesse momento do pensamento ocidental que foi elaborado todo um conjunto de práticas refletidas que incidiam diretamente sobre os modos de ser do sujeito. Porém, em suas origens, não se tratava de um dizer verdadeiro sobre uma essência/natureza do sujeito e tampouco um dizer verdadeiro que antes constitui o sujeito enquanto objeto de um saber. Eram práticas que visavam dotar o indivíduo de um saber que permitisse ao sujeito agir adequadamente perante os acontecimentos do mundo.

No segundo capítulo, o foco da investigação está nas análises foucaultianas das diferentes práticas de dizer a verdade e de alguns exercícios que se encontram em textos da filosofia moral dos séculos I-II d.C., conforme se apresentam nas *Seis Conferências proferidas na Universidade da Califórnia* em outubro de 1983 e em algumas aulas do curso da *Hermenêutica do Sujeito*. Trata-se de ressaltar, nos diferentes modos de dizer a verdade do sujeito, a relação inversa entre os modos de subjetivação antigos e os modos de subjetivação na modernidade, a saber: práticas que se destinavam à subjetivação ativa dos indivíduos e práticas de subjetivação a partir de sua sujeição.

Em um primeiro momento, e conforme a abordagem foucaultiana, será analisada, a fim de explicitar a noção de prática de *parrhesia*, qual foi a sua origem e quais as modificações ocorridas em seus significados e sentidos ao longo dos anos. Neste contexto de análises, o objetivo é apontar ao menos três tipos de discursos opostos à prática do dizer verdadeiro da *parrhesia* presentes na Antiguidade, não mais somente no âmbito da direção de consciência, a fim de caracterizar esta prática de dizer verdadeiro específico que, segundo Foucault, incide sobre os modos de subjetivação, que é a *parrhesia*. Primeiro, o dizer verdadeiro do bom cidadão em oposição ao discurso retórico, na prática democrática; segundo, o dizer verdadeiro do conselheiro real em oposição ao discurso da lisonja, na prática da época imperial; terceiro, a palavra verdadeira do mestre da existência, diretor de consciência em oposição ao confessor cristão.

Em seguida, serão investigados, segundo a análise de Foucault, os diferentes modos de dizer a verdade, conforme alguns exemplos retirados das escolas filosóficas da Antiguidade greco-romana. Aqui, ressalta-se o aparecimento, no âmbito da filosofia, do dizer verdadeiro vinculado ao tema da vida, o cuidado de si. Dentro desse contexto, trata-se de evidenciar os diferentes procedimentos nas práticas de *parrhesia* adotadas pelas escolas helenísticas que

tenham um objetivo comum, a saber: conduzir os indivíduos na transformação de suas existências de modo a viverem “verdadeiramente” uma vida feliz.

E por último, serão analisadas, conforme presentes nas conferências da Universidade da Califórnia, as técnicas adotadas nos jogos do dizer verdadeiro a partir da análise do exercício do exame de consciência e das representações, conforme se apresentam na literatura moral greco-romana dos séculos I-II d.C. A ênfase nas conferências se justifica por serem uma espécie de resumo, feito pelo próprio Foucault, sobre o tema da *parrhesia*, após ter ministrado os cursos de 1982 e 1983 e pouco antes de seu último curso, em 1984. Nesta perspectiva, as conferências podem ser entendidas como uma síntese desse tema analisado até então, ao mesmo tempo que uma preparação para o último curso proferido por Foucault.

Os exercícios de si, analisados por Foucault, são práticas que visam ativar os modos de subjetivação. O objetivo aqui é estabelecer, nestes exercícios, algumas diferenças fundamentais em relação aos praticados no cristianismo e na modernidade. Portanto, trata-se de analisar quais são as diferenças que poderiam abrir a possibilidade de se pensar em um desprendimento do sujeito, conforme se apresentam na atualidade, ou seja, encontrar nas diferenças as condições genealógicas de possibilidade de pensar novas formas de subjetivação na atualidade.

Isto posto, esta investigação visa mostrar, conforme o pensamento de Foucault, as outras formas históricas possíveis aos modos de subjetivação da atualidade, visto que na Antiguidade, apesar da semelhança de alguns temas problematizados ainda hoje, encontram-se formas de subjetividades muito distantes das encontradas hoje em dia. Os problemas podem ser até os mesmos, visto que lá se encontram as raízes de nossa civilização atual, mas as respostas dadas, aos mesmos problemas, são outras. Conforme enfatiza Foucault em diversos textos e entrevistas, o que ele faz é uma história dos problemas e, não das soluções. Nesta perspectiva, Foucault vislumbra a possibilidade de pensar em formas de experiências de sujeito que se constituem ativamente a partir de certas práticas de si diferentes do modo de subjetivação moderno, no qual os sujeitos são constituídos através de práticas de sujeição relacionadas às técnicas de poder/saber.

1 SUJEITO, VERDADE E CUIDADO DE SI

Para investigar a noção da prática de *parrhesia* como uma das práticas do cuidado de si, no pensamento de Michel Foucault, este capítulo privilegiará o curso por ele proferido em 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*. Aí, o tema da *parrhesia*, o dizer verdadeiro, é tratado somente na aula de 10 de março, na qual Foucault analisa seus efeitos positivos e negativos. Contudo, a ênfase aqui conferida à análise de *A Hermenêutica do Sujeito* se justifica, sobretudo porque é nesse curso que Foucault estabelece a forma de análise que pretende fazer acerca do problema da relação entre subjetividade e verdade tomando como ponto de partida de sua investigação o princípio do cuidado de si ao invés de seguir o caminho tradicional da história da filosofia, que conta a história das relações entre o sujeito e a verdade a partir do princípio délfico do conhece-te a ti mesmo.

A noção central do curso de 1982 é o cuidado de si, contudo conforme ressalta Salma Muchail:

[o cuidado de si] remete não somente ao plano da inteligência ou do conhecimento - embora o inclua -, não apenas ao âmbito das teorias - embora as justifique -, não somente à ordem da representação - embora as fundamente -, mas também ao plano das atitudes, ao âmbito do olhar, à ordem das práticas, que constituem todo um modo de existência.

Esses aspectos permitem sugerir que o curso de 1982, em certa medida, já orientava para o tema da *coragem da verdade [parrhesia]*. (MUCHAIL, 2004, p. 9)

Ainda sobre a relevância do curso de 1982 na investigação sobre a *parrhesia*, em outro texto Muchail (2011b) esclarece que essa noção, “a um primeiro olhar, ali aparece ‘ao lado’ do cuidado de si, portanto literalmente lateral. [...] Mas um olhar mais atento percebe que ela é de fato construída no interior, não ao lado, das práticas de si.” (2011b, p.101 e 104). Para ela, pode-se afirmar que desde as primeiras aulas, embora o termo *parrhesia* não apareça, seu sentido já está presente nas análises iniciais dos textos platônicos do *Alcibíades* e *Apologia*.

Ademais, para Frédéric Gros, a problematização da *parrhesia* inicia-se no curso de 1982. Conforme afirma: “O curso [de 1983] se situa portanto no prolongamento do de 1982.” (GROS, 2010, p.343) e em 1984: “ele [Foucault] procederá ao desenvolvimento de um conceito de verdade decididamente original [...] iniciada em 1982 e prolongada em 1983 [...]” (GROS, 2011a, p.304).

Em vista disso, nesta dissertação considera-se que o ponto de partida para a análise da *parrhesia*, conforme Foucault fez, é o curso de *A Hermenêutica do Sujeito*.

Neste capítulo, o objetivo é explicitar a noção foucaultiana de prática de *parrhesia* associada ao cuidado de si. Para tanto, será analisada a reconstituição das origens históricas, feita por Foucault, dos dois preceitos; o conhece-te a ti mesmo e o cuidado de si, a fim de evidenciar qual é o tipo de relação que Foucault estabelece entre o sujeito e a verdade. Aí, é importante mostrar que, segundo a hipótese foucaultiana, apesar do privilégio posterior atribuído ao princípio do conhecimento de si nas relações entre o sujeito e a verdade, inicialmente, quando esses dois preceitos se inserem no pensamento filosófico, o princípio do cuidado de si era o mais abrangente. Trata-se de mostrar a possibilidade de outra via, alternativa àquela da tradição filosófica, da história das relações entre o sujeito e a verdade.

O ponto central deste estudo será a análise minuciosa, realizada por Foucault, da introdução da noção de conversão proveniente do jogo político democrático como um esquema prático das relações entre o conhecimento de si e o cuidado de si e suas implicações com o dizer verdadeiro característico da *parrhesia*, a partir de um confronto com seus dois grandes opositores, a retórica e a lisonja.

Serão analisados, ainda, conforme estabelece Foucault, os efeitos da introdução do elemento da conversão nas práticas do cuidado de si relacionada aos esquemas práticos de conversão implicados em uma conversão a si ou uma renúncia a si, conforme se apresentam nos modelos de conversão platônico, helenístico e cristão, enfatizando os modelos de verdade relacionados, por Foucault, aos esquemas de conversão nesses modelos e seus efeitos no pensamento contemporâneo.

1.1 O cuidado de si e o conhecimento de si

Foucault introduz o tema do cuidado de si na aula inaugural do curso de *A Hermenêutica do Sujeito*. Aí Foucault apresenta o tema principal de suas aulas naquele ano, a saber: a questão das relações entre o sujeito e a verdade conduzida pela questão: “em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’.”(FOUCAULT, 2004, p. 4)

Trata-se, portanto, da reconstituição de uma história das relações entre as formas de sujeito e a verdade que tradicionalmente nunca foi contada. Para tanto, Foucault toma como ponto de partida de sua pesquisa um preceito grego muito antigo, a noção de *epiméleia heautoû* – o cuidado de si mesmo. Foucault reconhece que seguir por essa via é muito

original, visto que tradicionalmente a análise habitual aborda a história das relações entre estes dois elementos, o “sujeito” e a “verdade”, a partir do problema do conhecimento do sujeito sobre ele mesmo - do preceito délfico do *gnôthi seautón*, o conhece-te a ti mesmo socrático.

Apesar de muito antigo na tradição grega este preceito do cuidado de si nunca teve qualquer relevância na questão filosófica das relações entre o sujeito e a verdade. Ainda assim, a fim de evidenciar outra vertente para tal questão, diferente daquela tomada tradicionalmente pela filosofia, Foucault levanta a seguinte hipótese: os dois preceitos – *gnôthi seautón* e *epiméleia heautoû*- encontravam-se presentes na tradição da cultura grega e foram abordados filosoficamente primeiramente por Sócrates. Todavia, apesar da importância que posteriormente se deu ao conhece-te a ti mesmo na tradição filosófica, o cuidado de si é um preceito mais abrangente quando aparece na história do pensamento. Foucault afirma que quando ambos aparecem no pensamento o conhece-te a ti mesmo estava subordinado ao preceito mais geral do cuidado de si. O curso de 1982 é totalmente dedicado a traçar esta história das relações entre o cuidado de si e o conhecimento de si e suas implicações com o dizer verdadeiro sobre o sujeito – a *parrhesia* - no pensamento ocidental.

Conforme explica Salma Muchail, no curso de 1982 o tema desenvolvido “é uma certa história do *cuidado de si*, desde Platão até os filósofos epicuristas e estoicos dois (sic) dois primeiros séculos da era cristã, em contraposição ao *conhecimento de si*, tema clássico da tradição filosófica.” (MUCHAIL, 2001a, p.8)¹³. Nessas aulas Foucault analisa estas duas sentenças, o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*, presentes na cultura grega, ambas vinculadas a valores positivos, aparecendo pela primeira vez na reflexão filosófica em torno da figura de Sócrates. Então, por que a tradição filosófica seguiu somente pelo viés do conhece-te a ti mesmo desconsiderando, ou até mesmo deixando no esquecimento, o cuidado de si mesmo?

Sobre as origens do preceito délfico do *gnôthi seautón* na cultura grega, segundo Foucault¹⁴, apesar da importância posterior atribuída a ele, este não era de modo algum o princípio do conhecimento do sujeito sobre si mesmo e sim um dos preceitos dispostos para

¹³Grifo do autor.

¹⁴Para complementar sua hipótese sobre as origens do preceito délfico do *gnôthi seautón* – conhece-te a ti mesmo, Foucault recorre aos resultados das pesquisas realizadas por dois historiadores Rocher e Defradas (cf. W.H.Roscher, “Weiteres Über die Bedeutung des *E [ggua]* zu Delphi und die übrigen *grammata Delphika*”, *Philologus*, 60,1901, p.81-101. Defradas, *Les Thèmes de La propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, cap. III: “La sagesse delphique”, PP. 268-83.)

aqueles que vinham consultar o oráculo. Isto acerca da origem do preceito do conhece-te a ti mesmo - *gnôthi seautón*.

Sobre a origem do preceito do cuidado de si – *epiméleia heautoû*, essa era uma sentença muito antiga da cultura grega, particularmente lacedemônia¹⁵. Segundo Foucault: “ocupar-se consigo mesmo é um princípio sem dúvida bastante corriqueiro, de modo algum filosófico, ligado, entretanto – e esta será uma questão que reencontraremos constantemente ao longo da história da *epiméleia heautoû* – a um privilégio político, econômico e social.” (FOUCAULT, 2004, p. 42).

Após essas considerações a respeito da origem tanto do *gnôthi seautón* como do *epiméleia heautoû* na cultura grega, Foucault remete sua hipótese sobre a relação filosófica sujeito/verdade aos textos platônicos “*Apologia de Sócrates*”¹⁶ e “*Alcibíades*”¹⁷, visto que qualquer que seja o sentido anterior de ambos os preceitos, foi em torno da figura de Sócrates que ambos surgem na filosofia. Ainda, segundo Foucault, em torno de Sócrates, e em particular no texto platônico do Alcibíades, estes dois preceitos, o *epiméleia heautoû* – o cuidado de si mesmo – e o *gnôthi seautón* – conhece-te a ti mesmo - aparecem pela primeira vez no pensamento filosófico.

A partir disso, Foucault faz uma interpretação absolutamente original do texto platônico da *Apologia* e apresenta Sócrates como o homem do cuidado de si e não como aquele que conhece. Sócrates é aquele que cuida dos outros e a essa tarefa dedica toda a sua vida. No *Alcibíades* Foucault aponta o surgimento dos dois preceitos no pensamento filosófico e, sobretudo, a clara subordinação do *gnôthi seautón* em relação ao princípio mais geral do *epiméleia heautoû*. Pois que, segundo Foucault, nesse diálogo Alcibíades deve primeiro se conhecer para poder se cuidar. O objetivo é o cuidado de si e o conhecimento de si é um dos cuidados que ele deve ter para consigo, no caso particular do diálogo, a fim de Alcibíades bem governar a cidade. Assim, apesar de ao longo dos séculos a história da

¹⁵ Segundo Foucault (2004, p.42) quanto a esta sentença *epiméleia heautoû*, encontra-se em um texto de Plutarco do primeiro século de nossa era, portanto um texto tardio, uma referência na qual Plutarco retoma a palavra de Alexandrides um lacedemônio, um espartano, que ao ser indagado sobre o motivo pelo qual os espartanos sendo tão ricos e tendo tantas terras, não se ocuparem pessoalmente das mesmas, e este teria respondido, segundo Plutarco: “simplesmente para podermos nos ocupar com nós mesmos.” (cf. Apophthègmes laconiens, 217a, in Plutarque, *Oeuvres Morales*, t. III, trad. Fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, PP. 171-2.)

¹⁶ Platão. *Apologie de Socrate*. In: *Oeuvres complètes*, Trad. Fr. M. Croisete, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

¹⁷ Platão. *Alcibiade*. In: *Oeuvres complètes*, Trad. Fr. M. Croisete, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

filosofia ter valorizado o conhecimento de si e desconsiderado o cuidado de si no que diz respeito às relações entre as formas de subjetividade e a verdade, para Foucault, uma análise mais cuidadosa e apurada da história dessas relações sugere uma variação do valor atribuído a esses dois preceitos.

No *Alcibíades* o foco da análise foucaultiana está na emergência da abordagem filosófica dos dois preceitos: *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón*. Trata-se, nesse texto, de enfatizar os seguintes pontos. Primeiro - o cuidado de si está associado ao exercício do poder, já que Alcibíades precisa ter cuidados consigo a fim de alcançar o que deseja, a saber, o governo da cidade. Portanto, se antes na tradição - conforme o texto de Plutarco mencionado acima - o preceito do cuidado está associado a uma situação estatutária de poder, neste diálogo, apesar de Alcibíades gozar do privilégio estatutário em virtude de seu nascimento, o cuidado aparece, e isto é importante, como uma condição e não como um privilégio; o cuidado de si aparece como uma condição para o correto exercício do governo dos outros. Segundo - o cuidado de si está vinculado à pedagogia, visto que Alcibíades é caracterizado no diálogo como um ignorante relativamente a seus rivais, e era ignorante devido à educação insuficiente que recebeu de seus tutores até a idade em que se encontrava à época do diálogo. Contudo, a educação insuficiente de Alcibíades não é um grande problema em virtude de sua juventude, Alcibíades ainda é jovem e pode cuidar de si e reparar sua educação deficiente. Aqui, claramente percebe-se uma crítica relacionada à pedagogia ateniense da época, já que Alcibíades tinha por privilégio estatutário o direito de pretender o governo de Atenas, mas devido à deficiência de sua educação ele não estava pronto.

Terceiro ponto - o cuidado de si está associado aos cuidados que se devem ter com os jovens, pois não é demasiado tarde para Alcibíades começar a ter cuidados consigo já que ele ainda é jovem. Aí, se encontra uma variação entre a formulação do cuidado de si no texto do *Alcibíades* e aquela que está presente na *Apologia*. Alcibíades porque é jovem ainda tem tempo para ter o cuidado de si, enquanto que na *Apologia* o cuidado de si é apresentado como um imperativo que recobre a totalidade da existência do indivíduo. Último e quarto ponto - a necessidade do cuidado de si emerge quando Alcibíades percebe que ignora qual é o objeto do bom governo, qual é a finalidade da atividade política, e uma vez que ele pretende governar a cidade ele deverá ter cuidados consigo para ser capaz de exercer tal função. Portanto o cuidado de si no texto do *Alcibíades* aparece, sobretudo, vinculado às questões pedagógicas quanto às questões políticas.

Foucault aponta a emergência de duas questões importantes no texto do *Alcebiades*, a saber: qual é o si e qual a forma de cuidado que se deve ter com este si. Nesse diálogo, o si que é Alcebiades aparece como objetivo do cuidado que tem por finalidade alcançar o bom governo da cidade. Aí, conforme afirma Foucault, nessa questão de como alcançar o conhecimento necessário para poder ter o cuidado de si para só então poder cuidar dos outros como convém, que o preceito do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo se introduzem no pensamento filosófico.

E qual é o si de quem se deve cuidar? O que é este si? Como delimitar primeiro esse si para depois determinar a forma do cuidado que se deve ter consigo? A resposta de Platão é que o si é a alma. O si é o sujeito, um sujeito que age sobre si mesmo descobrindo quem é, o que é para poder cuidar de si. Um conhecimento de si que só se realiza na presença do outro, a alma que se vê no espelho da íris do olho do outro. Uma imagem pode-se dizer poética criada por Platão para ressaltar a importância do outro no reconhecimento do próprio si do sujeito enquanto sujeito. Na perspectiva platônica sem o outro não é possível para o si se reconhecer. Um conhecimento de si que é um cuidado que se deve ter para consigo mesmo que necessariamente precisa do outro.

Aqui é importante, segundo Foucault, não confundir o reconhecimento de si que o sujeito opera sobre si mesmo com aquele do sujeito objeto de conhecimento de si mesmo. O procedimento platônico não é um processo que objetiva os sujeitos, conforme é apresentado nas investigações foucaultianas em *A História da Loucura*, *Vigiar e Punir*, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, *A História da Sexualidade I*, nas quais o sujeito é analisado através das relações saber/poder que objetivam os sujeitos, como por exemplo, o são e o louco, delinquentes ou “comportados” etc. Em Platão, para Foucault, é importante apontar um momento da história das relações entre o sujeito e a verdade em que a verdade do sujeito não é obtida a partir do conhecimento sobre si mesmo, no qual o si é um objeto a ser conhecido. O si é um objetivo a ser alcançado, um alvo que é constituído ao longo do processo do cuidado em se reconhecer.

Portanto, nesta perspectiva, percebe-se a relevância desta abordagem foucaultiana das relações entre o sujeito e a verdade. Trata-se aqui da possibilidade de encontrar, na história, outros modos de subjetivação que não este da atualidade, no qual os indivíduos são constituídos enquanto sujeitos a partir de certas práticas sociais de sujeição relacionadas ao saber/poder modernos. Sobre essa ideia, Vera Portocarrero afirma:

Na década de 1970, Foucault pesquisa como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir de que a verdade se dá na História, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da História, e que é a cada instante fundado e refundado pela história a partir das práticas sociais. (PORTOCARRERO, 2006b, p. 291-292)

Já no final da década de 1970 e início de 1980, investiga a constituição de um sujeito que é a cada instante fundado e refundado na história a partir das práticas de si. Evidentemente que tais práticas, sociais e de si, não são inventadas pelos próprios sujeitos. São esquemas práticos presentes em dada cultura que são propostos, sugeridos ou impostos aos indivíduos, daí o seu caráter social. Esquemáticamente, pode-se dizer que se Foucault anteriormente investigou a constituição dos sujeitos a partir das práticas sociais, em suas últimas pesquisas introduziu a importância do próprio si do sujeito na constituição de si mesmo. É importante ter mente que as práticas de constituição de si investigadas por Foucault são ao mesmo tempo práticas sociais e de si. De modo que, investigar essas práticas conforme se apresentam na Antiguidade greco-romana apontando as diferenças com as práticas atuais é fundamental para a ética contemporânea, porque se podem evidenciar formas de subjetividades alternativas às atuais que justificam o questionamento acerca das necessidades que nos são impostas no presente ao mesmo tempo no âmbito da teoria e da prática.

Em síntese, segundo Foucault, o cuidado de si aparece no pensamento filosófico como fórmula fundadora da necessidade do conhecimento de si e ambos os preceitos vinculados às questões políticas e pedagógicas. Ademais, deve-se levar em conta que esta noção de *epiméleia heautoû* – o cuidado de si - fundou a necessidade de conhecer a si mesmo - *ghôthi seautón* e que ambas acompanharam a atitude filosófica ao longo de toda a cultura greco-romana, visto que se encontravam presentes em Platão, epicuristas¹⁸, cínicos¹⁹ e estoicos.

¹⁸ A importância do preceito do cuidado de si no epicurismo pode ser atestada, por exemplo, por Epicuro na *Carta a Meneceu*: “Para ninguém é demasiado cedo ou demasiado tarde para assegurar a saúde da alma(...). De modo que devem filosofar tanto o jovem como o velho.” (cf. EPICURO, *Cartas a Meneceu*)

¹⁹ A importância dessa noção para os cínicos é atestada, por exemplo, em um texto de Sêneca quando este cita Demétrio, o cínico, explicando a inutilidade de se especular sobre alguns fenômenos naturais, devendo-se antes cuidar de olhar para nos mesmos, dirigir o olhar para as coisas imediatas que dizem respeito a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar o que fazemos. “Se o nosso ânimo aprendeu a desprezar tudo o que é devido ao acaso, se soube dominar o temor, se não aspira com ávida esperança a coisas impossíveis, mas aprendeu a pedir a si mesmo toda riqueza, libertou-se do temor dos deuses e dos homens e sabe que dos homens não há muito a temer, dos deuses, nada; se os homens, desprezando tudo o que adorna, mas ao mesmo tempo atormenta a nossa vida, chegou a compreender claramente que a morte não traz nenhum mal, mas elimina todos eles; se dedicou-se inteiramente à virtude e acha fácil qualquer via que ela indica; se, criatura destinada à vida associada e gerada pela coletividade, considera o mundo como a casa comum de todos e abriu a sua consciência aos deuses e em todas as circunstâncias se comporta como se estivesse exposto ao controle de todos - temendo mais o seu próprio juízo que o dos outros - então este, subtraindo-se às tempestades,

Em Sêneca, por exemplo, a noção de *cura sui* é fundamental e encontra-se presente por toda a sua obra. Em Epíteto, também, a noção de cuidado percorre todos os seus diálogos. Todavia, Foucault enfatiza que no pensamento antigo esta noção de o cuidado de si não é somente importante para o ingresso na vida filosófica, ela é mais extensa e está presente de um modo geral como princípio de toda a conduta racional, de toda forma de vida que se pretendesse “efetivamente obedecer ao princípio da racionalidade moral.” (FOUCAULT, 2004, p. 13).

Um ponto importante para Foucault é o surgimento no pensamento da necessidade de dizer a verdade sobre si mesmo a partir de um cuidado de si, que apesar da presença indispensável de um outro, esse cuidado não está vinculado à necessidade de obediência a este outro, como se observa no cuidado de si praticado no ascetismo cristão. Segundo Foucault, o cuidado de si na Antiguidade tem o caráter moral do cuidar de si, mas o cuidado é uma escolha individual, não há nenhuma obrigação vinculada a um princípio doutrinário. Se o indivíduo obedece a um determinado padrão, o faz porque esse padrão é entendido por ele como um caminho para melhorar a sua própria vida, deixando-a mais bela e feliz. Esta é uma diferença fundamental.

Assim, segundo Foucault, podemos traçar a partir das noções do cuidado de si - *epiméleia heautoû*- e do conhece-te a ti mesmo - *ghôthi seautón* - e de suas relações com a filosofia e, conseqüentemente do dizer verdadeiro vinculado a elas, uma “história na qual este fenômeno cultural de conjunto (incitação aceitação geral do princípio de que é preciso ocupar-se consigo mesmo) constitui, a um tempo, um fenômeno cultural de conjunto, próprio da sociedade helenística e romana [...], mas também um *acontecimento* no pensamento.” (FOUCAULT, 2004, p. 13)²⁰. Um acontecimento²¹ no pensamento que se tornou, devido a suas implicações, um desafio para a própria história do pensamento. Desafio este que consiste

estabeleceu-se solidamente sobre a terra firme, sob um céu seguro e chegou ao perfeito conhecimento do que é útil e necessário. Todas as outras coisas servem para alegrar o nosso tempo livre: pode também recorrer a elas quando o ânimo já está ao seguro, mas elas apenas o afinam, não o temperam. “(cf. SENECA, *De Beneficiis*, VII, 1, 7)

²⁰Grifo nosso.

²¹A noção de acontecimento em Foucault designa uma novidade histórica e a regularidade histórica da prática discursiva e não discursiva. Aprender o momento de um acontecimento é analisar como as novidades instauram novas formas de regularidades. Essa noção implica também na tarefa de diagnosticar a realidade, quais são as forças que estão em movimento em dado momento histórico. “[...] este trabalho analítico não pode proceder sem uma conceituação dos problemas tratados, conceituação esta que implica um pensamento crítico – uma verificação constante. [...] Temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente. A segunda coisa a ser verificada é o tipo de realidade com a qual estamos lidando.” (cf. FOUCAULT, 1995, p.232)

em apreender o momento e as implicações desse acontecimento, que pode ser encontrado em torno de toda a preparação do pensamento e espiritualidade cristãos²²; “o momento em que um fenômeno cultural de conjunto, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo o nosso modo de ser de sujeito moderno.” (FOUCAULT, 2004, p.13).

Foucault localiza nesse momento da história a emergência de um problema. A noção do cuidado de si é entendida por ele como um acontecimento no pensamento que tem implicações até os dias de hoje. A abordagem filosófica do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo e suas relações com a *parrhesia* será tratada desta forma por Foucault, como um acontecimento decisivo no pensamento que tem implicações na própria formação moral do sujeito moderno.

Sendo assim, fazer uma análise da história das relações que foram estabelecidas entre as noções de cuidado de si e conhecimento de si e as práticas, sociais e de si, vinculadas a elas, segundo Foucault, poderia ser uma das possibilidades de esclarecimento acerca de como foram historicamente tramadas às relações entre a verdade e as formas de subjetivação que não estão evidenciadas na historiografia tradicional do pensamento ocidental. Segundo essa análise, pode-se perceber que quando surge na Antiguidade a relação entre as formas de subjetivação e a verdade diz respeito a uma atitude, a ênfase do cuidado está na prática que o indivíduo adota para viver a sua vida.

Em vista disso, é importante marcar os seguintes pontos acerca desta noção do cuidado de si - *epiméleia heautoû*, a fim de explicitar sua relevância para a investigação desta dissertação. Primeiro, o tema do cuidado de si implica em uma atitude geral, uma certa forma de olhar o mundo, de praticar ações, de ter relações consigo e com os outros. Tal noção vincula-se ao indivíduo como um todo, refere-se tanto a sua relação consigo e com os outros, quanto a sua relação com a totalidade de mundo. Segundo, cuidar de si mesmo envolveu uma certa atenção no olhar. Deve-se desviar o olhar do todo e dirigi-lo para dentro de si mesmo, estar atento ao que se faz e ao que se passa no próprio pensamento. Terceiro, o cuidado de si não implica somente em uma atitude geral e na atenção que se deve ter em relação a si mesmo

²²Como exemplo da presença do cuidado de si no pensamento cristão Foucault cita no curso da Hermenêutica algumas obras cristãs nas quais se encontra a noção do cuidado de si; em Filon de Alexandria em “*Sobre a vida contemplativa*”, em Plotino, na *Enéada II*, e ainda de forma privilegiada reencontramos no ascetismo cristão, em Método de Olimpo de Basílio de Cesaréia, em Gregório de Nissa em *A vida de Moisés*, no texto sobre O cântico dos cânticos, no Tratado das Beatitudes, no Tratado da Virgindade que inclui o livro XIII cujo título é precisamente: “*Que os cuidados de si começam com a liberação do matrimônio.*” Considerando que o celibato é para Gregório de Nissa a condição para a vida ascética, esta forma do cuidado de si com o celibato nos mostra a maneira como o cuidado de si tornou-se a matriz do ascetismo cristão.

e a seus pensamentos. Implica, sobretudo, em ações que são exercidas sobre si mesmo e através das quais os indivíduos modificam-se a cada dia. O cuidado de si está vinculado a práticas, a exercícios cujo caminho na história do pensamento, da moral, da cultura e da espiritualidade ocidental será bem longo. Em torno desta noção de cuidado de si, cito:

Temos todo um corpus definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante não somente na história das representações, nem somente na história das noções e das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (FOUCAULT, 2004, p. 15)

Foucault enfatiza que se anteriormente não se problematizava acerca de seu significado, a partir de Sócrates surgem perguntas, inquietações e buscam-se respostas. Portanto, traçar a história do cuidado de si e de suas relações com o conhecimento de si e o dizer verdadeiro da *parrhesia* desde seu surgimento no pensamento filosófico pode ser uma importante chave de entendimento para compreender a atualidade. Dito de outra forma, ainda hoje os sujeitos se cuidam a partir de discursos vinculados a certas práticas que se ocupam incessantemente em cuidar de dizer a verdade do sujeito. É inegável que estas relações entre o cuidado de si e conhecimento de si estão presentes hoje no modo com que os indivíduos se percebem, se entendem e se dizem como sujeitos modernos. Daí a importância ou mesmo a obstinação de Foucault em investigar de que modo se tornou tão importante para o sujeito dizer a verdade sobre si mesmo.

Considerando que tal noção de cuidado fundou a necessidade do conhecimento de si, coloca-se aqui a seguinte questão foucaultiana: por que, se é possível atestar através de vários registros sua importância, a noção do cuidado de si não fez parte da reconstituição tradicional da história do nosso pensamento? Por que esta ênfase na noção do conhece-te a ti mesmo e a desqualificação, chegando mesmo ao esquecimento, da noção do cuidado de si?

A título de hipótese, Foucault faz algumas considerações sobre o que poderia ter acontecido na história do pensamento para que o cuidado de si fosse desqualificado em relação ao conhecimento de si. Primeiro, a noção do cuidado de si com o passar do tempo se desdobrou em diversas sentenças, tais como: “ter cuidados consigo”, “sentir prazer consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “ser amigo de si mesmo”, “prestar culto a si” e outras mais que aos nossos ouvidos modernos causam uma certa desconfiança. Fazer desse preceito, sobretudo, o fundamento moral das práticas e do pensamento causa um certo estranhamento, visto que são expressões que soam aos ouvidos modernos como extremamente egoístas e individualistas.

Ou ainda nos remetem à hipótese histórica, geralmente adotada, do indivíduo que se percebe incapaz de sustentar por ele mesmo uma moral coletiva e em face disso nada mais resta fazer senão voltar-se para si. Em suma, o sujeito moderno não associa um valor positivo ao preceito do cuidado de si. Entretanto, paradoxalmente em todos os textos antigos analisados por Foucault todas essas expressões associadas ao cuidado de si têm um valor extremamente positivo.

O paradoxo se dá na medida em que essas sentenças em suas primeiras formulações na Antiguidade não remetem a individualismos. Contudo, por não ser uma atitude *natural* aos indivíduos, ter cuidados consigo era uma atividade que se praticava a dois. O si de quem se cuidava, com quem se tinha prazer, para o qual se devia prestar cultos, só se encontrava, só se percebia e se experimentava a partir da incitação e da relação estabelecia com os outros. Alias, sem a presença do outro o cuidado de si não era possível, pois que cuidar de si, dizer a verdade sobre si, voltar-se para si, não é algo natural ao indivíduo. Para que essas relações se estabeleçam, é necessário um estímulo externo, nesse caso o outro que incita ao cuidado de si mesmo.

Além do valor positivo inicialmente atribuído ao cuidado de si, outro paradoxo apontado por Foucault é o fato de que é a partir do preceito do cuidado, que aos olhos modernos parecem extremamente egoístas, se formaram as mais rigorosas morais que o ocidente conheceu e que de modo algum, segundo Foucault, devem ser atribuídas ao cristianismo, e sim à moral desenvolvida em torno dos primeiros séculos antes e depois de nossa era –séc. V-IV a.C. ao II d.C.

Ademais, todas as regras desta moral constituída a partir do preceito do cuidado de si foram retomadas e readaptadas tanto pela moral cristã como também pela moral moderna não-cristã. Foucault ressalta que a estrutura geral dos códigos permanece a mesma, contudo as regras contidas no código são transpostas para outro contexto; o da ética do não-egoísmo seja na forma cristã de uma renúncia a si, ou na forma moderna de uma obrigação para com os outros (coletividade, pátria etc.)

Contudo apesar da relevância desses três paradoxos na história da moral – a valorização positiva e posteriormente negativa do cuidado de si, a elaboração de uma moral rigorosa advinda dos pagãos e não dos cristãos, a transposição do princípio do cuidado vinculado a uma conversão a si para uma renúncia a si -, segundo Foucault, existe uma razão bem mais importante que muito contribuiu para o esquecimento desta noção de cuidado de si da história do pensamento. O principal responsável pela desqualificação ou mesmo

esquecimento do cuidado de si, para Foucault, é o “momento cartesiano” – as aspas são do próprio Foucault. O “momento cartesiano” está mais estritamente relacionado ao problema da história da verdade e para Foucault ele atuou de duas maneiras no pensamento filosófico; primeiro requalificando o conhecimento de si - *gnôthi seautón* - e neste processo de requalificação do conhecimento de si desqualifica o cuidado de si - *epiméleia heautoû* - chegando mesmo a excluí-lo do procedimento filosófico moderno.

Isto se deu da seguinte maneira: o “momento cartesiano” requalifica o *gnôthi seautón* quando o método cartesiano coloca como ponto de partida para o procedimento filosófico a evidência tal como se dá à consciência do sujeito enquanto sujeito pensante sem qualquer dúvida possível. No procedimento descrito por Descartes nas *Meditações* para se ter acesso à verdade tem-se uma consciência de si que é o conhecimento de si, na medida em que a evidência da própria existência do sujeito, enquanto sujeito que pensa, é o ponto de partida do acesso fundamental à verdade, e não sob a forma da prova da evidência e sim sob a forma da impossibilidade de duvidar da existência do sujeito enquanto sujeito que pensa.

Neste sentido, segundo a leitura foucaultiana, o preceito délfico do *gnôthi seautón* sofreu duas requalificações ao longo de sua história; a primeira sendo a abordagem filosófica feita por Sócrates de uma sentença presente na tradição cultural da Grécia, e o *gnôthi seautón* em sua segunda edição, ou seja, a requalificação efetuada pelo “momento cartesiano”. É claro que entre ambas a distância é enorme. Contudo, não é difícil para o pensamento moderno perceber o porquê, a partir do *cogito* cartesiano, de o preceito do *gnôthi seautón* ser o fundador das práticas e do procedimento filosófico. No entanto, se é fácil compreender que o “*cogito*” requalifica o conhecimento de si como consciência de si, é um pouco mais complexo perceber de que maneira este procedimento desqualifica a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si. Por que o procedimento cartesiano, segundo Foucault, contribuiu para a desqualificação do cuidado de si na reflexão filosófica?

Para elucidar esta questão Foucault aponta algumas diferenças entre o que ele chama de “filosofia” e “espiritualidade”.

