

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Caroline Louise do Nascimento Soares

PARRESÍA E DEMOCRACIA: a problematização do dizer-a-verdade como experiência política em Michel Foucault

Belo Horizonte
2020

Caroline Louise do Nascimento Soares

PARRESÍA E DEMOCRACIA: a problematização do dizer-a-verdade como experiência política em Michel Foucault

Versão final.

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Helton Adverse

<p>100 S676p 2020</p>	<p>Soares, Caroline Louise do Nascimento. Parresía e democracia [manuscrito] : a problematização do dizer-a-verdade como experiência política em Michel Foucault. / Caroline Louise do Nascimento Soares. - 2020. 87 f. Orientador: Helton Machado Adverse.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.</p> <p>1.Filosofia – Teses. 2.Subjetividade - Teses. 3.Ciência política – Filosofia - Teses. I. Adverse, Helton Machado Adverse. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------------------------------	--

Caroline Louise do Nascimento Soares

PARRESÍA E DEMOCRACIA: a problematização do dizer-a-verdade como experiência política em Michel Foucault

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Belo Horizonte, 10 de fevereiro de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Helton Machado Adverse (orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
Universidade Federal Fluminense – UFF



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Parresía e democracia: a problematização do dizer-a-verdade como experiência política em Michel Foucault.

CAROLINE LOUISE DO NASCIMENTO SOARES

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 10 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Helton Machado Adverse - Orientador
UFMG


Prof(a). Eduarda Soares Neves Silva
UFMG


Prof(a). André Constantino Yazbek
UFF

Belo Horizonte, 10 de fevereiro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Helton Adverse, com quem tanto aprendi durante a graduação e pós-graduação. Agradeço pelo cuidado, paciência e confiança durante todos esses anos.

Ao professor André Constantino Yazbek por aceitar compor a banca examinadora.

Ao querido professor Newton Bignotto a quem tanto admiro pela generosidade e sabedoria.

Ao professor Eduardo Soares Neves pela acolhida no Grupo Crítica e Dialética-UFMG e pela contribuição em meu processo de formação intelectual.

Ao professor Olimar Flores-Júnior cuja disciplina sobre a *parresía* eu pude acompanhar.

Aos colegas da linha de Filosofia Política, em especial, Pedro Augusto e Paula Gabriela.

Aos colegas e amigos do grupo Crítica e Dialética- UFMG. Em especial, Rodolpho Venturini e as minhas amigas “críticas” Gilcelene Brito e Maria Rita Pinheiro.

As amigas foucaultianas Juliana de Paula Sales e Marcela Castanheira. À Juliana eu devo um agradecimento especial pela contribuição na finalização dessa dissertação.

Aos funcionários do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, Marina Paula, André Ferreira, Amanda Milagres e Glaucia Caetano.

Aos tantos amigos e colegas que fizeram parte dessa caminhada: Kiu Meireles, Caroline Teixeira, Júlia Diniz, Monique Costa, Ana Vieira, Deivisson Oliveira, Jailane Devaroop, Fabrício Silva, Isabel Siqueira, Marianna Bastos, Fernando Bravo, Luiza Lino, Lucas Silva, Dayanne Naessa.

À minha família, em especial meus primos-irmãos Pedro Henrique Heliodoro e Tiago Heliodoro.

Aos meus irmãos Matheus e Bárbara.

A papai e mamãe pelo apoio incondicional.

Áporo

Um inseto cava
cava sem alarme
perfurando a terra
sem achar escape.

Que fazer, exausto,
em país bloqueado,
enlace de noite
raiz e minério?

Eis que o labirinto
(oh razão, mistério)
presto se desata:

em verde, sozinha,
antieuclidiana,
uma orquídea forma-se

Carlos Drummond de Andrade
In: Rosa do Povo

RESUMO

Parresía, noção grega que pode ser traduzida por “fala-franca”, “dizer-a-verdade”, “dizer-tudo”, constitui o fio condutor dos últimos cursos ministrados por Michel Foucault no *Collège de France*. Esta dissertação tem um recorte preciso: a problematização que Foucault realiza da experiência política à luz da relação entre *parresía* e *democracia*. Assim, o esforço dessa pesquisa foi o de construir um possível percurso para a compreensão do modo como se articula na experiência política as três dimensões da experiência privilegiadas por Foucault, quais sejam, verdade, governo e subjetividade. Para tanto, busquei na primeira parte do trabalho estabelecer um ponto de ancoragem a partir dos deslocamentos e reformulações conceituais operadas no curso “*Do governo dos vivos*”, pois creio que iluminam o modo como Foucault compreenderá a *parresía* política. Feito isso, passei a exposição dos principais pontos da análise de Foucault para a caracterização da *parresía* democrática desde o momento mítico-fundador até o momento de crise no qual ficará evidente a natureza paradoxal entre *parresía* e democracia. Por fim, dediquei especial atenção à noção de experiência que a meu ver ilumina algumas questões da análise de Foucault.

Palavras-chave: *parresía*, verdade, governo, subjetividade, experiência.

ABSTRACT

Parrhesia, a concept borrowed from the Greek meaning “to speak boldly”, “to speak the truth”, “to speak everything”, is the guiding thread of the last courses given by Foucault at the Collège de France. This dissertation has a precise cut: the problematization that Foucault realizes of the political experience in the light of the relationship between parrhesia and democracy. Thus, the effort of this research was to construct a possible path for the comprehension of how the three dimensions of experience privileged by Foucault, namely, truth, government and subjectivity, articulate in the political experience. To this end, in the first part of this essay, I sought to establish an anchor point based on the displacements and conceptual reformulations operated in the course “*On the government of the living*”, as I believe they illuminate the way in which Foucault will understand political parrhesia. After that, I went on to explain the main points of the Foucault’s analysis for the characterization of the democratic parrhesia, from the mythical-founding moment until the moment of crisis in which the paradoxical nature between *parrhesia* and democracy will become evident. Finally, I gave special attention to the notion of experience that, in my view, illuminates some issues in Foucault’s analysis.

Key-words: *Parrhesia*, truth, government, subjectivity, experience.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: Governo dos homens pela verdade	14
1. Ponto de ancoragem.....	14
1.2. Aleturgia.....	18
1.3. Saber-poder e regime de verdade.....	23
1.4. Introdução do eixo da subjetividade.....	26
1.5. História crítica do pensamento.....	32
CAPÍTULO II: <i>Parresía</i> e a governamentalidade democrática	42
1. A problematização da governamentalidade democrática.....	42
1.2. Íon: a tragédia por excelência da <i>parresía</i>	46
1.3. Péricles: exemplo do bom ajuste entre <i>parresía</i> e democracia.....	60
2. Crise da governamentalidade democrática.....	64
2.1. O duplo-ruim da <i>parresía</i>	65
2.2. O paradoxo.....	69
3. A experiência política da verdade.....	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83

INTRODUÇÃO

Nos anos 1980 Foucault fará uma “*trip-greco romana*”¹ pelos escritos da Grécia clássica helenista e romana que terá como consequência a reelaboração de questões anteriormente exploradas. Nessa incursão, as relações de poder-saber serão descentralizadas, tendo em vista a atenção que o filósofo dará, a partir de então, para a questão da subjetividade e da renovação conceitual da verdade e do poder. A famosa entrevista “*O sujeito e o poder*”, de 1982 em que o filósofo alega ser o sujeito e não o poder que constitui o tema geral de suas pesquisas² é um indício do peso que a /subjetividade ganhará nas pesquisas dos anos seguintes – o que está em questão é analisar os modos de objetivação que “transformam seres humanos em sujeitos”. São três os modos em que se dão essa objetivação: pelo discurso científico, pela relação com as regras e pela relação consigo mesmo. Cada um desses eixos possui um objeto privilegiado de análise. No eixo da formação dos saberes possíveis, Foucault explorou o problema da loucura; no eixo das “práticas divisoras”, o objeto de análise foram as práticas punitivas; o terceiro eixo, o da pragmática de si, tem-se a sexualidade.

