

Parrésia socrática

SOCRATIC PARRHĒSIA

*Anderson Aparecido Lima da Silva**

RESUMO

A partir da leitura da *Apologia de Sócrates* (Platão) empreendida por Foucault nos cursos *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A coragem da verdade* (1983-1984), o presente artigo visa expor e problematizar a parrésia socrática em sua correlação e singularidade ante a parrésia política. Para tanto, será enfatizada a atitude filosófica de Sócrates, manifestada numa fala franca e corajosa que se afirma em face da política e visa transformar o modo de vida de seus interlocutores. Essa abordagem permitirá a Foucault esboçar uma releitura da história da filosofia calcada na noção de parrésia e nos levará a divisar na prática intelectual de Foucault uma atitude filosófica que reencontra o modo de ser da parrésia socrática.

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates; Parrésia política; Parrésia filosófica; Ética; Crítica.

ABSTRACT

Based on Foucault's reading of the *Apology of Socrates* (Plato) in his courses *The Government of Self and Others* (1983-1984) and *The Courage of Truth* (1984-1983), this paper aims to expose and problematize Socratic parrhēsia in its correlation and singularity with political parrhēsia. To this end, we will emphasize Socrates' philosophical attitude, manifested in frank and courageous speech that affirms itself in the face of politics and aims to transform the way of life of his interlocutors. This approach will allow Foucault to sketch out a re-reading of the history of philosophy based on the notion of parrhēsia and will lead us to recognize in Foucault's intellectual practice a philosophical attitude that rediscovers the way of being of Socratic parrhēsia.

KEYWORDS: Socrates; Political parrhēsia; Philosophical parrhēsia; Ethics; Criticism.

* Professor do Instituto Federal de São Paulo – IFSP, Ilha Solteira, São Paulo, Brasil; Pesquisador colaborador do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, São Paulo, Brasil; anderson.lima@ifsp.edu.br

Nos últimos três cursos de Michel Foucault no Collège de France, Sócrates ocupa um lugar ao mesmo tempo central e articulador. Numa leitura original e rigorosa, Foucault enfatiza os motivos pelos quais a personagem de Sócrates se tornou paradigma e ponto de referência para toda a filosofia antiga. Ao mesmo tempo, sua leitura dá ensejo a um novo modo de visar a história da filosofia, uma vez que procura escandir o elã socrático que anima a atividade filosófica propriamente dita, dos gregos à contemporaneidade.

Nesses estudos, Foucault apresenta Sócrates como aquele que, numa relação viva com Atenas, procura articular seu modo de ser e de pensar, de agir e de se conduzir, na construção de uma vida filosófica em diálogo crítico com a coletividade da cidade, cujo objetivo último consiste na transformação de si e dos outros. Perspectiva esta que leva Foucault a enfatizar, não tanto a doutrina filosófica socrática *stricto sensu*, mas a singularidade da atitude filosófica socrática como um modo de vida.

Essa abordagem recebe um encaminhamento particular no decorrer dos cursos *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A coragem da verdade* (1983-1984), dos quais nos ocuparemos mais diretamente. Neles, o ciclo da morte de Sócrates e a relação essencial e perigosa entre filosofia e política são articulados pela noção de parrésia.¹ Concentrando-se naquele que considera o texto que representa de modo mais direto a parrésia de Sócrates – a *Apologia*

¹ Visando a padronização no uso do termo grego “*parrhēsia*”, cuja transliteração é inconsistente nas edições dos cursos de Foucault, utilizarei a versão dicionarizada do português “parrésia”.

de Sócrates, de Platão –, Foucault é categórico: “Sócrates é o parresiasta” (FOUCAULT, 2011, p. 26), possivelmente, o parresiasta por excelência. Para compreender corretamente o contexto dessa afirmação e suas decorrências, antes de abordarmos o texto da *Apolo-gia*, faz-se necessária uma breve apresentação das problemáticas implicadas no estudo da noção de parrésia por Foucault.

1 Parrésia, uma noção política

Na aula de 1º de fevereiro de 1984, em seu último curso no Collège de France, Foucault retoma o percurso que o havia levado ao estudo da noção de parrésia. Em 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010a)², a noção recebe uma primeira análise no contexto da direção de consciência, da condução espiritual, do conselho da alma, das formas através das quais o sujeito, dizendo a verdade – que acredita e reconhece como sendo francamente a verdade –, se manifesta, isto é, como constitui a si mesmo e é reconhecido pelos outros como sujeito que enuncia um discurso de verdade. Trata-se do regime de palavra do mestre de existência que, na contracorrente da bajulação e dos ornamentos retóricos, oferece uma fala franca, clara e direta, que autentica a verdade que diz em sua própria conduta, e que, por sua vez, é capaz de incitar o discípulo atento a alcançar certa transformação de si. Note-se, a questão do discurso verdadeiro não é colocada tendo em vista as regras lógicas

² Mais especificamente, é no fim da aula de 3 de março que a noção é inserida, recebendo tratamento mais minucioso nas duas horas da aula de 10 de março.

que o validam, mas antes a relação ao modo de ser dos sujeitos que o enunciam.

Nesse contexto, traduzido comumente por *libertas*, *free speech*, *franc-parler*, *freimüthigkeit*, parrésia³, o termo grego *parrhēsia*, formado por *pan* (tudo) e *rhēma* (aquilo que é dito), ressalta a fala franca do sujeito que diz livre e transparentemente o que pensa e age em conformidade com essa verdade. O sujeito da parrésia estabelece esse dizer-verdadeiro como um vínculo fundamental de sua relação consigo mesmo e com os outros, por meio do qual se manifesta, se constitui e é constituído pelos outros como alguém que diz a verdade e que assume o risco de dizê-la.