[...] chamemos de “filosofia” esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro ou falso, mas sobre o que faz que possa haver verdadeiro ou falso, sobre o que nos torna possível separar o verdadeiro do falso”. [...] Chamemos de “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. (FOUCAULT, 2004, p. 19)

Filosofia é a forma de pensamento que se pergunta como é possível conhecer, como é possível o sujeito ter acesso à verdade pelo conhecimento. E chamemos:

[...] de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2004, p. 19)

No procedimento espiritual o sujeito age a partir de experiências de autotransformação para ter acesso à verdade.

Para Foucault a espiritualidade ocidental tem três características: primeiro – “a verdade nunca é dada de pleno direito ao sujeito. O sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade”. (FOUCAULT, 2004, p. 19). Para a espiritualidade a verdade não é uma forma de cognição, “ela jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 19), como acontece no procedimento cartesiano. A espiritualidade exige que o sujeito se modifique, se transforme, torne-se outro do que ele mesmo, e é essa transformação que ocorre no sujeito que possibilita, ao sujeito transfigurado pelo procedimento espiritual, o acesso à verdade. “A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade”. (FOUCAULT, 2004, p. 19). Em suma, o sujeito para ser capaz de acessar a verdade precisa se transformar.

A segunda característica da espiritualidade é a conversão. Tal como é, o sujeito não pode ter acesso à verdade, para tanto ele precisa se transformar, e neste processo de transformação é necessário que se converta ao próprio processo, e é essa conversão que possibilita, ao sujeito, o acesso à verdade. Neste sentido, não pode haver verdade para o sujeito sem uma conversão, sem uma transformação em seu próprio ser de sujeito. E essa conversão necessária ao acesso à verdade se opera por duas formas; *Éros* (amor) e *áskesis* (trabalho de si para consigo). Sob a forma de movimento do *Eros*, “que arranca o sujeito de seu status e de sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual a verdade vem até ele e o ilumina).” (FOUCAULT, 2004, p. 20). E sob a forma da *askesis*, trabalho de si para consigo de transformação progressiva pelo qual “se é o único responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*)” (FOUCAULT, 2004, p. 20).

A terceira e última característica da espiritualidade é: a verdade modifica o sujeito como consequência do procedimento espiritual. O procedimento espiritual produz efeitos

sobre o sujeito. A verdade alcançada através do processo espiritual é o que ilumina o sujeito, é o que lhe dá tranquilidade de alma. No procedimento espiritual, o sujeito, ao alcançar a verdade se completa. Existe na verdade algo que completa o próprio ser do sujeito, algo que o transforma no seu interior, em seu próprio ser de sujeito. Em suma, através do procedimento espiritual o sujeito se converte, e nesse processo se transforma para ter acesso à verdade e como consequência dessa conversão e consequente transformação a verdade ilumina e completa o sujeito.

Filosofia e espiritualidade, dois temas que durante toda a Antiguidade nunca estiveram separados. Desde Sócrates até os primeiros pensadores cristãos a questão da filosofia, esta forma de pensamento de se interrogar pela possibilidade de o sujeito ter acesso à verdade, e a prática de espiritualidade entendida como o conjunto de buscas, experiências que permitirão ao sujeito ter acesso à verdade, sempre completaram uma a outra. Na Antiguidade pensamento e ação estavam estritamente associados, ou seja, como ter acesso à verdade e quais as práticas necessárias que permitirão ao sujeito ter acesso à verdade eram dois temas indissociáveis.

Foucault faz uma ressalva acerca dos movimentos gnósticos que floresceram durante a Antiguidade nas fronteiras do cristianismo. A gnose é um movimento no qual o ato de conhecimento é soberano no acesso à verdade e, ao mesmo tempo, este ato de conhecimento tem a estrutura de um ato espiritual; o movimento gnóstico transporta para o ato do conhecimento as condições e efeitos da experiência espiritual. Segundo Foucault, em todos esses movimentos se encontra o mesmo esquema do platonismo, ou seja, “a ideia de que o conhecimento do ser e o reconhecimento de si constituem uma única e mesma coisa.” (FOUCAULT, 2004, p. 312). É a partir desses movimentos que se criaram dentro do cristianismo, que a Igreja cristã pode desenvolver o modelo exegético, ao qual o modelo monástico se encaixa perfeitamente. A cisão do modelo cristão da exegese com o movimento gnóstico produziu como efeito no próprio interior da espiritualidade cristã a função exegética de detectar a natureza e a origem dos movimentos interiores da alma. Voltar-se-á a este tema acerca dos modelos de verdade mais adiante neste capítulo.

Retornando ao que Foucault chamou de “momento cartesiano” e sua contribuição para a desqualificação do cuidado de si na história do pensamento. Dizia-se que durante toda a Antiguidade os temas da filosofia e espiritualidade eram indissociáveis. Fazendo um salto sobre toda a Idade Média e tomando a Idade Moderna chegamos ao momento em que a história da verdade entra em um momento no qual as condições segundo as quais o sujeito

pode ter acesso à verdade dizem respeito somente ao conhecimento. É este momento em que parece que a história da verdade entra neste período em que as condições de acesso à verdade não dizem mais respeito às práticas de transformação do sujeito e sim somente ao conhecimento, que Foucault chama de “momento cartesiano”. “No momento em que o filósofo (aquele que busca a verdade), sem que nada mais lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.” (FOUCAULT, 2004, p. 22)

Existem ainda condições para ter acesso à verdade, entretanto elas são de outra ordem, não dizem mais respeito à espiritualidade, mas somente ao conhecimento. Têm-se condições formais e objetivas intrínsecas ao ato de conhecimento; por exemplo, existem regras formais de método e a estrutura do objeto a ser conhecido. Também algumas condições extrínsecas ao ato de conhecer, mas que não dizem respeito à estrutura do sujeito, e sim apenas à sua existência concreta enquanto sujeito, são elas: não se pode conhecer a verdade se se é louco – referência a *História da Loucura* -; é preciso realizar alguns estudos, ter certa formação – condições de ordem cultural; é preciso, também, certo esforço e que os interesses vinculados à proposta de pesquisa estejam adequados às normas de pesquisa desinteressada etc. – condições de ordem moral. Assim, têm-se condições de ordem estrutural/mental, cultural e moral, mas que não dizem respeito à própria estrutura do sujeito enquanto tal. Não é mais necessário que o sujeito se transforme e se converta para ter acesso à verdade, em contrapartida, a verdade não mais o completa nem ilumina.

É a partir desse momento da história da verdade, da história das relações entre o sujeito e a verdade, que para Foucault em função de se ter acesso à verdade, o ser do sujeito não é mais posto em questão. Tal como é, em sua estrutura própria de sujeito ele poderá ter acesso à verdade. Eis a contribuição do “momento cartesiano” para a desqualificação do cuidado de si na história do pensamento. Por “momento cartesiano” Foucault se refere a este momento quando a história das relações subjetividade/verdade entra em outra era na qual não é mais necessário impor ao sujeito como condição de acesso à verdade transformações em seu próprio ser. É somente o conhecimento, o ato de conhecer e as condições intrínsecas e extrínsecas ao próprio ato de conhecimento, que possibilita que o sujeito acesse a verdade.

Em suma, para repensar como foi tramada a história das relações entre o sujeito e a verdade Foucault resgata do pensamento antigo a noção de cuidado de si. Contudo as relações sujeito/verdade, no pensamento filosófico, se desenrolaram e chegaram até nós nos dias de

hoje a partir do conhecimento do sujeito por ele mesmo, logo a partir do conhece-te a ti mesmo socrático.

Daí a importância de investigar, no pensamento foucaultiano, a noção de *parrhesia* – o dizer verdadeiro – como prática vinculada ao cuidado de si na Antiguidade a partir desta reflexão das relações entre o sujeito e a verdade e a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito. Como se desenvolveram as relações entre o sujeito e a verdade para que fosse possível ao sujeito dizer a verdade sobre si mesmo? Segundo Foucault as noções de salvação e conversão estão no âmago dessa questão, deste modo, a análise de como essas duas noções se introduzem no jogo do dizer verdadeiro sobre o sujeito é importantíssima para compreender como se deram, na história, as relações entre o sujeito e a verdade, conforme essa abordagem.

1.2 As noções de conversão e de *parrhesia*

[...] Se a questão crítica é a de saber “sob que condições gerais pode haver verdade para o sujeito”, a questão que gostaria de colocar é a seguinte: “sob que transformações particulares e historicamente definíveis, o sujeito teve que submeter-se a si mesmo para que houvesse a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito?” (FOUCAULT, 2004, p. 308)

Como já visto, em sua primeira formulação teórica, os princípios do cuidado de si e conhece-te a ti mesmo aparecem em torno da figura de Sócrates vinculados a questões políticas e pedagógicas. Pouco a pouco este tema do cuidado de si e as práticas do si associadas a ele foram-se ampliando e ao mesmo tempo se desvinculam das suas relações com a pedagogia e a política. As práticas de si não serão mais vistas como um preceito que se impõe à adolescência no momento em que se vai entrar na vida adulta e na política, tal como aparecem no diálogo *Alcibíades* – Sócrates aborda Alcibíades justamente porque este se encontra naquela idade crucial em que se passa da adolescência para a vida adulta. Conforme se desenvolveram no pensamento filosófico, as questões vinculadas ao cuidado de si foram se tornando pouco a pouco um preceito co-extensivo à vida toda do indivíduo.

Assim, segundo Foucault, ao se examinar os textos antigos pode-se perceber que o cuidado de si e as práticas de si associadas a ele gradativamente vinculam-se a uma arte de viver – *a tékhnetoû bíou*. Um vínculo que cada vez mais se torna mais estreito até que não será mais possível separá-los. Eles se identificam de tal modo que cuidar de si e as práticas

associadas ao cuidado tornam-se, pouco a pouco, uma arte de viver. O si é o objetivo, a meta a ser atingida pelas práticas do cuidado. Torna-se aqui a ressaltar que o si não é um objeto a ser conhecido, e sim um objetivo, uma finalidade a ser alcançada. É neste momento em que o si se torna uma finalidade, e não um objeto, que segundo Foucault se funda a noção de conversão/salvação e suas implicações com o dizer verdadeiro - *parrhesia*.

Dizer que a noção de conversão se funda no momento em que as práticas do cuidado e uma arte de viver se confundem não significa dizer que essa noção não estava presente nas primeiras formulações filosóficas do cuidado de si, e sim que também ela sofreu modificações e que tinha características diferentes em momentos diferentes do pensamento antigo. O modo como essa noção se insere no pensamento, para Foucault, a princípio nem mesmo se poderia chamar de uma noção ou conceito, e sim considerá-la mais como um esquema prático das relações entre o cuidado de si e o conhecimento de si. O que interessa analisar é justamente como se estabeleceu esta associação entre estes elementos: o cuidado, a conversão, o conhecimento e o dizer verdadeiro sobre o sujeito.

A fim de analisar a associação do elemento da conversão às práticas do cuidado de si Foucault toma como marco o período greco-romano da filosofia – os dois primeiros séculos de nossa era. Para ele, ao se fazer a reconstituição histórica da noção de conversão é interessante notar que na Antiguidade ela aparece e se desenvolve primeiramente no âmbito da política, e aos poucos se desloca para o campo da filosofia. Assim, apesar de essa noção estar implicada, no pensamento moderno, a uma temática religiosa, quando aparece era primeiramente uma noção vinculada à política e, durante todo o pensamento da Antiguidade greco-romana ela esteve associada à filosofia, portanto a conversão era uma temática filosófica, não religiosa.

Conforme nos esclarece Pierre Hadot (1987), na Antiguidade o elemento da conversão²³ como uma experiência era um tema mais político e filosófico do que propriamente religioso, uma vez que para Hadot a conversão é uma experiência. As religiões

²³Para Hadot, a conversão é uma experiência, uma experiência modificadora de si. Dentre os diferentes contextos em que essa palavra pode ser inserida em sua acepção religiosa/filosófica ela diz respeito à transformação de concepção mental que pode significar uma simples modificação de opinião até a transformação total da personalidade. Nesse sentido, a noção de conversão reflete a irredutibilidade da ambiguidade humana. A partir dessa noção, por um lado, percebe-se a liberdade do ser humano expressa através de sua capacidade de transformar-se através de uma reinterrogação de seu passado e uma projeção de seu futuro; e por outro, revela que tal transformação da realidade humana e o resultado da invasão de forças exteriores a ele, quer se trate da graça divina ou de uma norma psicossocial. Pode-se dizer que a ideia de conversão supõe um dos conceitos constituintes da consciência ocidental; desse modo cabe representar a história do ocidente como um intento sempre renovado do aperfeiçoamento das técnicas de conversão, quer dizer, as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, quer seja se aproximando de sua essência originária (conversão retorno), quer modificando-a de um modo radical (conversão mutação).

antigas não reivindicavam para si a função de modificar o indivíduo em seu interior e mostravam-se muito tolerantes visto que integravam vários ritos e cultos distintos. Foi no âmbito da política, através da experiência democrática vivida na assembleia, que se desenvolveu a possibilidade de modificar, converter a opinião do outro, utilizando para este fim as técnicas da retórica, a arte da persuasão, as quais foram se constituindo pouco a pouco. Todavia, é no âmbito filosófico que a experiência da conversão aparece de modo mais radical. A conversão no âmbito filosófico tinha o propósito de convencer os indivíduos a modificarem a sua própria forma de viver. Pode-se dizer que com a inserção do elemento da conversão no âmbito filosófico vê-se surgir o tema da vida inteira vivida como prova.

Cabe aqui ressaltar que Foucault reconhece a importância da obra de Hadot em suas pesquisas realizadas sobre a filosofia antiga, não somente pela precisão do trabalho exegético realizado por Hadot nos textos antigos, como também por sua concepção da filosofia como prática de vida. Entretanto, após a morte de Foucault, Hadot (1987) critica a ideia foucaultiana de uma estética da existência e apresenta alguns pontos de convergência e divergência entre os dois.

Segundo Hadot, seus trabalhos convergem, na medida em que, ambos concebem a filosofia como uma prática de vida. Conforme Vera Portocarrero nos explica: “Segundo Hadot, reconhecido por seus conhecimentos de filologia e de história do pensamento antigo, Foucault descreve com precisão, em *O Cuidado de Si*, aquilo que ele chama as práticas de si dos filósofos estoicos na Antiguidade” (PORTOCARRERO, 2007a). No entanto, de acordo com Hadot, a ênfase dada por Foucault ao si é exagerada, visto que, o si, conforme se apresenta nos textos antigos, não é a constituição de um si como se apresenta na interpretação foucaultiana dos textos antigos. Para Hadot, “a felicidade para os estoicos não consiste no prazer em si mesmo – como acredita Foucault – mas na virtude em si, no bem em si, na razão perfeita, que é a razão universal, presente no interior de todos os homens e do próprio cosmos.” (PORTOCARRERO, 2007a)

Hadot também aponta diferenças acerca da interpretação foucaultiana das práticas de si dos estoicos e dos platônicos.

Para ele, trata-se de fato, como é afirmado em *O Cuidado de Si*, de um movimento de conversão a si, já que há uma liberação da exterioridade da paixão e dos prazeres voltados aos objetos exteriores, há a busca da mestria e si e da posse de si, numa dependência interior. Contudo, Hadot acredita que este movimento de interiorização é inseparável de um outro movimento; aquele em que há uma elevação a um nível psíquico superior, no qual encontra-se um outro tipo de exteriorização, uma nova forma de ser no mundo, que consiste em tomar consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal numa dimensão cósmica à qual Foucault não dá atenção ou, até mesmo, elide em suas descrições dos exercícios filosóficos de ascese. (PORTOCARRERO, 2007a)

De todo modo, apesar dessas diferenças apontadas por Hadot entre o seu trabalho e o de Foucault, os dois autores, ao se voltarem para o pensamento antigo, não o fazem com a intenção de refazer uma história da filosofia. A intenção de ambos é buscar no pensamento antigo instrumentos que permitam “interrogar, ao mesmo tempo, a diferença, que nos mantém a distancia de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade, que permanece a despeito deste afastamento que cavamos sem cessar.” (PORTOCARRERO, 2007a).

Aqui, toma-se a posição de Foucault quanto aos textos antigos e consideram-se as práticas de si constitutivas de um sujeito que podem ser entendidas como uma estética da existência, já que o próprio indivíduo toma a si mesmo, enquanto sujeito, como matéria a ser transformada.

Do mesmo modo que a noção de conversão surge no campo da política através da experiência democrática, também a noção de *parrhesia* aparece em torno das questões políticas a partir do direito político do cidadão de falar na assembleia. Têm-se, então, estes três elementos: democracia, conversão e *parrhesia*, e orbitando em torno deles a retórica - a arte da persuasão - que segundo Hadot foi se constituindo pouco a pouco a partir da possibilidade de modificar a opinião do outro na assembleia. Dito de outra forma, a experiência democrática possibilitou o aparecimento e o desenvolvimento das noções de conversão - modificar a opinião do outro - e de *parrhesia* - o direito de falar livremente na assembleia. Como esses elementos se aproximam?

Para Foucault, o jogo político que se estabelece na democracia abre espaço para que todos os cidadãos se manifestem na assembleia e exponham suas opiniões através da fala. Aparece também a possibilidade de, através da fala, do *logos*, modificar a opinião dos outros na assembleia. A retórica é a técnica utilizada para esse fim. Quando aparece a noção de *parrhesia* se apresenta enquanto direito político de todo cidadão se manifestar na assembleia sobre os assuntos pertinentes a cidade. E o instrumento usado com essa finalidade é a fala, o *logos*; o *logos* é o instrumento da *parrhesia*. A *parrhesia* é uma técnica, mas também seu uso exige uma ética da palavra, e ainda no âmbito político aparecem diversas questões acerca dos critérios de diferenciação entre uma boa ou uma má *parrhesia*.

Em vista disso, não se pode desconsiderar a importância da relação entre a *parrhesia* e a retórica. Das análises feitas por Foucault sobre o tema da *parrhesia* essa relação tem sempre um lugar de destaque. No curso da *Hermenêutica do Sujeito* Foucault descreve o dizer-verdadeiro da *parrhesia* de dois modos: o primeiro, na forma da direção de consciência a

partir da fala franca e corajosa do mestre que tem o governo de si e que é capaz de conduzir o outro, que ainda não tem o governo de si mesmo, a alcançá-lo; o segundo, a partir do confronto com aqueles que seriam seus dois grandes opositores: a retórica e a lisonja.

Frédéric Gros²⁴ divide as análises foucaultianas acerca da *parrhesia* da seguinte maneira: três abordagens negativas a partir de um jogo de oposição entre *parrhesia* e confissão, *parrhesia* e retórica presentes no curso de 1982 e, por último, a *parrhesia* em oposição aos discursos do oráculo, da sabedoria e da técnica, no curso de 1984. Dessas decorre a definição positiva da mesma: “a *parrhesia* é a tomada da palavra pública ordenada à exigência da verdade que, de um lado, exprime a convicção pessoal daquele que a mantém e, de outro, gera para ele um risco, o perigo de uma reação violenta do destinatário.” (GROS, 2004, p.158).

No curso objeto desta análise, primeiramente Foucault se detém na importância da presença do outro, o diretor de consciência caracterizado por sua *parrhesia*, nas práticas de si presentes na Antiguidade greco-romana. Conforme nos esclarece Gros, neste momento helenístico “o interesse de Foucault é mostrar a enorme oscilação entre a direção de existência antiga e a cristã.” (GROS, 2004, p.159), visto que tanto na prática do cuidado cristão como no cuidado helenístico é necessário um outro (confessor e diretor de consciência). Opor a prática da confissão à prática de direção de consciência antiga é o “que permite a Foucault estabelecer um ponto de ruptura entre o si antigo e o sujeito cristão” (GROS, 2004, p.156). Enquanto que a oposição *parrhesia* e retórica permite a caracterização da fala *parrhesiastica* como uma fala verdadeira na qual o comprometimento com a verdade, da parte de quem fala, é tal que ela é visível a todos através dos atos daquele que fala. Ao passo que a retórica está antes comprometida em dizer aquilo que será capaz de convencer o outro, sem levar em conta a verdade daquilo que é dito.

A busca foucaultiana da definição da *parrhesia* a partir de seus opositores também é alvo de análise de Salma Muchail, conforme se apresenta em seu livro: *Foucault, Mestre do Cuidado*, no qual é o principal tema é o curso da *Hermenêutica do Sujeito*. Destaca-se aqui o capítulo VII que trata do tema da *parrhesia* a partir de seus opositores: a retórica e a lisonja. Cito:

²⁴cf. GROS, F. Situação do Curso. FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade. O Governo de Si e dos Outros II*. Curso no *Collège de France* (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

Do ponto de vista do conteúdo desenvolvido, pode-se dizer que o sentido da *parrhesía*, aprendido “na superfície do conflito” com seus adversários, desemboca no próprio sentido da filosofia. É o que F. Gros, em concisa expressão, chama de “estrutura *parrhesiástica*” da filosofia. Mais que instrumento, “forma necessária do discurso filosófico”, a noção acaba por identificar-se com um modo peculiar de reconhecer a filosofia: dizer-verdadeiro, ética da palavra que simultaneamente é prática da verdade e ética de conduta. Assim reconhecida, compreende-se que a filosofia não combina com imodéstia ou vanglória, comparsas que são da lisonja e da retórica. O discurso filosófico é verdadeiramente simples. Não como a simplicidade ingênua de um ponto de partida, mas como resultado, laboriosamente alcançado. (MUCHAIL, 2001b, p.114)

Isto posto, a seguir examinar-se-á a análise foucaultiana do jogo de oposição entre a *parrhesia* e os seus opositores, a retórica e a lisonja.

1.2.1 A *parrhesia* e seus opositores: a retórica e a lisonja

A relação entre a *parrhesia* e seus opositores é abordada, por Foucault, nas *Seis Conferências sobre a parrhesia* na Universidade da Califórnia e de forma mais detalhada nos cursos da *Hermenêutica do Sujeito* e *Coragem da Verdade*, nos quais a problematização da prática de *parrhesia* é colocada a partir da relação entre a filosofia e a retórica. Na aula de 10 de março, dividida em duas horas, Foucault faz uma análise extremamente minuciosa que visa caracterizar a *parrhesia* em oposição a outras duas formas de uso da fala, as quais ele chama de os dois grandes opositores da *parrhesia*: a lisonja e a retórica.

Quanto à retórica Foucault coloca a questão desta forma: o discurso da retórica é considerado aquele que tem por finalidade convencer os outros a quem se dirige. A *parrhesia* também se destina a convencer, a diferença fundamental em relação à *parrhesia* é que na retórica existe a possibilidade do não compromisso, por parte daquele que fala, com a verdade contida no discurso, enquanto que na *parrhesia* o compromisso com a verdade contida no discurso é essencial. Colocada desta forma parece fácil perceber as diferenças entre a fala da *parrhesia* e da retórica. Contudo, as relações entre essas duas formas de discurso são extremamente complexas, sobretudo porque a *parrhesia* também pode ser caracterizada como uma modalidade da fala que objetiva o convencimento do outro. Ademais, o que se deseja convencer, aquilo que se pretende modificar no outro com a fala da *parrhesia* não é apenas sua opinião sobre determinado tema ou questão. O alvo da fala *parrhesiástica* é uma modificação em um nível mais profundo, a ponto de convencer o outro a modificar, não somente uma opinião, mas todo o seu modo de vida. Em suma, ao se fazer uso da *parrhesia* a pretensão é que o outro se converta a um modo de vida diferente daquele que era o seu.

Nesse sentido a *parrhesia* e a retórica se aproximam, pois ambas são discursos de convencimento e a fala é seu instrumento. No entanto, apesar dessa aproximação, a *parrhesia* é o discurso utilizado pelo filósofo e sabe-se do antagonismo entre filosofia e retórica na história da filosofia. Foucault ressalta que desde os textos platônicos percebe-se a oposição entre a *parrhesia* e a retórica, principalmente nos embates de Sócrates com os sofistas. Assim, se tanto a *parrhesia* como a retórica são discursos que visam o convencimento e que se utilizam do mesmo instrumento, a fala, qual é a diferença entre elas? Ora, a fala é o instrumento da *parrhesia* e como qualquer instrumento requer uma técnica para ser bem utilizado. Mas a *parrhesia* é o discurso do filósofo, mestre diretor de consciência e por isto o seu uso exige mais do que o domínio de uma técnica, fazer uso da *parrhesia* requer também uma ética. Nesse sentido, ela é ao mesmo tempo uma técnica e uma ética da palavra. É nesta relação *parrhesia*, *êthos* e *tékhne* que aparecem seus dois adversários; o adversário moral – a lisonja, e o adversário técnico – a retórica. Adversários esses que estão profundamente associados entre si, já que ao se examinar bem a questão percebe-se que o fundo moral da retórica é sempre a lisonja, e o instrumento técnico da lisonja é a retórica.

Acerca desta análise no curso de 1982, Salma Muchail (2011b), apropriadamente, observa que sobre a lisonja Foucault ressalta as diferenças que podem ser encontradas a respeito das críticas a ela contidas nos textos do período greco-romano e daquelas presentes nos diálogos platônicos. As primeiras tratam da lisonja no contexto sociopolítico dos impérios, enquanto os clássicos tratam do problema na relação amorosa entre o mestre e o discípulo.

Entretanto, ainda que importantes, as diferenças entre os tipos de *parresía* e de lisonja serão, por assim dizer, amenizadas ou reduzidas em *O governo de si e dos outros*. Colocando então os diversos tipos na perspectiva de um horizonte histórico mais ampliado que alcança desde a Grécia antiga até os dias de hoje. (MUCHAIL, 2011b, p.109)

Em *O governo de si e dos outros*, Foucault aponta sobre a oposição *parrhesia* e lisonja:

Repetir o que é opinião já constituída do povo ou do soberano e apresentar como sendo a verdade: trata-se de uma prática que é de certo modo a própria sombra da *parresía*, sua imitação turbada e ruim. De fato, me parece que a categoria da *parresía* e a categoria da lisonja são certamente duas grandes categorias do pensamento político ao longo de toda a Antiguidade. [quer seja o problema tratado por Platão, Plutarco ou em descrições históricas sobre os imperadores, seus conselheiros e sua corte.], praticamente durante oito séculos, o problema da lisonja oposta à *parresía* foi um problema político, um problema teórico e um problema prático, algo enfim que foi sem dúvida tão importante nesses oito séculos quanto o

problema ao mesmo tempo teórico e técnico da liberdade da imprensa ou da liberdade de opinião em sociedades como a nossa. (FOUCAULT, 2010, p.274)

Assim, o problema da lisonja como uma imitação turbada e ruim, a própria sombra da *parrhesia*, conforme afirma Foucault, oposta a prática do discurso verdadeiro é uma questão ao mesmo tempo teórica e prática que percorreu o pensamento político antigo, e que se assemelha ao problema atual da liberdade de imprensa ou de pensamento. A lisonja era, na Antiguidade, e ainda hoje é o adversário moral do discurso verdadeiro.

Para analisar o problema da lisonja e suas relações com o discurso verdadeiro Foucault recorre aos textos de Plutarco²⁵ (45 - 120), filósofo grego neoplatônico do período greco-romano, Séneca²⁶ (4 a.C. – 65 d.C.) filósofo estoico em Roma e Filodemo²⁷ de Gedara filósofo epicurista do primeiro século de nossa era. Segundo Foucault, percebe-se a importância do tema da lisonja devido ao número de textos que trataram desse assunto nessa época. Todos esses autores escreveram tratados alertando sobre o perigo da lisonja. De modo geral, em todos se encontra o mesmo problema: a lisonja era um risco moral que desviava o indivíduo das práticas do cuidado de si. Por que a lisonja preocupava tanto os filósofos do período greco-romano? Segundo Foucault, pode-se compreender o porquê disso aproximando a lisonja de outro vício que teve nessa mesma época um papel muito importante - a cólera. Na literatura da época a cólera e a lisonja equiparam-se na questão dos vícios. E esses vícios equiparam-se porque estão em lados diametralmente opostos.

Foucault inicia a análise sobre a lisonja considerando-a a partir de seu oposto que é a cólera. A cólera pode ser definida como o arrebatamento violento, incontrolado de alguém em relação a outro, mas em relação a outro sobre quem o primeiro, o encolerizado, é de alguma forma superior e encontra-se na posição de exercer seu poder, podendo, assim, abusar do outro. Examinando a questão desse ângulo é fácil entender porque a cólera é um grande problema para as práticas do cuidado desenvolvidas durante o período greco-romano. Há de se levar em conta que neste período, o período do regime imperial, as questões do governo - de si e dos outros - se colocavam a partir da figura do imperador. A preocupação com a cólera gira em torno da questão da própria impossibilidade do exercício do poder e da soberania sobre si mesmo e conseqüentemente na medida e no momento em que se exerce o poder e a soberania sobre o outro; se não se é capaz de exercer o domínio sobre si mesmo, de ser

²⁵Plutarque, Comment distinguer le flateur de l'ami, In: *Oeuvres Morales*, t. I-2, Trad. Fr. A. Philippon. Plutarque. *Du contrôle de la colère*. Trad. J. Dumortier e J. Defradas.

²⁶ Prefácio ao quarto livro das *Questions naturelles*. In: *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe*.

²⁷ Philodêmos. *Peri parrhésias*. Ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.

soberano de si, como se exercerá o poder e a soberania sobre o outro? Uma questão de muita importância para os antigos.

Foucault aponta aqui, nesta atenção ao tema da cólera, o problema do governo de si e dos outros. A questão que se levanta é: como exercer o poder sobre si mesmo para poder como convém, exercer o poder sobre os outros? Uma questão que se impõe à sociedade da época, o período helenístico até o final do Império Romano, em vista do desmoronamento da estrutura da cidade e da emergência do regime imperial no qual ao indivíduo se depara com as questões de poder em outros termos. Diferentemente do regime democrático vivido anteriormente, as relações de poder devem ser pensadas em termos de um poder que eventualmente poderá ser exercido pelo indivíduo ou sobre ele. O exercício do poder torna-se um ofício, um trabalho a ser realizado. Diante desse novo quadro, muitas questões são levantadas acerca do governo de si, do governo dos outros e o modo que se quer ser governado por outro. É neste âmbito que se coloca a questão da cólera. Para Foucault, a ética da cólera é uma maneira de distinguir aquilo que é o uso legítimo do poder daquilo que é pretensão de abuso do poder.

Foucault mostra que o problema da lisonja constitui um problema inverso e complementar ao da cólera. Pois, se a cólera é o abuso, ou mau uso do poder de um superior em relação a um subordinado, a lisonja será a “arma” do subordinado em relação a seu superior. A lisonja é a forma de discurso pela qual o subordinado, aquele que se encontra em posição inferior a outro, pode neutralizar e exercer o poder sobre aquele que está em posição superior. Ou seja, pelo discurso da lisonja o lisonjeador inverte os papéis e tem em suas mãos o poder exercido por aquele que lhe é superior, e o instrumento utilizado para promover tal inversão é a fala, isto é, o seu próprio *lógos*. Sendo assim, o *lógos* é o único instrumento do qual o lisonjeador se serve para dispor do poder de seu superior em seu próprio proveito e benefício. Entretanto, o problema é que usando desta forma o poder proveniente da superioridade do outro, ele o reforça, pois o lisonjeado terá uma imagem de si mesmo distorcida, já que se verá com mais qualidades e poder do que realmente tem. Devido a isso, o lisonjeador é aquele que impede o outro – aquele que está sendo lisonjeado – de conhecer a si mesmo como convém, de olhar para si e se dar conta de como realmente é. Deste modo, usando desse subterfúgio o lisonjeador impede o outro de se ocupar consigo mesmo como convém.

Para Foucault, o grande problema relacionado à lisonja é que ela torna dependente, impotente e cego aquele a quem se dirige, introduzindo um discurso estranho, que depende

justamente de outro, o lisonjeador. O lisonjeado, o bajulado torna-se um sujeito não autônomo, na medida em que depende da falsidade dos discursos mentirosos sustentados pelo outro, o lisonjeador. Nesse sentido, podem-se perceber dois grandes problemas que dizem respeito ao cuidado de si associados à lisonja, a saber: o primeiro grande problema é o da dependência, da não soberania sobre si mesmo, enfim, da insuficiência em relação a si mesmo que passa pelo outro; o segundo, a relação de falsidade estabelecida consigo mesmo a partir do discurso mentiroso do outro.

De acordo com Foucault, a *parrhesia* é exatamente o oposto da lisonja, ela é a “antilisonja”. Aquele que usa a *parrhesia*, o faz de modo tal que o outro, inversamente do que se passa com a lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação verdadeira, autônoma, soberana, autossuficiente e satisfatória. O objetivo da *parrhesia* não é manter aquele a quem se fala na dependência de um discurso estranho a si mesmo, na dependência do discurso de outro, como acontece com a lisonja. A finalidade da *parrhesia* é, antes, fazer com que aquele que recebe o discurso, a palavra do mestre, se encontre em uma situação tal de autonomia que não irá mais precisar do discurso do outro, e isto acontece precisamente porque o discurso recebido do outro, é um discurso verdadeiro. Eis que esta é a principal diferença entre o discurso da *parrhesia* e o discurso da lisonja, a verdade presente no discurso *parrhesiástico* passa de um a outro e assegura a autonomia de ambos, daquele que recebeu a palavra e de quem a pronunciou.

Quanto à retórica, para Foucault, as coisas se passam de modo mais complexo. Se é fácil perceber o porquê da *parrhesia* estar do lado oposto do discurso mentiroso e bajulador da lisonja, com a retórica isto não é tão fácil. Tal dificuldade se deve ao fato de ser a *parrhesia* um tipo de discurso que, como a retórica, visa à conversão, o convencimento do outro. Isto conduz a seguinte questão: afinal a *parrhesia* é ou não é uma retórica? É inegável que a noção de conversão está implicada à noção de *parrhesia* associada ao cuidado ao cuidado de si, visto que a *parrhesia* entendida como uma das práticas do cuidado de si tem o propósito explícito de convencer os outros a modificarem o próprio modo de ser. Contudo, o discurso retórico sempre foi tratado com desconfiança pela filosofia.

Foucault analisa minuciosamente essa questão. Segundo ele, a retórica pode ser definida como uma *tékhne*, caracterizada dessa maneira pela primeira vez por Platão no *Gorgias*²⁸. A retórica é uma técnica, uma arte da persuasão que visa primeiramente persuadir

²⁸Platão. *Gorgias*. In: *Oeuvres complètes*, t. III-2. Trad. Fr. L. Bodin e A. Croiset. A Passagem (463a) “Pois bem, Górgias, a retórica pelo o que me parece, é uma prática estranha à arte, mas que exige uma alma dotada de

o outro, tanto de uma verdade como de uma não verdade. Os procedimentos próprios da retórica visam convencer, seu objetivo não é estabelecer uma verdade. Outra definição citada por Foucault é a de Aristóteles que apresenta, na *Retórica*, deste modo o discurso retórico: “A retórica é a faculdade (*dýnamis*) de descobrir especulativamente o que, em cada caso, pode ser próprio para persuadir.”²⁹ Assim, o que está em jogo na retórica é o poder e a habilidade de persuadir o outro, o modo que se deve organizar o discurso com a intenção de convencer o outro daquilo que está sendo dito. No discurso retórico os problemas de conteúdo e de verdade não se colocam, é a forma do discurso que está em questão. A complexidade da relação entre a *parrhesia* e a retórica se dá, justamente, porque a *parrhesia* faz uso da persuasão, serve-se dela, entretanto, o faz nos limites estritos e sempre taticamente definidos em que ela é “verdadeiramente” necessária. O grande problema será estabelecer os limites e a necessidade do uso das técnicas da retórica no discurso verdadeiro da *parrhesia*.

Foucault ressalta que existe um grande esforço por parte principalmente de Quintiliano³⁰ e Cícero³¹ para aproximar os problemas que envolvem a retórica, ou ao menos a arte da oratória, de outros temas tratados pela filosofia. No âmbito da oratória, muitas questões aparecerem em torno do problema da verdade relacionada à retórica, visto que sendo ela a arte da persuasão, é capaz de persuadir tanto de uma coisa verdadeira quanto de uma não verdadeira.

Em seu *Institutio Oratoria*, um texto que, sobretudo, se preocupa em sistematizar a tradição retórica conhecida à época, Quintiliano, por um lado, discorre sobre a eloquência e a ornamentação de um discurso belo e, por outro, privilegia a atitude moral de um bom orador. Para ele, igualmente para Cícero, a retórica é uma técnica, e uma técnica pela qual é possível convencer de uma não verdade, mas, para esses autores, uma técnica baseada somente em mentiras não poderia ser uma técnica, já que uma *tékhne*, uma técnica eficaz tem que estar necessariamente indexada à verdade. À vista disso, como solucionar o problema e fazer da retórica uma técnica?