Durante esse período, além da publicação dos volumes II e III da “*História da sexualidade*”, “*O uso dos prazeres*” e “*O Cuidado de si*”, respectivamente, Foucault ministrará cinco cursos no *Collège de France* – “*Do governo dos vivos*”; “*Subjetividade e verdade*”; “*A hermenêutica do sujeito*”; “*O governo de si e dos outros*”; e a “*A coragem da verdade*”. Além desse material, tem-se as conferências “*Malfazer, dizer verdadeiro*”(1981), “*La parrêsia*”(1982), “*Dire vrai sur soi-même*” (1982), e “*Discours et vérité*” (1983). É nesse contexto de publicação, conferências e pesquisa que se localiza o tema da *parresía*, que terá uma aparição pontual no curso de 1982, para nos anos seguintes ganhar centralidade e constituir-se como fio condutor dos dois últimos cursos ministrados por Foucault.

¹ Expressão do próprio Foucault utilizada na aula de 1º de fevereiro de 1984 do curso “*A coragem da verdade*”. FOUCAULT, M.. *A coragem da verdade: curso no Collège de France, 1983-1984*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.

² FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995, p. 274.

Essa “centralidade excêntrica”³ da *parresía* no pensamento de Foucault acaba por despertar interesse e esforços de seus intérpretes na tentativa de “encaixar” o tema dentro do percurso foucaultiano. Não são poucos os trabalhos que atribuem a esses últimos cursos o status de “testamento filosófico”⁴ no qual Foucault, através da análise da *parresía* socrática e cínica, estaria também realizando a análise de seu próprio percurso enquanto intelectual e militante. Embora legítimas, considero pouco proveitosa essas análises de implicações teleológicas. De fato, esses cursos nos permitem balizar o olhar retrospectivo das obras de Foucault, porém nos permite também iluminar indicações de um caminho a se abrir. Em suas análises Foucault oscila dentre várias definições e contextos da atividade do dizer-a-verdade parresiástico. A flutuação semântica que é própria da noção, dado sua longuíssima tradição, e as generalizações realizadas por Foucault dificultam a tarefa de tentar costurar os diversos caminhos que são abertos ao longo dos cursos.

Esta pesquisa tem um recorte preciso: a problematização que Foucault realiza da experiência política democrática à luz da relação entre *parresía* e democracia. Necessário alertá-los que não devemos tomar a análise de Foucault como uma reconstrução histórica da democracia com suas formas sucessivas, tampouco como uma análise das ideias. Como genealogista, Foucault toma a atividade do dizer-a-verdade no contexto histórico e prático de sua emergência. Recusando uma objetivação prévia do objeto, a analítica foucaultiana, sem prescindir de uma conceitualização, parte das condições históricas que motivaram e condicionaram determinada forma de experiência historicamente singular. O objetivo da “história crítica do pensamento” – modo como Foucault denominada seu próprio trabalho, é pensar a própria historicidade das formas de experiência. Isso significa pensar a própria forma da ação, e, “ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, aceitação ou recusa da regra, a relação consigo mesmo e com os outros”.⁵

Cada forma de experiência terá uma relação singular com cada um dos três eixos: verdade, governo, subjetividade⁶; contudo, arrisco afirmar que na análise da *parresía*, embora a subjetividade tenha uma importância considerável, ao apresentar o

³ BALIBAR, E. *Libre Parole*. Éditions Galilée: Paris, 2018.

⁴ GROS, F. “Situação do curso” In: FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2013a.

⁵ FOUCAULT, M. “Prefácio à História da sexualidade”, In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d.

⁶ Idem, p. 211.

ato parresiástico não apenas como uma forma de constituição da subjetividade, mas também como uma forma de exercício do poder no espaço público que tem por referência à verdade, Foucault equilibra a relação entre os eixos. Ao invés de privilegiar um ou outro eixo, o que ele faz é analisar a articulação entre eles. Na origem, no momento de emergência da problematização da atividade do dizer-a-verdade em sua dimensão política, o que temos é essa articulação entre verdade, governo, subjetividade. É nesse sentido que a *parresía* aparece como o objeto privilegiado de análise dessa articulação, uma vez que ela se encontraria “na encruzilhada da obrigação do dizer-a-verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo”.⁷

Foucault nos apresentará três momentos da democracia. Cabe notar que o filósofo deixará de lado elementos que tradicionalmente são mobilizados para análise da democracia ateniense como, por exemplo, a análise morfológica de distinção entre as possíveis formas de organização da cidade com a construção de um quadro de caracterização das qualidades e desvios desses regimes. Deixará de mobilizar também, como já alertado, eventos históricos importantes no processo de consolidação da democracia ateniense como as reformas de Sólon em 594 a.C, que instituiu leis válidas para todos os membros da cidade. As reformas de Clítenes, em 510, que instituiu importantes instituições políticas como a *Boulé* (o tribunal) e a *Ekklesía* (Assembleia geral), reordenando, assim, o espaço territorial da cidade. Essas reformas, inclusive, são consideradas um marco de início da democracia ateniense. Contudo, os três temas clássicos da filosofia política, quais sejam: fundação, manutenção e corrupção, aparecem implicitamente na construção dos argumentos entrelaçados ao mesmo dispositivo que é a *parresía*.

Para cada um desses momentos temos textos-chave que exemplificam a relação entre *parresía* e *politeia*. Em síntese as análises de Foucault nos apresentam uma certa concepção de política na qual poder e verdade se entrelaçam: estar na política é estar na verdade; não há verdade externa ao poder. Na governamentalidade democrática será identificada uma relação paradoxal entre *parresía* e democracia, em que o dizer-a-verdade é ao mesmo tempo fundamento e elemento interno indispensável ao regime, mas também sua ameaça constante. O modo como Foucault irá tomar a relação constitutiva entre *parresía* e democracia parece apontar para a impossibilidade de

⁷ FOUCAULT, 2013a.

compreensão da democracia sem a referência ao discurso de verdade e seu efeito de retroação sobre aquele que fala, uma vez que aquilo que o sujeito diz afeta seu modo de ser. Tendo isso em vista, os seguintes problemas são colocados: Como compreender a efetividade do discurso na chave da *parresía*? Qual imagem da democracia clássica é apresentada ao ligarmos governo, verdade e subjetividade? Qual a relação entre enunciado parresíastico e o exercício do poder?

Tendo em vista essas questões, a presente dissertação se organiza em dois grandes momentos. O primeiro capítulo, “*Governo dos homens pela verdade*”, tem a função de estabelecer um ponto de ancoragem para compreensão da análise que Foucault fará da *parresía* política. Nesse capítulo farei um breve excuro pelo curso “*Do governo dos vivos*”, destacando os pontos de deslocamento e reformulação conceitual operados por Foucault e que servirão de base para o desenvolvimento das pesquisas dos anos seguintes.

O segundo capítulo, intitulado “*Parresía como experiência política*” é dividido em três momentos destinados a apresentar a problematização do dizer-a-verdade como experiência política. Na primeira seção temos a exposição da análise que Foucault realiza da *parresía* política nas aulas do curso “*O governo de si e dos outros*”, partindo do momento mítico-fundador da democracia em Íon, passando pelo momento pericliano e o bom ajustamento entre *parresía* e *politeia*; na segunda seção temos o momento de crise da governamentalidade democrática com o aparecimento do duplo-ruim da *parresía* e explicitação do paradoxo que Foucault identifica entre *parresía* e democracia; na terceira e última seção discorro sobre a experiência política da verdade com especial atenção à noção de experiência.