No entanto, declara Foucault, o desenvolvimento de suas pesquisas o levou a reconhecer que a origem da noção se encontrava em outro lugar, qual seja, que “a noção de parrésia [...] é, fundamentalmente, uma noção política” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Foucault procederá à análise dessa parrésia fundamentalmente política sobretudo no curso de 1983-1984. Serão analisadas, nesse contexto, duas formas históricas de parrésia política: a parrésia democrática e a parrésia autocrática⁴. Para efeitos de comparação com a parrésia

3 Em português, segundo o dicionário Aulete: “figura que consiste em dizer confiadamente coisas que parecem arriscadas. [Também se chama *licença ou liberdade oratória*.]”. Disponível em: <http://aulete.uol.com.br/parres%C3%ADa#ixzz20Ie7b4vx>.

4 As cinco primeiras aulas do curso de 1983 são dedicadas à “parrésia democrática” e se apoiam na interpretação de dois conjuntos de textos: as tragédias de Eurípidas – sobretudo Íon – e os discursos de Péricles relatados por Tucídides na *História da guerra do Peloponeso*. No primeiro caso, trata-se de abordar a fundação legendária do dizer-a-verdade da democracia ateniense, já o segundo movimento marca a reflexão sobre o exercício concreto dessa parrésia. As cinco

socrática, vale explicitar mormente alguns aspectos da parrésia democrática e de sua crise.

Partindo das peças de Eurípedes e dos discursos de Péricles remontados por Tucídides, Foucault sublinha o “vínculo de pertencimento circular” entre parrésia e democracia (FOUCAULT, 2010b, p. 272). Na Atenas democrática, a igualdade constitucional dos cidadãos diante das leis (*isonomia*) assegura a cada cidadão o direito de tomar a palavra e de dirigir-se à assembleia (*isēgoria*), ao conjunto dos cidadãos, o que, por sua vez, supõe a diferenciação de uma tomada de palavra singular, pública e livre para exprimir sua concepção do interesse geral (*parrhēsia*). Nessas discussões, abre-se um campo agonístico em que aquele que exerce a parrésia experimenta o risco de exercer a palavra em um campo político hostil.

Foucault (2010b, p. 164-166) chama a atenção a esse aspecto ao comentar o livro II da *História da Guerra do Peloponeso* (TUCÍDIDES, 1987), enfatizando o momento em que Péricles, sendo acusado pelos insucessos na guerra e hostilizado pelos cidadãos atenienses, após ouvi-los, sobe à tribuna e faz lembrar aos atenienses que, embora tenha ele mesmo, por sua conta e risco, pautado em suas convicções, aconselhado-os a entrar na guerra, a decisão foi tomada em conjunto, implicando a solidariedade de todos os cidadãos no sucesso ou na derrota. Chama-os, portanto, a assumir a responsabilidade frente a um pacto firmado. Trata-se de uma cena das aulas restantes do curso se dedicam à *parrésia* do filósofo que se dirige ao Príncipe para incitá-lo a bem se conduzir, isto é, à “parrésia autocrática”, que tem como eixo principal de estudos as cartas de Platão, em especial a *Carta VII*.

na qual o político, consciente de sua tarefa de dizer a verdade, mesmo no momento em que a maioria se volta contra ele, “em vez de bajular os cidadãos ou em vez de desviar para alguma outra coisa ou para um outro a responsabilidade do sucedido, se volta contra seus concidadãos e os critica” (FOUCAULT, 2010b, p. 164). Sem adúlá-los ou lisonjeá-los, Péricles lança mão da parrésia, critica seus concidadãos, manifesta a coragem e assume o risco de dizer aquilo que considera verdadeiro apesar do perigo de se opor à maioria.

Nessa cena, pode-se acompanhar o exercício da parrésia democrática em seu sentido positivo, de modo que, tanto Péricles é capaz de tomar corajosamente a palavra para defender o que lhe parece justo e correto, ainda que contra a maioria, quanto a dinâmica democrática é capaz de assimilar essa postura parresiástica dentro dos marcos do seu arranjo institucional. No entanto, como nota Foucault, esse equilíbrio entre democracia e parrésia se verá cada vez mais ameaçado, deteriorado, até ser obliterado. Ao menos é o que levam a crer diversos textos de filósofos e políticos que escrevem após a morte de Péricles. Trata-se da temática amplamente difundida no ocaso do século V AEC e que Foucault identificou como “crise da parrésia democrática no pensamento grego do século IV” (FOUCAULT, 2011, p. 48).

De Platão (*A República*) a Isócrates (*Sobre a paz*), passando por Demóstenes (*Terceira Filípica*), a parrésia aparece então “menos como um direito a exercer na plenitude da liberdade do que como uma prática perigosa, de efeitos ambíguos e que não deve ser exercida sem precau-

ções e limites” (FOUCAULT, 2011, p. 32). Prática perigosa, uma vez que se constata que as instituições democráticas, não apenas não são mais capazes de dar lugar ao dizer-verdadeiro, mas representam um perigo tanto para a cidade quanto para os cidadãos. É um perigo para a cidade porque a parrésia se torna tão somente o direito publicamente reconhecido de cada um dizer tudo e seu contrário, qualquer coisa, de qualquer modo, sem que o dito tenha comprometimento com o interesse público ou com as próprias convicções dos oradores. E, é um perigo para os cidadãos, pois exercer a fala-franca requer uma coragem que corre o risco de não ser apreciada pelo conjunto dos cidadãos. Aqueles que não agradam, aqueles que não lisonjeiam, não são ouvidos. Mais do que isso, o discurso verdadeiro suscita reações negativas, expondo o indivíduo da parrésia à vingança ou à punição.