A solução para Quintiliano estaria em fazer a seguinte distinção: a retórica é uma técnica e como tal refere-se à verdade, mas refere-se à verdade tal como ela é conhecida por

imaginação, de ousadia e naturalmente apta às relações entre os homens, o nome genérico esta espécie de prática é, para mim, a lisonja.”

²⁹ Aristoteles. *Rhétorique*, t. I, livro I, 1355b, trad. fr. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 76.

³⁰ Quintiliano. *Institution oratoire*, t. II, Trad. Fr. J. Cousin.

³¹ Cicero, *Discours*. Trad. P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

aquele que fala, e não a verdade daquilo que é dito, do assunto a ser tratado pelo discurso. Defendendo essa posição Quintiliano argumenta que a técnica retórica é necessária, por exemplo, no discurso de um general que se dirige às suas tropas antes da batalha. O general sabe, conhece a verdade sobre as condições da batalha a ser travada, mas ao falar com seus soldados irá organizar a sua fala de acordo com a situação a ser tratada. Por exemplo, se estiverem em desvantagem ele não dirá que a probabilidade maior é a de todos morrerem, pois isso causaria um enorme desânimo em todos que não lutariam para vencer, já que saberiam de antemão que estavam condenados à morte, etc. Nessa situação, deve o general usar as palavras de modo que anime seus soldados para batalha, mesmo que precise mentir.

Dito de outra maneira, a verdade é conhecida por aquele que fala, e esse por sua vez ao se servir da retórica irá fazê-lo de modo a organizar seu discurso enfatizando isto, escondendo aquilo, para que o outro se convença daquilo que é dito e aja de acordo com o esperado pelo orador. Deste modo, Quintiliano vincula a retórica à verdade, a verdade conhecida por aquele que fala e não a verdade contida no discurso falado. Assim, segundo Quintiliano, a retórica é uma *tekhne* que é capaz de mentira, a mentira que pode estar contida no discurso, mas está sempre indexada à verdade daquele que fala.

Contudo, Quintiliano e Cícero dão enorme importância aos ensinamentos éticos vinculados ao estudo da retórica. Pois que, para ambos, não se devem usar as habilidades retóricas para conduzir os outros com intenções egoístas e em proveito próprio. Mas, mesmo que seja para o bem da cidade, conforme o exemplo citado acima, a retórica é uma técnica capaz de uma não verdade. Neste sentido, a retórica é oposta a *parrhesia*, já que no discurso da *parrhesia* só pode existir verdade, tanto do lado de quem fala quanto do lado do discurso. A *parrhesia* tem a função de transmitir a verdade contida no discurso verdadeiro, que ao mesmo tempo é a verdade de quem pronuncia o discurso. Para isso, o discurso *parrhesiástico* deve estar livre de qualquer ornamento desnecessário, sua força, ou mesmo sua beleza, está na verdade nua e despojada contida no discurso e que se manifesta através dos atos daquele que o pronuncia.

Em síntese, o que define a retórica para esses autores é o assunto tratado, portanto o conteúdo do discurso. A forma do discurso deve ser organizada, por aquele que sabe a verdade, a fim de conduzir os outros a agir conforme a determinação daquele que fala e que conhece a verdade. Sendo assim, a função da retórica é agir sobre os outros, entretanto, a função da *parrhesia* também é agir sobre os outros. A diferença entre elas está na relação estabelecida entre o discurso e quem diz o discurso, na medida em que no discurso retórico

existe a possibilidade de agir sobre os outros em proveito daquele que fala, enquanto que o discurso *parrhesiástico* age sobre o outro, mas sempre visando o benefício desse outro.

Portanto, o objetivo da *parrhesia* é agir sobre o outro, conduzindo suas ações de tal modo que este outro se torne, pouco a pouco, um sujeito autônomo, soberano de si mesmo, apto a fazer suas próprias escolhas sem precisar da condução de ninguém mais, que não seja ele próprio. Na retórica, o objetivo é conduzir a ação do outro, mas conduzir de modo tal que este outro aja de acordo com a escolha e a determinação daquele que fala. E não importa se este que fala, no discurso retórico, quer agir sobre o outro em proveito desse outro ou mesmo da cidade. No fim, mesmo que o discurso retórico vise o interesse de quem o recebe, quem escolhe, quem decide e quem sabe a verdade é aquele que fala. Segundo Foucault, a diferença entre a *parrhesia* e a retórica é justamente esta possibilidade de abertura no discurso da retórica de se poder agir sobre o outro de acordo com a determinação daquele que fala, enquanto que na *parrhesia* a ação deve estar de acordo com a determinação daquele que age.

Enquanto a organização do discurso retórico é definida pelo conteúdo do discurso, no discurso da *parrhesia* o conteúdo já é dado, é a verdade. A principal característica da *parrhesia* como uma categoria prática do discurso verdadeiro está na forma, no modo de dizer a verdade ao outro. Portanto, a característica principal da prática de *parrhesia* está na capacidade daquele que fala, em falar a verdade para o outro de tal maneira, em tal momento e em tal medida, a fim de que o outro seja capaz de recebê-la da melhor forma possível para que o discurso seja o mais útil possível para aquele que recebe o discurso.

Este modo particular do uso do discurso, segundo Foucault, evidencia que o *kairos*, o momento oportuno para agir, tem um papel importante na prática de *parrhesia*. Igualmente na retórica, a identificação do momento oportuno é, importantíssimo, para que o discurso atinja seu objetivo. Na retórica, o orador se utiliza toda a sua habilidade para causar o maior impacto possível com suas palavras, para isto, enfatiza por meio de gestos, entonação da voz este ou aquele momento do discurso, conforme a receptividade de seus ouvintes, a fim de obter o máximo de atenção e de adesão dos outros. Contudo, não é o *kairos* o organizador do discurso, como já dito, na retórica é o conteúdo do discurso que dita às regras de sua organização. Ao passo que na *parrhesia* o discurso, cujo conteúdo só pode ser a verdade, aquele que fala organiza seu discurso em torno do momento propício para agir em proveito do outro, para que ele possa receber a verdade transmitida pelo discurso *parrhesiástico*, que visa à constituição desse outro em um sujeito soberano de si.

Como se vê, neste âmbito do cuidado de si, de acordo com Foucault, a relação entre a *parrhesia* e estes dois oponentes, a lisonja e a retórica, não é da mesma natureza. Enquanto que do discurso da lisonja, a *parrhesia* deve se despojar do modo mais radical possível, do discurso retórico ela deve servir-se, mas sempre dentro dos limites do útil e necessário para que o outro se constitua em um sujeito autônomo, senhor de si mesmo. Com a lisonja a relação é totalmente adversa, ao passo que com a retórica esta relação é ambígua, já que, em certo sentido, a retórica é parceira da *parrhesia*. Resumindo, o verdadeiro inimigo da *parrhesia* é a lisonja, esta é seu adversário moral, um verdadeiro *parrhesiastas* jamais poderá fazer uso da lisonja. Já com a retórica as coisas se passam de outro modo. Esta é o adversário técnico da *parrhesia*, e deve ser utilizada pelo *parrhesiastas* para fazer o possível que o outro se torne, ele mesmo, um sujeito soberano de si.

Neste processo de constituição de si em um sujeito soberano de si mesmo, segundo Foucault, o tema da “conversão a si” é fundamental, pois que no campo da filosofia a noção de conversão e de *parrhesia* vinculam-se ao cuidado e conhecimento de si e dizem respeito a uma ética do domínio, o domínio de si mesmo que é o objetivo final das práticas do cuidado de si.

1.3 Conversão, conhecimento de si e cuidado de si

Sobre o tema da conversão, Pierre Hadot apud Foucault³² nesta questão da introdução dessa noção nas práticas de si na Antiguidade. Segundo Hadot (1987), para compreender melhor do que trata a conversão antiga deve-se primeiro entender que existem dois tipos de conversão: a *epístrofe* e a *metanoia*. Hadot remete ao significado etimológico da palavra conversão e explica que: conversão - do latim *conversio* - quer dizer volta, rotação, mudança de direção. No latim, esta palavra servia para designar qualquer tipo de retorno, regresso ou transposição. Por sua vez, a palavra latina *conversio* corresponde a dois termos gregos de sentidos diferentes, *epistrophé* e *metanóia*. O primeiro significa mudança de orientação implicada à ideia de retorno – retorno à origem; retorno a si mesmo. O segundo, *metanoia* significa mudança de pensamento, arrependimento implicando ao mesmo tempo a ideia de mudança e de renascimento. Conforme essa explicação de Hadot, pode-se perceber que no interior da noção de conversão existe uma tensão, uma certa oposição interna, já que a mesma

³²Foucault apud Hadot, 2004, p.265

palavra latina traduz dois termos gregos que expressam ideias opostas, a saber: a ideia de volta, retorno à origem e a ideia de mudança radical e renascimento.

Em suas análises sobre a conversão nas práticas de si na Antiguidade, Foucault a partir dos dois sentidos de conversão apontados por Hadot, ressalta três modelos, nos quais as relações entre as noções de conversão, cuidado de si e conhecimento de si, se dão de forma bem diferente. Seguindo uma ordem cronológica, são eles: primeiro, o modelo socrático-platônico; segundo, o modelo helenístico e; terceiro, o modelo cristão. Cada um deles corresponde a um modelo de conversão diferente relacionando-se de forma peculiar com o cuidado, com o conhecimento de si, com a *parrhesia* e a com a noção de conversão.

1.3.1 A conversão platônica, helenística e cristã

O primeiro modelo de conversão citado por Foucault é o modelo de conversão platônico. No curso de *A Hermenêutica do Sujeito*, o texto de referência para analisar esse modelo é o diálogo *Alcíbiades* de Platão. Segundo Foucault, no modelo platônico de conversão encontra-se o tipo *epistrophé* de conversão, no qual está implicada a ideia de retorno a si no sentido de um retorno à origem.

De modo bem esquemático, nesse modelo de conversão as relações entre cuidado, conhecimento de si e *parrhesia* estabelecem-se de três maneiras: 1) o cuidado de si aparece na forma do conhecimento de si e ele tem um objetivo definido, que é o cuidado dos outros. Para Platão, é cuidando de si na forma do conhecimento de si que o indivíduo alcançará seu objetivo, que é o bem da cidade, ou seja, o cuidado de si tem uma finalidade que é o bem da cidade; 2) A recompensa do cuidado de si está na salvação da cidade. Existe um vínculo de reciprocidade entre o cuidado de si e o cuidado dos outros. Ao cuidar de si o sujeito torna-se capaz de cuidar da cidade, portanto é capaz de ter o cuidado dos outros, e assegura deste modo à salvação dos outros, e em troca esta salvação da cidade será proveitosa ao próprio sujeito que governa na medida em que ele também faz parte da cidade; 3) Em um só movimento a alma descobre seu ser e seu saber. Segundo Foucault, a reminiscência platônica se encontra exatamente no ponto de junção entre o cuidado de si e o conhecimento do si. É lembrando o que já viu, aquilo que a alma já conhece, que a alma descobre o que ela verdadeiramente é. Vê-se deste modo que, segundo Foucault, no modelo platônico de conversão encontram-se juntos em um único movimento o cuidado de si, o conhecimento de

si e o retorno ao ser, ou seja, a conversão. Portanto, o cuidado e o conhecimento de si estabelecem-se através de três vínculos: finalidade, reciprocidade e injunção.

Conforme já dito acima, a conversão que se encontra no modelo platônico é a do tipo *epistrophé*, na qual está implicada a ideia de retorno a si, no sentido de um retorno à origem. Este retorno a si, em Platão, acontece através do ato do conhecimento de si, ou seja, a reminiscência. Segundo a interpretação foucaultiana, ao sobrecarregar o ato do conhecimento de si através dos vínculos de finalidade, reciprocidade e injunção, descritos acima, o que se tem no modelo platônico é um esquema prático da conversão do tipo *epistrophé* na forma do ato da reminiscência. O sujeito em um só movimento, no retorno a si mesmo acessa o seu ser e o seu saber.

Foucault aponta que neste tipo de conversão esquematizado na experiência da conversão sob a forma do ato da reminiscência encontram-se presentes os temas clássicos do pensamento platônico, a saber: a oposição entre mundo sensível e inteligível, a oposição entre o corpo e a alma e o privilégio do conhecimento. Trata-se de um esquema que não se move na imanência do mundo e, sim na oposição entre dois mundos. No modelo platônico o ato da reminiscência é a forma fundamental do conhecimento e é nessa forma que o cuidado, o conhecimento e a conversão se encontram. Nesse sentido, pode-se dizer que no esquema prático de conversão do platonismo o cuidado e o conhecimento de si são uma única e mesma coisa. De forma sucinta, eis o modelo platônico: um modelo que em um único ato, o ato da reminiscência, o sujeito retorna a si para se conhecer e se cuidar, dito de outro modo, o sujeito se converte a si mesmo a fim de acessar a verdade e se cuidar.

No segundo modelo de conversão analisado por Foucault, o modelo helenístico, as relações entre o cuidado, conhecimento e conversão a si se passam de outro modo. Antes de tudo, o cuidado de si no período helenístico não tem mais a finalidade de cuidar dos outros. Com o passar do tempo o vínculo entre o cuidado de si e o cuidado dos outros foi se desfazendo e nesse período histórico a dissociação estava realizada. As relações entre o cuidado e conhecimento de si se transformaram, se modificaram e a recompensa do cuidado de si não está mais na salvação da cidade, como no platonismo, e sim na salvação de si mesmo. Aqui nesta época, Foucault considera que podemos observar um dos mais importantes fenômenos desta prática de si, a saber, a descoberta do “eu”. As práticas envolvidas no cuidado de si não objetivam mais o cuidado da cidade e, sim o próprio si. O si é a meta, o objetivo do cuidado, em outras palavras, as práticas associadas ao cuidado de si objetivam a auto finalização do “eu”, e não mais o bem da cidade. O que se observa nesse

momento, segundo Foucault, é que todo o conhecimento das coisas e do mundo se organiza em torno deste objetivo que é o próprio “eu”.

Daí encontrar, segundo Foucault, nesse período greco-romano, vários textos acerca dos conhecimentos úteis e inúteis para a própria existência concreta do indivíduo. Qual o conhecimento que possibilitaria ao “eu” viver como se deve em todos os âmbitos de sua vida? Qual é o conhecimento útil para que o “eu” cuide de si como convém e se torne, transformando-se pouco a pouco, naquilo que ele deve ser? Para Foucault, nesse período a filosofia era considerada uma arte cujos procedimentos se davam a partir da reflexão sobre a própria existência concreta do indivíduo no mundo. Toda a reflexão filosofia estava voltada para o modo de existência dos indivíduos. E isto, segundo Foucault, pode ser atestado em diversos textos das diferentes escolas de filosofia da época, que retratam uma preocupação cada vez maior com uma arte da existência elaborada através de técnicas – esquemas práticos – desenvolvidas a partir de um cuidado e de um saber, nos quais, o que está realmente em jogo é próprio modo de ser e de existir do sujeito.

Em torno desta crescente preocupação com o si e, conseqüentemente, da identificação cada vez maior do cuidado com uma arte da existência, Tem-se, segundo Foucault, o problema da conversão. Uma questão que aparece em torno do problema de como o indivíduo deverá se converter, e nesse processo se transformar para poder ter acesso à verdade. Pois que, nesse momento, para que o indivíduo pudesse acessar a verdade, o conhecimento das coisas do mundo e de si mesmo, era preciso que ele passasse por um processo cuidadoso de transformação dêu próprio ser de sujeito. Vê-se surgir aqui, a questão filosófica de como ter acesso à verdade e a questão espiritual de quais são as transformações necessárias para poder ter acesso à verdade, juntas no mesmo processo.

Foucault ressalta neste período helenístico, a formação de toda uma cultura voltada para o si que para ele é um marco da história das formas de subjetivação e da verdade. Isto porque, segundo Foucault, além dos motivos já descritos acima, ainda se pode identificar, que a crescente preocupação em torno de uma autofinalização do “eu” teve conseqüências cujos efeitos podem ser observados em uma série de práticas propostas aos indivíduos como forma de vida, que foram amplamente divulgadas à época. Daí, para Foucault poder se falar de um verdadeiro desenvolvimento de uma “cultura de si”. Por “cultura”, explica Foucault (2004), emprega-se aqui essa palavra com as seguintes ressalvas: entende-se por cultura quando um grupo de indivíduos tem a seu dispor um conjunto de valores coordenados, subordinados e hierarquizados. Esses valores são universais, contudo não acessíveis a qualquer um. Para que

os indivíduos alcancem os valores propostos eles têm que adotar determinado tipo de conduta que é precisa e regrada. O acesso aos valores propostos é condicionado às técnicas e aos procedimentos que por sua vez tenham sido elaborados, validados e transmitidos por todo um campo de saber vinculado a eles.

A partir tais condições pode-se falar da elaboração de uma “cultura”, e no período helenístico têm-se todas elas relacionadas ao desenvolvimento de um processo voltado para o acesso do “eu”. Nesse sentido, pode-se dizer que no pensamento greco-romano encontra-se a elaboração de uma “cultura de si”. Dentro da perspectiva de uma história das relações entre o sujeito e a verdade é importante ressaltar que precisamente nessa época o acesso ao “eu” aparece vinculado a determinadas práticas refletidas relacionadas a todo um campo de saber elaborado em torno delas. Localiza-se, portanto, segundo Foucault, quando na história da verdade do sujeito se desenvolveu todo um corpus envolvido em práticas discursivas (teorias) e não discursivas (ações), que incidem na constituição dos indivíduos em sujeitos. Cito Foucault:

Parece-me não ser possível fazer a história da subjetividade, a história das relações entre o sujeito e a verdade, sem inscrevê-la no quadro desta cultura do si que conhecerá em seguida, no cristianismo – o cristianismo primitivo e depois medieval – e mais tarde no Renascimento e no séc. XVII, uma série de mutações e transformações. (FOUCAULT, 2004, p. 221)

Como se estabeleceram as relações entre o sujeito e a verdade neste quadro da cultura de si que se delineou primeiramente nos dois primeiros séculos de nossa era, no qual a noção de conversão é essencial?

Segundo Foucault, a conversão que se encontra no período helenístico também é do tipo *epistrophé* como no modelo platônico, mas diferente desse, o esquema prático da conversão desenvolvido à época helenística se move na imanência do mundo e, não na oposição entre dois mundos, como acontece no platonismo. Na conversão helenística existe também uma oposição, contudo, tal oposição se encontra entre aquilo que depende e aquilo que não depende do indivíduo. Ou seja, a oposição se dá na identificação daquilo sobre o quê o indivíduo pode ou não pode agir, a partir de um campo possível de ações que dizem respeito a sua existência concreta enquanto sujeito que vive no mundo. Isto na conversão do modelo helenístico.

Tanto a conversão platônica quanto a helenística são do tipo *epistrophé*, ambas implicadas em um retorno do sujeito sobre si mesmo, sobre sua origem. Contudo, na

conversão platônica o retorno sobre si é claramente caracterizado por um movimento de liberação do sujeito capaz de conduzi-lo deste mundo – o sensível – para outro – o das verdades eternas. Por outro lado, a conversão helenística se caracteriza por um movimento de liberação do sujeito que se passa no interior do eixo de imanência deste mundo. A *epistrophé* helenística se caracteriza por um movimento que é capaz de conduzir o sujeito à libertação daquilo que ele não pode dominar nesse mundo. No retorno a si conforme o modelo helenístico o indivíduo deve estabelecer uma relação consigo neste mundo e nesta vida e não, conforme acontece na *epistrophé* platônica, a se libertar deste mundo. Segundo Foucault, não se encontra uma cisão corpo/alma e sim adequação corpo/alma, uma adequação de si para consigo.

Ademais, na conversão helenística o conhecimento de si não é o elemento fundamental da conversão, o elemento fundamental é o exercício, a prática, a *askésis*. A ênfase está na prática da *áskesis* que tinha a função de “estabelecer um vínculo [o mais estreito possível] entre o sujeito e a verdade, [de modo a permitir ao sujeito], dispor de discursos verdadeiros que ele devia ter e conservar a mão e que podia dizer a si mesmo a título de socorro em caso de necessidade.” (FOUCAULT, 2004, p. 449). O objetivo da *áskesis* era vincular o sujeito à verdade, tratava-se de dotar o sujeito de algo que ele não tinha e que não possuía por natureza. Ao passo que, ressalta Foucault, na ascese cristã, no cuidado praticado no cristianismo, deve-se fazer um esforço para retirar, da própria natureza, a parte impura do próprio ser do sujeito, então, não é dotar-se de algo e, sim se desfazer de algo.

Na Antiguidade o vínculo entre o sujeito e a verdade era constituído através de práticas destinadas a transformar o indivíduo em um sujeito de discursos verdadeiros. Uma transformação que acontecia precisamente porque o sujeito, “quando tivesse *atingido* [através da *áskesis*] sua forma *acabada*” (FOUCAULT, 2004, p. 449)³³, seria capaz de enunciar sua própria verdade. Para Foucault, as práticas ascéticas desse período têm essencialmente a função, através de um retorno a si, de assegurar ao indivíduo a subjetivação pelo discurso verdadeiro. Contudo, este processo de subjetivação é um caminho que o indivíduo não percorre sozinho. Ele é dirigido, guiado, conduzido por outro; o mestre da verdade que é aquele que já “atingiu sua forma acabada”, que é capaz de dizer a verdade, e por isso, pode auxiliar aquele que deseja atingir seu próprio si. A constituição do si do sujeito é uma meta, um objetivo, um fim.

³³Grifo nosso

O si do sujeito, ou seja, o próprio sujeito se constitui enquanto meta de um processo e não como objeto de um discurso. Um sujeito que se constitui como meta de um discurso, no qual ele se encontra de tal modo comprometido que “no momento em que diz a verdade compromete-se a fazer o que diz e ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada.”(FOUCAULT, 2004, p.492). Este vínculo entre o sujeito e a verdade, entre o sujeito que fala e o sujeito que faz, é a condição de verdade do discurso. Foucault descreve o discurso de verdade da *parrhesia* como aquele em que a verdade do sujeito que fala se encontra presente no discurso, e a prova dessa verdade se apresenta nos atos, nas ações, na própria vida daquele que disse a verdade. Uma verdade cujo critério é a adequação da verdade do discurso às práticas de vida do sujeito da fala. Nesse processo de verdade adequação, o peso da verdade, o ônus da prova da verdade, recai sobre aquele que diz, no caso da Antiguidade, recai sobre o mestre que diz a verdade a seu discípulo.

Opondo o processo helenístico ao processo cristão de obtenção da verdade, evidencia-se, logo à primeira vista, essa diferença: na prática dos exercícios ascéticos aquele que fala, aquele que tem a obrigação de dizer a verdade, não é o mestre diretor de consciência, e sim, o discípulo. Tal prática ascética, além de sobrecarregar o discípulo com a obrigação do dizer verdadeiro sobre si mesmo, a confissão, ainda tem a função inversa das práticas pagãs, já que se destinam a conduzir o indivíduo a uma renúncia a si, diferente das práticas pagãs que visavam à conversão a si. O indivíduo, a fim de acessar à verdade, deve renunciar a parte natural e impura de si.

Na prática ascética cristã “é o sujeito guiado que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro. No discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição da confissão.” (FOUCAULT, 2004, p. 495). Ao passo que na ascese antiga o momento essencial não é a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro sobre si mesmo, “quem deve estar presente no discurso verdadeiro é aquele que dirige. [cuja presença no discurso não aparece] sob forma da referência do enunciado (ele não tem que falar de si mesmo); [...] está presente não como aquele que diz: ‘Eis quem sou’; está presente em uma coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito de seus próprios atos. ‘Esta verdade que te digo, tu a vês em mim.’” (FOUCAULT, 2004, p. 495).

Segundo a análise foucaultiana desenvolvida na *Hermenêutica do Sujeito*, no modelo cristão da conversão, as relações entre o cuidado e o conhecimento de si se dão de uma forma

extremamente complexa. Não há dúvidas de que a ascese cristã é um cuidado de si, mas o conhecimento de si relacionado a esse cuidado está associado ao conhecimento da verdade revelada do Texto. Neste modelo de conversão a técnica empregada para o conhecimento de si é a decifração de si mesmo que deveria ser efetuada pelo indivíduo em função da Verdade já dada contida no Texto. Uma decifração que é uma exegese cuidadosa de si mesmo através da qual o indivíduo deveria se esforçar para reconhecer e identificar em sua própria natureza a parte impura, para poder receber a verdade contida no Texto. A Palavra precisa ser recebida para operar a pureza no coração e realizar o conhecimento de si.

Para Foucault, aí se encontra uma relação circular entre o conhecimento de si, o conhecimento da verdade e o cuidado de si. A circularidade se dá na medida em que o indivíduo só pode conhecer a verdade ocupando-se consigo mesmo através de um cuidado que tem a forma do conhecimento purificador do coração, que só é possível sob a condição de que já se tenha uma relação fundamental com a verdade, aquela do Texto e da Revelação. Contudo, Foucault ressalta que apesar da semelhança com o modelo platônico devido ao cuidado se realizar conforme o platonismo na forma do conhecimento de si, no cristianismo este cuidado não tem a função de uma conversão a si, mas sim, de uma renúncia a si. Tem-se nesse modelo uma conversão do tipo *metanoia* que implica a ideia de mudança radical de pensamento e de renascimento.

Enquanto que na conversão do tipo *epistrophé* helenística a ênfase está na ascese, nos exercícios envolvidos nas modificações necessárias para que o sujeito acesse a verdade através de um processo permanente ao longo da vida do indivíduo, na conversão cristã do tipo *metanoia* tem-se um movimento caracterizado por mutação súbita, apesar de a conversão ter um papel fundamental no cuidado praticado através do exercício da ascese.

Para Foucault, a verdade obtida através da revelação é um acontecimento repentino que atinge o sujeito de um golpe, que o transporta e transforma em um único movimento e o faz renascer para outra vida - a vida verdadeira. Neste sentido só há conversão se houver ruptura no interior do próprio sujeito. O sujeito morre para si mesmo e renasce em Cristo e para isso ele deve renunciar ao seu modo de ser anterior e adotar outro, aquele mesmo do Cristo.

Foucault aponta que esta ideia de ruptura do sujeito também se encontra presente em muitos textos do período greco-romano. Nos textos de Seneca, por exemplo, encontram-se expressões tais como: *fugere a se*, *emendatio* e *transfigurari* e *mutatio mei*. Contudo, segundo Foucault, apesar da ideia de ruptura estar presente nessas expressões, tal ruptura não acontece

no interior do sujeito e sim no que cerca o “eu” do sujeito. É em torno do “eu”, ou de si, para que ele não seja escravo de nada que o cerca, nem mesmo de si, que a ideia de ruptura aparece nesses textos. Ruptura em relação ao que cerca o “eu” é completamente diferente de ruptura no interior do próprio “eu”.

A ruptura proposta e descrita na prática ascética dos cristãos sugere que o próprio sujeito se torne outro, e para isto se faz necessário que ele renuncie a si mesmo em prol de um renascimento de um novo “eu” em outra vida que é a verdadeira. No cristianismo buscar a salvação que acontece a partir da conversão é uma maneira de cuidar de si. “Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo.” (FOUCAULT, 2006a, p.268). Uma questão claramente paradoxal. Para se cuidar, portanto se salvar, o sujeito deve renunciar a si mesmo e se tornar outro.

Segundo esta análise foucaultiana, pode-se dizer que o modelo cristão de conversão é um cuidado que tem, como no platonismo, a forma do conhecimento, mas diferente do platonismo, o conhecimento se dá ao sujeito através de uma exegese minuciosa de si mesmo. Por outro lado, apesar do cuidado ter a forma do conhecimento, o elemento fundamental da conversão é o cuidado, a ênfase está no cuidado como no modelo helenístico. No platonismo o cuidado se realiza através do conhecimento de si, mas se identifica com o conhecimento de si. O indivíduo que se cuida se conhece, e o indivíduo que se conhece é aquele que se cuida. Por sua vez, na conversão helenística o indivíduo só pode se conhecer por meio de um processo cuidadoso e permanente ao longo de toda a sua existência. Parece que o movimento de conversão cristão pode ser descrito da seguinte maneira: o indivíduo através de um cuidado deve voltar para si a fim de reconhecer em si mesmo sua natureza impura; identificada a parte impura ele deve então esforçar-se por arrancá-la de si; renunciando a si mesmo o indivíduo estará pronto para conhecer a verdade e ser salvo. A ideia de que para ser salvo o indivíduo deve mudar radicalmente seu próprio ser, e renascer outro.

1.3.2 Os modelos de verdade

Destes três modelos de conversão descritos acima, Foucault enfatiza o modelo helenístico devido ao fato de que nesse modelo o cuidado de si se realiza através da conversão a si mesmo, cuidar-se é converter-se a si mesmo. No modelo platônico o cuidado de si é o conhecimento de si que se realiza através de uma conversão a si mesmo, no ato da reminiscência. No modelo cristão o cuidado de si acontece devido a um processo de

conhecimento de si, que objetiva a renúncia a si. No modelo helenístico o cuidado é a conversão a si.

Esta ênfase em um cuidado de si que só se realiza através de um processo de conversão a si mesmo, segundo Foucault, pode ser atestada pela grande incidência, em vários textos morais da época, de expressões, como por exemplo, “é preciso converter-se a si mesmo”, “é preciso passar a própria vida retornando sobre si e buscando reunir-se a si mesmo”, “deve-se ser amigo de si mesmo”, “deve-se achar refúgio em si mesmo”, “é preciso estar atento a si mesmo” etc. Para Foucault, é em torno da ideia de que só é possível se cuidar convertendo-se a si mesmo, que desenvolveram uma série de práticas refletidas relacionadas a todo um campo de saber a fim de acessar o si. A partir disso, não se pode deixar de ver algumas semelhanças com as práticas da atualidade.

Não encontraríamos aí, neste preceito helenístico e romano da conversão a si, o ponto de origem, o enraizamento primeiro de todas as práticas e de todos os conhecimentos que se desenvolverão em seguida no mundo cristão e no mundo moderno (práticas de investigação e de direção de consciência), [não encontraríamos aí a] primeira forma do que se poderá depois chamar de ciências do espírito, psicologia, análise da consciência, análise da psyché, etc.? (FOUCAULT, 2004, p. 307)

Para Foucault, apesar de parecer mais fácil aceitar essa hipótese como verdadeira, as coisas não são assim tão simples. Pois o conhecimento de si como se entende hoje e a decifração do si como entendeu o pensamento cristão na Antiguidade são coisas bem diferentes deste preceito de converter-se a si desenvolvido no período greco-romano. Entretanto, as confusões aqui são muito fáceis. É fácil aceitar a hipótese de uma linearidade histórica colocada acima porque este esquema prático de conversão desenvolvido no período helenístico e romano foi recoberto pelos modelos platônico e cristão.

Estes dois modelos, o platônico e o cristão, das relações entre o cuidado de si e o conhecimento de si se confrontaram durante todo o período da preparação do pensamento cristão. E é muito fácil perceber a passagem do modelo da reminiscência platônica para o modelo da exegese de si presente no cristianismo. O modelo da reminiscência pode ser descrito como aquele que identifica o cuidado e o conhecimento de si, e gira em torno da ideia de que o conhecimento do ser e o reconhecimento de si constituem uma única e mesma coisa. Na reminiscência ao retornar para si o sujeito recupera a memória da verdade, sem desconsiderar que esse é um esquema que gira em torno da oposição entre dois mundos – o sensível e o inteligível. É fácil traspor para aquilo que o movimento ascético-monástico

desenvolveu a partir de um cuidado. Um cuidado de si cujo papel era conferir ao conhecimento de si a função exegética de detectar a natureza e a origem dos movimentos produzidos na alma a fim de purificá-la para que, só então, o sujeito recebesse a verdade revelada que o conduziria a uma outra vida, a verdadeira, em outro mundo.

Segundo Foucault, o terceiro modelo das relações entre o cuidado e conhecimento de si é o modelo helenístico ou greco-romano. Como os outros dois tende a privilegiar o cuidado, mas a diferença se encontra na autonomia do cuidado em relação ao conhecimento de si. Enquanto que os dois modelos, platônico e cristão, o cuidado tem a forma do conhecimento de si, no modelo helenístico o cuidado de si não depende do conhecimento de si. Nesse modelo o cuidado nem se identifica com o conhecimento de si, como no modelo platônico, nem é absorvido pelo conhecimento de si, como no modelo exegético. O modelo helenístico não é um reconhecimento do si, não é uma decifração do si e nem uma renúncia a si, ao contrário, o si presente nas práticas do modelo helenístico deve ser constituído; o si é uma meta, um objetivo a ser alcançado, nem reconhecido em sua essência, nem decifrado e arrancado de seu interior, conforme os outros dois modelos.

Ademais, este modelo helenístico é geralmente tratado pela historiografia tradicional como uma curiosidade histórica. Na realidade pouco se falou, estudou ou mesmo se considerou a filosofia greco-romana por muito tempo. Segundo Foucault, este período da filosofia poderia continuar sendo tratado como uma curiosidade histórica sem grande importância se não fosse o fato de ter sido nessa época que se desenvolveram os mais austeros preceitos morais, que de modo algum, segundo ele, foram formulados pela moral cristã, mas foram apropriados, reelaborados e aclimatados pelos primeiros pensadores cristãos da moral helenística.

Em suma, segundo a interpretação de Foucault, neste esquema prático de conversão desenvolvido na época helenística elaborou-se toda uma série de práticas refletidas vinculadas a todo um campo de saber que foram propostas aos indivíduos como forma de vida. Contudo, tal prática foi apropriada pelo esquema de conversão cristão, mas ao fazê-lo o pensamento cristão a reorganizou a partir de outras práticas cujas técnicas consistem justamente no método da exegese do sujeito e da renúncia a si.

É muito importante, para Foucault, compreender a dimensão histórica desta prática de conversão elaborada a partir de um retorno a si porque ela pode ser reencontrada em diversos momentos na história do pensamento. Reencontrada, por exemplo, no cristianismo, pois apesar de o ascetismo cristão estar organizado em torno de uma renúncia a si, para que esta

renúncia se realize é preciso que o sujeito primeiro faça um retorno e si. É retornando a si que o sujeito renuncia a si em prol de uma relação privilegiada e imediata com Deus. Outro exemplo é o esforço de retornar a si a partir de uma ética estética da existência no séc. XVI, que, segundo Foucault, pode observada no pensamento de Montaigne. Ainda, no séc. XIX pode-se perceber os esforços de uma reconstituição de uma ética estética da existência presente, por exemplo, nos pensamentos de Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, Max Stirner e o pensamento anarquista.

Além disso, esses mesmos esforços podem ser reconhecidos na atualidade, segundo Foucault, nestes discursos que buscam uma identidade do “eu”, nos quais se encontram inseridas expressões tais como: liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. Contudo, para Foucault (2004), apesar dos esforços empreendidos atualmente, a ausência de significação e pensamento em cada uma dessas expressões, conforme proferidas na atualidade, não levam em direção a uma reconstituição de uma ética estética da existência.

E é possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2004, p.306)

O poder político, aqui, considerado na questão mais ampla da governamentalidade³⁴, compreendendo esta palavra como designação de um campo estratégico das relações de poder

³⁴ Esta noção aparece no curso do *Collège de France*, entre 1977-1978, quando Michel Foucault estudava uma nova proposição sobre a análise dos mecanismos de poder: o biopoder. A ‘governamentalização do Estado’, descoberta no século XVIII, assume um caminho tortuoso, devido às táticas de governo que permitiram definir o que deve e o que não deve estar no âmbito do Estado. Em primeiro lugar, o ‘Estado de Justiça’ nascido numa territorialidade feudal que corresponde a uma sociedade da lei, sob um jogo de compromissos e litígios; o ‘Estado Administrativo’, nascido numa territorialidade fronteiriça, nos séculos XV-XVI, corresponde a uma sociedade de regulamentos e disciplinas; por fim, ‘Estado de Governo’, que não é só definido por uma territorialidade ocupada, mas por uma massa [da população]. A partir daí Foucault procurou demonstrar como essa ‘governamentalidade’ nasceu de três modos: a) de um modelo arcaico, a pastoral cristã; b) adquiriu as suas dimensões que atualmente possuem graças a um instrumento específico, a ‘polícia’; c) de uma técnica diplomático-militar. Por ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa de poder, que tem como alvo principal a população, como forma mais importante e saber, a economia política, como instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’, entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e há muitíssimo tempo, em direção à preeminência desse tipo de saber que se pode chamar de ‘governo’ sobre todos os outros: soberania, disciplina. Isto, por um lado, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro, ao desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, acho que se deveria entender o processo, ou melhor, o resultado do processo pelo qual o

naquilo em que essas relações podem ter de reversível, móvel e transformável, e neste sentido não se poderia deixar de pensar, segundo Foucault, na relação do sujeito consigo mesmo. E pensar nas relações de poder neste âmbito da governamentalidade não poderia deixar de incluir as relações do sujeito consigo mesmo a partir de uma ética estética da existência, como ponto de resistência possível do sujeito ao poder político vigente.