Por fim, temos na terceira parte do trabalho as “*Considerações finais*”, que é menos que uma conclusão, dado que se trata do esforço de alinhavar o percurso feito nos capítulos anteriores.

CAPÍTULO I

Governo dos homens pela verdade

1. Ponto de ancoragem

O termo grego *parresía*⁸ possui um conjunto de significações, que são mais ou menos próximas, mas que carregam diferenças quanto ao período e ao contexto em que são utilizadas. Dentre a diversidade de registros, o termo é comumente traduzido por “fala-franca”, “tudo dizer”, “dizer-a-verdade”, “discurso livre”, “franqueza”, “abertura do coração”, “abertura do pensamento”, “liberdade de palavra”, “liberdade de expressão”. Assim sendo, como ressalta Foucault, a noção estende seus fios em todos os sentidos, abrangendo diversos domínios: filosófico, político, retórico e cristão.⁹ É evidente que Foucault não tratará de todas as referências e usos da noção de modo exaustivo, e embora dê maior atenção ao aspecto filosófico; todas as outras dimensões do termo serão em alguma medida objeto de análise em suas pesquisas.

A noção de *parresía* aparece pela primeira vez no ano de 1982 no curso “*A Hermenêutica do Sujeito*” inserida no contexto da direção de consciência e em conferência dada, no mês de maio do mesmo ano, na Universidade de Grenoble, para um público especialista em filosofia antiga.¹⁰ A partir de 1983, a noção ganha centralidade nas análises de Foucault e passa a constituir-se como fio condutor dos seus dois últimos cursos ministrados no *Collège de France*, respectivamente “*O governo de*

⁸ “*Parrésia*” é o termo correto conforme dicionarizado em português, contudo optei por manter a escolha da edição em português do curso “*O governo de si e dos outros*” e utilizar a forma transliterada do termo – “*parresía*”, conforme o original francês.

⁹ Algumas ocorrências da palavra *parresía* na Antiguidade: EURÍPEDES, Fenícias (v. 390-394); Hipólito (v. 420-424); Íon (v. 668-675); PSEUDO-XENOFONTE, Constituição de Atenas; DEMÓCRITO (DK68B226); XENOFONTE, Banquete, (cap. VIII); PLATÃO, Górgias (487a - 488b); Cálicles (491e – 492e; 521a); Carmides (156b); Laques (178a; 178b;179c; 189a -189b); Fedro (240e – 420e); Leis (649b; 671b; 806d); República (557a – 557c; 567b); Cartas 362d; 354a – 354b); ARISTÓTELES, Constituição de Atenas (Cap. XVI); Ética Nicomaqueia (1124b); ATENEU DE NAUCRATES, Os deipnosofistas (6; 37f; 52); PLUTARCO, Vida de Demóstenes; Sobre a educação das crianças (17, 20); Como se deve ouvir (12); Como distinguir um bajulador de um amigo (2; 11; 17;18; 25;28;29; 30; 31;32;37).

¹⁰ FOUCAULT, M. *Discours et vérité précédé de la Parresia*. Paris: Vrin, 2016a.

si e dos outros” e “*A coragem da verdade*”, bem como de uma série de seis conferências ministradas na Universidade de Berkeley intituladas de “*Discours et vérité*”¹¹.

A *parresía*, de modo geral, compõe um período muito curto das análises de Foucault. Tratava-se de uma pesquisa em curso - embora sejam análises minuciosas e de profundo arcabouço teórico, não podemos negligenciar o “caráter laboratorial” dos cursos e a ausência de publicações sobre o tema. Foucault por diversas vezes oscila na sua própria compreensão da noção, avança em várias direções, levanta diversas questões, possibilidades e vias de compreensão, porém não parece fechar nenhuma questão de modo mais preciso e elaborado. Vale notar que neste trabalho, de natureza bibliográfica, grande parte das referências principais além de publicações póstumas, são transcrições de “discursos” pronunciados publicamente por Foucault. Os estudos do curso de 1983, por exemplo, não resultam de nenhuma publicação em vida. Sabe-se apenas que o título do curso seria o mesmo de uma obra que Foucault pretendia publicar pela *Éditions du Seuil*, na coleção *Des Travaux*¹².

Ciente da dificuldade do recorte aqui proposto, e do caráter laboratorial e fragmentário da bibliografia utilizada, cabe ressaltar que não pretendo realizar em Foucault a busca de um sentido oculto em suas análises, tampouco um estudo sistemático do verdadeiro sentido de suas obras. Contudo, sem dispensar o trabalho exegético, que em alguma medida se mostra necessário para a reconstrução dos diversos elementos conceituais forjados em diferentes momentos pelo filósofo, minha pretensão é realizar a leitura e análise dos cursos e conferências, anteriormente citados, em uma abordagem que não perca de vista a singularidade da descontinuidade formada na própria construção de seu pensamento.

Quanto ao escopo dessa pesquisa, o material disponível é ainda mais restrito; as análises acerca da relação entre *parresía* e democracia compreendem ao todo cinco aulas dos cursos de 1983 e 1984 e algumas conferências do mesmo período.¹³ Desse modo é válida a pergunta quanto a relevância dessa pesquisa que se dispõe a compreender a relação entre a experiência do dizer-a-verdade e a democracia em Foucault, uma vez que a abordagem pouco numerosa sobre o tema parece sinalizar para uma questão secundária, sem muita importância nas análises do filósofo. Na aula inicial do curso “*A coragem da verdade*”, Foucault confessa que foi com certa surpresa que em

¹¹ Ibidem.

¹² GROS, F. In: “Situação do curso”. FOUCAULT, 2013a, p.351.

¹³ Aulas de 12, 19 e 26 de janeiro de 1983; aula de 08 de fevereiro de 1984; FOUCAULT, 2013a; FOUCAULT, 2016a.

seus estudos da noção de *parresía*, na perspectiva da direção de consciência, percebeu que embora relevante nesse contexto específico, a noção possuía origem “essencialmente” política. É no contexto da *polis* democrática, do período clássico, o momento de emergência da atividade do dizer verdadeiro (*parresía*) como um problema/elemento fundamental da experiência política. Foucault chega a tecer comentários acerca dos “inconvenientes” desse descaminho da pesquisa que acabou por afastá-lo, em alguma medida, de seu projeto imediato. Tais comentários, juntamente com o número reduzido de aulas dedicadas ao tema, parecem corroborar com o indicativo de que a dimensão política do dizer-a-verdade seria mera digressão na pesquisa de Foucault e, portanto, sem muita relevância para a compreensão de seu pensamento.

Segundo Terrel¹⁴, a abertura para a dimensão política da *parresía* não se reduz à um mero desvio da pesquisa. Para o intérprete, embora a democracia não seja favorecida nas análises de Foucault, o “apagamento da democracia não é o da política” visto que a dimensão política da *parresía* permanece em toda sua análise da noção. Nesse sentido, a retomada da noção, em dimensão diversa da analisada no curso “*A hermenêutica do sujeito*”, nos dois últimos cursos ministrados por Foucault, representa não somente a ampliação do exame da relação entre ética e política, mas também, o aprofundamento do conceito de espiritualidade que aparece em 1982. Essa nova perspectiva possibilitaria dar à prática política um novo sentido – “A noção de *parresía* se transforma, tornando-se solidária a uma experiência espiritual na qual a política é a pedra de toque.”¹⁵ É essa nova definição de *parresía* como exercício essencialmente político que permite a articulação entre ética e política como “dimensões ao mesmo tempo distintas e indissociáveis.”¹⁶

Concordo com Terrel¹⁷ que a questão da política é central para Foucault, independentemente do regime democrático, contudo considero necessário fazer duas ponderações ao argumento do intérprete. Parece-me que embora reconheça a importância da dimensão política, Terrel acaba enfatizando demasiadamente a dimensão ética ao destacar a coragem da verdade como definição “final” da noção de *parresía*¹⁸.