O diagnóstico da impossibilidade do exercício da parrésia na democracia leva diversos autores, Platão incluso, à proposição de deslocamento da relação entre parrésia e governo a outro tipo de estrutura política: “não é mais na assembleia, é a Corte, a corte do Príncipe, o grupo dos que ele está disposto a escutar. É nesse âmbito, é nessa forma que a parrésia pode e deve encontrar seu lugar” (FOUCAULT, 2011, 51). A parrésia autocrática, passando do espaço público para o privado, enca-minha-se à alma do Príncipe com o intuito de conduzi-lo ao bem governar. As desventuras de Platão com os tiranos de Siracusa apresentados na *Carta VII* são um capítulo fundamental dessa perspectiva, que será explorada por Foucault nas últimas cinco aulas do curso de 1983.

Apresentado o plano geral da parrésia política, a crise e as opções à mesa, retornemos a Sócrates, este parresiasta que, sem jamais abdicar de seu falar-franco, vivenciou até o limite a crise da parrésia democrática em Atenas sem, apesar disso, tornar-se consulente de qualquer tirano.

2 Parrésia socrática

Ao caracterizar Sócrates como parresiasta, Foucault o apresenta como “aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar a dizer a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 63). No entanto, sublinha, “não exerce esse dizer-a-verdade na tribuna, na assembleia, diante do povo, dizendo sem disfarces o que pensa” (FOUCAULT, 2011, 63). Em outras palavras, Sócrates não é Péricles, nem pretende sê-lo. A singularidade de sua postura evidenciará, aos olhos de Foucault, um deslocamento, um desvio progressivo da parrésia política – e de, ao menos, um conjunto de suas funções – para o campo da prática filosófica, compondo em torno da filosofia, da prática e da vida filosófica um outro “foco de parrésia” (FOUCAULT, 2010b, p. 309). Esquemáticamente, Foucault designará este processo como a passagem de uma “parrésia política” a uma “parrésia ética” (FOUCAULT, 2011, p. 63), própria à filosofia, e que encontrará em Sócrates seu patrono modelar.

Foucault passa à abordagem desse processo de inflexão através da análise daquele que considera

por excelência, o texto de certo modo prático da parrésia. Em todo caso é o texto tido como o que representa da maneira mais direta a parrésia de Sócrates. É o texto que se refere a essa situação em que era, para Sócrates, ao mesmo

tempo mais necessário praticar a parrésia e mais perigoso exercê-la, onde a parrésia filosófica está em seu ponto de conflito mais agudo, conflito de vida ou de morte, com a eloquência político-judiciária tradicional (FOUCAULT, 2010b, p. 282).

Esse texto, evidentemente, é a *Apologia de Sócrates*, de Platão. Um trecho, notadamente, interessa a Foucault mais de perto nos marcos do curso de 1983-1984, trata-se do momento (31c – 33a) em que Sócrates se indaga e explica a seus concidadãos por que não “faz política”, isto é, por que se abstém de subir à tribuna e dizer publicamente o que pensa, participando diretamente das decisões políticas da cidade. Para compreender esta postura de Sócrates, Foucault se remete aos primeiros desenvolvimentos da *Apologia*.

No início da *Apologia*, Sócrates apresenta seu próprio discurso, em resposta ao dos acusadores (17a – 18a). Trata-se, com efeito, de assinalar que “de verdadeiro, a bem dizer, nada disseram” (PLATÃO, 2011, p. 65 [17a]). Entretanto, esses acusadores que nada disseram de verdadeiro têm uma habilidade, a de falar “convincentemente”. Habilidade que chegaria ao cúmulo não apenas de persuadir os jurados, mas talvez o próprio Sócrates, a ponto de este não mais saber quem ele próprio é: “o que vocês, varões atenienses, sentiram com meus acusadores, não sei; mas até eu mesmo, com eles, por pouco não me esqueci de mim, tão convincentemente falavam!” (PLATÃO, 2011, p. 65 [17a]). É contra essa imagem fabricada por seus adversários, contra esses “discursos beletrificados” e eloquentes, “bem ordenados nas expressões e nas palavras”, contra essas mentiras persuasivas que Sócrates vai se apresentar como

sendo aquele que justamente diz a verdade e que diz sempre a verdade. Mas como diz a verdade? Certamente não nas formas oratórias tradicionais ou convencionais das assembleias e dos tribunais. Aliás, Sócrates não hesita em dizer que a linguagem do tribunal lhe é “simplesmente estranha”, chegando a comparar-se a um *xénos*, um “estrangeiro”, frente a estes “modos de linguagem” (PLATÃO, 2011, p. 66 [18a]).

Mas por que a linguagem de Sócrates no tribunal é uma linguagem de um estrangeiro, de um *xénos*? Três razões podem ser elencadas. Primeiro, porque se trata da linguagem que utiliza todos os dias, na praça pública, junto às bancas da ágora ou em qualquer lugar. Segundo, Sócrates se expressa numa linguagem que traduz imediatamente, de modo espontâneo, sem reconstrução, ornamentos ou artificialismos, o próprio movimento de seu pensamento, trata-se, afirmará, de “coisas ditas de improviso, com as palavras que me ocorrerem” (PLATÃO, 2011, p. 66 [17b-c]). Por fim, há no ato de enunciação de Sócrates uma coincidência, um pacto entre ele próprio e o que diz, entre a verdade do que pensa e do que diz com aquilo que acredita ser justo: “acredito que são justas as coisas que digo” (PLATÃO, 2011, p. 66 [17c]). Falar a linguagem de todos os dias, tal como se apresenta ao espírito, dizer o que pensa ser verdadeiro e justo, são três elementos que, para Sócrates, constituem uma unidade. Ao ver de Foucault (2010b, p. 285), trata-se da “unidade característica da parrésia”, que, por sua vez, evidencia a diferença entre o discurso retórico e o discurso filosófico: mais do que o “bem dizer”, o que importa a Sócrates é o dizer-verdadeiro em sua simplicidade e contundência. Eis

uma primeira síntese que indicaria como e porque Sócrates é parresiasta.