Foucault em 1982 escreveu: “Atualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido.” (FOUCAULT, 2010b, p. 278). A razão pela qual este tipo de luta prevalece na sociedade moderna é devida a forma política de poder do Estado moderno. Uma forma política derivada do poder pastoral desenvolvido pelo cristianismo, que “postula o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores e educadores, mas como pastores.” (FOUCAULT, 2010b, p.280).

Ademais, segundo Foucault, o Estado moderno derivado desse tipo de poder se torna “uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma única condição: que a individualidade se atribuisse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos.” (FOUCAULT, 2010b, p.281). Diante desse quadro da modernidade, para Foucault, a tarefa urgente da filosofia hoje é, através da crítica, tentar “imaginar e construir o que poderíamos ser, [...] promover novas formas de subjetividade” recusando este tipo de poder que individualiza e totaliza os indivíduos há tantos séculos.

Ao voltar suas pesquisas para a investigação sobre as formas históricas das estruturas de subjetivação e de como essas se vinculam às práticas de verdade Foucault vislumbra a possibilidade de desenvolver um trabalho crítico sobre a atualidade. Neste sentido, se justifica o interesse desta dissertação em investigar no capítulo seguinte a pesquisa foucaultiana sobre o desenvolvimento, ao longo da história, das práticas de verdade e seus procedimentos destinados a dizer a verdade sobre o sujeito.

Estado de Justiça da Idade Média, tornado nos séculos XV e XVI Estado administrativo, encontrou-se, pouco a pouco, ‘governamentalizado’. (cf. FOUCAULT, 2006c, p.303)

2 AS PRÁTICAS DE *PARRHESIA* E OS JOGOS DE VERDADE: DA PROBLEMATIZAÇÃO POLÍTICA À FILOSOFIA

Neste capítulo, o foco da investigação estará nas análises sobre o tema da prática da *parrhesia* realizadas por Foucault conforme apresentadas nas *Seis Conferências proferidas na Universidade da Califórnia* em Outubro de 1983, e em algumas aulas dos três últimos cursos proferidos por ele no *Collège de France– A Hermenêutica do Sujeito, O Governo de Si e dos Outros e A Coragem da Verdade*. Nesses textos, Foucault analisa minuciosamente as diferentes práticas de *parrhesia* e alguns exercícios práticos que se encontram presentes em textos da filosofia moral dos séculos I-II d.C. A escolha desses textos se justifica devido à ênfase conferida por Foucault à análise dos diferentes modos de dizer a verdade e dos jogos de verdade presentes na filosofia moral dos séc. I-II d.C., que segundo ele, marcam uma significativa modificação em relação às técnicas empregadas nos jogos de verdade praticados na concepção grega clássica de *parrhesia*. Uma mudança que, segundo Foucault, se evidencia na introdução do “si” do sujeito nos jogos de verdade.

Conforme o objetivo geral desta dissertação é de suma importância à análise foucaultiana sobre alguns exercícios contidos nos textos helenísticos, tais como, o exame noturno de si, o controle das representações, o exame de consciência, que não se podem negar a semelhança com as técnicas cristãs de confissão ou as técnicas modernas de terapia. Para Foucault a *parrhesia* corresponde a modalidade de veridicção que diz a forma do *éthos* do sujeito, portanto, investigar as técnicas através das quais essa prática se inicia, segundo Foucault, no pensamento ocidental, se insere na hipótese desta dissertação de que em seu pensamento a noção de *parrhesia* é a chave para encontrar as condições genealógicas de possibilidade para pensar em novas formas de subjetivação na atualidade.

A ênfase na análise foucaultiana acerca das práticas também se justifica devido a enorme importância que o próprio Foucault confere a essas análises em seus trabalhos. Em um texto de 1982, *O Sujeito e o Poder*, Foucault escreve:

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.(FOUCAULT, 2010, p. 283)

Nesse mesmo texto, Foucault cita um texto escrito por Kant em um jornal alemão – *Berliner Monatschrift* - no final do séc. XVIII intitulado “*Was Heisst Aufklärung?*”.³⁵ E a importância desse texto, para Foucault, está no fato de Kant propor como tarefa filosófica uma investigação acerca de um momento histórico. “Quando, [...] Kant perguntou: *Was heisst Aufklärung?*, ele queria dizer: o que está acontecendo neste momento? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?” (FOUCAULT, 2010b, p. 282). Kant pergunta quem somos nós? Quem somos nós em um momento preciso da história. Para Foucault, a pergunta kantiana é um questionamento de quem somos nós e o que é a nossa atualidade.

Além disso, Foucault escreve que necessitamos de uma consciência histórica da situação presente, se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história. E, na introdução da *História da Sexualidade 2*, diz ele: a tarefa de uma história do pensamento, no âmbito da ética, é definir as condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é, e o mundo no qual vive. (FOUCAULT, 1984, p.14). Dito de outra forma, para Foucault é preciso definir as condições nas quais nós problematizamos quem somos, e o que é o nosso presente. Conclui-se que, segundo Foucault, a tarefa de um historiador do pensamento, no âmbito da ética, é buscar responder a pergunta apresentada por Kant no texto “*Was Heisst Aufklärung?*”.

Ademais, em outro texto da década de 1980, Foucault afirma que seus trabalhos sempre procuraram responder a seguinte questão: “como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico, ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle.” (FOUCAULT, 2006a, p. 264). Segundo ele, em seus últimos cursos no *Collège de France*, esta mesma questão sempre esteve presente, já que considerava, apesar da grande importância que essas práticas têm nas sociedades contemporâneas, que elas foram muito pouco estudadas.

As práticas de si, conforme abordadas por Foucault, consistem basicamente em exercícios de si sobre si através dos quais os indivíduos buscam se transformar, a fim de atingir certo modo de ser. Ao fazer um recuo histórico até a Antiguidade Foucault constata que tais práticas tinham muito mais autonomia e importância do que tiveram posteriormente, quando foram capturadas e reelaboradas pelo pensamento cristão, através dos exercícios ascéticos, e pelo pensamento moderno por meio das práticas pedagógicas, médicas e

³⁵ Este texto de Kant foi longamente analisado por Foucault em um texto de 1984, O Que são as luzes? In: Rabinow, P., ed. *The Foucault reader*. Nova York, Pantheon Books, 1984, ps. 32-50

psiquiátricas. Precisamente o que interessa, para Foucault, nesta história das práticas é a “análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos e verdade, as práticas de poder, etc.” (FOUCAULT, 2006a, p. 275).

Deste modo, considera-se, que uma investigação minuciosa acerca das análises foucaultianas sobre os diferentes modos de dizer a verdade e as práticas de si presentes nos textos da Antiguidade, um importante passo na investigação desta dissertação.

Neste capítulo, primeiro, serão analisados, conforme a abordagem foucaultiana, para fins de uma melhor compreensão da noção de *parrhesia*, as suas origens, os seus significados e os seus sentidos relacionados à política e à filosofia. Segundo, serão investigados, segundo a análise de Foucault, os diferentes modos de dizer a verdade, conforme alguns exemplos retirados das escolas filosóficas da Antiguidade; e terceiro, serão analisados, de acordo com a análise foucaultiana presente nas Conferências da Universidade da Califórnia, as técnicas dos jogos de verdade a partir da análise de alguns exercícios contidos na literatura moral greco-romana dos séculos I-II d.C.

2.1 A problematização da *parrhesia*: origens, sentidos e significados

A noção de *parrhesia* é o tema central dos dois últimos cursos de Foucault no *Collège de France* e das *Seis Conferências sobre a parrhesia*. Neste capítulo a principal referência da definição foucaultiana de *parrhesia* é o texto transcrito das *Seis Conferências*, porque se considera que aí, Foucault é bastante sintético, mas, sobretudo, claro e preciso ao colocar a maneira com a qual pretende trabalhar com a noção de *parrhesia*.

Primeiramente, Foucault remete às origens etimológicas da palavra *parrhesia*. Esse vocábulo é construído por “*pan*”, tudo e “*rhema*”, o que é dito, significando “tudo que é dito” ou “dizer tudo”. Suas formas derivadas são: a nominal, “*parrhesia*”, a verbal, “*parrhesiazmai*” que designa a ação de dizer tudo, e a forma substantivada, “*parrhesiastes*” aquele que usa a *parrhesia*.

Sobre o surgimento desta palavra, segundo Foucault, ela aparece pela primeira vez na literatura grega, mais especificamente nas tragédias de Eurípides— 484 – 407 a.C. - e, é normalmente traduzida para o inglês por: *free speech*, em francês por: *fran-parler* e, em alemão por: “*freimüthigkeit*”. Além disso, fato não mencionado por Foucault, curiosamente

ela é encontrada em alguns dicionários da língua portuguesa grafada na seguinte forma: parrésia, e descrita como liberdade de pensamento; discurso a respeito de tudo; emissão de proposições arrojadas.

Segundo Foucault, nos textos antigos encontra-se a palavra *parrhesia* com dois valores: um negativo e outro positivo. O emprego negativo é encontrado “pela primeira vez, creio, em Aristófanes e, depois, muito correntemente até na literatura cristã.” (FOUCAULT, 2011, p.10). Em seu sentido negativo³⁶ o uso da *parrhesia* designa uma modalidade da fala que consiste em dizer tudo e qualquer coisa que venha a mente, sem qualquer critério de valor daquilo que é dito. O *parrhesiastas* aparece, aqui, como um tagarela, que não é capaz de se conter ou “como aquele que não é capaz de indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e a um princípio de verdade.” (FOUCAULT, 2011, p.11).

Por outro lado, Foucault ressalta que em seu sentido positivo, usar a *parrhesia* consiste em dizer toda a verdade não escondendo nada e sem mascarar-la com o que quer que seja. Além disso, o dizer tudo da *parrhesia*, em seu sentido positivo, designa um comprometimento daquele que fala com aquilo que diz. O *parrhesiastas* é aquele capaz de pronunciar um discurso racional e verdadeiro. Não basta que sua fala corresponda à verdade, para que o ato de fala corresponda à *parrhesia* existem ainda duas condições (FOUCAULT, 2012): é preciso que, no ato de verdade, por um lado, esteja manifesto um vínculo essencial entre a verdade dita e o pensamento de quem a disse; e por outro, uma relação entre aquele que fala a verdade e aquele a quem a fala de verdade é dirigida.

Neste sentido, segundo Foucault, usar a *parrhesia* é sempre um ato arriscado que exige coragem tanto daquele que diz toda a verdade sem dela nada ocultar, como daquele que ouve toda a verdade. Na *parrhesia* encontra-se uma relação que é colocada à prova no *ato de verdade*, já que aquele que fala coloca em risco com seu ato corajoso de verdade a relação que tornou possível o seu discurso de verdade. Isto porque a *parrhesia* implica em um tipo de fala que se propõe a falar tudo, sem nada ocultar ou disfarçar, e aquele que ouviu a verdade pode não gostar do que ouviu e, romper a relação que a princípio possibilitou a *parrhesia*, o dizer verdadeiro.

³⁶Foucault (2011) dá como referência do emprego negativo da palavra *parrhesia* o discurso *Busiris* de Isócrates no qual este explica que não se deve dizer tudo sobre os deuses como fazem os poetas que dizem tudo dos deuses quer sejam qualidades ou defeitos. E em Platão no livro VIII da *República* (557 a-b) na descrição da má democracia em que todos podem tomar a palavra na assembleia e dizer tudo, mesmo àqueles sem qualificação para falar sobre o assunto.

Sendo assim, a *parrhesia* é em si corajosa, ela é ao mesmo tempo a coragem da verdade para aquele que tem coragem de dizer toda a verdade e para aquele que tem coragem de ouvir toda a verdade. Para Foucault, para que seja possível o ato da *parrhesia* é preciso que ambos os lados – aquele que fala e o que ouve – se envolvam e assumam o risco e tenham a coragem um de falar a verdade e o outro de ouvi-la. “Essa espécie de pacto, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que se poderia chamar de jogo *parresiástico*.” (FOUCAULT, 2012, p.13). Ela é uma verdade corajosa, que manifesta o pensamento de quem diz e a prova da verdade dita se dá através dos atos de quem diz. A *parrhesia* é ao mesmo tempo uma maneira de ser e de fazer.

Em suma, Foucault define a *parrhesia* como um tipo de atividade verbal em que aquele que fala se encontra envolvido e extremamente comprometido em: 1- uma relação específica com a verdade, através da franqueza; 2- uma relação pessoal com o perigo; 3- com a crítica que se expressa em relação a si mesmo e em relação aos outros; 4- uma relação moral com a liberdade e o dever.

É extremamente importante enfatizar que este envolvimento, este comprometimento de quem fala com aquilo que fala, acontece a partir de uma relação que o próprio sujeito da fala estabelece consigo mesmo. Ninguém o obriga, ele é livre para não falar, mas acredita que é sua obrigação não se calar. Mais uma vez insistindo, uma obrigação de falar imposta a si mesmo e por si mesmo através de uma relação de si para consigo que está estritamente implicada com a liberdade de escolha do sujeito.

Isto posto, evidentemente que desde seu aparecimento na Antiguidade grega, séc. V a.C., até o início do cristianismo, séc. I-II d.C., os sentidos e significados da palavra *parrhesia* e, portanto, dos procedimentos associados a ela sofreram modificações. Para compreender essas modificações nas conferências sobre a *parrhesia* Foucault considera a *parrhesia* a partir de três pontos de vista: a relação *parrhesia* e retórica, a relação *parrhesia* e política e a relação *parrhesia* e filosofia.

A relação entre a *parrhesia*, a retórica e a lisonja, também, é analisada por Foucault nos cursos no *Collège de France* de 1982 e 1983. No primeiro, a retórica e a lisonja são opostas à palavra própria ao mestre da existência, conforme o primeiro capítulo desta dissertação. No curso de 1983, o principal tema é a problematização política da *parrhesia* e a retórica aparece em oposição à *parrhesia* no âmbito político, por um lado, na democracia definida como a palavra verdadeira do bom cidadão, preocupado com os destinos da cidade; e por outro, no regime imperial em que a *parrhesia* é definida como a palavra verdadeira do

conselheiro dirigida ao soberano que enfrenta, principalmente, o risco da lisonja. Isto no curso de 1983.

Ressalta-se ainda que Foucault apesar de tomar como ponto de partida de sua análise o sujeito que diz a verdade, ele avalia as possibilidades do discurso enquanto modalidades diferentes de veridicção. Qual é a forma do discurso pela qual o indivíduo, enquanto diz a verdade sobre si, se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que diz a verdade. O interesse está na análise da *parrhesia* como uma modalidade do discurso de verdade “na medida em que, no discurso, se constitui, para si e para os outros, o sujeito que diz a verdade” (FOUCAULT, 2012, p.27). Nesse sentido, é importante enfatizar que Foucault buscava contar uma história do dizer verdadeiro, e não da verdade. Como, na história, o sujeito que se constitui a partir de um discurso verdadeiro, que ele mesmo é capaz de formular sobre si mesmo e sobre os outros. Foucault está problematizando em torno dos modos de ser do sujeito que faz uso de um discurso de verdade. Conforme explica Frédéric Gros:

Ao longo de 1984, ele [Foucault] procederá ao desenvolvimento de um conceito de verdade decididamente original e que se encontra, segundo ele, na filosofia antiga uma inscrição maior, largamente ocultada pelo regime moderno dos discursos e dos saberes. [...] Foucault pode então propor uma tipologia única dos estilos de veridicção na cultura antiga, bem distante daquela que a tradição conhece desde Aristóteles (a hierarquização dos discursos conforme sua forma lógica), considerando desta vez o tipo de relação consigo e com os outros implicado por uma asserção de verdade. Assim, o dizer-a-verdade da *parresía* – na medida que visa a transformação do *éthos* do seu interlocutor, comporta um risco para seu locutor e se inscreve numa temporalidade da atualidade – se distingue do dizer-a-verdade do ensino, da profecia e da sabedoria. (GROS, 2011a, p.304)

Nesta perspectiva, a especificidade da modalidade *parrhesiastica* do dizer verdadeiro se encontra em sua associação ao princípio do cuidado de si, que, segundo Foucault, no período helenístico da cultura de si, se encontram de tal modo associados, que cuidar de si é praticar a *parrhesia*, ou seja, cuidar de si é falar a verdade sobre si mesmo. Neste sentido, pode-se dizer que na modalidade de discurso da *parrhesias* e encontra a forma do *éthos*, “o *éthos* tem sua veridicção na palavra do *parresíastés* e no jogo da *parresía*.” (FOUCAULT, 2011, p.25). Ademais, o que se considera de grande importância para esta dissertação é que, nas palavras de Foucault:

O estudo da *parresía* e do *parresíastés* na cultura de si ao longo da Antiguidade é evidentemente uma espécie de pré-história dessas práticas que se organizaram e se desenvolveram posteriormente em torno de alguns pares célebres: o penitente e seu confessor, o dirigido e o diretor de consciência, o doente e o psiquiatra. (FOUCAULT, 2011, p.9).

Conforme Foucault explica em seu último curso, por mais importante que seja essa noção de *parrhesia* no âmbito da direção de consciência, sobretudo na literatura helenística e romana, sua origem não se encontra nesta prática de direção espiritual e, sim na prática política.

Trata-se, portanto, de uma investigação envolvida com as questões do poder. Fazendo, mais uma vez, referência ao texto *O Sujeito e o Poder*, Foucault afirma que seu envolvimento com as questões do poder se deve às relações extremamente complexas desenvolvidas pela gestão política das sociedades modernas. É evidente a relação existente entre a racionalização política e o poder. Isto impõe a filosofia hoje a difícil tarefa “de vigiar os excessivos poderes da racionalidade política.” (FOUCAULT, 2010, p. 275). Em vista disso, os “pares célebres” citados acima, conforme mostram as pesquisas foucaultianas, são de suma importância na prática de produção dos saberes que vinculados aos poderes visam, a partir de certas experiências, à normalização dos indivíduos e ao controle social³⁷. Tem-se aqui, a ideia de saberes racionais específicos vinculados a certas experiências, como por exemplo, a experiência da loucura, da doença ou da sexualidade.

2.1.1 A *parrhesia* e a problematização política na democracia e no regime imperial

Segundo Foucault, na maioria das vezes em que a palavra *parrhesia* aparece nos textos antigos, o seu significado é positivo. Contudo, pode-se também encontrá-la em sentido pejorativo e negativo, no qual o ato de *parrhesia* significa “tagarelice”, “verborragia”, relacionado ao indivíduo que fala tudo o que pensa, tudo o que vem a mente, sem antes pensar naquilo que está falando; neste sentido, usar a *parrhesia* é falar sem qualquer critério. Esse sentido pejorativo da palavra é encontrado algumas vezes em Platão na caracterização negativa da democracia, na qual qualquer um tem o direito de falar na assembleia, propondo, muitas vezes, ações que podem, até mesmo, colocar a cidade em risco. Igualmente, o uso

³⁷Pode-se dizer que no pensamento de Foucault as noções de disciplina e normalização se complementam. Enquanto a disciplina incide no controle das populações a partir de técnicas disciplinares centradas nos corpos dos indivíduos, de forma complementar a normalização tem como objetivo dominar as subjetividades incitando-as a um modo de existência normal. Um modo de existência normal implica na produção de indivíduos normais que são aqueles que se enquadram, ou que são enquadrados, dentro de determinado padrão considerado normal a partir de certas práticas discursivas. Por exemplo: indivíduos heterossexuais, casados com vontade procriadora, trabalhadores, honestos, etc. Indivíduos a-sujeitados que são produzidos em massa a partir das práticas de disciplina reproduzidas por instituições como a família e a escola.

pejorativo da palavra *parrhesia* é encontrado na literatura cristã, na qual a fala livre sem qualquer critério é descrita como um obstáculo para a contemplação de Deus. (FOUCAULT, 2004)

Além disso, em Eurípides, apesar do uso frequente do termo em seu sentido positivo, no *Orestes* encontra-se uma descrição negativa da *parrhesia*. Contudo, apesar dessas ressalvas, na maioria dos textos antigos a *parrhesia* tem um sentido positivo. Segundo Foucault, no cristianismo o sentido positivo da *parrhesia* pode ser encontrado no uso evocado por Filon de Alexandria, em que a *parrhesia* aparece como uma modalidade de dizer a verdade positiva da relação do indivíduo com Deus e, ainda, nos textos da literatura neotestamentária, nos quais a *parrhesia* aparece como um tipo de fala que garante ao cristão a possibilidade da prece. (FOUCAULT, 1983)

Sob o ponto de vista da problematização política, em relação à oposição entre a *parrhesia* e a retórica na democracia, tal como a retórica o discurso da *parrhesia* surgiu e se desenvolveu a partir da experiência política da prática democrática na assembleia. Ambos pretendiam convencer os outros na assembleia. Entretanto, se a princípio essas duas atividades da fala apareceram e se desenvolveram, no mundo grego, a partir do direito político democrático de falar na assembleia, com o passar do tempo, a atividade da *parrhesia* se deslocou para o âmbito filosófico e o sentido de cada uma delas se tornou diametralmente oposto.

De acordo com Foucault, na tradição platônica, por exemplo, a *parrhesia* e a retórica são duas atividades realizadas com intuito opostos. No diálogo do *Górgias*, a forma da *parrhesia* – a fala franca e direta, sem subterfúgios – é o modelo que convém para o diálogo socrático de perguntas e respostas. Enquanto que a forma da retórica – a fala longa e contínua – é o modelo apropriado para o uso dos artifícios da fala e por isto é a forma utilizada pelos sofistas, e sabe-se de toda a oposição que Platão fazia aos sofistas. E tanto para Platão como, alguns séculos mais tarde, para os estoicos, o modelo do diálogo, aquele de perguntas e respostas proposto por Platão, ou a conversa face a face proposta por Sêneca, é melhor técnica para proceder à prática da *parrhesia* – o dizer verdadeiro.

Contudo, conforme Foucault expõe nas conferências sobre a *parrhesia*, apesar dessa forte oposição entre *parrhesia* e retórica na tradição platônica ou neoplatônica, existem sinais nos trabalhos de alguns retóricos do primeiro século de nossa era que indicam que esta oposição não era tão grande. Na verdade *parrhesia* e retórica se aproximam. Por exemplo,

segundo Foucault, no livro IX, cap. II³⁸, do *Institutio Oratória* de Quintiliano existe uma explicação acerca de algumas figuras retóricas que servem principalmente para intensificar as emoções daquele que ouve. Essas figuras se chamam “*exclamatio*”, e entre elas existe uma em que orador se utiliza apenas de sua naturalidade, simplicidade, sinceridade e nenhum outro tipo de artifício, a qual Quintiliano chama de “*libera oratione*”, que segundo ele, Cornificius³⁹ chamava de “*licentia*” e os gregos de “*parrhesia*”.

Segundo Foucault, para Quintiliano a *parrhesia* é uma das figuras de retórica, porém uma figura que não se utiliza de nada mais que não seja a naturalidade e a sinceridade do orador. A franqueza e a naturalidade presentes na fala do orador são os elementos que irão convencer o outro. Usar a fala de maneira mais franca e natural possível é uma forma de convencimento. De todo modo, segundo Foucault (1983), se nos textos platônicos a *parrhesia* é caracterizada como um discurso de verdade totalmente não retórico, Quintiliano por sua vez caracteriza a *parrhesia* como uma das figuras da retórica, uma retórica não-retórica, na qual a franqueza e a naturalidade presentes na fala do orador são o instrumento utilizado para convencer o outro.

Partindo da definição de Quintiliano, se a *parrhesia* no fundo é uma retórica já que pretende convencer o outro de algo, qual a diferença entre elas? A diferença, segundo Foucault, estaria na relação do que é dito no discurso, no vínculo existente entre quem diz e o que é dito e aquele que se pretende estabelecer entre o que é dito e quem ouve. A retórica é uma modalidade da fala em que a principal preocupação do orador é a maneira com a qual ele organizará as coisas que serão ditas. O como dizer as coisas é o que realmente importa. O que deve ser enfatizado, enfeitado, ocultado, descontextualizado de maneira que esses artifícios não fiquem evidentes no discurso.

A retórica é um modo de dizer, e este modo não determina qual é a relação entre o que é dito e aquele que fala. Ao pronunciar um discurso o retórico usa de todos os artifícios para convencer o outro daquilo que ele diz, mas é possível que sua fala não corresponda à verdade sobre o que é dito. Aqui se encaixa o exemplo do general que sabe que suas tropas estão condenadas, mas precisa pronunciar um discurso que convença a todos da vitória. Esta é a principal característica do bom retórico, ele é capaz de convencer os outros de algo que ele mesmo não acredita. Sobre determinado assunto ele avalia o que deve ser dito, o que deve ser

³⁸ Conforme citado por Foucault nas *Seis Conferências Sobre a Parrhesia*. (cf. QUINTILIANO, *The Institutio Oratoria of Quintilian*. Trans. H. E. Butler; London & New York: Heinemann & G. P. Putnam's Sons, 1921-1933 (Loeb Classical Library)

³⁹ Político romano do séc. I a.C., acusador de Brutus na corte de julgamento dos assassinos de Julio César.

escondido, enfatizado, desconsiderado para que o outro se convença da verdade daquilo que é dito. O retórico organiza o seu discurso com a intenção de estabelecer um vínculo entre o que é dito e aquele ou aqueles que ouvem. O vínculo deve ser estabelecido entre o discurso e o ouvinte.

A modalidade da atividade *parrhesiastica* é justamente a manifestação da verdade no discurso de quem diz. Existe fundamentalmente na *parrhesia* um vínculo entre o discurso e quem o diz, mas para que a verdade seja dita é preciso também que se estabeleça um vínculo entre aquele que diz e o que ouve. “A *parresía* estabelece, portanto, entre aquele que fala e o que diz um vínculo forte, necessário, constitutivo, mas abre sob a forma do risco o vínculo entre aquele que fala e a quem ele se endereça.” (FOUCAULT, 2011, p.14).

Sob o aspecto da política, segundo a interpretação de Foucault, o desenvolvimento dos significados e sentidos da *parrhesia* é bastante indicativo. Em sua primeira formulação, a noção de *parrhesia* aparece vinculada à política e seja nas tragédias de Eurípides⁴⁰, ou no discurso de Péricles se dirigindo aos cidadãos de Atenas, ela é caracterizada como um elemento essencial, o fundamento ético para a prática democrática ateniense. Quando surge a *parrhesia* é uma atividade pública, que se realiza no “*agora*” ou na assembleia, consiste basicamente no exercício democrático do cidadão. Foucault chama esta forma pública de *parrhesia* democrática. Contudo, apesar de sua caracterização positiva, a *parrhesia* democrática convive com o risco da demagogia, pois ter coragem de dizer as duras verdades que os outros, na assembleia, não querem ouvir é uma atividade que envolve risco de desterro, ou até mesmo de morte.

Além da forma democrática, segundo Foucault, pode-se identificar outra prática política da *parrhesia* na Antiguidade, a forma autocrática. Essa última surgiu com as monarquias helenísticas e a prática da *parrhesia* passa a ter lugar nas cortes reais. Neste aspecto a prática da *parrhesia* é considerada uma atividade política dos conselheiros reais,

⁴⁰No curso de 1983, *O Governo de si e dos Outros*, nas primeiras aulas, Foucault toma para fins de análise da *parrhesia* no âmbito da política os textos: *Ion* de Eurípides, no qual Foucault remete ao momento da fundação mítica da *parrhesia* em Atenas; e *A Guerra do Peloponeso* de Tucídides, do qual Foucault destaca os discursos proferidos por Péricles aos cidadãos de Atenas em face da guerra com os lacedemônios. Vale lembrar que nas *Seis Conferências sobre a Parrhesia* Foucault analisa os significados e sentidos da *parrhesia* em seis tragédias de Eurípides e afirma que no *Ion* a *parrhesia* não é problematizada e aparece somente em seu sentido e valor positivo. Já no *Orestes*, também de Eurípides e escrita dez anos depois do *Ion*, a *parrhesia* aparece em seu negativo. Essa tragédia foi escrita no momento da crise política em Atenas em meio dos numerosos debates em torno do regime democrático. “Este texto é interessante porque esta é a única passagem em Eurípides que a palavra *parrhesia* é usada em um sentido pejorativo.” (cf. FOUCAULT, 2001, p. 57, tradução nossa). O texto em língua estrangeira é: “This text is interesting because it is the only passage in Eurípides where the word *parrhesia* is used in a pejorative sense.” Nesse texto a palavra *parrhesia* é traduzida para o inglês como “*ignorant outspokenness*”.

uma prática que procedia a partir da relação pessoal entre o conselheiro e o rei, não mais uma atividade pública.

O objetivo dessa forma de *parrhesia* era prevenir o rei do abuso de poder, e para tanto a função do conselheiro era a de incentivar o soberano a ter cuidados consigo a fim de obter o domínio de si mesmo. Nesse período, entendia-se que o mau uso do poder era próprio daqueles governantes que não dominavam seus próprios impulsos, e por isso faziam um mau uso do poder, o que no fundo remetia à questão do cuidado de si. O soberano que tinha o cuidado de si ouvia seu conselheiro objetivando bem governar os outros. Aqui, o dever do conselheiro era o de prevenir, por um lado, o soberano de abusar do seu poder, e por outro, os súditos do abuso de poder que o soberano poderia exercer sobre eles.

Assim, nas cortes do período helenístico a prática da *parrhesia* era útil tanto para o rei – que se prevenia da falta do domínio sobre si e conseqüentemente do mau uso do poder – como também era útil para os governados – que tinham uma garantia de que eles não seriam vítimas do mau uso do poder do soberano e que seriam governados desta, e não de outra maneira. Nessa perspectiva, um bom rei, aquele que é capaz de um bom governo, tem cuidados consigo e aceita ouvir a verdade sobre suas decisões, mesmo que estas verdades sejam desagradáveis para ele. Ao passo que, o tipo de soberano que não aceita entrar no jogo da *parrhesia*, aquele que não aceita ouvir críticas negativas sobre seu modo de governar, é um tirano.

Entretanto, apesar dessa caracterização positiva, Foucault aponta que o dizer verdadeiro na forma de conselho para o soberano convive com o risco da adulação. O grande opositor do discurso da *parrhesia* neste âmbito do conselho real é o discurso da lisonja. Pois que, falar a verdade para o soberano é sempre um risco no qual estava realmente envolvido o risco de morte. O melhor exemplo do uso da *parrhesia* para com o soberano em oposição à lisonja é a *parrhesia* de Platão e Dion com o tirano Dionísio no episódio de Siracusa, relatado na Carta VII e conforme Foucault apresenta no curso de 1983. A passagem citada por Foucault sobre a *parrhesia* de Platão em relação a Dionísio é: “[...] Dionísio perguntou a Platão: ‘O que você veio fazer na Sicília?’ Platão respondeu: ‘Procurar um homem de bem.’” (FOUCAULT, 2010, p.48). Platão poderia ter se calado, contudo, o que realmente caracteriza a *parrhesia* de Platão é a sua coragem de enfrentar o risco envolvido no ato de sua fala.

Do mesmo modo, Dion enfrenta Dionísio e diz a verdade ao mostrar sua desaprovação quando Dionísio ridicularizava seu antecessor no governo de Siracusa. Enquanto os outros cortesãos riam, mesmo sem achar graça, das piadas de Dionísio, Dion tem a coragem de se

erguer e falar a verdade. “‘Apesar de tudo’, diz ele, ‘você é tirano graças a Gelon [o governante anterior a Dionísio], que inspirava uma confiança de que você tirou proveito; mas, depois de ver você em ação, ninguém terá mais confiança em ninguém’” (Ibid, p. 49). Ambos, Platão e Dion, poderiam ter se calado, mas escolheram falar em vez de adular Dionísio.

Se no curso da *Hermenêutica do Sujeito* a *parrhesia* é caracterizada como a fala própria do filósofo, diretor de consciência que incita os outros a terem o cuidado de si, segundo os exemplos de Sócrates tanto na *Apologia* como no *Alcibíades*, no curso de 1983 do *Collège de France* o alvo da análise foucaultiana é a *parrhesia* política. De modo geral, pode-se dizer que essa análise, durante a Antiguidade, da prática da *parrhesia*, seja na forma democrática ou autocrática, resulta na constatação de que tal prática na política implica em grandes dificuldades.

De acordo com Cesar Candiotto: “Essa dificuldade [permite a Foucault] mostrar que somente na filosofia a *parrhesia* é possível, mas não em qualquer filosofia.” (CANDIOTTO, 2011). Em sua forma filosófica a *parrhesia* aparece na forma de adequação discurso/ação, é necessário que as ações confirmem a verdade dita no discurso. Apesar das dificuldades verificadas nas análises da prática política de *parrhesia*, “paradoxalmente, Foucault entende que é pelo exame dos limites e possibilidades da atividade do conselho filosófico em relação às práticas e modos de governar da racionalidade política que a filosofia tem sua razão de ser, sua realidade.” (CANDIOTTO, 2011). Isto porque, para Foucault, não se pode pensar em condições possíveis de um discurso de verdade totalmente neutro, sem a coragem da verdade/ação comprometido com os riscos inerentes ao engajamento político.

Trata-se, para Foucault, a partir da noção de *parrhesia* a possibilidade de colocar a questão das relações entre o sujeito e a verdade sob o ponto de vista da prática do governo de si e dos outros, uma vez que a *parrhesia*, como a modalidade de veridicção que diz o *éthos* do sujeito, estava “arraigada originalmente na prática política e na problematização da democracia, derivada depois para a esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral.” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Conforme explica Vera Portocarrero:

Foucault explicita a importância histórica e a singularidade, na cultura ocidental, da figura prescritiva das práticas de si que operam um retorno a si como forma de resistência a ser privilegiada. Ele afirma a importância de uma ética de si, que talvez seja “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.”⁴¹ Ao se dirigir ao problema da relação do sujeito consigo mesmo, com os outros e com a verdade, analisa modos de problematizar a permanente autotransformação do sujeito nas escolas greco-romanas, ligando-o à questão do poder como campo estratégico de relações moveis

⁴¹Foucault, 2004, p. 306

e transformáveis, que analisa como governo de si e dos outros. (PORTOCARRERO, 2012, p. 213)

Em síntese, segundo Foucault, a problematização da prática política da *parrhesia* aparece sob a forma da seguinte questão: Qual é a natureza do perigo que se apresenta nas relações entre democracia, liberdade, *logos* e verdade? A liberdade de falar é a condição da democracia, sem ela não existe democracia. No entanto, essa liberdade da fala pode colocar em risco o próprio sistema democrático, sobretudo quando em posse dos piores cidadãos. Isto porque na democracia de Atenas o poder era exercido pelo *demos* – os cidadãos – e todos tinham direito a palavra, eram iguais perante a lei e participavam das decisões sobre o destino da cidade. Se todos tinham o mesmo direito à palavra e a decisão, então, todas as formas de *parrhesia*, mesmo as piores, tinham o seu espaço. Se os piores cidadãos podiam propor na assembleia, e se existia o risco do *demos* se deixar conduzir pela fala desses cidadãos, conclui-se que a *parrhesia* como um direito político de todo e qualquer cidadão podia ser um perigo para a cidade. Aqui, novamente encontra-se o problema da retórica. “A retórica é um meio que possibilita persuadir as pessoas daquilo que já estão persuadidas.” (FOUCAULT, 2010, p.209).

Para Foucault existem dois grandes aspectos da problematização na democracia ateniense: primeiro, surgem questões sobre quem tem o direito de usar a *parrhesia*; e segundo, a necessidade de relacionar a *parrhesia*, o conhecimento e a educação. A partir da instauração dessa crise, para Foucault, o pensamento político antigo se desenvolve a partir de duas noções: primeira, da necessária diferenciação entre aqueles indivíduos que compõem a massa (o *demos*) daqueles que são os melhores (os *aristoi*); e segunda, a realização de um bom governo depende da excelência ética daqueles que governam, como também, da sua capacidade de reconhecer a verdade. Essas duas concepções remetem à ética, ao modo de ser, como critério de diferenciação dos indivíduos e dos modos de governar.

A partir do primeiro aspecto da crise, segundo Foucault, percebe-se um desnivelamento no sistema da democracia ateniense. A democracia é um sistema que permite a todos igual direito à fala, mas surge a necessidade de escolher, entre todos, aqueles que seriam os melhores, os mais capazes de se pronunciar na assembleia. Pois, de modo diferente da *isonomia* (participação no exercício do poder) e da *isegoria* (o direito legal a fala) a *parrhesia* não estava claramente definida em termos institucionais. Não existia nenhuma lei que protegesse o *parrhesiastas* da fúria que poderia ser provocada nos outros através das verdades ditas por ele.

Para Foucault, esse é um problema na relação entre o *nomos* (lei) e a *aletheia* (verdade); um problema que toma a forma da questão: como é possível garantir na forma da lei o discurso verdadeiro? Existem regras formais que validam a razoabilidade do discurso, mas não existem leis institucionais que determinem quem tem a capacidade de usar a *parrhesia*. O exercício da *parrhesia* na democracia tornou-se uma atividade extremamente arriscada seja para a cidade, seja para o *parrhesiastas*, visto que ou se dizia qualquer coisa (um risco para a cidade) ou se dizia a verdade colocando em jogo a própria vida.