¹⁴ TERREL, J. *Politiques de Foucault*, PUF, 2010, pp.178-9.

¹⁵ “La notion de parrêsia se transforme, devient solidaire d’une expérience spirituelle dont la politique est la pierre de touche.» TERREL, 2010, p.178.

¹⁶ TERREL, 2010, p.178-9.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ao fazer o cotejamento das duas definições de *parresía*, uma de 1982 e a outra de 1984, Terrel sintetiza a comparação entre as duas dizendo que a dimensão técnica da noção no contexto da direção de

A ênfase no elemento ético, a meu ver, acaba por obliterar a dimensão política da noção, bem como o tema da experiência política democrática na qual, pelo menos em um primeiro momento, a dimensão da coragem não é tão explícita. Evidente que a democracia ela mesma não se apresenta na filosofia de Foucault como um tema a ser pensado, como uma questão propriamente dita. A minha intenção ao fazer esse destaque não é promover uma supervalorização do tema - sequer teria material para sustentar um movimento nesse sentido; mas gostaria de orientar-me na hipótese de que o tema do dizer verdadeiro em sua dimensão político-democrática não se mostra tão acessório quanto parece nas análises acerca da *parresía*. Tampouco a democracia pertenceria apenas a um momento ultrapassado na história da *parresía* como sugere Terrel.¹⁹

Porém, antes de adentrar ao escopo dessa pesquisa, considero necessária a fixação de um ponto de apoio que nos servirá de fio condutor deste trabalho. Minha hipótese é de que os deslocamentos teóricos e as noções mobilizadas por Foucault no curso “*Do governo dos vivos*” (1980) são essenciais para uma compreensão mais acurada acerca do modo como se constitui, para o filósofo, a relação entre *parresía* e democracia, posto que a análise dessa relação tem em vista a “interrelação e cruzamento contínuos” das práticas de veridicção, de governamentalidade e subjetividade. Como ressalta Álvarez Yagüez uma “regra elementar” para a leitura da *parresía* em Foucault é a de que esses eixos não podem ser tomados isoladamente, senão corre-se o risco da postulação de uma ética foucaultiana apartada das questões do poder, por exemplo.²⁰ E são precisamente a verdade, o governo e a subjetividade os três eixos da experiência privilegiados por Foucault em suas análises a fim de pôr em perspectiva a genealogia de práticas históricas determinadas: análise histórica das formas de veridicção (eixo do saber/verdade), análise dos procedimentos de governamentalidade (eixo do poder/governo), análise histórica da pragmática de si (eixo da subjetividade).

Podemos nos perguntar: como a noção de *parresía* se insere nesse projeto de Foucault? Por que a retomada da noção como fio condutor do curso de 1983? Qual a importância dessa noção na articulação entre verdade, governo e subjetividade? Minha aposta é a de que quando Foucault diz no curso “*O governo de si e dos outros*” ter a intenção de fazer o “repercurso dos caminhos já trilhados”, e assim realizar a análise do

consciência (1982) desaparece dando lugar a ética da coragem da verdade (1984) Citar as duas definições: *Parresía* (1982); *Parresía* (1984).

¹⁹ TERREL, 2010, pp. 178-9.

²⁰ Álvarez Yagüez, J. “La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”. *Dorsal. Revista De Estudios Foucaultianos*, 2, 2017, pp.11–31, p.15.

problema da produção de verdade articulada com o problema da relação do governo de si e dos *outros*, temos aí um desdobramento um pouco mais consistente dos deslocamentos teóricos e conceituais esboçados no curso “*Do governo dos vivos*”. São eles: o abandono do par conceitual saber-poder; a elaboração da noção de aleturgia; o desenvolvimento da concepção de regime de verdade; e a introdução do eixo da subjetividade. Em razão dessas reelaborações, articulações e deslocamentos teóricos e conceituais, inicialmente esboçados em 1980, eu gostaria de fazer um pequeno excuroso pelo curso “*Do governo dos vivos*” a fim de lançar os alicerces metodológicos para introdução e compreensão da *parresía* e sua relação com a experiência política democrática. Isso porque este curso assinala o momento de rearticulação e abertura de novas perspectivas no percurso de Foucault, bem como um estreitamento maior entre a genealogia foucaultiana e a filosofia política²¹.

Com intuito de seguir minha hipótese e apresentar as possíveis articulações do curso de 1980 com a experiência da governamentalidade democrática que será desenvolvida no curso “*O governo de si e dos outros*”, passo agora a explicitação dos deslocamentos e rearticulações teóricas e conceituais operadas por Foucault nesse período.

1.2. Aleturgia

É com a história de Sétimo Severo, imperador romano que mandou construir na sala de justiça de seu palácio a representação do céu do momento do seu nascimento, que Foucault abre o curso “*Do governo dos vivos*”. O céu estrelado da sala de justiça do imperador figura como imagem emblemática da relação entre governo e manifestação da verdade. Isso porque nela é representada uma certa verdade, necessária à governamentalidade²², porém irredutível ao acúmulo de conhecimentos úteis à arte de governar. Ao proferir as sentenças, tendo a representação da constelação sob o teto do palácio, Sétimo Severo realiza um “ritual de manifestação da verdade” no qual se misturam conhecimentos racionais, mágicos e religiosos.²³ A intenção é a “de inscrever

²¹ Ibidem.

²² A governamentalidade deve ser entendida aqui como uma extensão das experiências políticas e éticas, e não apenas no âmbito restrito da governamentalidade moderna e da biopolítica.

²³ “Trata-se portanto de um conjunto de procedimentos, verbais ou não, pelos quais se traz à luz – e pode ser tanto a consciência individual do soberano, quanto o saber de seus conselheiros ou a manifestação pública – algo que é afirmado, ou antes, posto como verdadeiro, seja evidentemente em oposição a um

as sentenças particulares e conjunturais que ditava no interior do próprio sistema do mundo e mostrar como o *logos* que presidia essa ordem do mundo e que havia presidido o seu nascimento, esse mesmo *logos* era o que organizava, fundamentava e justificava as sentenças que ele pronunciava.”²⁴

O “ritual” realizado pelo imperador no momento de proferimento da sentença marca justamente o movimento de transformar algo que era dito na ordem do mundo em uma situação particular, em algo correspondente à própria ordem cósmica. Ou seja, a substituição da ordem mágica dos astros pela ordem racional do mundo. A verdade ligada ao exercício do poder régio, não é, portanto, da ordem histórica. A verdade “aparece”, ou é “dita”, quando é cumprido certo ritual. É nesse sentido que Foucault insiste em não limitar a verdade apenas ao aspecto epistemológico. É o excesso, ou melhor, é o “suplemento [de verdade] em relação a essa economia de utilidade”²⁵ na manifestação do verdadeiro, em sua relação com o poder, que caracteriza o que Foucault denomina de governo dos homens pela verdade.

Para tornar mais clara a compreensão dessa verdade imprescindível ao poder e que se manifesta a partir de um certo “ritual”, recorro à aula de 23 de janeiro de 1974 do curso “*O poder psiquiátrico*”²⁶, em que Foucault apresenta “uma pequena história da verdade em geral” na qual ele irá contrapor dois tipos de verdade: 1) verdade demonstrativa e 2) verdade acontecimento. Segundo o filósofo houve “duas séries da história ocidental da verdade” que se referem à passagem da tecnologia de uma

falso que foi eliminado, discutido, refutado, mas também talvez por arrancamento ao oculto, por dissipação do que é esquecido, por conjuração do imprevisível.” FOUCAULT, 2014b, pp.7-8.