Ora, a questão que poderia surgir nesse momento é precisamente aquela relativa à participação de Sócrates nos assuntos da cidade. Pois sendo esse sujeito que reivindica o papel de dizer a verdade, sendo aquele que é visto em praça pública interpelando seus concidadãos, convidando-os a cuidarem de si mesmos, “dirigindo[-se] a cada um em particular como um pai ou irmão mais velho, tentando persuadi-los a se preocupar com a virtude” (PLATÃO, 2011, p. 91 [31b]); sendo este homem que se apresenta como tão excelente e dedicado, por que razão Sócrates jamais subiu à tribuna, diante da assembleia, para dar conselhos à cidade? É a essa objeção que o próprio Sócrates pretende responder ao reconhecer o insólito de sua postura: “talvez possa parecer estranho que em particular eu dê esses conselhos – enquanto vou circulando – e atue além da conta, mas que em público não me atreva a subir perante vocês, a maioria, e dar conselhos à cidade” (PLATÃO, 2011, p. 92 [31c]).

Estranhamento tão mais tenaz visto que traz à tona, ainda que indiretamente, o papel político do parresiasta que se levanta, fala ao povo e participa das decisões da cidade, evocando, conseqüentemente, aquela cena das instituições democráticas que deveriam abrir espaço para a parrésia. Ao ver de Foucault, “o que Sócrates evoca é essa figura possível do parresiasta político que, a despeito dos perigos, a despeito das ameaças, aceita, por ser do interesse da cidade, se levantar. E, expondo-se eventualmente à morte, diz a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 65). Porém, é esta prática de parrésia que Sócrates não assumirá e da qual, inclusive, tomará distância. E por quê? Sócrates responde que

a causa disso é aquilo que vocês têm me ouvido muitas vezes mencionar, em muitos lugares: que algo divino e numinoso me vem, [...] uma voz que me vem, que quando vem é sempre para me dissuadir de fazer aquilo que estou prestes a fazer (jamais para me persuadir). É isso que se opõe a que eu faça política (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d]).

Logo a ele, Sócrates, que cuida dos cidadãos como um pai ou um irmão mais velho, a voz de seu *daímōn*, que cumpre sempre uma função dissuasiva, o desvia de se ocupar destes na cena da política. Mas o que significa essa interdição, por que essa voz o contém do exercício direto da parrésia política?

Neste ponto, Sócrates levanta considerações que remetem ao mau funcionamento, à crise da parrésia, e não apenas “democrática”, mas, de um modo geral, da “parrésia política”. Trata-se da dificuldade, ou mesmo da impossibilidade, de desempenhar plenamente e até as últimas consequências o papel parresiástico sem que o parresiasta seja ameaçado em sua própria vida:

Pois fiquem sabendo, varões atenienses: se eu há tempos tivesse tencionado fazer política, há tempos estaria morto e em nada teria beneficiado nem a vocês nem a mim mesmo. Mas não se aborçam comigo porque digo a verdade! É que não há quem venha a se salvar, dentre os homens, depois de se opor genuinamente a vocês ou a qualquer outra maioria, impedindo que muitas coisas injustas e ilegais ocorram na cidade (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d-e]).

Assim, Sócrates explica o impeditivo do *daímōn* de que não “faça política” considerando que, se o tivesse feito, teria perecido como todos os que generosamente querem impedir sua cidade de cometer injustiças e ilegalidades. A esta afirmação Sócrates acrescentará, a partir de sua própria experiência e de sua própria vida, dois exemplos, ou melhor, duas “provas contundentes” do risco de vida que corre aquele que quer cuidar

diretamente dos interesses da cidade com parrésia e justiça. Exemplos e provas paradoxais, uma vez que, como aponta Foucault de antemão,

são exemplos na medida em que são casos em que vemos as instituições políticas, sejam elas, aliás, democráticas, tirânicas ou oligárquicas, impedir ou querer impedir os que estão do lado da justiça e da legalidade de dizer a verdade. Mas esses exemplos são ao mesmo tempo refutações, porque neles vemos justamente que Sócrates, em dois casos bem precisos que cita, não aceitou essa chantagem e essa ameaça. Ele as afrontou e aceitou, em ambos os casos, correr o risco de morrer (FOUCAULT, 2011, p. 67).

O primeiro caso ocorre por volta de 406 AEC, no momento em que Sócrates assumira o cargo rotativo de prítane, uma vez que cabia à sua tribo, a Antióquida, estar na presidência da assembleia. Eis que nesse momento acaba de ser aberto um processo contra certos generais atenienses que, saindo vitoriosos da batalha das ilhas Arginusas, não recolheram os cadáveres e os homens lançados ao mar após o combate. Assim disposta a situação, propunha-se que os dez generais fossem julgados coletivamente, o que configurava um ato ilegal, uma vez que a lei ateniense não permitia esse gênero de responsabilidade coletiva⁵. Embora alguns daqueles que presidiam a assembleia, os prítanes, rejeitassem, em princípio, a proposta, cederam à pressão popular e acabaram por aceitar a denúncia contra os generais e condená-los à morte, à exceção de Sócrates, que se negou em fazer algo ao arrepio da lei. Ora, diz Sócrates,

5 Como explica André Malta, em nota à *Apologia* (PLATÃO, 2011, p. 93): “A batalha nas ilhas Arginusas, em frente a Lesbos, ocorreu em 406 a. C., perto do fim da Guerra do Peloponeso. Os atenienses saíram vencedores, mas devido a uma tempestade seus generais não puderam retirar os mortos (e os que ainda estavam vivos) do mar. O povo, temendo uma vingança dos cadáveres insepultos, condenou os comandantes à morte. Seis foram executados. O procedimento foi depois considerado ilegal porque deveria ter havido um julgamento em separado para cada general”.

só eu, então, entre os prítanes me opus a que vocês [povo de Atenas] fizessem algo ilegal e votei contra. E embora os oradores [partidários da condenação dos generais] já estivessem preparados para me indiciar e prender – e vocês incentivassem e gritassem –, pensei que meu dever era antes me arriscar ao lado da lei e do justo do que ficar do lado de vocês (que não estavam decidindo coisas justas) por medo da prisão ou da morte (PLATÃO, 2011, p. 93 [32b-c]).