O segundo aspecto da crise da *parrhesia* política na democracia ateniense, segundo Foucault, diz respeito ao conhecimento e à educação necessários a um bom *parrhesiastas*. A *parrhesia* em si mesma não depende mais somente do direito estatutário do cidadão e de suas qualidades morais, conforme aparecia definida na maioria das tragédias de Eurípedes. Seu uso requer além das qualidades morais de quem fala uma espécie de formação. Contudo, definir o tipo de formação necessária ao *parrhesiastas* também é uma questão. Ademais, não se deve deixar de levar em conta que a problematização da *parrhesia* aparece em torno da possibilidade da prática *parrhesiastica* em seu sentido e valor negativo, e que nessa época em Atenas tem-se o movimento sofista anunciando que pode ensinar qualquer um a fazer uso do discurso, o que remete a oposição da *parrhesia* com a retórica.

Assim, é dentro deste panorama da relação problemática entre a *parrhesia*, a educação, a liberdade e o poder que se vê surgir, segundo Foucault, uma nova forma de preocupação em torno da verdade. A possibilidade do uso da *parrhesia* em seu sentido negativo abre espaço para questionamentos, surgem debates que incitam novas reações, novas formas de ter cuidado com a verdade. Nesta perspectiva, a preocupação com o conhecimento e a educação necessários para o conselho político aparece em Atenas no contexto histórico da guerra, onde existia o risco real de morte. A decisão sobre ir para guerra ou não, era o que estava em jogo nos debates das assembleias em Atenas.

Nas conferências sobre a *parrhesia* em outubro de 1983, Foucault remete ao texto do *Orestes* de Eurípedes para caracterizar a crise da *parrhesia*— um texto contemporâneo à guerra do Peloponeso e que é o único de Eurípedes em que a *parrhesia* aparece em seu sentido negativo. Diz Foucault:

A relação do *parrhesiastas* com a verdade não pode mais ser estabelecida simplesmente pela franqueza pura ou coragem, pois essa relação agora exige educação ou, de forma mais genérica, algum tipo de treinamento pessoal. Mas, o tipo preciso de treinamento ou educação necessários é também uma questão (e é contemporânea ao problema da sofística). No *Orestes*, parece mais que a *mathesis* exigida não é aquela da concepção socrática ou platônica, mas o tipo de experiência

que um *autourgos* poderia obter através de sua própria vida. (FOUCAULT, 2001, p. 73, tradução nossa)⁴²

A *mathesis* (conhecimento e educação) exigida para o exercício da *parrhesia* em Eurípides era aquela da experiência do *autourgos*. Segundo Foucault, o tipo social do *autourgos* era caracterizado como corajoso e eficiente em batalha, que participava da assembleia somente em momentos importantes, porque era muito ocupado. Trabalhava e vivia em sua própria terra. Tinha competência política, estava sempre pronto para guerra, porque defendia suas próprias terras das invasões estrangeiras. Além disso, devido a sua experiência com a terra, estava acostumado a administrar, dar ordens e tomar decisões. Como se vê, segundo Eurípides, o conhecimento e a educação exigidos para um verdadeiro *parrhesiastas* eram adquiridos na prática, na experiência, no exercício da função.

Já no curso de 1983 do *Collège de France*, Foucault analisa a possibilidade do dizer verdadeiro na política a partir do texto platônico das *Cartas*, principalmente a *Carta VII*, que narra às experiências de Platão na política em Siracusa. Vale ressaltar que Foucault escolhe um texto de Platão, no qual o conselho político do filósofo está estritamente relacionado à prática, à experiência e ao risco. Para Foucault, Platão tenta contornar o problema da impossibilidade do dizer verdadeiro na política, tornando-o possível através da educação das almas dos governantes. O modo do bom governo deve estar vinculado à boa formação intelectual e moral daqueles que exercem o poder, deste modo Platão torna possível uma *parrhesia* que só pode ser fundamentada na filosofia. A Filosofia é o fundamento da *parrhesia* e a política o lugar da realização das ações contidas nesse discurso, pois para Platão “o dizer-a-verdade filosófico e o dizer-a-verdade político devem se identificar, na medida em que nenhum dos funcionamentos políticos de que Platão foi testemunha pode assegurar o justo dessa *parresía*.” (FOUCAULT, 2010, p. 199).

Assim, a filosofia é o fundamento e o lugar do discurso verdadeiro que se realiza na política. Nessa perspectiva, de forma inovadora Foucault analisa os textos platônicos das *Cartas*. Segundo ele (FOUCAULT, 2010), quando Platão na *Carta VII* explica os motivos que o levaram a Siracusa, um deles era que se recusasse a tarefa de servir de conselheiro político para Dionísio, o Moço, teria a impressão de não ser ele próprio nada mais que

⁴² O texto em língua estrangeira é: The *parrhesiastes*' relation to truth can no longer simply be established by pure frankness or sheer courage, for the relation now requires education or, more generally, some sort of personal training. But the precise sort of personal training or education needed is also an issue (and is contemporaneous with the problem of sophistry). In *Orestes*, it seems more likely that the *mathesis* required is not that of the Socratic or Platonic conception, but the kind of experience that an *autourgos* would get through his own life. (cf. FOUCAULT, 2001, p.73)

somente puro discurso, se não se dispusesse a colocar em prática as ações reais que confirmassem a verdade de seu discurso.⁴³

Foucault ressalta que o que está em jogo neste texto platônico é a realidade do discurso filosófico. A realidade do discurso filosófico manifesta no discurso do filósofo que tem a coragem de falar a verdade a quem exerce o poder. Platão viaja para Siracusa a fim de realizar essa, que é a tarefa própria da filosofia: dizer-a-verdade. Segundo Foucault, o que se percebe, nesse texto de Platão, é que o dizer verdadeiro do filósofo não é um dizer-a-verdade sobre o que legitima o poder, nem mesmo um modo de pensar o poder a partir de um modelo institucional. Dito de outro modo, a tarefa da filosofia não é dizer que tipo de poder é legítimo ou não, e nem mesmo dizer o que é o Estado. Nesse texto platônico, a filosofia “manifesta sua realidade a partir do momento em que se introduz no campo político sob formas totalmente diversas: [...] nenhuma das quais é essencial, mas sempre marcando, em relação aos outros discursos, sua diferença própria.” (FOUCAULT, 2010, p. 208-209). A realidade do discurso filosófico é praticar a verdade no real do exercício do poder, é essa a diferença que, segundo Foucault, Platão introduz nas *Cartas*. Sobre essa ideia, cito:

[Foucault] se propõe a apropriar-se do pensamento político a partir de um pano de fundo que já encontramos em 1978 em sua investigação: o da governamentalidade. Essa apropriação procurou identificar no pensador grego a preocupação com a racionalidade política, com o modo conveniente do real exercício do governo; assim Foucault pouco se interessa pela proposição platônica de uma cidade ideal, de um regime político, de uma constituição ou *politeia*. A apropriação de Platão pela chave analítica da governamentalidade explica também a preferência do estudo das *Cartas*, principalmente da *Carta VII*, comparativamente a outros textos maiores, como *A República e As Leis*; ela elucida ainda porque jamais foi objetivo de Foucault fazer filosofia política, mas tratar da filosofia a partir de suas práticas, nesse caso pelo seu contraste com a maneira de governar política antiga. (CANDIOTTO, 2011, p.37)

Foucault jamais pretendeu fazer filosofia política, conforme ele mesmo explica: se esteve envolvido com as questões do poder foi porque “enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas.” (FOUCAULT, 2010, p.274). Sua questão sempre foi o sujeito, afirma ele no mesmo texto. Para ele, pensar o poder segundo os instrumentos disponíveis, os quais

⁴³ Foucault (2010) ressalta que essa questão da tarefa filosófica do aconselhamento político analisada nas *Cartas*, a primeira vistapode remeter a sua análise no curso 1982 do texto platônico do *Alcibíades*. Mas, segundo ele, no que diz respeito à tarefa filosófica estes dois textos tem perfis muito diferentes. No *Alcibíades*, Sócrates não exercia o papel de conselheiro político de um governante. Alcibíades pertencia, em virtude de seu nascimento e fortuna, ao rol dos primeiros cidadãos da cidade e almejava ser o primeiro entre os primeiros. Sócrates aconselha um jovem que quer se tornar o primeiro. No caso de Platão em Siracusa, ele se impõe a tarefa de aconselhar o próprio governante, alguém que já é o primeiro e está no exercício do poder.

consideram o poder com bases nos modelos legais, não daria conta de uma investigação sobre os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. Para o modo de investigação a que Foucault se propunha se fazia necessário estender as dimensões do conceito de poder.

Para Foucault, não se pode negar, na atualidade, a existência da relação entre a racionalização e os excessos de poder. O poder se exerce utilizando as ideias e os métodos da racionalidade política vigente. O papel da filosofia crítica é o de evidenciar como essas relações se manifestam em diversos campos da experiência humana. Portanto, trata-se investigar como a racionalidade se vincula ao poder, e como essa racionalização aparece em referência a diferentes campos da experiência humana.

No âmbito da política as investigações foucaultianas resultam em análises bastante originais sobre o poder e as relações nas quais ele se exerce. Por conta disso, Foucault sempre dirigiu sua investigação para as práticas, buscando analisar como o poder investe e se realiza na prática em certos campos de experiência da vida dos indivíduos. Ao voltar sua pesquisa para a Antiguidade Foucault identifica um período do pensamento antigo privilegiado para a genealogia do pensamento político em razão de sua prática e da racionalidade política vinculada a ela. Assim, Foucault vê na crise política da *parrhesia* na Antiguidade as condições de possibilidade que propiciaram o nascimento da filosofia ocidental. Este modo moderno do discurso filosófico, no qual o dizer verdadeiro tem o seu lugar, ou seja, o modo de ser do discurso filosófico que se realiza em um modo de verificação que tem que dar conta do modo de ser dos sujeitos, da verdade do discurso e da política dos indivíduos.

Em um texto de 1984⁴⁴, Foucault escreve uma apresentação retrospectiva de sua obra. “Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível nomear sua obra história crítica do pensamento.” (FOUCAULT, 2006a, p. 234). Deste modo, trabalhar dentro do campo de uma história crítica do pensamento é diferente do trabalho realizado pelo historiador das ideias. Fazer uma história das ideias implica em determinar quando uma ideia, ou conceito, aparece e é identificada com a emergência de algo novo no mundo, ou seja, algo que não existia até então. O trabalho do historiador das ideias é analisar o surgimento das ideias, de onde elas vieram, como se desenvolveram, trabalhando com as ideias como se essas fossem fatos contextualizados em relação a toda uma cadeia de ideias. De modo diferente, para Foucault uma história crítica do pensamento é:

⁴⁴ (FOUCAULT, M. “Foucault”. In: MOTTA, M. B. da. (org.). *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade e Política*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.(cf. “Foucault”, in Huisman (D) ed. *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, 1984, t. I, os. 942-944)

[...] se por pensamento se entende o ato que coloca, em suas relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível (FOUCAULT, 2006a, p. 234)

O historiador do pensamento analisa de que modo um campo de experiências, que até dado momento, não se constituía em problema, torna-se problemático e muitas questões são levantadas em torno dele. Assim, de acordo com Foucault, fazer uma história do pensamento é analisar o modo com que os indivíduos começam a se preocupar, a tomar cuidado com determinadas coisas tais como, por exemplo, a loucura, o crime, a sexualidade, as subjetividades, etc.

O tema da *parrhesia* não foi tratado de forma diferente por Foucault. Essa noção surge, no mundo grego, vinculada às questões políticas entendida como um direito daqueles que falavam na assembleia sobre os problemas da cidade. Neste contexto político democrático, no qual todos que são cidadãos têm direito a fala, surgem questões acerca da qualificação daquele que pode falar a verdade sobre o poder. Como reconhecer o indivíduo que tem as qualidades necessárias para propor as melhores ações para todos?

É de entendimento comum que nesta época na Grécia surgiram muitos problemas relacionados ao reconhecimento da verdade na fala do outro, ou dito de outra forma, como reconhecer a veracidade de uma sentença, de um argumento? Muito se questionou e, sabe-se que essas questões produziram muitas respostas em torno do problema da linguagem, já que é a partir do argumento, de um argumento sólido e logicamente bem construído, que um indivíduo convence o outro a modificar sua opinião seja na assembleia, seja transformar todo o seu modo de vida.

Martha Nussbaum (1994), por exemplo, considera que a relevância do pensamento greco-romano repousa nos argumentos desenvolvidos neste período, que tem um valor terapêutico. Contudo, no trabalho realizado por Nussbaum, não há nenhuma ênfase nas práticas que acompanhavam esses argumentos, apesar de terem eles a função de prescrever para os indivíduos um modo de ser.

Para Pierre Hadot, a filosofia na Antiguidade é um exercício espiritual. Portanto, como Foucault o faz, enfatiza o caráter de exercício na filosofia greco-romana. Exercícios que, segundo Hadot, objetivavam transformar o próprio indivíduo em seu interior e conseqüentemente a sua visão de mundo. Para Hadot, conforme explica Vera Portocarrero:

Trata-se de “exercitar-se a viver, quer dizer, consciente e livremente” (HADOT, 2002, p. 33); ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte do cosmos animado pela razão; renunciando ao desejo daquilo que não depende de nós e que nos escapa, para ligar-se apenas aquilo que depende de nós, constituindo uma ação conforme à razão.

O ato filosófico não se situa apenas na ordem do conhecimento, mas na ordem do si e do ser. Corresponde a um progresso que nos torna melhores: é uma conversão que transforma toda a vida, mudando o ser daquele que a alcança. Ela permitiria passar de um estilo de vida obscurecido pelo inconsciente e marcado pela preocupação a um estado de vida autêntico, no qual o homem atingiria a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores. (PORTOCARRERO, 2007a)

A partir dessa abordagem da filosofia antiga, Hadot mostra que originalmente a filosofia não era apenas uma construção teórica, mas também um método de autotransformação dos sujeitos.

De modo bastante diferente, sobre o mesmo período histórico, Foucault evidencia que este problema da verdade não estava apenas associado às questões das estruturas próprias dos discursos que se propõem e são aceitos como discursos verdadeiros. Não se pretende, contudo, dizer que as análises das estruturas do discurso não têm importância, e sim que o interesse da análise foucaultiana é mostrar que se questionou também, nesta mesma época, o problema da verdade, do reconhecimento da verdade do discurso a partir do sujeito que fala a verdade. Mais especificamente, para Foucault, deve-se investigar a verdade a partir dos atos, das atitudes, das práticas pelas quais o sujeito é levado a produzir discursos de verdade sobre si mesmo. Ou seja, os critérios de reconhecimento do discurso verdadeiro também foram questionados a partir dos atos do sujeito da fala e não apenas tomando como ponto de partida a estrutura lógica do discurso. Problemas esses que surgiram vinculados às questões políticas, na necessidade de reconhecer quem é capaz de exercer a atividade específica de falar a verdade sobre o poder, que se deslocam associando-se, em dado momento, ao conhecimento e ao cuidado de si através de um cuidado constante com a verdade.

Não se deve perder de vista que o interesse de Foucault na noção de *parrhesia* reside no fato de ser ela uma modalidade do dizer verdadeiro, que desde seu aparecimento na política, está associada aos atos. A prática do dizer verdadeiro era uma atividade política que gradativamente se deslocou para o conjunto das atividades filosóficas através das quais se vê surgir todo um conjunto de práticas relacionadas ao dizer verdadeiro sobre si mesmo. Deste modo, torna-se possível, para Foucault, falar a partir dos atos. No pensamento foucaultiano a noção de *parrhesia* pode ser entendida como um instrumento de pesquisa que proporciona evidenciar, na história, os modos de dizer a verdade, os modos de governar e os modos de subjetivação, já que nela, podem se identificar esses três modos articulados entre si.

2.1.2 Parrhesia e Filosofia

Segundo Foucault, em linhas gerais, sob o aspecto da filosofia, os sentidos e significados da palavra *parrhesia* aparecem associados às práticas do cuidado de si. No campo filosófico o uso da *parrhesia* corresponde a uma atividade que se realiza na esfera da ética pessoal e na constituição do sujeito moral. Contudo, conforme já visto nesta dissertação, essa palavra aparece vinculada à política e o seu deslocamento para o campo da filosofia tem um percurso.

De acordo com a análise foucaultiana, em suas primeiras formulações filosóficas a noção de *parrhesia* ainda aparece bastante associada à política em torno de Sócrates à época da crise da democracia. Nos textos platônicos do *Alcibíades* e da *Apologia*, considerando algumas diferenças, Sócrates exerce essencialmente a função de *parrhesiastas*, apesar dessa palavra não constar nesses textos. Foucault apresenta duas formas da *parrhesia* socrática. Na *Apologia* de Platão, a atividade *parrhesiastica* de Sócrates se realiza publicamente, visto que, a todo o momento ele interpela – na rua e no “*agora*” – os cidadãos atenienses, incitando-os a terem cuidados consigo mesmos. Já no texto do *Alcibíades*, a prática de *parrhesia* aparece na forma do diálogo, através de uma relação pessoal e ainda bastante associada às questões políticas e pedagógicas dessa época em Atenas. Nesse diálogo, Alcibíades deveria ter cuidados consigo porque almejava ter em suas mãos o governo da cidade. E para tanto deveria dar conta de sua educação deficiente em face de seus adversários políticos. O cuidado incitado pela *parrhesia* socrática aparece vinculado às questões políticas e pedagógicas.

É interessante notar que as duas formas da *parrhesia* socrática, conforme apresentadas por Foucault, podem ser associadas às formas políticas da *parrhesia* democrática e autocrática, já que na primeira, a prática da *parrhesia* é uma atividade pública, e a segunda, a *parrhesia* é praticada através do diálogo a partir da relação pessoal de Sócrates com Alcibíades. A principal diferença entre prática socrática e a prática política da *parrhesia* é que com Sócrates o objetivo da *parrhesia* não é mais a salvação da cidade, e sim a provação das almas, mesmo que nesse primeiro momento, a provação das almas esteja vinculada a salvação da cidade.

Com o passar do tempo, a atividade *parrhesiastica* associada ao cuidado de si ou provação das almas se modifica e passa a se identificar cada vez mais com uma arte de viver – “*techne tou biou*”. Segundo Foucault, para a tradição epicurista a *parrhesia* se encontra associada ao cuidado de si de tal modo que sua prática se torna, antes de tudo, uma técnica de

orientação para a educação das almas. Encontra-se essa mesma ideia em outras escolas do período greco-romano. A prática de *parrhesia* é uma técnica de orientação, ou governo, das almas, a fim de guiá-las em direção ao caminho de uma vida verdadeira, bela e feliz.

Era de entendimento comum para as escolas filosóficas da Antiguidade que o apego às próprias paixões ou desejos era o principal responsável pelos sofrimentos humanos. Assim, para alcançar uma vida feliz, livre dos sofrimentos era essencial que os indivíduos tivessem o cuidado de si. Tal cuidado tem dois aspectos: por um lado, ele consiste em conhecer determinados princípios racionais e; por outro, tem-se uma série de exercícios práticos fundamentados no conhecimento desses princípios racionais. Por exemplo, o exame de consciência, exercícios físicos, cuidados com a mente etc. Exercícios práticos em que se vinculam o trabalho sobre si mesmo e a participação do outro, posto que, são práticas individuais desenvolvidas por um grupo de indivíduos.

Para Foucault, essa abordagem filosófica do princípio do cuidado de si foi a responsável pelo desenvolvimento de toda uma cultura que gira em torno da elaboração de si. É neste momento que a ideia de conversão torna-se fundamental na história das relações entre o sujeito e a verdade. Uma vez que, nessa época se entendia que as paixões eram a causa dos sofrimentos humanos considerava-se que o indivíduo que as controlasse alcançaria a vida plena e feliz. No cerne desta questão da vida plena e feliz é fundamental a ideia de conversão a si e a importância da prática da *parrhesia* como técnica de orientação e educação das almas. Uma atividade que na Antiguidade era praticada a dois, a presença do outro é necessária, e indispensável.

Aqui, é importante enfatizar, em torno da prática do dizer verdadeiro e da necessidade do outro nestas práticas, o surgimento de um conjunto de princípios racionais que prescrevem para os indivíduos uma série de exercícios práticos que incidem em sua própria existência concreta. Tais exercícios se encontravam apoiados em saberes pedagógicos, médicos, filosóficos, que se realizam na presença necessária do outro. É impossível, a partir disso, não associá-los às práticas de confissão no cristianismo e, médicas na modernidade.

Contudo, segundo Foucault, acontece que na Antiguidade este personagem indispensável para as práticas do dizer verdadeiro não tem uma qualificação específica para o exercício da *parrhesia*, como é o caso do pastor ou médico. Algumas vezes ele se apresenta na figura de um amigo, de um mestre, de um filósofo ou de um médico. As formas são variáveis, mas em todas elas tem uma característica comum. Segundo Foucault (2012), o que caracteriza, o que qualifica o personagem do outro indispensável para dizer a verdade sobre o

sujeito é a capacidade que este outro tem em fazer uso da *parrhesia*. Ademais, na *parrhesia* filosófica quem fala é o mestre, não o discípulo. A *parrhesia* do mestre, guia das almas na Antiguidade, é um dizer verdadeiro em que a prova da verdade é sua própria conduta.

Neste contexto, é crucial examinar os modos de dizer a verdade, conforme se apresentam na Antiguidade, a fim de explicitar as práticas e os jogos de verdade em que o dizer verdadeiro acontece.

2.2 As práticas de *parrhesia*: os modos de dizer a verdade

Das análises realizadas por Foucault a respeito das práticas de *parrhesia* destacam-se aqui, aquelas que ajudam a esclarecer no que consiste a caracterização desta nova forma de *parrhesia* surgida a partir da sua associação com o cuidado e conhecimento de si. Conduzir-se-á a exposição da análise foucaultina da seguinte forma: 1- análise da nova forma da prática de *parrhesia* inaugurada por Sócrates; 2- a forma de *parrhesia* praticada em comunidades fechadas; 3- a forma de *parrhesia* praticada na vida pública; 4 – a *parrhesia* praticada nas relações pessoais.

Segundo a interpretação de Foucault dos textos antigos, as noções do cuidado de si e da *parrhesia* aparecem no âmbito filosófico em torno de Sócrates. Para Foucault, Sócrates é o exemplo da coragem da verdade, e assim Foucault o apresenta, insistentemente, em seu último curso no *Collège de France- A Coragem da Verdade*. Sócrates é o *parrhesiastas* por excelência, se arrisca a dizer a verdade, não volta atrás, mesmo diante da morte, é o que mostra, segundo Foucault, o texto da *Apologia* de Platão.

Em suas análises da *Apologia*, Foucault mostra que Sócrates é aquele que pratica a *parrhesia* na praça pública. Insiste com todos que encontra, que devem se preocupar com o cuidado de si. Segundo Foucault, em torno de Sócrates aparecem, pela primeira vez na história, associados às noções de *parrhesia*, de cuidado e de técnica de si. A *parrhesia* socrática também está presente no texto do *Alcibíades* de Platão. Nesse texto, a prática de Sócrates se realiza através do contato pessoal com o outro, no caso Alcibíades. Sócrates se aproxima do jovem Alcibíades e praticando a *parrhesia*, o aconselha. Alcibíades almejava o governo da cidade, Sócrates incita-o com sua *parrhesia* a ter o cuidado de si para poder ter em

suas mãos o cuidado da cidade. Como já analisado no primeiro capítulo desta dissertação, no Alcibíades, o si com que se devem ter cuidados é a alma.⁴⁵

O terceiro texto de Platão que Foucault faz referência sobre a prática de *parrhesia* inaugurada com Sócrates é o diálogo do Laques. Esse texto é analisado por Foucault no curso da *Coragem da Verdade* e nas *Conferências sobre a parrhesia*. A ênfase da análise estará na *parrhesia* descrita como um discurso associado à coragem daquele que sustenta, ao mesmo tempo, um dizer verdadeiro e um modo de vida. Um discurso que não é puro discurso (*logos*), mas é também obra/ação (*erga*). Segundo Frédéric Gros, no curso da *Coragem da Verdade*:

[...] com a leitura do Laques uma nova dimensão é proposta: Sócrates também é aquele que tem a coragem de afirmar essa exigência de verdade sobre a trama visível de sua existência. Esse segundo elemento [a verdade manifestada na existência] é determinante para a lógica do curso, pois permitirá colocar o problema da “verdadeira vida”. (GROS, 2011a, p.309)

É sabido que este tema da “verdadeira vida” representado em uma bela existência, não é novidade para o pensamento antigo.⁴⁶ Ele já se encontrava presente em Homero e Píndaro. A novidade, segundo Foucault, introduzida por Sócrates é a associação do cuidado com uma bela existência que passa necessariamente pela prática de *parrhesia*. O objetivo do cuidado na forma de dizer verdadeiro é a vida, a existência do indivíduo. Cuidar de si significa dar forma a própria existência, em uma existência constantemente colocada a prova sobre sua verdade.

Segundo Foucault, a escolha do diálogo do *Laques* se dá pelas seguintes razões: primeiro, a palavra *parrhesia* que raramente aparece nos textos platônicos nesse diálogo ocorre três vezes; segundo, os personagens do diálogo são todos caracterizados por sua capacidade de *parrhesia*; terceiro, nesse texto percebe-se claramente o deslocamento do exercício da função do dizer verdadeiro da figura do cidadão para a figura do filósofo, visto

⁴⁵Segundo as análises de Foucault, o que se vê no Alcibíades é a alma como objeto do cuidado. Deve-se conhecer a alma como parte divina de si para ter o cuidado de si. Conhecimento e cuidado de si coincidem em um único movimento, no ato da reminiscência. Ato pelo qual o sujeito retorna a si, conhece a si e ao mesmo tempo, cuida de si.

⁴⁶Jaeger em sua obra monumental *A Paideia* remete esta noção de “verdadeira vida” ou “vida verdadeira” a etimologia da palavra *aletheia* – verdade em grego. *Lethe* é esquecimento, a – prefixo de negação, *aletheia* é não-esquecimento. A verdade é não-esquecimento, uma vida verdadeira era aquela do guerreiro que não era esquecido devido a seus belos feitos, suas belas ações. Seu nome seria imortalizado, pois constaria nas listas de combate e seus belos feitos seriam contados por gerações. Este entendimento de Jaeger encontra-se na maioria dos livros de História da Filosofia da atualidade disponíveis no Brasil para o ensino de Filosofia. (cf. JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo. Martins Fontes, 1986. 96).

que nesse texto, aquele que tem a capacidade e é reconhecido por todos para exercício da atividade de *parrhesia* é o filósofo, Sócrates.

Outro ponto destacado neste texto, por Foucault, é o critério adotado para o reconhecimento da verdade. A prova da verdade dita se encontra na forma de existência, no modo de vida de quem disse. Nesse diálogo Sócrates é reconhecido pelos outros como aquele que pode usar a *parrhesia* justamente porque é visível a todos que aquilo que ele fala está manifesto em seu estilo de vida. A prova da verdade do discurso de Sócrates está na adequação do seu discurso às suas ações.

Em relação à forma de *parrhesia* política, a fim de caracterizar melhor as modificações da nova forma socrática, Foucault aponta algumas semelhanças e diferenças entre elas. De modo semelhante nas duas formas tem-se um lado ativo – aquele que fala - e outro passivo – aquele ou aqueles que ouvem. De modo divergente, considerando a forma democrática da *parrhesia* política, o *parrhesiastas* se dirige a um grupo de indivíduos, a uma assembleia, nesse sentido a *parrhesia* é uma atividade pública. Enquanto que na forma socrática presente no *Laques*, a *parrhesia* socrática exige uma proximidade física, um cara a cara. Sócrates se dirige a um indivíduo por vez. Portanto, nessa nova forma de praticar a *parrhesia* inaugurada por Sócrates existe uma proximidade física, um contato próximo entre aquele que fala e o aquele que ouve.

Isto em relação à forma democrática da *Parrhesia* política. Deve-se levar em conta que a forma socrática aparece em Atenas em meio à crise política democrática. Sócrates inaugura uma nova forma de *parrhesia* que exige um contato próximo entre o lado ativo e o passivo. Porém, esta característica se reapresenta na forma autocrática da *parrhesia* política, na qual também existe a exigência do cara a cara, de uma relação próxima e pessoal entre o *parrhesiastas* e aquele que ouve.

Outra diferença é que na forma política aquele que fala para uma assembleia pretende com sua fala convencer seus ouvintes a modificarem sua opinião anterior, ou a concordarem com a solução proposta por ele como sendo a melhor dentre todas as outras. Na assembleia aquele que fala pretende convencer, senão a todos, pelo menos a maioria a adotar a sua proposta de ação para a cidade como a mais verdadeira e a melhor solução. Ao passo que na forma filosófica, Sócrates se dirige a um único indivíduo e seu objetivo não é convencer o outro sobre qual é a melhor solução para salvar a cidade, seu objetivo é convencer o outro a adotar outro modo de vida, diferente daquele que viveu até então. Ou seja, Sócrates pretende convencer o outro a modificar seu modo de pensar e agir.

Para tanto, ao se aproximar do outro Sócrates pretende convencê-lo de que deve relatar da forma mais detalhada possível, sua experiência de vida até aquele momento. O instrumento usado por Sócrates é a fala, o *logos*, este é o instrumento da *parrhesia*. Ao conduzir o outro, através de sua fala, nesse relato de si mesmo, Sócrates pretende convencê-lo a modificar não apenas a sua opinião sobre algum assunto pertinente, e sim o seu próprio modo de vida. A *parrhesia* de Sócrates é capaz de convencer o outro, aquele que ouve, a se deixar conduzir em um relato minucioso sobre si mesmo a fim de modificar todo seu modo de ser.

A *parrhesia* socrática é capaz de convencer o outro a falar de si, não escondendo nada, relatando toda a verdade sobre si mesmo. É interessante notar que Sócrates convence, através da fala, o outro a falar, o outro é convencido e fala, relata de forma minuciosa suas ações. Contudo, é Sócrates quem está no comando todo o tempo, seu papel é ativo mesmo enquanto ouve a fala do outro. É ele quem conduz o outro a falar e é ele quem conduz a fala do outro. Neste panorama, Sócrates tem a função de mestre diretor de consciência. É quase impossível não pensar que Sócrates atua sobre o outro do mesmo modo que um diretor de consciência cristão, ou seja, induz o outro, convence o outro da importância de se confessar.

Todavia, Foucault ressalta que é importante notar que, apesar da semelhança, a proposta de Sócrates ao conduzir o outro a fazer um relato sobre si, não é o mesmo que exigir dos indivíduos uma confissão dos seus pecados, como acontece posteriormente no cristianismo. O relato de si exigido por Sócrates não é de forma alguma uma exigência de confissão das próprias faltas ou pecados que porventura o indivíduo possa ter cometido. Sócrates propõe que o outro uma espécie de prestação de contas da própria vida. O indivíduo deve se esforçar para relatar racionalmente seus pensamentos e ações. Sócrates conduz o outro a seguinte questão: será que aquilo que você pensa está de acordo com a forma com que você age? Ou, seu pensamento e sua fala tomam a forma de sua ação? Você age de forma tal que é visível a todos, através de seus atos, a verdade de suas palavras e pensamentos?

Segundo Foucault, existem diferenças fundamentais entre o discurso do mestre de consciência antigo e o do mestre cristão. O que para Foucault demarca uma ruptura entre o si da Antiguidade, e o sujeito cristão. Na confissão cristã aquele que confessa e fala é o referente do discurso, ele precisa elaborar um discurso sobre si mesmo, enquanto o outro, o mestre, ouve. Ele deve revelar para o outro seus desejos secretos, a parte impura de sua natureza objetivando dela se livrar. Quem fala é quem confessa, o outro conduz e julga. Enquanto que, para Foucault, o mestre de consciência na Antiguidade é aquele que fala e o outro ouve. E quando o outro fala, sua fala não é uma confissão de seus pecados, parece que se tem algo

como uma espécie de tomada de consciência, por isso Foucault fala em descoberta do si. Mas, diferença fundamental: a palavra é do mestre, a obrigação da fala e da verdade, está no lado do mestre.

O que interessa enfatizar é que o relato de si exigido por Sócrates pretende verificar se o indivíduo ao relatar sua própria vida através de um discurso racional é capaz de mostrar a existência de uma relação de adequação entre seu discurso e o modo pelo qual ele age e vive sua vida. Não é apenas uma questão de verificar se o indivíduo que se diz, por exemplo, corajoso é realmente capaz de agir de modo corajoso, pois Nicias é corajoso e já provou, em batalha, a sua coragem. Trata-se, como se passa no *Laques*, de testar se o indivíduo é capaz de expor o *logos* que dá forma inteligível e racional a sua coragem. Em suma, segundo Foucault, a função da *parrhesia* socrática é conduzir o outro a dar conta de um relato racional de suas ações.

Em síntese, as características da *parrhesia* socrática descritas por Foucault no *Laques*, são: primeiro, ela convence o outro que é importante ouvir Sócrates, a partir disso, Sócrates convence o outro da importância de falar de si. Sócrates é capaz de testar a verdade no discurso do outro e por isto capaz de exercer a *parrhesia*, porque além de provar através de seus atos a verdade de seu discurso, ele também é capaz de convencer os outros que vem a estar com ele a terem, consigo mesmo, o cuidado de si.

Sócrates é corajoso o bastante para se dirigir aos outros e convencê-los a mudar suas próprias vidas, como também tem a coragem necessária para afirmar a verdade através do modo de viver. Assim, além de viver de acordo com aquilo que pensa e diz, a *parrhesia* socrática é capaz de convencer o outro a falar sobre si, sobre sua vida, e relatar a própria vida para um outro, no caso Sócrates, é um cuidado de si. Deste modo, a *parrhesia* socrática é capaz de convencer os outros a terem o cuidado de si, e este cuidado é praticado através da verdade que se é capaz de dizer sobre si.

É interessante notar que, neste texto Sócrates é reconhecido para o exercício da função de cuidar dos outros tanto pelo homem de palavras – *Laques* - como pelo homem de ação - Nicias. Ambos reconhecem que o modo socrático de viver, mostrando o que pensa através de suas ações, é um modo de vida corajoso. Um modo de existência harmonioso porque estão harmonizados o pensamento, a fala e a ação. O modo de vida de Sócrates é ao mesmo tempo um critério de verdade e uma característica da diferença de seu discurso, por exemplo, do discurso sofista. Pois, os sofistas podem falar sobre a coragem através de um discurso racional e não serem eles próprios corajosos.

Na *parrhesia* é necessário que o discurso esteja de acordo com as regras básicas de sua estrutura lógica, que são fundamentais para que esse seja compreendido pelos outros, porém só isto não basta, ele deve estar adequado às ações contidas nele. Deste modo, Sócrates é verdadeiramente livre e corajoso, e diferente dos sofistas porque em todos os âmbitos de sua vida sua fala revela a verdade ao ser pronunciada. Uma verdade visível, estampada, que explode em seus atos.

Para Foucault, a grande novidade da forma filosófica da *parrhesia* em relação à forma a *parrhesia* democrática⁴⁷, é a introdução do elemento da vida no jogo da verdade. Na *parrhesia* democrática o indivíduo deve ser capaz de produzir um discurso que manifeste a verdade, e para isso tem que ser corajoso o bastante para enfrentar os outros que porventura venham a discordar dele na assembleia. As relações entre o sujeito e a verdade se estabelecem a partir de um jogo que se passa da seguinte forma: de um lado, o *parrhesiastas* – aquele que diz a verdade - que tem uma relação própria com o *logos*, a verdade, e a coragem; do outro lado, a assembleia que por sua vez tem o poder de eliminar o *parrhesiastas*, seja por desterro ou morte.

Na forma filosófica tem-se um jogo que se estabelece entre Sócrates e sua relação com o *logos*, a verdade, a coragem e a virtude. A coragem de Sócrates encontra-se na exposição de sua existência a todos, ou seja, a coragem daquele que se arrisca a viver de acordo com certas regras que estabelece para si mesmo. É esta relação própria ao modo de vida de Sócrates que o qualifica para fazer aparecer à relação entre a verdade e a vida no discurso do outro. É a partir desta relação própria consigo mesmo exposta a todos que abre a possibilidade de acesso ao outro, para que este outro, por sua vez, estabeleça consigo mesmo o mesmo tipo de relação. Vê-se, deste modo, que o objetivo desta forma de *parrhesia* não é convencer a assembleia, e sim convencer o outro a modificar seu estilo de viver de vida. Através da verdade de Sócrates o outro deve ser convencido a escolher estabelecer consigo mesmo uma relação específica, na qual estão presentes os elementos do *logos*, a virtude, a coragem e a verdade.