²⁴ FOUCAULT, 2014b, pp.3-4. Nessa figura do imperador que concentra em si o poder de justiça e saber mântico ecoa o *anax* da realeza micênica do período arcaico grego. Durante toda a tradição mítica o lugar da justiça era inseparável das outras funções do soberano. No sistema palaciano o *anax* centralizava todos os poderes: a vida econômica, militar, política e religiosa. Nessa época, a função de realeza é inseparável da organização do mundo, e cada um dos aspectos da personalidade régia é uma dimensão de seu poder cósmico. Na função de realeza e sua relação com a verdade, a *Alethéia* aparece vinculada tanto ao saber oracular quanto ao saber de justiça. Isso irá se modificar nos séculos V e IV com o surgimento da democracia em que o poder não mais se localizará nas mãos de um único personagem. O regime democrático é marcado por uma “multiplicidade de funções”; uma *polis* formada por grupos heterogêneos, mas que devem constituir uma unidade. DETIENNE, 2013, pp.44-5; Ver também VERNANT, J.P, 2016.

²⁵ FOUCAULT, 2014b, p. 23.

²⁶ Na aula de 23 de janeiro de 1974, Foucault faz um recuo histórico que ele chama de protopsiquiatria (1820-1860/70) até a crise da histeria para colocar em perspectiva os elementos que foram pontos de sustentação no processo de transformação do poder psiquiátrico. São eles: 1. prática ou ritual do interrogatório e da extorsão e da confissão; 2. procedimento do magnetismo e da hipnose; 3. uso de drogas (éter, clorofórmio, ópio, láudano, haxixe) no mundo asilar do século XIX. Essas três técnicas funcionam em dois níveis, tanto no nível de funcionamento do poder disciplinar, quanto da canalização da questão da verdade. A partir daí Foucault “abre um parêntese” na aula para fazer “uma pequena história da verdade em geral”. FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*: curso dado no Collège de France (1973-1974), São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

verdade-acontecimento do período arcaico à verdade-demonstração que colonizou e recobriu a primeira.

A verdade-demonstração está ligada ao saber científico, ao saber que pressupõe a existência da verdade em toda parte – “para a prática científica em geral, sempre há verdade; a verdade está sempre presente em toda coisa ou sob toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade.”²⁷ Nesse sentido a verdade se encontra em qualquer lugar do mundo e se temos dificuldade em acessá-la, isso se deve as circunstâncias ou as nossas próprias limitações. Isso significa que além da questão da verdade poder ser colocada a todo instante, não há um sujeito que tenha acesso privilegiado a ela, tampouco qualificado para dizê-la; o que importa é dispor de categorias, instrumentos, linguagem adequados para que ela seja formulada em proposições. Esse modo de conceber a verdade, Foucault denomina de “posição filosófico-científica da verdade”, ou seja, acesso universal à verdade por meio de uma tecnologia da demonstração, verdade demonstrativa e prática científica coincidem.

Por sua vez, a verdade acontecimento tem geografia e cronologia própria (oráculo de Delfos, por exemplo). Trata-se de “uma verdade dispersa, descontínua, interrompida, que só falaria ou que só se produziria de tempo em tempo, onde bem entender, em certos lugares; uma verdade que não se produz em toda parte o tempo todo, nem para todo o mundo;”²⁸ Portanto, isso significa que a verdade não se encontra no mundo à espera de ser “desvelada”, é uma verdade que “tem seus instantes favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e seus portadores privilegiados.”²⁹ Enquanto a primeira é uma verdade que se constata, apofântica, que Foucault vai denominar de “verdade-céu”; a segunda, denominada de “verdade-raio”, é uma verdade que se suscita, provocada por rituais, estratégias, é também verdade *kairós* de relação agonística com o poder.

Em ambas há ritual de produção de verdade, contudo para Foucault a verdade-céu identificada em sua tecnologia com a prática científica nada mais é que uma derivação da verdade-raio/verdade acontecimento. Portanto, é dessa verdade acontecimento que ele se refere quando ele diz que no exercício do poder (sem dispensar a verdade demonstração) sempre é requisitado certo “suplemento” ou “excesso de verdade”.

²⁷ FOUCAULT, 2006a, p.302.

²⁸ Ibidem, p.303.

²⁹ Idem.

Com o propósito, então, de fazer a análise desse tipo específico de manifestação do verdadeiro, diverso de uma concepção de verdade vinculada apenas ao conhecimento objetivo, que Foucault irá elaborar a noção de *aleurgia*. A partir da palavra grega *alethourgés*³⁰ (verídico), Foucault forja o substantivo *aleurgia* que será definida como “o conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento”³¹. No procedimento de *aleurgia* o que há é a manifestação pura da verdade, o seu desvelamento.³²

Manifestação pura, manifestação fascinante que é essencialmente destinada, não propriamente a demonstrar, a provar alguma coisa, a refutar o falso, mas a mostrar simplesmente, a desvelar a verdade. (...) Tratava-se essencialmente de fazer surgir o próprio verdadeiro, contra o fundo do desconhecido, contra o fundo do imprevisível. Não se tratava propriamente, portanto, de organizar um conhecimento, não se tratava da organização de um sistema utilitário de conhecimentos necessário e suficiente para exercer o governo. Tratava-se de um ritual de manifestação da verdade, que mantinha com o exercício do poder certo número de relações que não podem certamente se reduzir à utilidade pura e simples, mesmo que o cálculo não esteja ausente dele, e o que eu queria tentar apreender um pouco é a natureza das relações entre esse ritual de manifestação da verdade e exercício do poder.³³

Em “*A coragem da verdade*” Foucault irá retomar brevemente o que ele entende por *aleurgia*. Na esteira do que já havia proposto no curso de 1980, no curso de 1984 ele faz uso da expressão “formas *aleúrgicas*” para caracterizar o procedimento em oposição às estruturas epistemológicas. Senellart ressalta que “na medida em que o procedimento de verdade tem por objeto o próprio sujeito, os conceitos de ‘*aleurgia*’ e de ‘ato de verdade’, formalmente distintos, vêm a se confundir.”³⁴ Na aula de 1º de fevereiro de 1984 a noção é definida da seguinte maneira - “A *aleurgia* seria, etimologicamente, a produção de verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta”.³⁵

³⁰ Foucault diz ter se inspirado no gramático grego Heráclides para forjar a noção de *aleurgia*. Heráclides emprega o adjetivo *alethourgés* - “o verídico” para se referir a aquele que diz a verdade.

³¹ FOUCAULT, 2014b, p.8.

³² A interpretação de Foucault acerca da *Alethéia* foi influenciada pelos trabalhos de Vernant e Detienne. O livro de Detienne, “*Mestres da verdade na Grécia arcaica*” é uma das fontes de reflexão do primeiro curso ministrado por Foucault no *Collège de France* que foi publicado e intitulado de “*Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971)”. Embora o livro não conste nas fichas de citações de preparação para o curso, segundo Daniel Defert, editor do curso, as anotações feitas à margem do livro atestam seu uso por Foucault. A influência dos estudos de Detienne irá reaparecer nos cursos da década de 1980.

³³ FOUCAULT, 2014b, p.7.

³⁴ FOUCAULT, 2014b, p.302, nota 40. Pode-se confirmar essa identificação na aula de 05 de março de 1980 e na aula de 1º de fevereiro de 1984. FOUCAULT, 2014a.

³⁵ FOUCAULT, 2014a, pp.4-5.

Foucault acrescenta ainda que é nesse marco que assenta seu estudo da noção e da prática da *parresía*.