“Prova”, portanto, de que no regime democrático, tal como se dispunha, corre-se um risco de morte querendo dizer a verdade em favor da justiça e da lei. Porém, ao mesmo tempo em que mostra que corre realmente esse risco, Sócrates atesta que efetivamente afrontou esse perigo, desempenhando por um momento, dirá Foucault, “o papel típico do parresiasta político”: “ele teve a coragem de tomar a palavra, teve a coragem de dar uma opinião adversa, diante de uma assembleia que procurava calá-lo, processá-lo, eventualmente puni-lo” (FOUCAULT, 2011, p. 68). No encargo de suas funções de cidadão democrático, Sócrates não hesita em manter firme sua palavra e sua convicção do que é justo, ainda que diante de uma situação de risco própria a uma democracia em crise.

O segundo episódio trazido à lembrança dos atenienses por Sócrates decorre no período da tirania dos Trinta, regime oligárquico marcado por sua violência e brutalidade. É desse regime que Sócrates, juntamente a outras quatro pessoas, recebe a ordem de ir deter certo general rico e partidário da democracia, o salamínio Leon, acusado injustamente, para que fosse executado. Diante disso,

os outros quatro partiram para Salamina e trouxeram Leon, enquanto eu, dirá Sócrates, me afastando, parti na direção de casa... E teria talvez morrido se o governo não tivesse sido rapidamente dissolvido (PLATÃO, 2011, p. 94 [32d]).

Nessa circunstância, lembra o filósofo a seus acusadores,

não por palavras [*lógōi*], mas por atos [*érgōi*], [eu] também dessa vez mostrei que com a morte me preocupo (se não fosse algo um pouco grosseiro de dizer...) *nem um pouco*, enquanto que com não efetuar nada injusto nem ímpio, com isso me preocupo totalmente (PLATÃO, 2011, p. 93-94 [32d]).

Esse ato de “resistência filosófica a um poder político” (FOUCAULT, 2010b, p. 198), que não se exprime por palavras, mas na prática, não deixa de ser uma manifestação da verdade que também coloca a morte como possibilidade decorrente dessa atitude. Ademais, na democracia ou na tirania, a mesma postura parresiástica de Sócrates o deixou sob o risco de morte.

Dito isso, é no mínimo curioso que Sócrates sustente o argumento de que não “faz política” porque, em fazendo política, morrerá. Como pode dizer isso ao passo que, por duas vezes, na democracia e na oligarquia, não apenas aceitou o risco de morrer para fazer valer a verdade e a justiça, mas explica, ao longo da *Apologia*, que não tem medo de morrer? Isso leva a inferir que não foi rigorosamente por medo da morte que Sócrates renunciou à atividade política direta. Mas qual seria o motivo, então? Recordemos que o filósofo afirmara: “se eu há tempos tivesse tencionado fazer política, há tempos estaria morto e *em nada teria beneficiado nem a vocês nem a mim mesmo*” (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d]. Grifo nosso). O que este trecho revela, após a análise dos momentos em que Sócrates realmente colocou sua vida em risco, é que a privação de sua vida não seria um mal a evitar por si só, mas que a manutenção da sua vida é a condição de realização de “benefícios” úteis a Sócrates e aos atenienses.

Não é portanto o medo da morte, não é essa relação pessoal de Sócrates com a sua própria morte a razão pela qual ele não quis dizer a verdade na forma da veridicção política. Não é essa relação pessoal, mas uma relação de utilidade, uma relação consigo mesmo e com os atenienses, é essa relação útil, positiva e benéfica que é a razão pela qual a ameaça que os sistemas políticos fazem pesar sobre a verdade o impediu de dizer essa verdade na forma política (FOUCAULT, 2011, p. 69).

O sinal do *daimōn* que desviou Sócrates dos espaços políticos da democracia direta de Atenas teve como efeito, e provavelmente tinha por função, proteger essa tarefa positiva. Qual é essa tarefa benéfica que deve ser protegida contra a morte? Retomando e ampliando análises desenvolvidas no curso de 1982-1983, Foucault assevera:

O que enfim aparece como tema fundamental desse discurso corajoso e filosófico, como objetivo maior dessa parrésia, desse dizer-a-verdade filosófico e corajoso, é o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, na relação com a verdade e na relação com os outros (FOUCAULT, 2011, p. 78).

A parrésia socrática encontra seu fundamento em algo que a abarca, enforma e lhe dá sentido, a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*). O cuidado de si diz respeito, antes de tudo, ao ser, ao modo de vida, à maneira de viver, isto é, diz respeito ao *éthos*. Tanto a busca da verdade quanto o dizer-verdadeiro de Sócrates são articulados a partir da primazia do cuidado de si, isto é, o seu objeto essencial é problema ético da formação de si, da transformação do ser, do modo de vida dos indivíduos. Não é por outro motivo que outrora Foucault havia caracterizado Sócrates como “o homem do cuidado de si” (FOUCAULT, 2010a, p. 9), assinalando na sequência que, diferente de uma prática solitária, o cuidado de si não é somente uma atitude para consigo, mas também, irrevogavelmente, uma atitude para com os outros, para com o mundo.