A função da *parrhesia* no âmbito da filosofia é evidenciar o tipo de relação individual, e não coletiva, que o sujeito tem com a verdade. O que Foucault quer mostrar é que a partir deste momento pode-se perceber que a relação do sujeito com a verdade se encontra manifesta em sua própria vida, ontologicamente, no si do sujeito, e eticamente através de suas

⁴⁷ Na forma autocrática da *parrhesia* política vê-se aparecer alguns elementos da *parrhesia* socrática. Isto porque a salvação da cidade depende da excelência ética e da capacidade de reconhecer a verdade por parte de seus governantes.

obras e ações. Nesta nova forma de *parrhesia* o que está em jogo é o modo com que o sujeito se constitui através da relação que ele mesmo estabelece entre o si e a verdade, já que, o que caracteriza o indivíduo como sujeito que diz a verdade é a sua capacidade de *parrhesia*. A *parrhesia* é a característica ontológica daquele que diz a verdade. É a *parrhesia* que faz do mestre o que ele é; um mestre da verdade.

Ademais, o interesse de Foucault sobre a *parrhesia* no pensamento antigo reside no fato de estar ela estritamente associada à prática. O dizer verdadeiro aparece na cultura grega como uma prática, primeiramente como uma atividade política dos cidadãos, e a partir da sua apropriação filosófica torna-se uma prática que tenta dar forma as relações específicas que os indivíduos têm com eles mesmos. Segundo Foucault, uma prática na qual própria subjetividade moral dos sujeitos modernos está em parte enraizada.

Assim, segundo Foucault, o que se pode tirar destes textos da Antiguidade é que nos jogos de verdade do sujeito o que está em jogo é o próprio modo de ser do sujeito. O sujeito é a matéria que se deseja moldar, transformar e modificar, neste sentido, uma verdadeira ética/estética da própria existência dos sujeitos.

Além disso, segundo Foucault, com Sócrates se inaugura uma nova prática, uma atividade que não estava mais restrita apenas ao espaço político da assembleia. A atividade *parrhesiastica* é exercida em diversos outros lugares, como, por exemplo, nas ruas de Atenas, nas escolas filosóficas, entre indivíduos, em grupos fechados de discussão e até mesmo publicamente em locais de grande multidão. Destas diferentes práticas de dizer a verdade destacam-se aqui, três: os modos de dizer a verdade na vida em comunidades fechadas, na vida pública e as práticas utilizadas nos relacionamentos pessoais, conforme analisadas, por Foucault, nas *Conferências proferidas na Universidade da Califórnia em Outubro de 1983* e *A coragem da Verdade*.

2.2.1 O modo de dizer a verdade em grupos fechados

Como exemplo da prática da *parrhesia* na vida em comunidade Foucault, dentre outros exemplos de comunidades filosóficas encontradas na Antiguidade, escolhe o epicurismo justamente por causa do enorme valor da amizade e da vida comunitária nessa corrente filosófica. Entre os outros exemplos possíveis dessa prática em comunidades fechadas, segundo a pesquisa de Foucault, sabe-se de alguns filósofos estoicos ou estoico-

céticos. Por exemplo, Musonio Rufus⁴⁸, Demétrio⁴⁹ e Epíteto que mantinha uma escola de filosofia em uma estrutura permanente na qual, segundo Foucault, se sabe que os estudantes durante o período de instrução permaneciam na escola e viviam comunitariamente. Dessa escola sabe-se também de conferências e ensinamentos dados ao público em geral, nas quais os ouvintes eram convidados a participarem dos debates. A escola de Epíteto era considerada, em sua época, um tipo de escola normal para aqueles que desejavam seguir a carreira de filósofo ou a carreira de conselheiro moral.

Devido à escassez de material acerca do modo de vida nas comunidades epicuristas Foucault baseia sua análise sobre a atividade *parrhesiastica* nessas comunidades em um texto de Filodemo, filósofo epicurista do séc. I a.C, sobre a *parrhesia*; *O Peri Parrhesia*⁵⁰. Foucault analisa esse texto em duas partes. A primeira se dirige a caracterização da *parrhesia* feita por Filodemo no primeiro século de nossa era. A segunda diz respeito à caracterização das comunidades epicuristas.

Nesse texto, a *parrhesia*, segundo Filodemo, é uma qualidade pessoal, mas é também uma técnica, uma arte que ele compara com as artes médica e pilotagem de barcos. E esta aproximação entre a prática da *parrhesia* e as artes da medicina e da pilotagem de barcos é interessante para a análise foucaultiana porque, segundo Foucault, ela ajuda a entender que tipo de atividade era esta, a de dizer a verdade.

Para Filodemo, a *parrhesia* é uma qualidade pessoal, mas também é uma técnica, uma arte. E se é considerada uma técnica, então, como as outras ela pode ser ensinada e aprendida. Nesse texto é muito interessante notar que Filodemo aproxima a arte da *parrhesia* de outras duas artes: a arte médica e a arte de pilotar navios. O que essas três artes tem em comum é que em todas elas para que alguém seja capaz de exercê-las é preciso dominar dois tipos de conhecimentos; o conhecimento teórico da arte e o conhecimento prático. E mais, além de dominar os dois tipos de conhecimentos, um teórico e outro prático, é necessário também exercitar os conhecimentos práticos. Não basta só conhecer qual é a prática relacionada a tal conhecimento teórico, é preciso praticar. É fácil entender porque, pois de nada adianta para o doente ou a tripulação de um barco um médico ou piloto que só tenha uma parte de seu

⁴⁸Filósofo estoico do primeiro século de nossa era, que ensinava filosofia em Roma durante o reinado de Nero, foi professor de Epíteto e também conhecido como Sócrates romano, tinha a função de conselheiro moral, espiritual e político de um grupo fechado formado por aristocratas.

⁴⁹Filósofo estoico-cínico, muito apreciado por Sêneca e citado em *De Beneficiis* e *De Providentia*, que atuava como conselheiro para o grupo de Trásea Peto, senador romano liberal, também durante o reinado de Nero.

⁵⁰Segundo Foucault, neste texto de Filodemo encontra-se a única reflexão direta sobre a *parrhesia*. (cf. Foucault, 2010, p. 45).

treinamento, seja este teórico ou prático. Se o médico não praticar os conhecimentos teóricos e práticos que recebeu, não terá a destreza necessária para aplicar a cura a seu doente e o piloto não conduzirá o barco em segurança até seu destino. Enfim, de nada adianta dominar apenas um dos âmbitos do conhecimento, seja o teórico, seja o prático, ambos associados a uma prática efetiva, são indispensáveis.

Além dos conhecimentos teóricos e treinamentos práticos, o domínio dessas artes exige do indivíduo a habilidade de tomar decisões rapidamente. Nessas funções muitas vezes a decisão pela ação mais adequada a uma determinada situação deve ser tomada rapidamente. Ou seja, o indivíduo tem que identificar à situação e tomar decisões rápidas e precisas adequando o seu conhecimento teórico e prático a especificidade própria à cada situação. Este momento oportuno da ação, nem antes nem depois, nem mais nem menos, este tempo fugaz de um instante, os gregos chamam de *kairos*. O domínio das técnicas próprias da medicina e da arte de pilotar navios exige do indivíduo a habilidade de identificar o momento, o instante da ação.

Segundo Foucault, outra aproximação que vale destacar entre essas duas artes é o exercício do poder e da autoridade. O que por sua vez aproxima essas duas artes e também a *parrhesia* da arte política. Pois, tanto o médico quanto o piloto, precisam que os outros acatem suas decisões para que o fim almejado seja alcançado, seja no caso do doente - a cura de uma doença -, seja no caso da tripulação - chegar ao destino almejado em segurança. Deste modo, o que aproxima a medicina e a pilotagem é o domínio de conhecimentos teóricos e práticos, e associados a eles, a capacidade de identificar o momento certo para agir e o exercício do poder.

Esta caracterização da *parrhesia*, feita por Filodemo relacionada a essas artes, para Foucault, é indicativa da transformação da *parrhesia* dentro da prática filosófica. A arte de governar os pacientes, governar a tripulação e governar os outros, esta última entendida como a arte própria do rei que governa os outros e os assuntos da cidade, pouco a pouco se identificam com a arte filosófica de governar a si mesmo.

Foucault enfatiza estas aproximações descritas por Filodemo, porque, para ele, nesta época helenística pode-se perceber que em torno das técnicas do dizer verdadeiro relacionado ao governo espiritual elaborou-se todo um corpus de procedimentos entrelaçando a atividade *parrhesiastica* às técnicas e habilidades relacionadas às funções do médico e do piloto de navios.

Alguns séculos mais tarde Gregório de nazareno - pensador cristão séc. IV d.C. – considerava o governo espiritual a mais importante das técnicas – *ars artium, techne technon*. E ainda, esta expressão *techne technon* encontra-se presente em textos do séc. XVI na Europa que se apresentavam como uma arte de governar. A problematização do governo de si e dos outros reaparece no séc. XVI relacionado ao problema do governo das almas, governo das condutas e dos Estados. Problemas que giram em torno de como se governar, como ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível etc.⁵¹

Retornando ao texto de Filodemo, outro aspecto que merece destaque, segundo Foucault, diz respeito à estrutura das comunidades epicuristas. Apesar da discordância existente entre os comentadores⁵² sobre a forma exata e complexidade da organização hierárquica dessas comunidades, parece que existem ao menos duas categorias de professores e dois tipos de aulas que podem ser identificados nas escolas e grupos epicuristas.

Das duas categorias de professores: uma categoria que ministrava aulas às classes regulares de estudantes e, outra, que dava assistência individual, uma espécie de aula particular, na qual o professor se ocupava de um só aluno por vez. Os mestres que podiam se ocupar dos alunos de forma individual estavam em um nível mais alto na categoria dos professores. Foucault ressalta que, a diferença entre as duas formas de ensinamentos não estava no conteúdo, e sim na relação que se estabelecia entre o estudante/discípulo e mestre/conselheiro.

Comparando esta forma epicurista do dizer verdadeiro com o procedimento da *parrhesia* socrática percebem-se algumas diferenças. Sócrates conduzia o outro a descobrir se aquilo que ele dizia estava adequado às suas ações e em que nível de adequação, ou seja, até que ponto o indivíduo havia caminhado no percurso da descoberta de si mesmo. Nesse processo, adicionalmente o indivíduo conhecia as verdades sobre as coisas do mundo, a natureza da alma etc. Enquanto que nas escolas epicuristas se estabelecia uma relação

⁵¹O reaparecimento deste problema no séc. XVI é analisado por Foucault nos cursos do *Collège de France* do final da década de 1970.(cf. FOUCAULT, M. “A Governamentalidade. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ditos e Escritos IV. Estratégia, Poder-saber*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

FOUCAULT, M. “Omnes et Singulatim”: uma Crítica da Razão Política. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ditos e Escritos IV. Estratégia, Poder-saber*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d.).

⁵²De Witt e Gigante apud Foucault acerca da organização das comunidades epicurista. De Witt entende que a hierarquia era muito bem estabelecida e complexa, enquanto o italiano Marcello Gigante, considera que era muito simples.(cf. DE WITT, N. “Organization and Procedure in Epicurean Groups” in: *Classical Philology*, vol. 31, pp. 205-211. GIGANTE, M. *Scetticismo e Epicureismo*, Naples, Bibliopolis, 1981.)

pedagógica entre o mestre e o discípulo – uma relação entre aquele que sabe e o outro que não sabe –, na qual o mestre tem a função de guia para que o discípulo descubra a verdade sobre si mesmo.

Segundo Foucault, até esse ponto os dois procedimentos são bem semelhantes, contudo, surge um novo elemento na prática epicurista do dizer verdadeiro que não se encontrava presente no método socrático, a saber: o elemento da autoridade do mestre. Foucault destaca que, com os epicuristas aparece esta modalidade da fala que consiste em uma pessoa com autoridade para falar a verdade para uma outra ou para um grupo de pessoas. Nas comunidades epicuristas, é bom lembrar, a função de guia espiritual, aquele que ministrava ensinamentos particulares, era a categoria de professor mais valorizada, logo a que tinha mais autoridade.

O último aspecto das comunidades epicuristas, destacado por Foucault do texto de Filodemo, é a prática da *parrhesia* em grupo. Nessa prática os indivíduos se encontravam e cada um dos participantes do grupo falava, revelando seus pensamentos, seus desejos, suas faltas, etc. Sabe-se muito pouco sobre esses encontros, mas, segundo Foucault, Filodemo usa uma expressão muito interessante ao referir-se a eles – *to di allelon sozesthai* – que Foucault traduz como: “a salvação de uns pelos outros”. Os membros da comunidade desempenhavam uma função decisiva na descoberta da verdade sobre si mesmo. Eles incentivavam uns aos outros nesse processo de descoberta de si; este é o papel da amizade na comunidade epicurista.

Em suma, do texto de Filodemo Foucault destaca que a prática da *parrhesia* é entendida como uma técnica de governo associada a outros modos de governar. Uma técnica que exige conhecimentos teóricos e práticos, determinação, segurança e autoridade. A *parrhesia* é entendida com a técnica do governo das almas. Segundo Foucault, da afinidade existente entre as técnicas de *parrhesia* e as técnicas envolvidas nas artes de governar constituiu-se, no período helenístico, todo um corpus relacionando às questões de como ter o governo de si, como ser governado pelos outros, e como proceder para governar da melhor maneira possível.

Além disso, dos modos de dizer a verdade praticados nas comunidades epicuristas Foucault destaca a introdução do elemento da autoridade do mestre e a valorização da função de guia espiritual em relação a outra categoria de professor ou mestre. Aquele, dentre os mestres, que era capaz de empregar as técnicas de governo espiritual estava em um nível superior aos outros que não podiam exercer essa função. Ainda, a importância da presença do

outro, o amigo, que tinha a função de incentivar o indivíduo descobrir a verdade sobre si. O outro personificado tanto na autoridade do mestre e como também na presença do amigo.

2.2.2 O modo público de dizer a verdade

Como exemplo da prática da *parrhesia* na vida pública Foucault escolhe os filósofos cínicos. As dificuldades encontradas por Foucault para analisar as práticas da *parrhesia* nessa corrente filosófica são diretamente inversas às aquelas encontradas para a análise do tema no epicurismo. Ao contrário do que acontece com o epicurismo do qual se sabe muito pouco sobre a organização de suas comunidades, mas tem-se um certo número de textos acerca de sua doutrina. Com o cinismo acontece o contrário, tem-se muito pouco sobre sua doutrina e um vasto material sobre o estilo de vida adotado pelos filósofos dessa corrente filosófica.

Para Foucault, esse fato não deveria causar grande surpresa, na medida em que, para os cínicos o que é fundamental e importante em sua filosofia era que os indivíduos adotassem como seu, o mesmo estilo de vida do filósofo cínico. Ou seja, a importância da filosofia cínica se fundamenta na escolha em viver de acordo com a doutrina cínica. Tem-se este problema da escassez de material doutrinário, mas encontram-se inúmeros relatos do modo de vida do filósofo cínico, o que torna viável a análise foucaultiana.

Apesar de alguns problemas históricos sobre a origem do cinismo,⁵³ o fato é que os cínicos existiram e foram numerosos e influentes a partir do séc. I a.C. até o séc. IV d.C. Seu modo extravagante e escandaloso de ser despertou a antipatia de muitos e, curiosamente, na maioria das vezes esta antipatia se dava por conta de algumas semelhanças encontradas entre a seita cínica e o cristianismo nascente. Essas duas correntes de pensamento na Antiguidade integravam os movimentos populares da época, ambas se dirigiam, principalmente, as classes menos favorecidas, e também, ambos praticavam sua *parrhesia* como uma atividade que se exercia publicamente. Contudo, apesar dessas semelhanças, os cínicos, contemporaneamente,

⁵³Foucault aponta a existência de uma questão histórica acerca da origem do cinismo. A maioria dos cínicos provém do séc. I a.C., e se referem tanto a Diógenes como a Antístenes como os fundadores de sua filosofia. Esses dois por sua vez afirmam que o cinismo remonta a tradição socrática. Segundo Foucault, de acordo com a opinião de Farrand Sayre a seita cínica aparece no séc. II a.C., ou seja, dois séculos depois de Sócrates. A historiografia tradicional da filosofia explica o aparecimento desta seita como uma forma negativa e agressiva de resposta ao colapso das estruturas políticas da Antiguidade nessa época. Mas, Foucault adota a explicação dada por Sayre, na qual o surgimento dos filósofos cínicos no cenário filosófico grego é uma consequência da expansão do império alexandrino. Mais especificamente, para Sayre, as conquistas de Alexandre propiciaram o contato dos gregos com os pensadores indianos, e a partir disso os ensinamentos monásticos ascéticos das seitas indianas tornaram-se muito populares na Grécia.(cf. SAYRE, F. *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Literary Licensing, LLC, 2011.)

receberam muitas críticas porque não foram capazes de se colocarem como uma alternativa ao cristianismo como um movimento de apelo popular vinculado à cultura greco-romana.

Para a tradição cínica o aspecto mais importante de sua filosofia era a prática do estilo de vida do filósofo cínico. Vivenciar os ensinamentos era fundamental para essa corrente filosófica. Isto não significa que os conhecimentos teóricos da doutrina eram irrelevantes, e sim, que para os cínicos de nada adiantava conhecer a teoria se ela não fosse efetivamente praticada. Para Foucault, a importância que o modo de vida tinha para a filosofia cínica é o reflexo do entendimento de que a prática de vida do sujeito era efetivamente a pedra de toque de sua relação com a verdade. Neste sentido a tradição cínica se aproxima da tradição socrática, na qual o modo de vida era o aspecto mais importante na sua relação sujeito/verdade.

Os cínicos tomaram esta ideia socrática da verdade manifesta na adequação *logos-bios*, e concluíram que para tornar manifesto a todos as suas verdades, estas deveriam estar estampadas, e da forma mais radical e escandalosa possível, em seu próprio estilo de vida. Dentro desta perspectiva, viver de acordo com os ensinamentos cínicos significava dizer que a própria vida do filósofo cínico era um ensinamento, ao mesmo tempo, teórico e prático. Teórico porque os ensinamentos da doutrina estavam lá, estampados visíveis a todos, e prático porque mostravam que os conhecimentos teóricos eram praticáveis. Assim, a partir de seus exemplos de vida, todos poderiam ver que o modo de vida proposto por eles era possível de se praticar.

Foucault aponta que, se poderia objetar que essa ênfase na própria prática na vida não é em nada diferente de outras correntes filosóficas do período helenístico, que também entendiam a filosofia como uma arte de viver. Contudo, na versão cínica esse entendimento aparece de um modo extremamente radical, sobretudo, a partir da ideia de que uma pessoa nada é, senão sua relação própria com a verdade que se manifesta em seu estilo de vida. Esta é uma ideia comum a todas as escolas helenísticas, mas é levada ao extremo pelos cínicos.

Outra peculiaridade do cinismo era o exemplo de vida dos filósofos cínicos como a principal referência de sua doutrina. Em outras correntes filosóficas a principal referência aos ensinamentos era uma doutrina. Todas tinham princípios teóricos que norteavam seus textos e ensinamentos. Na tradição epicurista, por exemplo, encontravam-se dois pontos de apoio, existiam referências tanto a uma doutrina, como também ao exemplo de vida do filósofo epicurista, representado pelo exemplo de vida de Epicuro. Epicuro deu origem a uma doutrina

e seu estilo de vida era a personificação dessa doutrina. Porém, na tradição cínica a principal referência era o exemplo de um modo de vida.

Segundo Foucault, exemplos pessoais também eram importantes em outras escolas filosóficas, contudo na tradição cínica, na qual não se encontram textos estabelecidos ou doutrina reconhecida, as referências estão sempre relacionadas a certas personalidades, reais ou míticas, que eram tomadas como a fonte da filosofia cínica. O modo de vida de tais personalidades servia como ponto de partida para os comentários ou a reflexão dos cínicos.⁵⁴

Foucault destaca três tipos de procedimentos diferentes na prática da *parrhesia* cínica: a pregação pública e crítica; o comportamento escandaloso; o diálogo provocativo.

A maioria dos filósofos na Antiguidade raramente expunha seus ensinamentos para um grande público, geralmente as exposições doutrinárias eram feitas para um pequeno grupo seleto de pessoas. Os cínicos, ao contrário, como um movimento de apelo popular não gostavam deste tipo de exposição que consideravam elitistas e sempre procuravam falar para o maior número possível de pessoas. Para isso aproveitavam as ocasiões nas quais um grande número de pessoas estaria reunido, como por exemplo, eventos religiosos e atléticos.

Este modo de se fazer conhecido pelas pessoas não foi uma invenção cínica. Tem-se testemunhos da mesma estratégia utilizada pelos sofistas no século V-IV a.C. Todavia, diferentemente dos sofistas a tradição cínica tinha como característica pregar para o público em geral dando preferência para aqueles que não faziam parte da elite e estavam fora dos círculos filosóficos. E isto é um dado histórico importante na medida em que os cínicos, ao agirem dessa maneira, tentaram tornar popular a discussão filosófica. O modo de vida cínico,

⁵⁴Segundo Foucault, as principais personalidades citadas pelos cínicos eram: Hércules, Odisseu e Diógenes. Diógenes foi um personagem real, uma figura histórica, mas sua vida tornou-se tão lendária que em torno da sua figura se desenvolveu um tipo de mito e uma série de anedotas foi adicionada ao seu estilo de vida irreverente. Diógenes era considerado um tipo de herói da filosofia para os cínicos. Platão, Aristóteles, Zenão desenvolveram suas doutrinas e eram considerados autoridades por seus seguidores, mas não eram heróis. No caso de Epicuro pode-se dizer que era considerado autoridade e um exemplo de vida a ser seguido. Mas Diógenes para seus seguidores era essencialmente um herói. Esta ideia de que a vida do filósofo devia ser ao mesmo tempo exemplar e heroica era também encontrada no cristianismo, e isso, adicionado ao entendimento comum da prática pública da *parrhesia*, é um ponto importante de aproximação entre essas duas correntes de pensamento na Antiguidade. O cinismo e o cristianismo foram contemporâneos, ambos se fundamentaram no estilo de vida de um herói; Diógenes e Cristo. O modo de vida desses personagens era a personificação de suas doutrinas, ou seja, seu exemplo de vida era um ensinamento e sua prática, uma *parrhesia*. Também ambos pregavam publicamente, não escreveram textos e as doutrinas que surgiram em torno de suas figuras foram baseadas em anedotas contadas e escritas por outros – seus seguidores – sobre suas vidas. É interessante notar, como uma observação apenas, com exceção da pregação pública, que não era uma prática socrática – Sócrates não falava para multidões, apesar de exercer publicamente a *parrhesia* nas ruas de Atenas – pode-se dizer que a tradição socrática tem os mesmos pontos de aproximação com o cinismo e o cristianismo.

exposto publicamente e para o maior número possível de pessoas, tinha a função de popularizar o conhecimento.

Nesta perspectiva, a pregação cínica sobre a liberdade, renúncia ao luxo e a postura crítica adotada em relação às instituições políticas e a existência de códigos morais abriram caminho para alguns temas cristãos. Os cristãos tomaram dos cínicos esses temas, e sabe-se do sucesso alcançado por eles. Foucault ressalta que, esta ideia de que a verdade deve ser divulgada e ensinada para o maior número possível de pessoas é uma prática que foi retomada e utilizada pelas sociedades modernas e, constitui ainda hoje, uma das principais práticas do discurso verdadeiro.

Contudo, segundo Foucault, não se encontra muito de positividade na pregação cínica. Não há nenhuma afirmação, por exemplo, do que é o bem ou o mal. Sua pregação consistia basicamente em uma exposição sobre os temas da liberdade e da independência, entendidas basicamente como autossuficiência. A liberdade e a independência eram os requisitos básicos para qualquer indivíduo que quisesse escolher para si um determinado estilo de vida. Os cínicos entendiam que a liberdade estava na vida simples e natural. Viver uma vida natural significava viver livre das influências culturais que criavam falsas necessidades para os indivíduos. Por isso, os cínicos criticavam as instituições, suas críticas objetivavam tornar evidente para todos, a arbitrariedade das regras, ao mesmo tempo em que provavam, com seu modo de vida natural, que os modos de vida vinculados as normas e regras se mantinham na dependência de falsas necessidades.

Grosso modo, as críticas contidas em suas pregações se dirigiam principalmente as instituições e ao modo de vida vinculado a elas, pois no entendimento cínico as regras e normas que faziam parte da sociedade agem sobre o indivíduo e o acorrentam, tornando-o deste modo dependente, ou seja, as instituições cerceiam a liberdade e autossuficiência do indivíduo.

Sobre o comportamento escandaloso e irreverente dos cínicos, para Foucault, é uma *parrhesia*. Um modo de dizer a verdade de maneira que não se possa ignorar a verdade dita. A verdade escandalosa não pode ser ignorada, ela explode fazendo barulho, já que é um escândalo. Ela choca, e o cínico faz de sua própria existência o palco do escândalo da verdade. Através de seus comportamentos fora da norma os cínicos colocavam em questão os hábitos, as opiniões, os modelos de decência, as regras institucionais etc.

Podem-se observar, neste recurso do comportamento escandaloso como exercício da *parrhesia* cínica, o uso de procedimentos diferentes. Um dos procedimentos dessa prática era

o da inversão dos papéis que pode ser observado, por exemplo, no famoso encontro entre Alexandre e Diógenes que se encontra relatado no quarto discurso de Dion Crisóstomo⁵⁵.

Do famoso encontro entre Diógenes e Alexandre, Foucault ressalta alguns pontos que evidenciam esse procedimento da inversão de papéis no recurso do comportamento irreverente dos cínicos. O encontro não acontece na corte de Alexandre, mas em um local público, no meio da rua. Alexandre, o rei, permanece de pé, enquanto Diógenes está sentado em seu famoso barril. Diógenes⁵⁶ dá ordens ao rei, Alexandre.

Os cínicos também não respeitavam as regras impostas pelos costumes. Sua intenção, ao se comportar de forma irreverente em relação a uma regra ou norma imposta em determinado âmbito, era o de levar as pessoas a se questionarem acerca do real valor dessas regras⁵⁷. Por exemplo, Diógenes se alimentava em público, ato reprovável pela sociedade da época. E defendia sua posição afirmando que comer era uma necessidade natural do corpo. Então, que mal há em suprir o corpo de suas necessidades naturais, mesmo que em público? O mesmo em relação às outras necessidades naturais do corpo. Diógenes tinha o costume de se masturbar em público, e ainda afirmava, de forma debochada, que quisera ele que fosse tão fácil sanar a fome somente esfregando sua barriga.

O cínico é um insolente, se comporta de modo totalmente avesso ao conjunto de regras adotado pela sociedade. Mas, este comportamento fora da regra adotado pelo cínico era uma maneira extrema de expor a arbitrariedade das regras vigentes em uma sociedade. Tem-se aqui, a ideia de uma vida que não tem vergonha de nada e se efetua de forma descarada.

Segundo Foucault, a única referência contemporânea a Diógenes é encontrada em Aristóteles na *Retórica*, que apesar de não mencionar explicitamente o nome Diógenes, o chama de “O Cão”. Assim sendo, Diógenes é um animal, um filósofo que se comportava como um animal e que levava a vida qual um animal. Afinal, Diógenes é um filósofo ou um

⁵⁵Dion Crisóstomo (40-112 d.C.). Sobre a documentação de Dion Crisóstomo (identificado postumamente com esta alcunha), conhecido em vida como Dion de Prusa ou Dion Cocceianus, vale ressaltar que tem sido pouco estudada pela academia contemporânea internacional.

⁵⁶Esta passagem é muito famosa: Diógenes ordena que Alexandre de um passo para o lado para que a luz do sol possa chegar até ele. Esta passagem também se refere à relação natural que o filósofo tem com a luz – o conhecimento - indo de encontro à genealogia mítica na qual o rei seria a personificação do sol.

⁵⁷Como exemplo do procedimento cínico da transposição de uma regra: durante os jogos Diógenes coloca a coroa destinada ao vencedor em sua própria cabeça. A intenção deste gesto é levar as pessoas ao seguinte questionamento: o que elas estavam valorizando quando premiavam os vencedores dos jogos? A coroa era um prêmio para o vencedor de que tipo de prova? Uma prova moral? Vence a prova àquele que tem mais força moral? Se sim, então Diógenes era o merecedor do prêmio já que venceu batalhas morais muito importantes e difíceis. Ou se prêmio se destinava aquele que tivesse maior força física, então, nesse caso qual seria a diferença entre o atleta que demonstrava um grande preparo físico e vencia uma competição e um animal que se impunha a outro pela força física?

ção? De modo geral a filosofia sempre se colocou contra a animalidade existente no ser humano. A racionalidade humana é justamente aquilo que distingue os seres humanos dos outros animais; o homem é um animal racional, diz Aristóteles.

O comportamento insolente de Diógenes em relação às regras da sociedade expõe justamente esse ponto: o que faz com que determinado comportamento seja aceitável ou não? O que faz com que determinada regra seja aceita ou não? O que é certo ou errado e, principalmente, por que é certo ou errado, aceito ou não. Que tipo de conduta determina a exclusão de uns indivíduos de uma sociedade? Enfim, o que é que determina uma conduta como tolerável ou não, em dada sociedade. O modo de existência do cínico coloca em questão os sentidos da própria vida. A sua vida descarada, levada ao extremo do insuportável questiona os próprios sentidos da verdade. Isto sobre o recurso do comportamento escandaloso como um procedimento da prática de *parrhesia* cínica.

O último recurso da *parrhesia* cínica é o diálogo provocativo. Segundo Foucault, no *IV Discurso* de Dion Crisóstomo⁵⁸ podem-se encontrar os três modos de dizer a verdade praticados pela tradição cínica. Por todo o texto, que é um relato do famoso encontro entre Alexandre e Diógenes, encontra-se a técnica do comportamento escandaloso e insolente de Diógenes exposto na forma da técnica do diálogo provocativo entre ele e Alexandre e, o final do texto é uma forma de pregação.

Nesse famoso encontro, Diógenes assume o papel de mestre da verdade e Alexandre que é o rei e deveria estar em uma posição superior, sob o ponto de vista desse texto, aparece e se reconhece como inferior ao mestre. Contudo, mesmo que no texto Alexandre seja caracterizado como alguém inferior a Diógenes é dele o direito de aceitar ou não o jogo da *parrhesia*. O jogo se estabelece: de um lado o rei – que tem o poder de punir, ferir ou até mesmo matar - e do outro o *parrhesiastas* que tem consigo a verdade e escolhe, porque entende que é seu dever, correr o risco e falar a verdade para o rei.

Segundo Foucault, em muitos aspectos a técnica do diálogo cínico se assemelha àquela do diálogo socrático. A semelhança que logo salta aos olhos é que ambos procedem na forma de um diálogo que se estabelece a partir de um jogo de perguntas e respostas. No entanto, existem duas diferenças significativas: a primeira, no procedimento socrático quem pergunta é o filósofo e o outro assume o papel de responder as perguntas, e no diálogo cínico

⁵⁸[C:\Documents and Settings\Cris\Configurações locais\Temp\cf. http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307398217_ARQUIVO_OS](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307398217_ARQUIVO_OS)(cf. DION CRISOSTOMO. *Discursos*. http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/141307398217_Arquivos_Os Discursos de Dion Crisostomo-Abordagens e propostas de estudos. pdf.)

esses papéis encontram-se invertidos - o filósofo responde e o outro pergunta; a segunda, a intenção de Sócrates é expor a ignorância do outro, enquanto Diógenes quer ferir o orgulho do outro, a fim de que este reconheça e admita que ele não é, quem pensa, e diz ser.

Sócrates expõe a ignorância do outro; a técnica socrática conduz o outro a reconhecer e admitir que ignorava aquilo que pensava e dizia conhecer. Reconhecer e admitir que não se sabia aquilo que se pensava e dizia saber, é bem diferente de reconhecer e admitir que não se é aquilo que se acreditava, se pensava e se dizia ser.

No diálogo socrático frequentemente o outro se sente encurralado pelas perguntas socráticas e diante da constatação de sua própria ignorância, e seu orgulho sai ferido. Contudo, ferir o orgulho do outro é apenas um efeito colateral do reconhecimento da ignorância da sua própria ignorância. Já no diálogo cínico atingir o orgulho é o principal objetivo. Diógenes quer ferir o orgulho fazendo com que Alexandre reconheça que ele não é quem pensa ser, enquanto o reconhecimento da ignorância daquilo que ele pensava que sabia é um efeito colateral da *parrhesia* cínica.

Outra característica do diálogo cínico é que este acontece na margem do limite extremo do risco. O risco, a coragem de dizer a verdade é um elemento constitutivo da prática *parrhesiastica*. Toda *parrhesia* acontece no limite, e dizer que a *parrhesia* cínica acontece no limite máximo do risco significa dizer que o cínico força as margens do limite até as vias do rompimento. O cínico provoca o outro constantemente se colocando em uma situação tal que a qualquer momento suas críticas ferinas aliadas ao seu comportamento insolente podem levar o outro, no caso o rei, a romper o contrato e dar fim ao jogo e, também, à vida do filósofo. Porém, como esse não é o objetivo de Diógenes, quando ele percebe que sua provocação atingiu o ponto máximo e que Alexandre irá romper o contrato, Diógenes adota outra atitude. Deixa a provocação de lado e faz uma espécie de chantagem. Mais uma vez aponta para o orgulho do outro e diz que ele, Diógenes, é corajoso o bastante para falar a verdade, e se Alexandre não o ouvir, significa que ele não é corajoso o bastante para isso.

Neste ponto existem duas opções: ou o diálogo é interrompido e a *parrhesia* não é levada adiante, ou um novo limite é estabelecido, um limite de vida e morte, no qual o que está em jogo é o conhecimento da verdade ou a vida do filósofo; se o rei matar o *parrhesiastas* ele não conhecerá a verdade. Diógenes convence Alexandre a continuar no jogo chantageando-o, já que se o jogo não for adiante ele, Alexandre, sairá perdendo porque não conhecerá a verdade.

Esta espécie de esperteza é um artifício utilizado pelo cínico para conduzir o outro até o ponto desejado pelo *parrhesiastas*. Além do elemento da chantagem os cínicos jogavam com a ingenuidade e curiosidade do outro. De forma astuciosa, quando Diógenes percebe que o contrato pode ser rompido, ele muda de tática e em vez de continuar provocando ele diz algo lisonjeiro sobre Alexandre. É o que se poderia chamar da estratégia do “morde e assopra”. Um artifício diferente da ironia socrática, Sócrates finge ser ignorante e conduz o outro a perceber sua própria ignorância, para, então, ao final do diálogo apresentar sua tese positiva. Diógenes nunca se passa por ignorante, quando percebe que o contrato pode ser rompido, ele diz algo lisonjeiro que anemize a raiva do outro.

Enquanto que a *parrhesia* socrática traça um intrincado e complicado caminho até o reconhecimento e a consciência da própria ignorância, o diálogo cínico é mais como um combate, uma luta com momentos mais agressivos e outros mais amenos que são, é claro, uma armadilha para o outro. O cínico usa o artifício do elogio como estratégia para preparar o caminho para o golpe seguinte e desta forma conduzir o outro a reconhecer que não sabe realmente quem é, e finalmente chegar ao seu objetivo último, que consiste em convencer o outro de que a única forma possível de viver a vida de forma verdadeira é vivê-la do mesmo modo que o filósofo cínico.

Assim, depois de atingir o seu primeiro objetivo Diógenes inicia uma pregação, contudo sua exposição não termina apresentando uma tese positiva, como no procedimento socrático. O objetivo de Diógenes é convencer Alexandre a adotar um estilo específico de vida. A exposição cínica consiste em uma descrição minuciosa e precisa acerca de três faltas⁵⁹ associadas ao caráter de Alexandre que o impedem de viver de forma verdadeira. Alexandre deveria lutar contra suas faltas por toda a sua vida. Uma espécie de combate espiritual permanente que tem lugar dentro de si mesmo, e a partir do qual o indivíduo se constituirá para viver verdadeiramente a sua vida.

Encontra-se aqui, a ideia de que a prática da *parrhesia* tem a função de capacitar o indivíduo para este combate espiritual, fundamental para se viver verdadeiramente, que se passa no próprio interior do seu ser. Ou seja, a prática da *parrhesia* produzia o efeito de dotar o indivíduo das armas necessárias ao combate espiritual constante que ele deveria travar consigo mesmo. Enfim, a pregação cínica consistia, basicamente, em incitar e armar o outro

⁵⁹Em sua pregação Diógenes associa essas três falhas de caráter, detectadas em Alexandre, a personificação de três demônios ou espíritos. A luta contra os demônios da ascese cristã tem precursores na tradição cínica. O conceito de *daimon* era popular na cultura grega, e tornou-se um conceito filosófico, como por exemplo, em Plutarco. (cf. *Dictionnaire de Spiritualité* de F. Vandebrouke vol., 1957.)

para uma batalha constante contra seus próprios vícios que teria lugar no próprio interior do sujeito. Uma batalha fundamental que o sujeito deveria travar a fim de que esse vivesse uma vida verdadeira, melhor, mais bela e feliz.