A aleturgia, então, é imprescindível para o exercício do poder. E, como já descrito acima, a natureza dessa relação não pode ser reduzida a um conhecimento útil do “como governar”. Inclusive, não escapa a Foucault, o “lugar-comum” do tema da relação entre governo e verdade. De modo que ele chega a sistematizar cinco maneiras de reflexão, cinco maneiras principais em que poderíamos encontrar no pensamento político moderno – a partir do século XVII, nas quais essa relação aparece.³⁶ O motivo pelo qual Foucault recorre a esses cinco exemplos é mostrar a estreiteza de cada uma dessas análises. Segundo ele, em todas essas maneiras de refletir a relação governo-verdade há uma preocupação em constituir um saber objetivo seja do Estado, seja da sociedade. Ou de tomar a sociedade ou o Estado como objetos de saber.

O que Foucault faz é marcar sua distinção com relação ao modo como a filosofia política e as ciências sociais operam nas análises acerca do Estado e da sociedade. Foucault não nega a contribuição e legitimidade dessas análises, apenas as considera insuficientes para uma análise mais eficaz acerca do real funcionamento da relação entre o exercício do poder e a verdade que, segundo sustenta o filósofo, é anterior ao nascimento de uma governamentalidade racional.

(...) nem sempre é a partir do dia em que a sociedade e o Estado apareceram como objetos possíveis e necessários para uma governamentalidade racional que se ataram por fim relações entre governo e verdade. Não foi preciso aguardar a constituição dessas relações entre governo e verdade. Não foi preciso aguardar a constituição dessas relações novas, modernas, entre arte de governar e racionalidade, digamos, política, econômica e social para que o vínculo entre manifestação da verdade e exercício do poder se fizesse. Exercício do poder e manifestação da verdade são muito mais antigamente vinculados, num nível muito mais profundo (...). É sempre além da finalidade do governo e dos meios eficazes para alcançá-la que a manifestação da verdade é requerida por, ou implicada por, ou está vinculada à atividade de governar e de exercer o poder.”³⁷

A pergunta central é se é possível a existência de um exercício do poder sem um “anel da verdade”, sem um “círculo aletúrgico” no qual a verdade venha a se manifestar.

³⁶ 1) *O princípio de Botero*: razão de Estado ou princípio de racionalidade; 2) *O princípio de Quesnay*: racionalidade econômica e princípio de evidência; 3) *O princípio de Saint-Simon*: especificação científica da evidência e princípio de competência; 4) *O princípio de Rosa Luxemburgo*: transformação da competência particular em despertar universal, princípio da consciência geral; 5) *O princípio do Soljenitsin*: consciência comum e fascinada do inevitável, é o princípio de terror. Ver: FOUCAULT, 2014b, pp.13-16.

³⁷ *Ibidem*.

Entendo que ao colocar as questões nesses termos, Foucault parece sustentar que a relação entre manifestação da verdade e o poder é, poderíamos dizer, fundamentalmente política. Sendo assim, a política não pode existir, sequer “funcionar” sem essa relação. Isso porque:

Onde há poder, onde é preciso que haja poder, onde se quer mostrar efetivamente que é lá que reside o poder, é preciso haver o verdadeiro. E onde não houvesse o verdadeiro, onde não houvesse manifestação de verdadeiro, é que o poder não estaria ali, ou seria fraco demais, ou seria incapaz de ser poder. A força do poder não é independente de algo como a manifestação do verdadeiro, e muito além do que é simplesmente útil ou necessário para bem governar.³⁸

Muito além de afirmar a existência da relação verdade e governo, o intuito de Foucault é realizar a análise de um tipo específico de manifestação do verdadeiro e sua relação com o poder. É nesse sentido que Foucault elenca como projeto do curso “*Do governo dos vivos*” a elaboração da noção de governo dos homens pela verdade. E elaborar essa noção significa necessariamente deslocar o tema do saber-poder para o tema do governo e significa, também, a abertura da genealogia foucaultiana ao eixo da subjetividade presente no procedimento de aleturgia.

1.3. Saber-poder e regime de verdade

A noção de governo aparece pela primeira vez formulada em “*Segurança, território, população*” (1978), curso no qual Foucault empreende a genealogia da governamentalidade moderna e o nascimento da razão de Estado. No ano seguinte, no curso “*Nascimento da biopolítica*” (1979), Foucault dará continuidade à reconstrução da história da arte de governar através da elaboração da noção de governo dos homens pela verdade.³⁹ Embora desde 1978 Foucault cada vez mais utilize a noção de governo em detrimento da noção de relações de poder, o “abandono” desta última apenas se dará no curso de 1980, no qual Foucault dirá explicitamente de sua intenção de deslocar o par conceitual saber-poder para as noções de verdade e governo.⁴⁰

³⁸ FOUCAULT, 2014b, p.10.

³⁹ Aula de 10 de janeiro de 1979, In: FOUCAULT, 2008b.

⁴⁰ Em 1982, no texto “*O sujeito e o poder*”, Foucault explicita um pouco mais o que ele entende pela noção de conduta. A noção de governo, diz Foucault, deve tomada em seu sentido amplo de “conduta”. Nesse sentido que a noção opera como um rearranjo do modo como Foucault compreende as relações de poder não mais como dominação mas como “um conjunto de ação sobre ações possíveis” Ou seja,

Desde os anos 1970 que Foucault elabora e mobiliza a noção saber-poder em oposição à noção de ideologia que, segundo ele, seria insuficiente para uma análise eficaz das práticas constitutivas do conhecimento científico, uma vez que esta opera em termos de representação, verdadeiro-falso, científico não-científico. A mobilização, então, da noção saber-poder tinha o intuito de, por um lado, analisar como certos saberes são constituídos e, por outro, analisar quais técnicas, quais procedimentos são efetuados pelas relações de poder.

A recusa em fazer uma problematização em termos de ideologia permanece durante todo o percurso de Foucault. No curso “*Do governo dos vivos*”, como a questão da subjetivação aparece como elemento importante do procedimento de *aleurgia*, a recusa de uma análise em termos de ideologia pretende abandonar a maneira tradicional de colocar a questão filosófico-política, que consistiria em, primeiro, colocar a questão do nosso vínculo voluntário à verdade através do conhecimento (direito ao acesso à verdade) e, segundo, a questão do vínculo involuntário ao poder. Foucault pretende inverter essa ordem:

Não se trata mais de se dizer: dado o vínculo que me vincula voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas: dada a minha vontade, a decisão e o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade? Não é a crítica das representações em termos de verdade ou de erro, em termos de verdade ou de falsidade, em termos de ideologia ou ciência, de racionalidade ou de irracionalidade que deve servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua ilegitimidade. É o movimento para se desprender do poder que deve servir de revelador para as transformações do sujeito e para a relação que ele tem com a verdade.”⁴¹

A relação entre governo e verdade será colocada em oposição à noção de ideologia, portanto, sob o ângulo do que Foucault denomina de regime de verdade; que em linhas gerais, “é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro⁴².” É nesse sentido que o par conceitual saber-poder será desmembrado em duas direções: a noção de saber será deslocada para o problema da verdade e a noção de poder será substituída pela noção de governo. O que está em mira nesse deslocamento é “dar um conteúdo positivo e diferenciado a

governo como uma relação de poder que se constitui como uma relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro. In: DREYFUS; RABINOW, 1995, p.288.

⁴¹ FOUCAULT, 2014b, p.71.

⁴² Ibidem, p.85.

esses dois termos”⁴³, uma vez que esse par conceitual seria “menos operacional” que as noções de governo e verdade⁴⁴.