Sócrates é reconhecido no contexto da cidade de Atenas como “aquele que interpelava os jovens na rua e dizia: é preciso que cuideis de vós mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p. 9). O cuidado de si se manifesta, assim, como o princípio que orienta a vida, a atitude filosófica, a parrésia de Sócrates. No caso de Sócrates, onde há parrésia, há *epiméleia*.

Com efeito, no decorrer de seu julgamento, ao defender seu modo de vida filosófico, Sócrates assegura que, ainda que tivesse a possibilidade de receber indulto com a condição de que levasse a partir de então outra vida, recusaria a oferta, não mudaria sua forma de vida.

Varões atenienses, eu os saúdo e os amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da melhor e mais reputada cidade em sua sabedoria e força, não sente vergonha de militar [*epimeloúmenos*] em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão [*phronéseōs*], da verdade [*alētheias*] e da alma [*psychēs*] (a fim de ser a melhor possível) não militar [*epimelēi*] nem se preocupar?” E se algum de vocês quiser contestar e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo [*erēsomai*], e inspecioná-lo [*exetásō*], e refutá-lo [*elénxō*]. E se me parecer não ter adquirido a virtude [*aretén*] – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o cidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena e ainda penso que não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade que meu serviço ao deus (PLATÃO, 2011, p. 89 [29d-30a])⁶.

⁶ Embora a tradução de André Malta do verbo *épiméleisthai* por *militar* seja pouco usual (via de regra, o termo é traduzido por “preocupar-se com”, “dirigir a atenção para” e, finalmente “cuidar de”, na qual Foucault inscreve o “*souci de soi*”), ressalta uma das características fundamentais do cuidado socrático: a defesa de algo que deve ocupar um papel preponderante na vida.

Para Sócrates, portanto, é preciso cuidar dos objetos certos: a reflexão, a verdade e a alma, em oposição ao dinheiro, à fama e à honra. Trata-se de uma atividade, de um exercício permanente e que não envolve uma atitude meramente intelectual: quando Sócrates interroga, inspeciona e refuta seus interlocutores, tem como horizonte de sua ação a transformação do objeto do cuidado do interlocutor, para que dirija seus cuidados a certos valores e não a outros, uma transformação que é, no fundo, uma transformação no modo de vida. Esse cuidado mantém um constante vínculo à cidade e à ação política dos cidadãos: ao incitar os cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos (mais do que com seus bens), exorta-os também a se ocuparem com a própria cidade (mais do que com seus negócios materiais). O cuidado de si é, portanto, inextricavelmente cuidado dos outros e cuidado da cidade. É por isso que a filosofia socrática pode ser compreendida como um modo de vida pautado pela ação de inspeção ou exame de si e dos outros que tem como manifestação o dizer-verdadeiro e como objetivo o cuidado de si e dos outros em seu âmbito pessoal, social e político.

Assim, a parrésia socrática é evidenciada, tanto em sua íntima correlação ao cuidado de si, quanto ressaltada em sua dimensão de *ato*, de ato arriscado que visa inquietar e a transformar o modo de ser dos sujeitos, o éthos de seus concidadãos, a partir de uma ética do dizer-verdadeiro que tem uma relação intrínseca com a cidade. É dessa maneira que a parrésia filosófica ou parrésia ética se apresenta como útil e benéfica à cidade, ao passo que assinala, como vimos, sua diferença com a “parrésia política”.

Ora, embora possamos compreender a utilidade e os benefícios dessa atividade filosófica de Sócrates, não podemos deixar de levantar o questionamento a respeito da conexão que a situa em comunicação com a política, ou melhor, com as engrenagens do campo político instituído.

Em outras palavras, há, decerto, uma dimensão política imanente ao cuidado de si. Desde a aula de 6 de janeiro de *A Hermenêutica do sujeito*, em torno do diálogo *Alcibiades*, Foucault (2010a) enfatiza como Sócrates advertia a seu interlocutor que, para se ocupar dos outros, é preciso saber se ocupar de si mesmo, saber se governar para governar os outros, isto é, a ética do cuidado de si era apresentada como uma condição, um momento indispensável da atuação política. Não obstante, a relação entre ética e política se complexifica quando deparada com uma situação de encontro direto com as injunções do campo político institucional. No caso de Sócrates, essa situação se torna patente quando este se vê defrontado com as exigências da tribuna, e, mais ainda, numa circunstância em que as estruturas do campo político são tais que quem se acha atrelado diretamente a elas corre o risco, não apenas de não ser ouvido, mas de se tornar sujeito de uma ação injusta.

Com isso em tela, Foucault assinala que duas alternativas costumam se apresentar àqueles que se dedicam à filosofia quando deparados com as dificuldades do campo político: 1) assumir a postura do “filósofo que volta seus olhos para uma realidade e se vê desconectado deste mundo”; ou 2) atribuir-se a função do “filósofo que se apresenta trazendo já escrita a tábua da lei” (FOUCAULT, 2010b, p. 232). Ambas as alternativas são rejeitadas por Sócrates.

A postura socrática inova ao seguir via distinta: apartando-se de um discurso que embora “ornado” não tem compromisso com a verdade e com a justiça, a parrésia ética socrática apresenta-se diante da “crise da parrésia política” como um discurso que não diz a verdade *na* política e na “linguagem” *da* política, isto é, que não fala a linguagem do discurso político instituído, que não opera no campo de sua semântica própria, atado à sua operacionalidade. Não se coloca, portanto, como uma filosofia que se propõe a dizer ou a prescrever a verdade *da* política, *na* política. A parrésia ética de Sócrates, ao contrário, diz a verdade *diante* da política, diz a verdade diante do poder e, por vezes, *apesar* e mesmo *contra* o poder instituído, seja qual for o regime político ou o governo em vigor. É o que Foucault sintetiza na fórmula segundo a qual “a filosofia tem um certo papel [parresiástico] a desempenhar em relação à política, mas não tem de desempenhar um papel na política” (FOUCAULT, 2010b, p. 289).