Foucault, ainda acerca deste diálogo, destaca que se pode perceber por todo o diálogo uma disputa travada entre o poder político e o poder da verdade. Diógenes que representa o poder da verdade busca o confronto e se expõe ao perigo enfrentando com sua *parrhesia* o poder político de Alexandre do início ao fim do diálogo. E o principal efeito desta disputa entre o *parrhesiasta* e o poder político não é convencer o outro a uma outra verdade, ou mesmo leva-lo a um outro nível de consciência de si. O principal efeito produzido pela disputa é condução do outro a adotar um outro modo de vida. Em suma, Alexandre deveria ser convertido a tomar como seu o mesmo estilo de vida verdadeiro do filósofo cínico.

2.2.3 O modo de dizer a verdade nos relacionamentos pessoais

Para analisar a prática da *parrhesia* nos relacionamentos pessoais Foucault seleciona alguns exemplos retirados de Plutarco - séc. I d.C. - e Galeno - séc. II d.C.-, principalmente nas obras: Como Distinguir um bajulador de um Amigo em *Obras Morais* e *O Diagnóstico e a Cura das Paixões da Alma*, respectivamente. Nesses dois textos encontra-se uma espécie de manual para o reconhecimento de um bom *parrhesiastas*.

Do texto de Plutarco Foucault destaca primeiro o seguinte ponto: por que é necessário, para o indivíduo, a presença de alguém na sua vida que lhe diga qual é sua verdade? Segundo Plutarco, isso se faz necessário devido à relação de autoindulgência que todos têm para consigo. Nesse entendimento, o próprio indivíduo tem muita dificuldade em enxergar com clareza as próprias faltas, seus próprios erros e vícios. Todos sempre justificam, para si, os próprios atos - como se não houvesse, naquele momento do ato, outro caminho de ação possível -, mesmo que reprovem estes mesmos atos quando praticados por outros.

Segundo Foucault, a tese de Plutarco é a seguinte: os indivíduos estão sempre propensos a serem indulgentes consigo mesmos. Julgam suas ações como necessárias por motivos relevantes, e não reconhece em si as próprias faltas e vícios, que facilmente reconhece no outro. Neste sentido, para Plutarco, todos são bajuladores de si mesmos, e por isso todos precisam de alguém que lhes aponte suas próprias faltas e erros.

Ainda, segundo Plutarco, por causa dessa característica comum aos indivíduos, todos tem dificuldade em aceitar e reconhecer um bom *parrhesiastas* na própria vida. Se a presença

de um *parrhesiastas* é essencial para a vida de todos os indivíduos, o desafio que Plutarco se impõe nesse texto é o de determinar os critérios que possibilitem a todos reconhecer um verdadeiro *parrhesiastas*.

Para Plutarco, devem-se buscar no *parrhesiastas*, principalmente, duas características: primeiro, a adequação entre discurso e ação; e segundo, deve-se observar se a sua atitude na vida é estável, quer dizer, se suas escolhas, opiniões e pensamentos seguem uma certa constância e não se modificam a todo momento. Este é um ponto importante, segundo Plutarco, porque a estabilidade resulta de e em ações refletidas, a postura do indivíduo na vida é o resultado de suas reflexões.

Foucault ressalta que, Plutarco não entende o *parrhesiastas* como um profissional. Não é qualquer treinamento específico que produz um bom *parrhesiastas*. O que qualifica alguém como *parrhesiastas* não é sua profissão, e sim a sua *parrhesia*. Também no *Laques* encontra-se esta ideia da capacidade de *parrhesia* como a qualidade essencial do *parrhesiastas*. A diferença é que este outro, que diz a verdade, no *Laques* é o filósofo – o único capaz de ter o cuidado com os outros. No texto de Plutarco este outro pode ter várias ocupações, tais como: médico, filósofo, professor, etc. É a capacidade de *parrhesia* do indivíduo que o qualifica como aquele capaz de dizer a verdade sobre o outro.

Segundo Foucault, a primeira vista, sobre o tema da autoindulgência, pode parecer que aquilo que Plutarco quer combater, é a mesma coisa que o estado de ignorância de si encontrado nos diálogos socráticos. Sócrates conduz o outro a superar a ignorância de si reconhecendo a falta de conhecimento de si, cuidando de si. Contudo, apesar dessa aparente semelhança, ao se analisar o texto de Plutarco mais atentamente, percebe-se claramente, que sua concepção do estado de autoindulgência, faz do indivíduo incapaz do reconhecimento da ignorância e não pode alcançar o conhecimento de si sem a presença do outro.

No cuidado socrático o indivíduo é capaz, sozinho, ao fazer o retorno sobre si mesmo através do ato da reminiscência, de se reconhecer, conhecer sua própria ignorância, e partir disso acessar o conhecimento de si através do cuidado que terá consigo. Este tema do estado de permanente ilusão em relação a si era de extrema importância na cultura helenística, e em Plutarco de extrema relevância.

Vinculado a este tema da ilusão sobre de si mesmo tem-se o tema da concentração da mente, ou o tema da estabilidade e constância da mente. Esse não é um tema novo para a filosofia, mas, de acordo com Foucault, principalmente no estoicismo tardio torna-se um tema de extrema relevância. Para os antigos, esses dois temas estão relacionado porque só é

possível para um indivíduo alcançar e permanecer em um estado de concentração da mente, se primeiro ele destruir em si mesmo o estado natural de ilusão sobre si.

Segundo Plutarco, é a ilusão⁶⁰ sobre si mesmo, natural ao indivíduo, a responsável pelo estado de inquietação que faz com que o indivíduo mude de opinião constantemente. Uma mente inquieta não é capaz de acessar o conhecimento de si necessário para que a mente possa estar concentrada, firme, ciente de si mesma e do mundo. Daí a enorme importância desse tema para o pensamento greco-romano. Uma mente inquieta é uma mente ignorante, já que não consegue acessar o conhecimento de si, das coisas e do mundo.

E para Plutarco, o primeiro passo, o mais importante para ter o conhecimento de si é aceitar a presença, na própria vida, de alguém que seja capaz de auxiliar o indivíduo a destruir em si mesmo as ilusões que tem sobre si. E diferente do modelo socrático, não é possível para o indivíduo chegar ao estado de conhecimento de si sem a ajuda do outro.

Ainda, Foucault aponta a importância desses temas na espiritualidade cristã. A incapacidade de se concentrar em um único ponto era um impedimento no caminho em direção ao reconhecimento e conhecimento de si. A falta do conhecimento de si, por sua vez, não permitia que o indivíduo retirasse de dentro de si aquela parte natural, decaída e iludida da qual ele deveria se livrar para poder receber a verdade de Deus. Tem-se, aqui, um movimento circular: a falta de concentração impede o conhecimento de si, sem conhecer a si o indivíduo não pode receber a verdade e sem verdade ele não conhece, assim, ele não pode se conhecer. Um círculo, do qual o indivíduo só conseguiria sair, na espiritualidade cristã, que não se deve esquecer é um cuidado de si, com a ajuda do outro para dizer a verdade sobre ele. Alcançar o estado de concentração da mente, para a espiritualidade cristã, é um passo fundamental em direção ao conhecimento de si necessário a contemplação de Deus.

Para Foucault, no texto de Galeno pode-se perceber o mesmo problema: como é possível reconhecer um verdadeiro *parrhesiastas*? Galeno levanta esta questão em seu ensaio “*O Diagnostico e Cura das paixões da alma*”, no qual ele defende a tese de que o indivíduo só consegue se livrar das paixões⁶¹ com a ajuda e na presença do outro. Do mesmo modo que Plutarco no século anterior, Galeno considera que o amor a si mesmo afeta os indivíduos e a

⁶⁰Conforme afirma Foucault, estes dois elementos, a auto-ilusão e a incapacidade de concentração da mente, ganham muita importância na tradição cristã. Satã é frequentemente representado como o agente de ambos: a ilusão sobre si mesmo – que impede a renúncia a si, já que o indivíduo tem uma noção distorcida, aumentada e enganosa sobre si mesmo - e a inconstância da mente - que impede a contemplação de Deus.

⁶¹Não se deve esquecer que era de entendimento comum às escolas helenísticas que as paixões são as responsáveis pelos sofrimentos humanos.

noção que eles têm de si é uma imagem ilusória. Portanto, o amor a si mesmo é a raiz da ilusão que se tem relação si mesmo.

Foucault enfatiza que nesse texto de Galeno o *parrhesiastas* - de quem todos necessitam para se libertarem das ilusões sobre si mesmos - não precisa ser um amigo, alguém que conheça bem o indivíduo ou mesmo que tenha qualquer informação a seu respeito. Aliás, é preferível que este outro, que dirá a verdade sobre o sujeito, seja alguém desconhecido, que não tenha tido qualquer tipo de relação anterior com aquele com quem irá estabelecer uma relação de *parrhesiastas*. Esta é uma grande diferença entre Galeno e Plutarco. Em Plutarco e Sêneca, na tradição estoica e todas aquelas derivadas dos ensinamentos socráticos, o *parrhesiastas* necessariamente é um amigo, alguém com quem se tenha uma relação anterior. Esta relação de amizade era sempre a raiz do jogo *parrhesiastas* que se estabelecia nas correntes filosóficas derivadas de Sócrates. Assim, segundo Foucault, até onde se sabe, com Galeno é a primeira vez em que o *parrhesiastas* aparece na figura de alguém que não tinha e não deveria ter qualquer relação anterior com aquele para quem ele irá exercer a função de dizer a verdade. Entretanto, se o *parrhesiastas* deve ser um desconhecido como, então, escolher um bom *parrhesiastas*? Quais são os critérios de reconhecimento de um bom *parrhesiastas*? Galeno elabora uma espécie de manual de reconhecimento, uma espécie de guia para aqueles que desejarem se consultar com um bom *parrhesiastas*.

O primeiro passo, depois do indivíduo se decidir pela consulta, é procurar informações a respeito da reputação do candidato a *parrhesiastas*. Esse deve ter boa reputação e essa informação deverá ser checada com o maior número possível de pessoas. Segundo, deve-se prestar atenção à idade do candidato. Esse não deve ser muito jovem, porque a experiência de vida acumulada por alguém é um dado importante na avaliação de seu discernimento para falar a verdade. E terceiro, deve-se checar a situação financeira do possível *parrhesiastas*, pois para Galeno, um bom *parrhesiastas* deve ser tão ou mais rico do que aquele a quem ele irá prestar o serviço de dizer a verdade. Neste caso, Galeno quer se precaver da possibilidade de alguém menos poderoso e rico que o outro, cair em tentação, e se deixar seduzir pelo poder e riqueza do outro e por isso não falar toda a verdade, visando não desagradar o outro do qual poderá, talvez, obter algumas vantagens futuras ou mesmo momentâneas. Percebe-se, aqui, claramente o risco da lisonja rondando a *parrhesia* mais uma vez.

É interessante notar que essa questão não faria qualquer sentido para os cínicos, já que esses entendiam o modo de vida cínico, natural, livre, despojado, escandaloso e muitas vezes beirando a mendicância, como uma *parrhesia*. Como já visto anteriormente, agindo dessa

forma, o cínico é verdadeiramente livre e independente de tudo e de todos, e é essa atitude que o qualifica como *parrhesiastas*.

Contudo, para Galeno essa questão da riqueza é importante. Um bom *parrhesiasta* deve ter uma reputação inatacável, ter acumulado algumas experiência de vida e ser tão ou mais rico e poderoso que o outro. Esses são os critérios de reconhecimento de um bom *parrhesiastas* no entendimento de Galeno. É importante notar, também, que para Galeno, como para Plutarco, um bom *parrhesiastas* não precisa ter nenhuma qualificação específica. Ele não precisa ser um médico, filósofo, professor, etc. O próprio Galeno é médico e frequentemente, devido a sua profissão, lida com a cura dos excessos passionais de seus clientes, mesmo assim, ele não exige a formação médica como condição prévia para que alguém seja um bom *parrhesiastas*. Todas as exigências se resumem a condição da capacidade de *parrhesia* do *parrhesiastas*.

Ainda, cumpridos todos os passos anteriores para o reconhecimento de um verdadeiro *parrhesiastas*, deve-se, também, testá-lo em seu potencial. O teste proposto por Galeno consiste em fazer uma espécie de prévia ou uma consulta de teste, na qual se deve estar atento e observar se ao falar a verdade o *parrhesiastas* foi severo o bastante, não deixando escapar nenhum pormenor, pois se nesta prévia o *parrhesiastas* se mostra indulgente ou até mesmo lisonjeiro a respeito daquele que foi se consultar, de nada adiantará seus serviços, pois ele não é um bom *parrhesiastas*.

Assim sendo, para Foucault é importante enfatizar o aparecimento, nesta época, desta espécie de manual que contém as exigências necessárias àquele que seria um bom *parrhesiastas*. Além disso, o surgimento do exame, desta espécie de teste de avaliação do potencial do dizer verdadeiro do *parrhesiastas*. Isto significa que para Galeno, além de cumprir todas as exigências propostas para o reconhecimento de um bom *parrhesiastas*, o candidato deve ter ainda potencial, um certo talento para a função. E mais, este potencial deve ser testado, e o critério de avaliação é o quão severo ele é capaz de ser. Esse critério é o que possibilita a avaliação da relação específica que o possível *parrhesiastas* tem com a verdade. Assim, através da inflexibilidade do *parrhesiastas* pode-se avaliar o grau de adequação da sua relação própria com a franqueza, com a crítica, com a liberdade e com o dever, que são os elementos constitutivos de uma boa *parrhesia*.

Em síntese, sobre a análise foucaultiana sobre as práticas de *parrhesia*, muito esquematicamente tem-se o seguinte. 1- com Sócrates a noção de *parrhesia* e de conversão são introduzidas no pensamento filosófico associando-se aos princípios do cuidado de si e do

conhecimento de si, a partir disso, o tema da vida, do modo de viver a própria vida, entra na filosofia como uma questão, na qual a prática é fundamental; 2- com o modo de dizer à verdade praticado pelos epicuristas, vê-se aparecer duas noções: a noção de autoridade do mestre e a necessidade de ter alguém, com autoridade, que diga a verdade, ao mesmo tempo, que exerça a função de guia; 3-com o modo cínico de praticar a verdade, vê-se surgir o tema da vida como prova; 4- com o modo de praticar a verdade nos relacionamentos pessoais, aparece a necessidade de definir aquele que pode exercer a função de guia espiritual dos outros.

Essas práticas foram exercidas durante séculos na Antiguidade, e associadas a elas tem-se uma série de exercícios práticos, nos quais se podem identificar algumas diferenças e transformações ao longo dos séculos.

2.3 Os jogos de verdade

Sem dúvida que a preocupação com a verdade sempre esteve presente na filosofia. Ao longo dos séculos a prática filosófica recorreu a inúmeras técnicas diferentes para falar sobre a verdade. Com a prática da *parrhesia* como um dos modos de dizer a verdade não foi diferente. Devido as suas raízes políticas, a primeira e principal técnica utilizada na prática de *parrhesia* foi a persuasão, a retórica, através da qual se pretendia modificar a opinião dos outros. Com o deslocamento da *parrhesia* para o campo da filosofia desenvolveram-se inúmeras técnicas diferentes envolvidas nesta prática do dizer verdadeiro.

Pierre Hadot (1987) apresenta uma lista de exercícios, na qual se podem observar inúmeras técnicas envolvidas com o dizer verdadeiro desenvolvidas no período greco-romano da qual, segundo ele, se pode ter acesso graças a Filon de Alexandria⁶² (10 a.C. a 50 d.C.). Segue a lista: o exame de consciência; a leitura; a escuta; a escrita; a atenção; o domínio de si; a indiferença às coisas indiferentes; a meditação; a terapia das paixões; exercícios de memória; o cumprimento dos deveres. Segundo Hadot, a partir dessa lista podem-se dividir os exercícios em três grupos. Os dois primeiros envolvem exercícios de caráter mais intelectual, tais como: a atenção, a meditação, exercícios de memória. Depois dessa série passava-se para

⁶²Filon foi um dos mais renomados filósofos do judaísmo helênico, interpretou a bíblia utilizando elementos da filosofia de Platão, para ele o Demiurgo de Platão é o Deus criador dos hebreus. Estuda os textos bíblicos exegeticamente e vê neles muito mais do que os significados textuais. Busca nas palavras a autenticidade da mensagem divina. Através dessa interpretação ele vê na Bíblia a doutrina da existência de Deus. As palavras são somente um instrumento para se tentar conhecer Deus que por princípio não pode ser expresso por palavras.

os exercícios de leitura, de escuta, de escrita que funcionam como uma preparação para o último grupo que corresponde a uma série mais prática. Nesta série prática observam-se algumas técnicas que objetivam exercitar principalmente o domínio sobre si mesmo.

Para Foucault, este último grupo de exercícios pode ser encontrado em inúmeros textos da filosofia moral dos dois primeiros séculos de nossa era. Evidentemente, não se pretende discutir todas as formas de práticas que podem ser encontradas na rica produção filosófica dessa época. Nesses textos, conforme a análise foucaultiana nas conferências proferidas na Universidade da Califórnia apontam-se algumas modificações muito significativas nas técnicas dos jogos de verdade, conforme se apresentam nesses exercícios. Jogos que primeiramente apareceram vinculados à coragem necessária de dizer a verdade ao outro, e que se deslocaram para o uso de novas técnicas, as quais estavam vinculadas à coragem necessária para dizer a verdade sobre si mesmo.

Ressalta-se aqui, que a análise foucaultiana não pretendeu encontrar, nestes textos antigos, a formação de teorias, ou mesmo a fundamentação de princípios éticos. Na realidade, Foucault analisa, na maioria das vezes, textos que não se tiveram qualquer importância na historiografia tradicional, já que eles eram cadernos de anotações, diários, livros que falavam de receitas de exercícios, que, segundo ele, se pode observar toda uma preocupação em torno da construção, para si mesmo, no próprio pensamento, de uma matriz permanente para o próprio comportamento.

Segundo Foucault, na maioria das vezes, quando se faz referência a este tipo de exercício, no qual está envolvida a verdade do sujeito, as práticas do exame de consciência são as que logo se apresentam. Já na Antiguidade a prática de examinar a própria consciência era aquela entendida como a que melhor possibilita um exame bem detalhado sobre si mesmo. Este tipo de exame tem o objetivo de que o próprio indivíduo descubra o que ele realmente quer, quais são os seus desejos, do que ele gosta, o que ele almeja, quais são seus objetivos, o que fazer para alcançá-los, etc. Enfim, o sujeito acaba por descobrir a sua própria verdade.

Contudo, Foucault considera esta expressão - “exame de consciência” – uma expressão que reduz e simplifica uma série de práticas a uma só modalidade. Por isso, dirige-se a análise dos diferentes jogos de verdade que têm sido colocados em prática, e aplicados nessas técnicas que envolvem a verdade do si, lá, desde a Antiguidade greco-romana. Ao analisá-los Foucault enfatiza que apesar da aparente semelhança entre eles, visto que, todos tem o propósito de examinar a consciência do sujeito, existem diferenças. Por exemplo, quais

serão os aspectos da mente, dos sentimentos, do comportamento do sujeito que considerados para o exame.

Nesta dissertação, segundo as análises realizadas por Foucault, serão examinadas as diferentes técnicas presentes no exame de consciência conforme estão descritos por Sêneca, em seu exame noturno diário, no exame de si descrito por Sereno e no exercício do controle das representações prescrito por Epíteto, todos envolvidos com o exame de consciência.

2.3.1 O exame de consciência

O primeiro exemplo de exercício do exame de consciência, conforme a análise foucaultiana, descrito aqui, é o exame noturno de Seneca. Este tipo de exame, de acordo com a descrição de Seneca, era uma prática muito antiga na tradição grega e remonta à tradição pitagórica. De acordo com os pitagóricos, o exame de consciência noturno era um cuidado que se deveria ter consigo mesmo, a fim de purificar a alma antes do sono⁶³. Tal prática consistia no repasse de todos os acontecimentos vividos durante o dia, observando detalhadamente todas as faltas e erros, buscando identificar exatamente o porquê de cada uma delas. Essa prática era comum em diferentes correntes filosóficas na Antiguidade e sabe-se que era, e ainda é, um exercício do ascetismo cristão e de outras religiões não cristãs. Contudo, apesar de parecer, à primeira vista, que se trata do mesmo exercício em todas as correntes do cuidado, segundo Foucault, ao examinarem-se essas práticas mais de perto se percebe algumas diferenças muito significativas entre elas. A principal diferença, segundo Foucault, está na diferença da relação estabelecida entre o sujeito que pratica o exame e o objetivo do próprio exame.

Segundo Foucault, em Seneca, esta prática do exame de consciência antes de dormir tinha o objetivo de proporcionar ao indivíduo um bom e agradável sono e, conseqüentemente bons sonhos. No texto “*A Ira*” encontra-se uma descrição feita por Sêneca desse tipo de exame. A primeira vista, tem-se a impressão de que o exame descrito por Sêneca é muito parecido com uma confissão cristã dos pecados.

⁶³Segundo os pitagóricos, a alma ao dormir entraria em contato, através do sonho, com o mundo divino. E se, ao dormir, a alma estivesse purificada, ela entraria em contato com as divindades benéficas. Essa ideia de que o sono e o sonho possibilitavam o contato com as divindades também pode ser encontrada em Platão na *Republica* (livro IX 571e-572b), e no texto *A Ira* de Sêneca, no qual se pode observar a recomendação desta prática de auto exame noturno.

O que se observa no texto de Seneca é a descrição de um quadro bem semelhante a um tribunal, como no modelo da confissão cristã. Encontram-se os seguintes elementos: um acusado; um acusador; um defensor; um juiz e ao final um veredito é pronunciado, todos esses papéis são desempenhados por Seneca. A primeira vista, tem-se a certeza de que Seneca está descrevendo um julgamento de si mesmo. Todavia, de acordo com Foucault, um exame mais detalhado mostrará que Sêneca não descreve um julgamento.

Foucault ressalta que a expressão que Sêneca usa para descrever a sua função no exame é *speculator sui* – um inspetor⁶⁴, não um juiz. Segundo ele, esta expressão *speculator sui* normalmente é empregada nos textos greco-romanos para designar a função de inspetor, aquele que inspeciona e fiscaliza, por exemplo, um carregamento de navio ou uma construção civil em execução. Seneca diz: “*totu diem meum scrutor*” – “Eu examino, inspeciono o todo de meu dia”⁶⁵. Segundo a interpretação foucaultiana do texto latino, o verbo *scrutor*, nesse texto, não pertence ao vocabulário judiciário, e sim ao vocabulário administrativo. Logo, a função de Seneca no texto não deve ser associada aquela de um juiz – que julga – e sim, a de um inspetor ou fiscal, que inspeciona e fiscaliza.

Em um outro momento do texto, Seneca declara: “*factaque ac dicta meã remetior*”⁶⁶ - “eu retorno a origem, narro detalhadamente todas as minhas ações e palavras”. De acordo com Foucault, o verbo “*remetiri*”⁶⁷ é um termo técnico usado por guarda-livros – contadores. Este verbo, no vocabulário contábil, é empregado no sentido de checar se há algum tipo de erro nas contas, ou ainda, se houve algum engano nas anotações. Então, Seneca está se referindo a uma revisão ou prestação de contas. Deste modo, segundo Foucault, em seu exame noturno, apesar de parecer que Seneca está se julgando, ele não é um juiz pronto para emitir um veredito sobre si mesmo, o que Sêneca faz é rever o seu dia a fim de administrar melhor a sua própria vida.

⁶⁴Tradução de Foucault conforme se apresenta na transcrição das *Seis Conferências sobre a Parrhesia*.(cf. FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson.Los Angeles, USA: Semiotex, 2001.)

⁶⁵Tradução de Foucault conforme se apresenta na transcrição das *Seis Conferências sobre a Parrhesia*.(cf. FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson.Los Angeles, USA: Semiotex, 2001.)

⁶⁶Tradução de Foucault conforme se apresenta na transcrição das *Seis Conferências sobre a Parrhesia*.(cf. FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson.Los Angeles, USA: Semiotex, 2001.)

⁶⁷ Tradução de Foucault conforme se apresenta na transcrição das *Seis Conferências sobre a Parrhesia*.(cf. FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson.Los Angeles, USA: Semiotex, 2001.)

O vocabulário empregado na descrição de Seneca não é jurídico, e sim administrativo. Neste tipo de exame de consciência descrito por Seneca, ele se apresenta como um administrador de si, que após terminar suas tarefas, repassa suas contas, verifica os estoques e certifica-se se todas as coisas estão como deveriam estar. Para Foucault, o que se vê, é antes um cenário administrativo do que judiciário. Portanto, apesar de a primeira vista esse exame parecer com uma confissão cristã dos pecados, Seneca está se esforçando para administrar sua vida da melhor forma possível. Suas ações e palavras não são julgadas como pecados, conforme acontece nos exames praticados na ascese cristã.

Segundo Foucault, esse tipo de exercício consistia basicamente na verificação da utilidade do dia passado. Pretendia-se verificar se ao terminar o dia todas as tarefas e atividades, as quais se pretendia executar naquele dia, tinham sido concluídas. Além disso, também se examinavam todas as situações, com as quais o indivíduo se tinha deparado durante o dia, para verificar se suas ações em relação a tais situações estavam de acordo com aquilo que, racionalmente, ele entendia como o certo. Assim, as faltas, os erros, as falhas detectadas por Seneca em seu de exame de consciência, não são entendidos como pecados. Ele não se pergunta, por exemplo, se mentiu para alguém, se roubou, se teve pensamentos impuros, ou toda a sorte de perguntas que um padre cristão faria numa confissão. O que ele reprova em si mesmo são coisas bastante diferentes, que a primeira vista parece não se agruparem no mesmo gênero de ações reprováveis.

Em relação às suas tarefas diárias, ele repassa mentalmente todas as que faziam parte daquele dia, e as divide em dois grupos: as que foram concluídas; e as que não foram concluídas. Detém-se naquelas que não foram concluídas buscando descobrir qual foi o problema. Refaz todos os seus passos objetivando detectar se a falha está relacionada a algo que ele mesmo poderia ter evitado. Se não, então, não estava ao seu alcance fazer alguma coisa; se sim, então, ele deveria se esforçar mais, dali por diante, para não cometer o mesmo tipo de erro.

Em relação às diversas situações que apareceram durante o dia, ele repassa o modo com que lidou com todas elas. Pergunta-se, basicamente, se todas as suas atitudes durante o dia estavam de acordo com os princípios racionais de conduta que ele mesmo tinha estabelecido para si. Para Foucault, o que se percebe neste tipo de questionamento é que as faltas repassadas por Seneca, e que ele quer resolver, são erros de adequação. Seneca quer corrigir suas ações e palavras ajustando-as entre os fins que deseja alcançar e os meios utilizados para isto. Ele critica em si mesmo, por exemplo, não ter sido capaz de manter-se

concentrado o suficiente para alcançar os fins almejados, repassa todo o seu dia a fim de detectar os momentos em que se deixou dispersar e ficou divagando sobre coisas que a princípio não estavam no roteiro determinado previamente por ele para o cumprimento de seu dia.

Deste modo, o objetivo de Seneca nesse exame de consciência é estabelecer uma relação de adequação racional entre os princípios de conduta que ele conhece e concorda e, a forma de suas ações. Em síntese, as faltas que Seneca se refere expressam a inadequação entre o seu pensamento e suas ações, e o que ele pretende com o exame de consciência é corrigir isto.

De acordo com a interpretação de Foucault, Seneca não reage em relação a seus erros como se eles fossem pecados. Ele não pretende se punir para se redimir de suas faltas. Ao identificar seus erros ele pretende reativar regras práticas de comportamento, reforçando-as dentro de si mesmo, a fim de utilizá-las em situações futuras e não cometer novamente o mesmo erro. Analisar a responsabilidade que ele tem sobre suas próprias ações não é, para ele, uma questão de purificação das faltas, ou pecados. Antes, ele se compromete em um tipo de exame administrativo que o capacita a reativar várias regras e máximas com a intenção de torná-las mais vívidas, permanentes e eficientes para seu próprio comportamento futuro.

Por exemplo, algumas vezes, apesar de racionalmente concordar que não deve se encolerizar em situações tais que de nada adiantaria a sua cólera, mesmo sabendo que agir desta forma não seria a melhor forma de agir, os pensamentos e sentimentos de raiva tomam conta dele, e ele se descontrola. Assim, deixando que a raiva tome conta dele, suas ações não estão adequadas aos princípios racionais de conduta que ele mesmo havia estabelecido para si.

Portanto, segundo Foucault, o que está em jogo no exame de Seneca, é um problema de controle dos sentimentos, das impressões, das sensações que tomam conta dele, e o levam a agir de uma forma totalmente inadequada com os princípios racionais de conduta que ele mesmo havia estabelecido para si. A questão que Seneca se propõe com seu exame de consciência, é: como ser fiel aos princípios, com os quais concordo, conheço e pratico na maior parte das vezes, mas que gostaria de praticar o tempo todo? O problema para Seneca se encontra nos momentos em que as suas ações escapam do seu controle, desse controle racional. E a solução encontrada por ele é repassar diariamente os acontecimentos do dia, verificar e separar aqueles momentos, nos quais agiu conforme as regras de conduta estabelecidas por ele, daqueles em que não o fez.

Conforme ressalta Foucault, este exercício diário aliado a uma constante atenção a si mesmo tem o objetivo de conduzir o indivíduo ao controle total de suas ações. Todavia, para que o indivíduo tenha todas as suas ações sob controle ele antes precisa controlar seus sentimentos, pensamentos e emoções. Seneca se detém e examina com cuidado as faltas cometidas durante o dia. Ele examina e analisa em que ponto falhou com o propósito de identificar a falha, a fim de não falhar novamente. E faz isso para si mesmo, isto é, ele escreve sobre o seu dia para si mesmo. Ele mesmo é o seu próprio guia, não é necessário que um outro o guie. Além disso, nada o obriga a fazer tal exercício, ele o faz porque quer, porque ele entende que é importante para si mesmo. Contudo, este exame é realizado através da escrita, sendo assim, existe a possibilidade da presença do outro, um outro que através da leitura pode aproveitar para si as experiências de Seneca.

Outra prática comum na Antiguidade destacada por Foucault é o exame de consciência descrito por Sereno. Segundo Foucault, esse exercício consiste em um exame acurado que o indivíduo deve fazer de si mesmo levando em conta a totalidade das coisas vividas por ele até o momento do exame. Essa técnica pode ser entendida como se fosse um balanço geral da própria vida até o momento do exame. O texto escolhido por Foucault para analisar essa prática é *Da Tranquilidade⁶⁸ da Alma* de Sêneca. Este é um dos numerosos textos que tratam do tema da capacidade de concentração da mente. A mente que deve se manter firme e concentrada em seu objetivo, sem se deixar levar por qualquer tipo de distração, que por ventura apareça na frente do indivíduo, seja externa, alguma situação interessante que se apresente de repente, seja interna, quando acontece do indivíduo se deixar levar por pensamentos que se inserem na mente, sem se saber exatamente de onde vieram.

Segundo Foucault, a palavra latina *Tranquillitas* se refere tanto a estabilidade da alma quanto da mente. Conforme o entendimento das escolas filosóficas da Antiguidade, a mente ou a alma que não se deixa distrair de seu objetivo é uma alma que se governa e é, portanto, livre e independente. A palavra *Tranquillitas* também se refere a um sentimento de prazer que é a fonte e o princípio da auto soberania ou possessão de si mesmo.

No texto Sereno que havia adotado a doutrina estoica, antes era epicurista, sentia-se desconfortável no estoicismo porque não se sentia capaz de progredir em seu

⁶⁸O texto *Da Tranquilidade da Alma* consiste em um pedido de conselhos feito por Sereno a Sêneca. Sereno é um parente mais jovem de Sêneca que pretende ingressar na carreira política em Roma. Para ambos não existe incompatibilidade entre carreira política e filosofia, visto que a carreira de filósofo não é uma alternativa a carreira política, antes elas se completam. A atividade da filosofia deve fazer parte da vida política com o intuito de prover o político de uma estrutura moral para o exercício da atividade pública. Logo, pode-se dizer que em Sêneca encontra-se a injunção da filosofia, da ética e da política.

aperfeiçoamento. Lembrando que para escola estoica havia o entendimento de que o interesse do indivíduo em conhecer a doutrina, só o fato de existir o interesse, já era um progresso. Neste sentido, ao tomar a decisão de se tornar estoico o indivíduo já progredia. Em vista disso, pode-se entender um pouco a aflição de Sereno, já que ele conhece a doutrina e as regras práticas, e mesmo assim, ele não consegue a *tranquillitas*.

Sereno não é capaz de manter sua mente em estado de concentração que garanta a ele o domínio de si mesmo. Se não consegue manter sua mente concentrada, ele não se domina e, isto prova que ele não progrediu. É neste estado de inquietude que Sereno pede auxílio a Seneca e com este objetivo ele faz este exame de consciência, esta espécie de balanço geral de sua própria vida.

Logo no início do texto percebe-se que o pedido de Sereno toma a forma de uma consulta médica com o intuito de curar o seu estado de espírito da inquietude em que se encontra. Sereno diz: “por que não admitiria a verdade para você tanto quanto para um médico?”⁶⁹ Para Foucault, esta expressão está claramente relacionada à conhecida metáfora entre o mal estar físico e os desconfortos morais. Para que Sereno se cure do mal estar moral em que se encontra, é necessário que ele fale toda a verdade sobre sua vida para Seneca, ou seja, ele deve se confessar para Seneca.

Todavia, as verdades que Sereno deve falar não dizem respeito aos seus desejos secretos, ou mesmo algo de que ele se envergonhe tanto que não admitiria para ninguém, como acontece na confissão cristã. Conforme o exame de consciência de Seneca, descrito acima, o que se encontra nesse texto é alguma coisa completamente diferente de uma confissão cristã. Pode-se, ainda, dividir o texto de sereno em duas partes: a primeira, Sereno faz um relato geral sobre si mesmo e sobre sua vida e; a segunda, ele faz um relato expondo quais são as suas atitudes nos diferentes âmbitos de atividade de sua própria vida.

Em seu relato geral Sereno descreve seus sofrimentos, ao fazê-lo ele compara seu mal estar moral a um mal estar físico específico. Sereno relata que se sente moralmente como se ele estivesse em um barco, que rodopia, que balança e não consegue se aprumar para alcançar o cais. Sereno diz que se sente rodopiando, tonto, sem conseguir caminhar em qualquer direção. Sereno se sente paralisado, sente que suas ações são totalmente inúteis e, por mais que ele tente e se esforce, não consegue sair do lugar.

⁶⁹Tradução de Foucault, Conforme se apresenta na transcrição das conferências sobre a *parrhesia*. (cf. FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles, USA: Semiotex, 2001.)

É interessante notar que ele sabe que tem que agir, ele quer agir e o angustiante é que, apesar de saber e de querer, ele não consegue agir. Além disso, ele consegue enxergar o seu objetivo, ele sabe e identifica o que quer alcançar, mas todos os seus esforços são inúteis para alcançá-lo. Aí nesse ponto, Foucault aponta o aparecimento da velha metáfora entre a navegação, medicina e a filosofia moral e política. Sereno não consegue perceber exatamente o que está fazendo de errado, ele sabe que se sente impotente, como se sua mente girasse em círculos e não conseguisse parar de rodar. Pede a ajuda de Seneca na esperança que este indique a ele uma saída, já que apesar de saber o que quer, ele não consegue achar o caminho para seguir em frente.

Por todo o texto Sereno descreve a si mesmo para Sêneca. Primeiro faz referência aos problemas de sua vida privada. Faz um balanço de suas escolhas, do exercício de sua liberdade. E esse balanço é positivo, visto que nesta descrição de si mesmo ele se apresenta como um homem simples, que está mais próximo da natureza, logo daquilo que é realmente útil para si e para os outros, e é indiferente ao resto, ou seja, indiferente às coisas supérfluas que não deveriam ter nenhuma importância.

Mas, segundo Foucault, cada um desses momentos é dividido em duas partes. Depois que Sereno explica a importância ou indiferença que ele atribui as coisas, há um momento de transição quando ele começa a objetar em relação a si mesmo, quando sua mente começa a se agitar. Estes momentos de transição são marcados pela palavra “*animus*”. Considerando os tópicos abordados, Sereno explica os motivos de sua aflição. E ele se encontra em um estado de ânimo intranquilo e aflito, porque apesar de estar consciente de que ele fez boas escolhas, ele sente que sua mente, seu animus, se move involuntariamente, isto é, sem o seu controle. E Sereno constata que esses movimentos involuntários indicam que, apesar de todos os esforços empreendidos no sentido de seu próprio aperfeiçoamento, ele ainda se sente fascinado e provocado por coisas que, ele pensava, consideradas sem importância. É este o motivo da aflição de Sereno, esta involuntariedade de sentimentos e por isso ele pede ajuda a Sêneca.