Senellart⁴⁵ chama a atenção para as mudanças na concepção da noção de regime de verdade no curso de 1980 em relação ao que Foucault já havia esboçado sobre essa mesma noção no curso de 1979, “*Nascimento da biopolítica*”. Neste curso Foucault havia investigado a transição da razão de Estado nos séculos XVI/XVII – arte de governar na qual a limitação do poder soberano era feita por um princípio de direito, em termos de legitimidade/ilegitimidade e, portanto, externo à governamentalidade; para o desenvolvimento, a partir do século XVIII, de uma racionalidade de governo totalmente nova em que a limitação do poder soberano passa a se dar por uma crítica governamental interna à razão de Estado, não mais operacionalizada em termos de abuso do poder, mas em torno da questão: “como não governar demais”. Ou seja, nesse novo regime a governamentalidade passará a ser medida pelo excesso. A tese de Foucault é de que a economia política foi o instrumento intelectual que permitiu o desenvolvimento da autolimitação da razão governamental introduzindo assim um novo regime de verdade à governamentalidade. Regime de verdade entendido como conjunto de práticas que constroem algo no real. O objetivo de Foucault era “mostrar como o par “série de práticas/regime de verdade” forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso.”⁴⁶

Seguindo a interpretação de Senellart, podemos perceber que o par práticas-regime no contexto do curso de 1979 constituem apenas uma reformulação do que Foucault havia trabalhado desde 1971, sem muitas distinções com as análises que ele já havia feito tendo como base o par saber-poder. Isto é, o regime de verdade permitiria deslocar a questão da verdade do conhecimento científico para a questão sobre quais regras emergem na relação saber-poder que permitem distinguir o verdadeiro e o falso no interior das ciências.

Regime, portanto, que determina as condições do dizer-a-verdade e sobre o qual, pela ação de diversos fatores, se conecta a prática governamental. Se, a

⁴³ Ibidem, p. 13.

⁴⁴ Quanto a operacionalidade dos termos, Foucault refere-se explicitamente apenas à noção de poder. Acrescento aqui também a noção de verdade posto que o deslocamento do par-conceitual se refere tanto à noção de governo quanto à noção de verdade. op. cit, p. 13.

⁴⁵ SENELLART, “*Situação do curso*”, In: FOUCAULT, 2014b. Ver também aulas de 10 e 17 de janeiro de 1979 do curso “*Nascimento da biopolítica*”. In: FOUCAULT, 2008b.

⁴⁶ FOUCAULT, 2008b, p.27.

propósito do liberalismo, podia se tratar, nesse sentido, de governo pela verdade, era todavia na medida em que esse “regime” continuava a ser analisado unicamente no ângulo das regras discursivas, na relação destas com uma prática de poder.⁴⁷

Em 1980 esse esquema é recomposto por Foucault:

A questão não é mais saber como o discurso se articula à prática, mas por que procedimento, segundo que modo, tendo em vista quais fins um sujeito se liga a uma manifestação da verdade. É essa relação entre procedimentos de manifestação do verdadeiro (ou *aleurgia*) e formas de implicação do sujeito (operador, testemunha ou objeto) que a palavra “regime” define. Este último não designa um sistema de constrangências que se exerce de fora sobre o indivíduo (sujeito no sentido passivo); mas não designa tampouco a atividade pela qual esse indivíduo, em sua relação com a verdade dada, se constitui como sujeito (no sentido ativo). Ele designa o tipo de obrigações específicas a que um indivíduo se submete no ato pelo qual se faz agente de uma manifestação da verdade.”⁴⁸

Temos, portanto, nesse redimensionamento do conceito de regime de verdade a substituição do esquema saber-poder - no qual estava em mira o processo de assujeitamento pelos dispositivos de poder em que o sujeito estava vinculado; pelo esquema governo pela verdade em que o sujeito aparece sob outra perspectiva. A ênfase a partir de agora é no processo de subjetivação e na conduta “ativa” do sujeito frente à governamentalidade.

Esse modo de abordar o problema está em consonância também com a recusa de Foucault desde meados dos anos 1970 em realizar uma análise à luz das teorias jurídico-políticas. No curso de 1980, mais uma vez, pontuando seu posicionamento frente a essas perspectivas, Foucault sugere se não seria possível transferir as noções de regime político e de regime jurídico – ambos regimes que designam mais ou menos um conjunto de procedimentos pelos quais os indivíduos se veem comprometidos -, para a noção de regime de verdade. Ou seja, ao invés de tomar as relações de constrangências em termos de lei – obediência, deveríamos analisá-las em termos dos atos de verdade que são definidos por esses regimes, sejam eles políticos ou jurídicos. Dito de outro modo, analisar a articulação de regimes de verdade com regime jurídico-políticos.

1.4. Introdução do eixo da subjetividade

⁴⁷ SENELLART, In: FOUCAULT, 2014b, p.315.

⁴⁸ Ibidem, p.316.

No curso “*Subjetividade e verdade*”, Frèderic Gros, afirma que “em 1981 Foucault encontra nos escritos da Grécia clássica, helenística e romana um ponto de fixação teórico que lhe possibilita uma conceitualização renovada da subjetividade e da verdade”.⁴⁹ Segundo o comentador, é nesse curso, imediatamente posterior ao “*Do governo dos vivos*”, que Foucault realiza o movimento de descentralização de suas análises para a questão da subjetividade, não como um retorno ao sujeito, mas como uma “genealogia da subjetividade ocidental”.⁵⁰ O argumento de Gros é que, embora o eixo da subjetividade esteja presente nos estudos de Foucault acerca das técnicas cristãs no curso de 1980, no contexto dessas análises a subjetividade ainda está focada nas obrigações que o sujeito tem de enunciar a verdade sobre si mesmo. É nesse sentido que o intérprete chama a atenção para o uso, no curso seguinte, do termo “técnica de si” que “definindo um plano específico que não é deduzido diretamente do “governo dos homens”⁵¹ permitiria à Foucault direcionar seu olhar para o modo como o sujeito se relaciona consigo mesmo.⁵²

Acredito que as observações de Gros são pertinentes e de fato há o refinamento por parte de Foucault no curso “*Subjetividade e verdade*” quanto à elaboração e desenvolvimento da análise do problema da subjetividade. Contudo, insisto na singularidade do curso “*Do governo dos vivos*” e na abertura de perspectiva que ele nos apresenta. É importante ressaltar que minha intenção não é construir um único caminho possível de análise do pensamento de Foucault e tampouco dar atenção excessiva a cada pequeno deslocamento e contradições do próprio autor em seu percurso. Mais uma vez, faço uso do curso de 1980 como um “apoio hermenêutico”/ponto de ancoragem” na elaboração de uma “costura” que tem a intenção de compreender a análise de Foucault acerca da relação entre democracia e verdade.

Desse modo, retornemos ao curso “*Do governo dos vivos*”. Como vimos acima, a imagem do céu estrelado de Sétimo Severo exemplifica a necessidade de um certo ritual de manifestação da verdade para o exercício do poder. A história do imperador romano, contudo, ilumina apenas um aspecto do “círculo da aleturgia”; há ainda dois

⁴⁹ GROS, F. “*Situação do curso*”, In: FOUCAULT, 2016b, p. 275.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ FOUCAULT, 2016b, p. 276.

⁵² Ainda seguindo as observações de Gros, essa análise da subjetividade reforça a recusa de Foucault em aceitar a hipótese repressiva como princípio de análise para a compreensão da sexualidade realizada no primeiro volume da *História da sexualidade*. Se em 1976 estava em mira colocar em evidência a positividade e materialidade das relações de poder, agora, em 1981, “está em causa principalmente, pôr em evidência, quanto ao sujeito, um sistema ético estruturado por um jogo de preferências.” FOUCAULT, 2016b, p. 277.

elementos que constituem o círculo de manifestação da verdade e que são indispensáveis para que ele possa se completar. São eles: a passagem de uma verdade divina para uma verdade humana e o aparecimento do sujeito que dá testemunho da verdade.