Por conseguinte, é na diferença ética de seu dizer-verdadeiro que a filosofia se relaciona com o campo político, mantendo em relação a ele uma “exterioridade correlativa” (FOUCAULT, 2010b, 319), uma relação indireta, que coloca a filosofia num *vis-à-vis* com a política à medida que afirma sua irredutibilidade.

Não obstante, se há “exterioridade” da parrésia filosófica em relação à política, há também “correlação”, e esta correlação nada tem de fortuita ou incidental. Foucault defende que é no enfrentamento dos perigos próprios do campo político que a filosofia faz a prova de *sua* realidade, visto que faz a prova de sua existência enquanto prática de vida

que não se reduz a um mero discurso, mas que se manifesta enquanto coragem de dizer a verdade em meio a uma situação de risco.

A realidade, a prova pela qual a filosofia vai se manifestar como real não é o próprio *logos*, não é o jogo intrínseco do próprio *logos*. A realidade, a prova pela qual, através da qual a veridicção filosófica vai se manifestar como real é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder (FOUCAULT, 2010b, p. 208).

O que permite à filosofia inscrever-se no real, que faz com que ela não seja apenas discurso, discurso vazio, é o dizer-a-verdade diante do poder. E a filosofia diz a verdade diante do poder a partir de sua diferenciação ética. O que significa dizer que a parrésia filosófica articula três dimensões ou polos: o polo das condições e formas do dizer-a-verdade (*alétheia*); o polo das estruturas e organização das relações de poder (*politeía*); e o polo relativo às modalidades de formação ética que constituem o indivíduo como sujeito de sua conduta moral (*éthos*). *Alétheia*, *politeía* e *éthos*: para a parrésia filosófica esses polos são “ao mesmo tempo irredutíveis e irredutivelmente ligados uns aos outros” (FOUCAULT, 2011, p. 59).

É por meio da correlação e irredutibilidade entre os âmbitos do conhecimento, da política e da ética que Sócrates reinventa a possibilidade do dizer-verdadeiro conjugado à política e à diferenciação ética dos sujeitos. Sócrates é aquele cuja vida filosófica é dedicada à formação de sujeitos éticos (a começar por si), capazes do enunciar a verdade e do fazer político. A atitude filosófica de Sócrates manifesta, assim, a relação imprescindível e autônoma entre seu modo de ser e o modo de ser da ci-

dade, seu franco-falar e o regime de discursos da *pólis*, entre sua conduta pautada no cuidado de si e dos outros e o governo da cidade.

3 Filosofia como parrésia

Foucault ressalta como a parrésia socrática se tornou um ponto de fuga e de referência para toda a filosofia antiga, sendo retomada pelas tradições cínicas, estoicas e epicuristas. Porém, Foucault experimenta uma hipótese mais ousada, a de que a parrésia socrática seria o germe da própria identidade, do “modo de ser”, não apenas da filosofia antiga, mas também da filosofia moderna (FOUCAULT, 2010b, p. 321). Sócrates é assim eleito como modelo filosófico, não por conta de uma doutrina, mas devido à sua postura, uma postura que não abdica da constante articulação entre verdade, política e *éthos*, e que, sobretudo, foi capaz de sustentar até o limite a indissociabilidade entre pensamento e vida, entre teoria e prática, entre os discursos e as ações, ou seja, Sócrates é laureado como aquele que encarnou a atitude filosófica por excelência, a coragem da verdade, a parrésia.

Esta afirmação de Foucault traz consigo um modo de compreender a história da filosofia, ou ainda, uma releitura da história da filosofia a partir da noção de parrésia. Algo que, ele próprio reconhece, pode soar um tanto inusual, afinal, se consideramos a filosofia moderna “como é apresentada atualmente como objeto escolar ou universitário, tem relativamente poucos pontos em comum com a filosofia parresiástica de que

procuo lhes falar” (FOUCAULT, 2010b, p. 313). E, no entanto, Foucault avança sua hipótese em tom de questionamento:

talvez se possa encarar a história da filosofia europeia moderna como uma história das práticas de veridicção, como uma história das práticas de parrésia. Porventura a filosofia moderna não poderia ser lida, pelo menos em alguns de seus aspectos e alguns dos seus significados mais essenciais, como uma empresa parresíastica? Não é como parrésia, muito mais do que como doutrina sobre o mundo, sobre a política, sobre a Natureza, etc., que a filosofia europeia se inscreveu efetivamente no real e na história, ou antes, nesse real que é a nossa história? Não é porventura como parrésia, sem cessar retomada que a filosofia sem cessar recomeça? (FOUCAULT, 2010b, p. 316-317)

Lançada a hipótese, Foucault apresenta na sequência dois filósofos que evidenciariam essa parrésia filosófica moderna, Descartes e Kant.

De modo breve, afirma Foucault (2010b, p. 317) que nas *Meditações* de Descartes, em seu empreendimento para fundar o discurso científico em verdade, é o filósofo como tal que fala dizendo “eu” numa forma cientificamente fundada que é a da evidência. O que é um outro modo de dizer que o *cogito* cartesiano rejeita a autoridade do saber que não possa dar conta de si racionalmente. Entretanto, o procedimento cartesiano não se esgota nesse ponto. Para Foucault, o projeto de moral de Descartes deve ser compreendido de modo estreito à fundação da ciência alicerçada pela evidência. Isso porque, em seu entender, o dizer-a-verdade de Descartes tem como objetivo desempenhar em relação às estruturas de poder da autoridade eclesiástica, científica, política, um certo papel em nome do qual estaria, em seu horizonte, um dado modo de condução dos homens em sua vida. Dessa forma, de modo surpreendente⁷,
⁷ Em *A hermenêutica do sujeito*, Descartes havia sido tratado em contraposição a Sócrates, evocando assim a contraposição entre a predominância histórico-filosófica do “conhecimento de si” em detrimento do “cuidado de si”. Descartes era, nesse sentido, evocado

encontraríamos em Descartes a atitude socrática de um dizer-a-verdade filosófico que une a palavra corajosa à provocação ética.