Sereno conhece a doutrina e as regras de comportamento estoico e na maioria das vezes ele é capaz de colocá-las em prática. Sua aflição é, justamente, devido ao fato dele sentir que essas regras de conduta ainda não fazem parte constitutiva de seu ser. Apesar de muito querer, ele ainda não conseguiu fazer com que as regras e doutrina estoica fizessem parte constitutiva dele mesmo, como uma espécie de matriz permanente para os seus sentimentos, ações e pensamentos.

Portanto, a instabilidade de Sereno não se deriva de seus pecados ou da constatação do fato de sua imortalidade, de que ele é um ser temporal e finito, como, por exemplo, encontra-se em Agostinho. Mais uma vez, o que se encontra nesse texto de acordo com muitos outros da mesma época, a partir dessas aflições de Sereno, é o tema da falta de adequação entre pensamentos, sentimentos e ações. Assim, o que aflige Sereno é o fato de que seus pensamentos, sentimentos e ações não estão totalmente adequados aos princípios racionais de conduta que ele mesmo estabeleceu para si. Portanto, tem-se aqui um problema de soberania de si, Sereno não é soberano de seus pensamentos, sentimentos e ações. Para alcançar este estado de soberania sobre si mesmo, ele recorre a Seneca. Sereno diz sua verdade a Seneca, para que este possa dizer a ele, Sereno, qual afinal é a sua verdade. E este é um processo de subjetivação que funciona para os dois lados, ou seja, ao dizer a verdade sobre si para Seneca para que este lhe diga qual é a sua verdade, tanto Seneca quanto Sereno estão se subjetivando. Este não é um processo de sujeição. Além disso, nada os obriga, nem a Seneca, nem a Sereno. Sereno não é obrigado a se confessar para Seneca, assim como Seneca não é obrigado a ouvir, nem tampouco a dizer a verdade para Sereno. A obrigação se existe, não é uma imposição exterior ao sujeito, ou seja, se existe obrigação, ela vem do próprio sujeito que se obriga, ele mesmo, a dizer sobre si, a ouvir a verdade sobre si mesmo e a dizer a verdade de outrem

2.3.2 O controle das representações

O terceiro exercício selecionado por Foucault se encontra presente nos *Discursos* de Epiteto. Nesses textos de Epiteto, segundo a leitura de Foucault, se podem apontar ao menos três tipos de exame de consciência diferentes daqueles encontrados em Seneca e Sereno. Entre as formas de exame de consciência encontradas no texto de Epiteto, Foucault destaca aquela que consiste em colocar constantemente em julgamento todas as formas de representação que se apresentam aos indivíduos. Seleciona este especificamente porque para Foucault esse é o que melhor caracteriza o exame de consciência descrito nos *Discursos* de Epiteto.

O exercício de controle das representações em Epiteto está, conforme os outros dois acima, relacionado com a capacidade do indivíduo de manter a mente concentrada. O problema de Epiteto consiste em saber, dada a corrente de representações que fluem na mente, como se podem distinguir aquelas representações que ele pode controlar daquelas que ele não pode controlar. Fazer tal distinção é muito importante, já que não há como evitar que as

representações se apresentem à mente dos indivíduos, a todo instante. As coisas estão no mundo, e na medida em que os indivíduos também estão, as representações das coisas e os indivíduos irão se esbarrar a todo o momento.

O problema é que as representações podem despertar desejos, emoções e sentimentos que abalam o controle do indivíduo, e podem induzi-lo a certos comportamentos. O perigo das representações é que elas podem levar o indivíduo ao descontrole, mais uma vez, encontra-se o problema do domínio sobre si mesmo.

Assim, segundo Epíteto, é extremamente importante identificar, dentre o fluxo de representações que se apresentam a todo o momento, aquelas sobre as quais não se tem nenhum controle, pois essas são as perigosas, já que podem afetar o controle que o indivíduo tem sobre si mesmo. Deixar-se afetar pelas representações que não se podem controlar, desequilibra o domínio que se tem sobre si. Sendo assim, segundo Epíteto, o sujeito deve, antes de tudo, esforçar-se para expulsar de sua mente esse tipo de representação, e para tanto, ele deve, primeiro, saber identificá-las.

A solução encontrada por Epíteto para exercer o controle sobre todas as representações que se apresentam a mente é adotar em relação a si mesmo uma atitude de permanente vigilância com o que diz respeito a toda e qualquer representação. Ele explica esse exercício através de duas metáforas: primeiro, compara a atitude que se deve ter em relação a si com a de um vigia noturno e; segundo, com a atitude cuidadosa de alguém que trabalha como operador de câmbio de moedas.

Quanto à primeira metáfora, segundo Epíteto, deve-se adotar em relação a si mesmo uma atitude de vigilância constante. Um vigia noturno tem a função de vigiar a porta, tomando todo o cuidado possível para que um intruso, alguém sem permissão, não passe por ela. De modo análogo, o indivíduo deve examinar muito bem todas as representações que se apresentam a ele, tentar identificá-las, separando as que ele pode controlar daquelas que não pode e, somente deixar entrar em sua mente àquelas sob as quais ele poderá exercer algum controle e expulsar as que não pode exercer qualquer controle.

A segunda metáfora compara a atitude que se deve ter em relação a si mesmo com a de um operador de câmbio de moedas. O indivíduo que trabalha no câmbio deve, antes de aceitar qualquer moeda, verificar a autenticidade de cada uma delas. Para executar bem o seu trabalho ele deve examiná-las de perto uma a uma, tomando todos os cuidados pertinentes a sua função, e não deixe passar nenhuma moeda falsa. Portanto, segundo Epíteto, é este o cuidado que os indivíduos devem ter em relação a si mesmos.

Segundo Foucault, estas duas metáforas também são encontradas em alguns textos⁷⁰ cristãos da Antiguidade. Contudo, no caso do exame de consciência cristão o monitoramento das representações objetiva especificamente determinar se, sob um aparente aspecto de inocência o próprio mau, ou seja, o próprio Satã não está escondido. Sendo assim, deve-se examinar muito bem qualquer representação que se apresente à mente com o intuito de não ser trapaceado, enganado pelo o que somente tem a aparência da inocência, mas que não resistiria a um exame bem detalhado. Para evitar as moedas falsas do mau, o cristão deve determinar, antes de qualquer coisa, de onde vêm as suas sensações e impressões, e que relação realmente existe entre a aparência da representação e o seu valor real.

Todavia, para Epíteto o problema não é determinar qual é a fonte da representação que causa a impressão ou sensação. Não se questiona se ela vem de deus ou satã, e nem mesmo se a representação é verdadeira ou falsa. O problema de Epíteto é determinar e, por conseguinte, separar as representações de modo que se saiba dizer entre todas elas, aquelas sob as quais se podem exercer o controle e aquelas que não se podem controlar. Desta forma, a finalidade do exercício em Epíteto não é afastar as ilusões do mau, como acontece no cuidado ascético cristão, e sim, como nos outros exercícios de si greco-romanos, garantir o domínio que se deve ter sobre si mesmo.

Segundo Foucault, para identificar com segurança todas as representações que chegam a si, Epíteto propõe, ainda, dois tipos de exercícios. Um deles é uma das formas de exercícios propostas pelos sofistas adaptadas para a finalidade do exercício de Epíteto. Nas escolas sofistas se praticava um tipo de jogo que consistia no seguinte: um estudante propunha uma questão a outro estudante, e esse deveria responder a questão evitando cair numa armadilha sofista⁷¹. Ou seja, o estudante que respondia já devia levar em conta as possíveis armadilhas escondidas na pergunta. Epíteto adapta esse tipo de exercício para o propósito do treinamento moral. Ele empresta a forma de jogo dos sofistas e propõe um jogo entre dois indivíduos, mas o conteúdo das perguntas e respostas é outro.

O jogo de Epíteto consiste no seguinte: um jogador faz uma declaração e o outro tem que dizer se essa afirmação consiste em algo bom ou mau, e o que determina se algo é bom ou

⁷⁰Foucault cita um texto de João Cassiano (336-435 d.C.), no qual este pedia a seus monges que examinassem todas as representações que se apresentavam a eles como se fossem um guarda noturno ou um operador do câmbio de moedas.

⁷¹Um exemplo sofista: questão - uma charrete pode passar através da boca? Resposta - sim, se você diz a palavra charrete ela passa através da boca. Um exemplo adaptado por Epíteto: pergunta - o pai de alguém o deserdou, isto é bom ou mau? O fato de um pai ter decidido deserdar um filho não pode ser considerado nem bom, nem mau. Essa escolha pertence à esfera de decisão moral do pai, e não de qualquer outro.

mau, é o controle que se poderia exercer sobre ele. Segundo Epíteto, algo que não esteja sob sua própria esfera de decisão, que não cabe a você decidir, e nenhuma ação sua poderá modificar o que aconteceu, não depende de você. Se não depende de você, então esse fato não pode ser considerado nem bom, nem mau; ele não te pertence. Para Epíteto, só se pode dizer de uma coisa se ela é boa ou má se, de alguma forma, ela depende de sua ação.

O outro exercício que Epíteto propõe se apresenta em uma forma bastante semelhante as que posteriormente serão empregadas no ascetismo cristão. O exercício consistia em caminhar pelas ruas da cidade examinando cada coisa que se apresentasse a mente. Do mesmo modo que o exercício acima se devia examinar cada representação separando-as em dois grupos: as que dependiam da vontade do indivíduo daquelas que não dependiam. E, após essa triagem, devia-se expulsar da mente aquelas que podem de alguma forma desestabilizar o controle que o indivíduo teria sobre si mesmo, deixando somente penetrar na mente as representações sob as quais se podia exercer algum controle.

O objetivo das duas formas de exercício é o mesmo, a saber: o sujeito deve buscar ter o mais completo domínio sobre si mesmo, e não se deixar afetar pelo fluxo de representações que se apresentam a todo o momento. Em suma, a proposta de Epíteto é que o sujeito constitua para si mesmo um mundo de representações, no qual nada que desequilibre ou perturbe a soberania que ele deve ter sobre si mesmo, possa penetrar sua mente. Portanto, o que se pretende com estes exercícios é que o sujeito exercite sua mente e consiga obter o domínio mais completo possível sobre seus sentimentos, pensamentos e ações. A questão que perpassa por todos os exercícios propostos por Epíteto é mais ou menos esta: eu sou capaz de reagir em qualquer tipo de situação que se apresente para mim de acordo com os princípios racionais que escolhi tomar como meus?

Nesta perspectiva, segundo Foucault, todos estes exercícios sobre o si do sujeito elaborados no período greco-romano têm em comum o seguinte: o que está em jogo sobre o si, não é revelar um segredo ou uma natureza que se encontra entranhada no ser do próprio sujeito, lá nas profundezas de sua alma, ou de seu inconsciente. Foucault quer mostrar a partir do exame destas práticas e procedimentos, uma relação específica entre o si e alguns princípios racionais que o próprio sujeito *escolhe* adotar como seus. Práticas que consistem basicamente em exercícios de memória, já que reativar a todo o momento a própria memória é o coração destes exercícios de si, pois que, é na forma da tentativa de lembrar o que se fez, o que se pensa ou sente que se podem ativar, a todo instante, certos princípios racionais a fim de que estes se tornem uma matriz permanente, efetiva e constitutiva do próprio ser do sujeito.

Além disso, ressalta Foucault, a partir destes exercícios o que se quer estabelecer é uma relação própria entre o si do sujeito e a verdade deste si, e através desta relação a verdade de si e o próprio si, ambos são constituídos. Encontra-se aí, segundo Foucault, o momento da história da relação entre o sujeito e a verdade, em que a verdade sobre o si e o si do sujeito são constituídos no ato, no processo de dizer a verdade sobre o si.

Através das análises desses exercícios, Foucault insiste em mostrar que se pode perceber que a verdade sobre o si do sujeito, conforme problematizada pelos antigos, está comprometida, por um lado, com uma série de princípios racionais que fundamentam afirmações gerais sobre as verdades do mundo, da vida humana, da necessidade, da felicidade, da liberdade etc.; por outro, práticas, exercícios através dos quais o sujeito se esforça constantemente para constituir para si uma matriz racional permanente de ações.

Trata-se, portanto, de evidenciar um momento na história do sujeito no qual a forma de dizer a verdade sobre o si era outra, diferente da atual. A primeira vista, pode parecer que, na Antiguidade, ao dizer a verdade sobre si, o que se faz é a mesma coisa que se encontra numa confissão cristã ou atualmente nos modelos médicos/científicos. Contudo, um olhar mais atento, percebe muitas diferenças. A verdade do si do sujeito não era estática, ela não estava escondida dentro dele esperando uma exegese para vir à tona. A verdade do si do sujeito era alguma coisa muito diferente disso; era constituída, construída pelo próprio sujeito que através de exercícios buscava moldar em si mesmo o seu modo de ser, uma verdadeira arte de si mesmo. A partir disso, Foucault pode pensar em uma ética estética da existência dos indivíduos.

Neste momento, se fazem necessárias algumas explicações. É preciso não perder de vista que o interesse desta dissertação na análise foucaultiana dos exercícios de si da Antiguidade se dá porque este momento histórico faz parte constitutiva do nosso pensamento atual. O que se quer dizer com isto é que, inegavelmente, as raízes do nosso pensamento contemporâneo estão lá, na Antiguidade. As pesquisas foucaultianas nos apresentam um momento na história das relações entre o sujeito e a verdade, em que se tomou um determinado caminho, contudo ele poderia ter sido outro. Nesse sentido, fala-se, aqui, em alternativas, não no sentido de aquilo que pode substituir alguma coisa por outra, mas no sentido de escolha entre várias possibilidades. Assim, fala-se em alternativas possíveis, e o que Foucault nos mostrou através de suas investigações foi que é possível, a partir do modo

de subjetivação alternativo encontrado na Antiguidade, pensarmos em modos alternativos possíveis, diferentes daquele antigo e deste atual, para as subjetividades na atualidade.⁷²

Isto posto, voltar suas pesquisas para a Antiguidade greco-romana propicia a Foucault às ferramentas necessárias a sua abordagem inovadora das questões do sujeito e da verdade, visto que nesta época a filosofia era entendida, primeiramente, como uma arte de viver que tem o objetivo de moldar a vida dos indivíduos. Nessa perspectiva, trata-se de enfatizar as modificações que aconteceram nas práticas de dizer a verdade sobre o sujeito e do personagem capaz de exercer tal função. Assim, esta é uma investigação que se dirige as diferentes formas em que se apresentam, na história, o dizer verdadeiro sobre o sujeito e a relação do indivíduo com seu discurso, que não deve ser confundida com uma história da verdade.

Trata-se, por exemplo, de apontar os deslocamentos da “obrigação” do dizer verdadeiro, sem desconsiderar que tipo de obrigação é esta, pois que, quem se “obriga”, na Antiguidade, é o próprio indivíduo na medida em que escolhe ser sujeito de verdade. Pois, se primeiramente a *parrhesia*, vinculada ao cuidado de si mesmo, aparece no contexto do governo espiritual e a “obrigação” de verdade se encontra do lado do mestre da existência, já que é o mestre o sujeito capaz de falar a verdade para o outro, o discípulo. Porém, sem esquecer que este era um processo no qual, ambos, mestre e discípulo, se constituíam. O mestre tinha o dever moral de falar a verdade para o discípulo, que a princípio só escutava, mas este era um processo que visava que o próprio discípulo se tornasse capaz de verdade, e o mestre se subjetivava enquanto falava a verdade para o outro. De modo gradual, a “obrigação” de falar a verdade se desloca para o discípulo, nesta perspectiva, é o discípulo o sujeito que tem a obrigação da verdade sobre si mesmo. Até que esta obrigação de verdade torna-se a própria natureza da verdade do sujeito, e não é mais uma escolha, e sim uma obrigação de renúncia a si, a fim de não se opor aos desejos de Deus.

Assim, de acordo com as análises foucaultianas, tais práticas surgiram no período greco-romano e podem ser rastreada até os dias de hoje. Devido a isso, no pensamento de Foucault, conforme já dito no início deste capítulo, o período greco-romano pode ser tratado

⁷²Opta-se aqui pelo termo “alternativa”, apesar da objeção de Foucault a este termo, conforme se encontra em sua entrevista concedida a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, reproduzida em Apêndice da Segunda Edição (1983) em *Michel Foucault Uma trajetória Filosófica*, porque se entende que ele não foi usado, aqui, no sentido em que Foucault objetou, já que, nesta dissertação, a Antiguidade não é uma alternativa para os dias atuais.(cf. DREYFUS, H. E RABINOW, P. *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antônio Cavalcanti Maia; revisão técnica: Vera Portocarrero – 2. Ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.299.)

como “uma espécie de pré-história destas práticas que se organizaram e se desenvolveram posteriormente em torno de alguns pares célebres: o penitente e seu confessor, o dirigido e o diretor de consciência, o doente e o psiquiatra, o paciente e o psicanalista.” (FOUCAULT, 2011, p.9).

A problematização da *parrhesia* e jogos de verdade é tratada por Foucault a partir da possibilidade de encontrar nesta modalidade de dizer verdadeiro que é a *parrhesia*, uma das modalidades, entre outras encontra das na Antiguidade, que especificamente incide sobre o *éthos* do sujeito, que surge na Antiguidade em torno da figura de Sócrates, mas pode ser encontrada, assim como também as outras, em formatos diferentes, ainda nos dias de hoje, na cultura ocidental e em outras.

E uma das razões de retornar a Antiguidade para refazer esta história da *parrhesia* é, segundo Foucault, porque este é um momento no qual se encontram bem definidas todas as modalidades de dizer a verdade, o que possibilita, de certo modo, explorá-las. Em seu último curso do *Collège de France* Foucault analisa a prática de *parrhesia* relacionada a outras três modalidades de dizer verdadeiro encontradas na Antiguidade (destino, ser, técnica) além do *ethos*. A primeira aparece no discurso do profeta na forma enigmática; a segunda, no discurso do sábio na forma incondicionada da verdade absoluta acerca da ordem das coisas; a terceira, no discurso do técnico na forma demonstrativa; e, por fim, no discurso do *parrhesiasta* na forma polêmica, que tenta dizer a verdade do sujeito. Quatro modalidades de dizer a verdade que são, segundo Foucault, “[...] absolutamente fundamentais para a análise do discurso, na medida em que, no discurso, se constitui, para si e para os outros, o sujeito que diz a verdade.” (FOUCAULT, 2012, p.27)

E, apesar de na Antiguidade essas quatro modalidades se encontrarem separadas, já havia, naquele momento, uma tendência de reunir em uma só modalidade de discurso filosófico, o discurso do sábio e o do *parrhesiastas*. Cada vez mais, ao longo da história do pensamento, segundo Foucault, o dizer verdadeiro da filosofia se ocupará em dizer a verdade sobre a natureza das coisas, na medida em que essa verdade incidirá sobre o modo de ser do sujeito.

Segundo suas análises, a filosofia greco-romana aproxima o discurso do sábio do discurso do *parrhesiastas*. Já na filosofia medieval a aproximação se dá entre o discurso sobre o destino e o da *parrhesia*, na medida em que tenta responder sobre as questões do juízo final e de como os indivíduos devem se conduzir para serem absolvidos neste julgamento final.

Porém, concomitantemente, este mesmo pensamento medieval aproxima os discursos do sábio e do técnico, este último representado na figura do professor.

“E na época moderna?, vocês perguntarão. Não sei. Seria sem dúvida a analisar.” (FOUCAULT, 2012, p.29). Dentre as aproximações possíveis em meio às modalidades do dizer verdadeiro, como elas se aproximam na modernidade? Segundo Foucault, encontramos os discursos proféticos nos discursos políticos, na medida em que estes prometem um futuro melhor. Quanto à modalidade ontológica, esta é encontrada nos discursos filosóficos; e a modalidade técnica nos discursos produzidos pela ciência e pela pedagogia. E a modalidade *parrhesiastica*? Para Foucault, esta é a mais difícil de isolar pois se encontra na atualidade, apoiada nas outras três modalidades. Na atualidade, é muito difícil sustentar um discurso sobre o modo de ser do sujeito que não esteja apoiado nos discursos científicos, pedagógicos ou políticos. (FOUCAULT, 2012). E talvez uma investigação detalhada sobre esta prática de dizer a verdade ao longo da história possa ser um caminho para pensar em novas formas de subjetivação diferentes das atuais. Pois que, não se pode perder de vista que, ao final das contas, o que se pretende é investigar as possibilidades de pensar em novas formas de subjetivação que possam constituir subjetividades eticamente ativas, o que implica em pensar em subjetividades éticas e políticas ao mesmo tempo, com capacidade de resistência e recusa. Ou seja, o que realmente está em questão é a posição do sujeito em relação às imposições, enfim, como ele se posiciona e qual é a sua relação com as regras.

CONCLUSÃO

Após todo o percurso aqui realizado sobre a problematização da *parrhesia* e os jogos de verdade, conclui-se que a noção de prática de *parrhesia*, conforme abordada por Foucault, traz consigo não apenas a possibilidade de pensar em formas diferentes de subjetivação, que não a forma moderna de sujeição, como também a importância da proposta foucaultiana de problematizar, hoje, os modos de subjetivação que nos foram impostos pelo poder/saber modernos. Ademais, é importante ressaltar que não se trata de dizer que este ou aquele modo de subjetivação é melhor ou pior, e sim, de apontar nas diferenças outras possibilidades.

O que as investigações sobre as análises foucaultianas da *parrhesia* mostraram é que Foucault, em suas pesquisas anteriores, faz muito mais do que questionar a sanidade, a ilegalidade ou a sexualidade. Quando o faz, é a partir de um diagnóstico do presente, a fim de mostrar as fragilidades dos sistemas sociais em torno desses temas e de como as práticas envolvidas estão intrinsecamente vinculadas aos modos de subjetivação da atualidade, por mais que tentativas sejam feitas para que acreditemos no contrário. Suas análises sobre a noção de prática de *parrhesia* mostraram de modo eficiente que não é possível o reconhecimento da verdade do discurso sem levar em conta o sujeito ético, implicado nisso as práticas de formação do sujeito ético. O problema da verdade não é uma questão exclusiva do sujeito de conhecimento, há de se levar em conta, principalmente na questão das condutas e do reconhecimento de tais condutas, a posição do sujeito em relação a certas regras. Diante do quadro atual das sociedades modernas, em que se encontram modos de subjetivação que atuam diretamente sobre as liberdades individuais e coletivas, conclui-se que talvez a pergunta mais importante, conforme Foucault afirma, não seja aquela que interroga e busca saber quem somos nós hoje, e sim, em que estamos nos tornando.

Quanto à pergunta que conduziu esta investigação, até que ponto seria possível encontrar na noção de prática de *parrhesia* uma das condições genealógicas de possibilidade de pensar novas formas de subjetivação na atualidade? conclui-se que a proposta foucaultiana de refazer uma história genealógica das relações entre as formas de subjetividades e a verdade, a partir de certas práticas vinculadas ao cuidado de si, mostrou de forma eficiente que é possível identificar, na história, outros modos de subjetivação dos sujeitos. Os exercícios de si são práticas que visam ativar os modos de subjetivação. Trata-se, portanto, de apontar nestes exercícios algumas diferenças fundamentais em relação aos praticados no cristianismo e na modernidade. Contudo, a relevância na análise destas práticas se encontra,

ainda, na semelhança de alguns temas encontrados na Antiguidade com os atuais, visto que, há de se levar em conta que nossa atualidade é devedora de alguns elementos morais que não se podem desconsiderar a importância. Entretanto, apesar dessas semelhanças, havia nas práticas de si antigas uma concepção de si muito diferente da atual. A semelhança mais importante a ser apontada é a existência de uma cultura de si, assim como na Antiguidade, identificada na obstinação atual em cuidar de si, contudo, contemporaneamente tal cuidado pretende descobrir o verdadeiro si através de um processo em que às ciências são àquelas, supostamente, capazes de apontar o que é este si verdadeiro. Nesta perspectiva, as análises foucaultianas mostram que estes dois processos de subjetivação são mesmo diametralmente opostos, apontando a maneira como aconteceu esta inversão quando o cristianismo substituiu a ideia de uma conversão a si pela ideia de uma renúncia a si. Sendo assim, conclui-se que é possível pensar em um desprendimento, um certo desprezar-se dos modos de subjetivação impostos na atualidade.

Essas conclusões foram obtidas a partir de um esforço de análise e articulação conceitual que me convencem da relevância e profundidade do tema. Contudo, devido sua complexidade e, sobretudo, das enormes derivações possíveis de sua investigação, os resultados desta dissertação me conduziram a uma questão maior: a noção de prática de *parrhesia*, conforme abordada por Foucault, abre a possibilidade de se pensar hoje a criação de novas formas de subjetividades e experimentações, no plano político das relações de forças e de suas determinações éticas para a constituição de um sujeito ético ativo com capacidade de recusa e resistência às imposições dos poderes e saberes da atualidade. Sem dúvida que, em relação à questão da atualidade, conforme abordada a partir da *Aufklärung* kantiana, Foucault entende a criação de novos modos de subjetivação como uma atitude de modernidade, em que a crítica acerca “do que estamos nos tornando” é, ao mesmo tempo, conforme afirma Foucault, uma análise histórica dos limites que nos são impostos e a prova de sua ultrapassagem possível. Uma questão que pretendo desenvolver em minhas investigações no doutorado.

REFERÊNCIAS

BRANCO, G.C. Agonística e Palavra. In: Revista de Filosofia Aurora. *Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê Parrhesia v.23, p. 145-155, n.32 jan./jun. 2011

CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010. – (Coleção Estudos Foucaultianos, 5 / Coordenador Alfredo Veiga-Neto)

_____. Parrhesia Filosófica e Ação Política: Platão e a Leitura de Foucault. In: *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê Parrhesia v.23 n.32, p. 31-52, jan./jun. 2011

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DÁVILA, J. Ethique de la Parole et Jeu de la Vérité. In: GROS, F.; LÉVY, C (Org.). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Kimé, 2003.

DAVIDSON, A. Introduction. Le Gouvernement de soi et des autres. In : DAVIDSON, A. E GROS, F. (Org.) Michel Foucault. *Philosophie.Anthologie*. Paris : Gallimard, 2004.

DREYFUS, H. E RABINOW, P. *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antônio Cavalcanti Maia; revisão técnica: Vera Portocarrero – 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FONSECA ALVES, M. Os Paradoxos entre a Democracia e o Dizer Verdadeiro. In: *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê Parrhesia v.23 n.32, p. 19-30, jan./jun. 2011.

FOUCAULT, M. *Maladie mentale e psychologie*. Paris: PUF, 1962. Tradução brasileira de Lilian Rose Shalders: Doença mental e psicologia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *Le Sujet et le Pouvoir*, D.E, vol.IV, n.306, 1982.

_____. *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. (six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov.), 1983.

_____. *História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9.ed, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *História da Sexualidade 3 – O Cuidado de Si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7. ed, Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16. ed, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. A hermenêutica do sujeito. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France 1970 – 1982*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles, USA: Semiotex, 2001.

_____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1996. Tradução brasileira de Salma T. Muchail: As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Da natureza humana: Justiça contra Poder*. In: Ditos e Escritos IV. Estratégia, Poder, Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. A hermenêutica do sujeito. In: FOUCAULT, M. *Curso do Collège de France 1981 – 1982*. Trad. Marcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “A Ética do cuidado de si como prática de liberdade.” In: MOTTA, M. B. da.(org.). *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade e Política*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. “Foucault”. In: MOTTA, M. B. da.(org.). *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade e Política*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FOUCAULT, M. “A Governamentalidade. In: MOTTA, M. B. da.(org.). *Ditos e Escritos IV. Estratégia, Poder-saber*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. “Omnes et Singulatim”: uma Crítica da Razão Política. In: MOTTA, M. B. da. (org.). *Ditos e Escritos IV. Estratégia, Poder-saber*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d.

_____. *Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006e.

_____. *Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas do pensamento*. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006f.

_____. *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006g.

_____. *Ditos e Escritos IV. Estratégia, Poder-saber*. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006h.

_____. *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política*. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2º ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006i.

_____. O que são as Luzes? In: *Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e História dos sistemas do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006j.

FOUCAULT, M. *Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *O Governo de si e dos Outros I*. Curso no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. ; RABINOW, P. *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antônio Cavalcanti Maia; revisão técnica: Vera Portocarrero – 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. *A Coragem da Verdade. O Governo de Si e dos Outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GROS, F. E LEVY, C. (orgs). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris : éditions Kimé, 2003.

GROS, F. A Parrhesia em Foucault (1982-1984). In: *Foucault: A Coragem da Verdade*, Frédéric Gros (org.); Philippe Artères ...[et al]; Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail, São Paulo: Parábola Editorial, 2004a.

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito. Curso do Collège de France 1981 – 1982*. Trad. Marcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. “O cuidado de si em Michel Foucault”. Tradução de Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp. 127-138.

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos Outros I*. Curso no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GROS, F. Situação do Curso. FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade. O Governo de Si e dos Outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

_____. Foucault e a Verdade Cínica. *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê *Parrhesia* v.23 n.32, p. 53-66, jan./jun. 2011b.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*. L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien. Paris: LGF, 2004.

HAN, B. The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity. In: Gutting, Gary (org). *Cambridge Colletion on line*, 2005. cco.cambridgecolletion.org, consulta em 14/04/2010.

HUÍMAN, D. *Dictionnaire des philosophes*. Paris, PUF, 1984.

KANT, I. Resposta à pergunta o que é Iluminismo? In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992.

LARROSA, J. A libertação da liberdade. In: BRANCO, Guilherme Castelo; PORTOCARRERO, Vera (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MISKOLCI, R. Estética da Existência e Pânico Moral. In: RAGO, M. ; VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MUCHAIL, S. T. Prefácio. O Cuidado de si e a Coragem da Verdade. In: *Foucault: A Coragem da Verdade*, Frédéric Gros (org.); Philippe Artères ...[et al]; Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail, São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MUCHAIL, S. T. O dizer-verdadeiro: descrição positiva. *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê *Parrhesia* on line, v.23 n.32, p. 157-164, jan./jun. 2011a.

_____. *Foucault, Mestre do Cuidado. Textos sobre A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo, Loyola Jesuítas, 2011b.

NUSBAUM, M. ; LONG, A.A. *Oxford studies in ancient philosophy*. Ed: Oxford University, 1989.

_____. *Therapy of desire: theory and practice in helenistic ethics*. Ed: University of California, 1994.

PORTOCARRERO, V. Representação e constituição do objeto na modernidade. In: CASTELO BRANCO, G. ; PORTOCARRERO, V. (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

_____. Normalização e Invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, T.C.B. (org.). *Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra*. Campos; Rio de Janeiro: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

_____. Reabilitação da concepção de filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault. In: GONDRA, J.; KOHAN, W. (orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006a.

PORTOCARRERO, V. Práticas Sociais de Divisão e Constituição do Sujeito. In: RAGO, M. ; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006b.

_____. Foucault, Hadot e a filosofia antiga. In: BULCÃO, M. ; MARCONDES, C. (orgs.). *Perspectivas Filosóficas de expressão Francesa*. Rio de Janeiro: Booklink, 2007a.

_____. Ética e Valores. *Revista Educação*. Biblioteca do Professor, nº 3, 2007b.

_____. Apêndice. Vida, genealogia da ética e estética da existência. *As Ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009a.

_____. Apêndice. Governamentalidade e cuidado de si. *As Ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009b.

_____. A Questão da *Parrhesia* no Pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê *Parrhesia* v.23 n.32, p. 81-98, jan./jun. 2011

_____. Verdade irresponsável e dizer-verdadeiro. In: *O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO*, p. 197-215, fevereiro 2012.

SARDINHA, D. Reinventando o sujeito e a crítica. Os Antigos, Kant e Baudelaire. In: GONDRA, J. e KOHAN, W. (orgs). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. A Filosofia e seus Cães. *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê *Parrhesia* v.23 n.32, p. 67-80, jan./jun. 2011

SENELLART, M. La Pratique de la Direction de Conscience. In: GROS, F. ; LÉVY, C (orgs.). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Kimé, 2003.

RAJCHMAN, J. *Foucault : A Liberdade da Filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Zahar , 1987.

_____. Foucault Pragmático. Tradução de Vera Portocarrero. In : CASTELO BRANCO, G. E PORTOCARRERO, V. (orgs). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

REVEL, J. O Pensamento Vertical : Uma Ética da Problematização. In: *Foucault: A Coragem da Verdade*, Frédéric Gros (org.); Philippe Artères ...[et al]; Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail, São Paulo: Parábola, 2004.

_____. Nas origens do biopolítico: de Vigiar e Punir ao pensamento da atualidade. Tradução de Berta Mourad. In: GONDRA, J.; KOHAN, W. (orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

TERNES, J. Foucault, do Retorno da Linguagem ao Dizer-Verdadeiro. *Revista de Filosofia Aurora. Política e Liberdade na Sociedade Civil*. Dossiê *Parrhesia* v.23 n.32, p. 131-144, jan./jun. 2011

VEYNE, P. Foucault. *Sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel, 2008.

Obras de comentadores citados por Foucault

SAYRE, F. *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*. Literary Licensing, LLC, 2011.

DE WITT, N. “*Epicurean Contubernium*”, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, vol. 67, pp. 53-63, 1936.

_____. “Organization and Procedure in Epicurean Groups” in: *Classical Philology*, vol. 31, pp. 205-211.

_____. *Epicurus and His philosophy*, University of Minnesota Press.

GIGANTE, M. “Filodemo sulla libertà do parola”, in *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, pp. 41-61, 1954, 1969.

_____. *Scetticismo e Epicureismo*, Naples, Bibliopolis, 1981.

_____. *Ricerche Filodemee*, 2ª ed., Napoles, Gaetano Macchiaroli, 1983.

_____. *Philodemus in Italy*, Ann Arbor The University of Michigan Press, 1995.

_____. *Altre Ricerche Filodemee*, Napoli, Macchiaroli, 1998.

GIGANTE, M. *Filodemo nella storia della letteratura greca*, Nápoles, Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti, 1998.

Autores citados por Foucault

EURÌPIDES, Bacantes; Íon, Las troyanas; Hipólito; Suplicantes; Fenícias. In: *Tragédias*, 3 vols. Traducción de Alberto Medina Gonzáles y Juan Antonio López Pérez (vol.1), José Luis Calvo Martinez (vol. 2), Carlos García Gual y Luia Alberto de Cuenca y Prado (vol. 3). Madrid: Gredos, 1977-1979.

QUINTILIANO. *The Institutio Oratoria of Quintilian*. Trans. H. E. Butler; London & New York: Heinemann & G. P. Putnam’s Sons, 1921-1933 (Loeb Classical Library)

DION CRISOSTOMO. *Discursos*. http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/141307398217_Arquivos_Os_Discursos_de_Dion_Crisostomo-Abordagens_e_propostas_de_estudos.pdf.

PLATÃO. *Criton*. Edições 70, Lisboa, 2000.

_____. *Apologia de Sócrates*. Edições 70, Lisboa, 2000.

_____. *Alcíbiades I e II*. Editorial inquérito, Lisboa, 1985.

_____. *Republica*, Lisboa 8ª edição Caluste Gulbenkian, 1996

PLATÃO. *As leis*. Universal Federal do Para, 1988

_____. *Fedon*. UNB, 2000.

_____. *Fedro*. Guimaraes Editores, Lisboa, 1994.

_____. *Cartas*. Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade do Pará, 1980.

PLUTARCO. Como Distinguir um Adulador de um Amigo, In: *Obras Morais*. Tradução do grego, introdução e notas: Paula Barata Dias, Universidade de Coimbra, 1ª ed., 2010.

XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Coleção Autores Gregos e Latinos, série textos. Trad. Ana Elias Pinheiro. Centro de Estudos Humanísticos, Coimbra Portugal.

SENECA, *Sobre la ira: sobre la tranquilidad del espíritu*, em Diálogos. Traducción de Juan Marine Isidro. Madrid: Gredos, 2000.

Bibliografia complementar

ABRÃO, B.S. ; COSCODAI, M.U. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARNES, J. *Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *O Despertar da Filosofia Grega*. Trad. M. Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CAVALCANTE DE SOUZA, J. (org.) *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ERLER, M. ; GRAESER, A. (org.). *Filósofos da Antigüidade*, 2 v. Trad. N. Schneider. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo. Martins Fontes, 1986. 96.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. ; SCHOFIELD, M *Os Filósofos Pré-Socráticos*, 4ª ed. trad. C.A. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Kulbenkian, 1994.

LUCE, J.V. *Curso de Filosofia Grega*. Trad. M.G. Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

PENHA, J. *Períodos Filosóficos*. São Paulo: Ática, 1987.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2ª ed., 1983.

REALE, G. ; ANTISERI, D. *Filosofia pagã antiga* (História da Filosofia, v. 1), 2ª ed. Trad. S. Storniolo, São Paulo: Paulus, 2004.

RUNES, D.R. (org.) *Dicionário de Filosofia*. Trad. M.V. Guimarães e outros. Lisboa: Presença, 1990.

VERNANT, J.-P. *As origens do Pensamento Grego*. Trad. I.B.B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 7ª ed., 1992.