No caso de Kant, Foucault explicita o porquê sua aula inaugural do curso de 1982-1983 havia sido dedicada ao opúsculo “Resposta à pergunta: que é esclarecimento”. Em seu entender, esse texto de Kant “é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente, na Antiguidade, os da parrésia” (FOUCAULT, 2010b, p. 317). Embora Foucault aborde em múltiplas ocasiões o opúsculo kantiano (ver SILVA, 2019), há nessas abordagens a reincidência da atitude filosófica que estabelece um diálogo crítico e corajoso com as injunções e possibilidades do tempo presente, em relação ao qual o filósofo se sente convocado a refletir e a intervir, uma vez que é elemento e ator desse processo. A atitude filosófica se coloca assim como uma atitude corajosa em face do presente que visa não apenas compreender os limites do conhecimento, da ação moral e da política, mas transgredir esses limites em direção à transformação do modo de ser e de pensar, de agir e de se conduzir (FOUCAULT, 2001). Em outras palavras, a filosofia crítica kantiana reencontra, na vertical de sua própria história, o “modo de ser” da parrésia socrática.

Em outra ocasião, Foucault sugere, de modo claro e direto, que, ao analisar a questão da parrésia, chega-se às “raízes do que poderíamos

como uma espécie de anti-Sócrates, para o qual e a partir do qual a questão do “como ter acesso à verdade” teria se separado do tema das “transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 17). É a diferença entre “filosofia” e “espiritualidade” tal como definida na primeira aula do curso de 1981-1982.

chamar de tradição ‘crítica’ no Ocidente”, ao que acrescenta ainda que, ao abordar o tema, um de seus objetivos seria “a construção de uma genealogia da atitude crítica” (FOUCAULT, 2013, p. 112). Todavia, ao construir essa genealogia da atitude crítica, ao trabalhar o tema da parrésia, Foucault reflete também sobre o estatuto de seu próprio trabalho.

No início de *O governo de si e dos outros*, Foucault apresenta seu projeto filosófico, ou antes, seu “projeto geral”, como uma “história do pensamento” que procura articular “primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, 2010b, p. 5). De modo análogo, no prefácio a *O uso dos prazeres*, sustenta ter procurado estabelecer “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 2007, p. 10). Em outras palavras, *alétheia*, *politeia*, *éthos*, que anunciam o tríptico foucaultiano do saber, do poder, e da ética, os quais deveriam, doravante, não mais serem tratados enquanto etapas de uma pesquisa, senão que em sua correção e irredutibilidade mútua.

No entanto, a reflexão sobre a parrésia não se esgota num interesse teórico ou histórico puro e simples. Através do estudo da parrésia, Foucault problematiza o estatuto de sua própria palavra e de seu próprio papel enquanto intelectual. Certamente, nessa senda, poderíamos com sucesso enumerar os múltiplos engajamentos de Foucault, sua militância incansável enquanto intelectual engajado (ver GROS, 2004). Mas com isso correríamos o risco de perdermos de vista que, para Foucault, a própria

escrita é ação. É o que podemos notar quando o próprio Foucault resalta que os livros que escreve têm um objetivo ao mesmo tempo mais amplo e percuciente do que um mero exercício de erudição, qual seja, têm a ambição de, tomando a história como um instrumento, produzir uma “experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que temos com nós mesmos e com o mundo no qual, até então, nos reconhecíamos sem maiores problemas” (FOUCAULT, 2001b, p. 864):

Minha preocupação é a de realizar e de convidar os outros a realizar comigo, por meio de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que nós somos, não somente do que é nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de modo que dela saíamos transformados. O que significa que ao fim do livro nós possamos estabelecer novas relações com aquilo que está em questão: que eu mesmo que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham em relação à loucura [à prisão, à morte, à sexualidade, etc.], a seu estatuto contemporâneo e à sua história no mundo moderno uma outra relação [*rappor*t] (FOUCAULT, 2001b, p. 863).

Nessa palavra corajosa e livre que, ante as injunções políticas do presente, convida a uma transformação do modo de vida de seus interlocutores, encontramos uma atitude filosófica fundamentalmente crítica, indócil, provocadora, reencontramos, em suma, na parrésia foucaultiana, a vivacidade da parrésia socrática.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II. Paris: Éditions Gallimard “Quarto”, n° 339, 2001a.

FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Michel Foucault”. In: Dits et écrits II - 1976-1988, vol II. Paris: Éditions Gallimard “Quarto”, n. 281, 2001b.

FOUCAULT, M. História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ, Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. 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. Trad. Eduardo Brandão. SP: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia. *Prometheus - Journal of Philosophy*, São Cristóvão, v. 6, n. 13, 26 set. 2013. Disponível em: [<https://seer.ufs.br:50443/index.php/prometeus/article/view/1549>]. Acesso em: 30 dez. 2023.

GROS, Frédéric (org.). Foucault: a coragem da verdade. Trad. Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: parábola editoria, 2004)

PLATÃO. Apologia de Sócrates, precedido de Sobre a piedade (Eutífron) e seguido de Sobre o dever (Críton), Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. RJ: L&PM, 2011.

SILVA, ANDERSON APARECIDO LIMA DA, Crítica e poder: Michel Foucault nas encruzilhadas do Esclarecimento, 2019, 286 p., Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987.