Para elucidar esses dois aspectos da aleturgia, a imagem agora recorrida é a do tirano Édipo⁵³. Desde o início dos anos 1970, Foucault já dedicava em suas análises atenção à tragédia Édipo-Rei, como é o caso das conferências pronunciadas na PUC-RIO, em 1973, e publicadas em formato de livro sob o título “*As verdades e as formas jurídicas*”⁵⁴. Nelas a análise do texto da tragédia de Sófocles é empreendida não através do seu aspecto mítico, mas a partir do tipo de discurso desenvolvido na peça que, segundo Foucault, ilustraria a emergência de um novo procedimento de verdade (*enquête*)⁵⁵ na Atenas do século V a.C. O modo como as personagens elaboram o jogo de perguntas e respostas a fim de chegar à verdade acerca do assassinato de Laio, corresponde ao surgimento de um discurso singular, qual seja, o das práticas judiciárias.

A busca pela verdade se dá pelo jogo do *sýmbolon*⁵⁶, no qual a verdade se desvela com o ajuste dos pares de metades sucessivas de verdade - Apolo e Tirésias (verdade divina); Édipo e Jocasta (verdade humana); mensageiro e pastor (verdade testemunhal). Em cada um desses pares há a totalidade da verdade; ambos, deuses e pastor detém a verdade, e são interrogados sobre essa verdade que possuem. A maneira do interrogatório e a resposta é que são diferentes. Embora seja a mesma verdade, é preciso que a verdade do pastor para que a verdade do fato se tornasse uma “certeza inevitável para os homens.”⁵⁷

⁵³ Foucault chega a fazer uma pequena comparação entre Sétimo e Édipo, a representação/manifestação da verdade seria um com relação ao outro, inversamente proporcional. A história do céu de Sétimo Severo é o inverso da história de Édipo. O destino de Édipo, ao invés de representado no céu, estava preso a seus pés. É no solo, no caminho entre Tebas e Corinto que se encontrava representada a vida e morte de Édipo. E Édipo, assim como Severo, também pronunciava sentenças. Outra analogia com Édipo refere-se a equivalência entre a câmara do imperador (representação do momento de sua morte) e a cabana do pastor (que assistiu o nascimento de Édipo e a morte de Laio). “O imperador escondia o céu da sua morte. Já o pastor conhecia o segredo do nascimento de Édipo.” FOUCAULT, 2014b, p.5. E assim como Sétimo, a manifestação da verdade em Édipo também era entre a relação por elementos religiosos, políticos, retóricos e mágicos.

⁵⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2013b.

⁵⁵ Ver Conferências 2 e 3 in op. cit. Recomendo também o artigo INCERTI, F.. «O Nascimento do Inquérito na Tragédia de “Édipo-rei”: uma Leitura Foucaultiana». *En Kriterion*, 136, 2016.

⁵⁶ “Um instrumento de poder, de exercício do poder que permite a qualquer um que detenha um segredo ou um poder quebrar em duas partes um objeto qualquer, de cerâmica, guardar uma das partes e confiar a outra a alguém que deve levar a mensagem ou atestar sua autenticidade. É pelo ajuste dessas duas metades que se poderá reconhecer a autenticidade da mensagem, isto é, a continuidade do poder que se exerce.” FOUCAULT, 2013b, p.45.

⁵⁷ FOUCAULT, 2014b, p. 40.

Vale notar que à época das conferências, o interesse de Foucault estava na relação saber-poder; a figura de Édipo aparecia ali como o homem do poder e simultaneamente do saber que torna possível o aparecimento de uma outra forma de procedimento aletúrgico. Em 1980, há algumas modificações na análise de Foucault.⁵⁸ Embora faça uso do mesmo esquema: a divisão entre aleturgia religiosa e aleturgia judiciária; o jogo do *symbolon*, ou seja, do encaixe das metades em que a verdade pode se manifestar; e a importância de Édipo como homem do saber que possibilita que a verdade possa vir à tona por meio da *enquête*. O que Foucault tem em mira, no curso “*Do governo dos vivos*” não é tanto a relação “de confronto de tipos diferentes de saberes”⁵⁹, mas a relação verdade-governo que é realizada em termos de “sucessão de aleturgias”.⁶⁰ Por isso, parece-me que é a “autoaleturgia” que surge com as práticas judiciárias nesse contexto que desperta a atenção de Foucault em seu empreendimento acerca do governo dos homens pela verdade, o interesse está em destacar o modo como a manifestação da verdade está imbricada com o “*autós*”:

O problema é saber como e por que razões chegou um momento em que o dizer-a-verdade pôde autenticar sua verdade, pôde se afirmar como manifestação da verdade, na medida em que, justamente, aquele que fala pode dizer: sou eu que detenho a verdade, e sou eu que detenho a verdade que vi e, porque tendo visto, eu a digo. Essa identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade, é aí sem dúvida um processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossas sociedades.⁶¹

Em que pese a verdade sobre o assassinato de Laio seja revelada logo no início da peça pelo oráculo e Tirésias, é imprescindível a aleturgia da testemunha para “dar conteúdo de verdade à profecia.”⁶² A verdade só será considerada como tal no momento em que um sujeito diz, “eu vi”, “eu testemunhei”. A tese de Foucault é a de que no

⁵⁸ Não vou retomar em detalhes toda análise que Foucault faz do Édipo. Ver aulas 16 e 23 de janeiro de 1981. In: FOUCAULT, 2014b, pp.23-66.

⁵⁹ Em 1971, 1972 e 1973, Foucault analisa Édipo rei não em termos de sucessão de aleturgias, mas de confronto de tipos diferentes de saberes: saber relativo aos deuses, oracular e mântico ou profético; saber relativo aos homens, judiciário e científico ou empírico. Sobre a tragédia de Sófocles como sucessão de saberes, cf. entre outras coisas, o fragmento conservado da transcrição da aula dada em 17 de março de 1971 e “Le savoir d’Edipe, in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 189-92 e 225-22; como sucessão de aleturgias, vem antes de *Malfazer, dizer verdadeiro*, o curso de 1979-1980 no Collège de France, *Du gouvernement des vivants* (Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2012, aulas de 9, 16, 23 e 30 de janeiro de 1980. A diferenciação material dos saberes é teorizada em *L’Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. A teorização da diferenciação formal das aleturgias já em andamento em *Malfazer, dizer verdadeiro* é terminada em *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France*, 1984, Paris, Gallimard/Seuil, 2009). Nota n. 28: In: FOUCAULT, 2018, p.73.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ FOUCAULT, 2014b, p.47.

⁶² *Ibidem*, p. 62.

modo como a verdade vêm à tona na peça, vê-se materializar uma outra forma de procedimento aletúrgico que marca a transição de uma verdade profética à verdade testemunho. Essa modificação será a “grande conquista da democracia grega, à este direito de testemunhar, de opor a verdade ao poder, se constituiu um longo processo nascido e instaurado de forma definitiva em Atenas ao longo do século V.⁶³” O procedimento do inquirito (*enquête*) corresponde ao surgimento da cidade democrática onde o modo de exercício e partilha do poder, bem como os critérios de aceitação de um discurso verdadeiro, serão modificados.

Na passagem da verdade profética à verdade testemunho o que vemos é o processo de historicização da verdade. Vimos que no caso do imperador romano tratava-se de uma verdade que não era da ordem do mundo, a verdade se manifesta no momento do rito judiciário. Em Édipo temos uma mudança na temporalidade do procedimento de manifestação (e produção) da verdade. No procedimento judicial em que a peça se desenvolve, temos as testemunhas; a queixa da calúnia de Édipo por Creonte; temos a cena de testemunho em que a verdade será revelada. Foucault opera uma espécie de “triangulação da verdade” em que a “verdade histórica” é produzida. Nesse desenrolar, a função da testemunha é essencial.

Ainda na esteira dessa autoaeturgia, cabe lembrar a análise que Foucault fará de Édipo em 1981 no curso realizado em Louvain intitulado “*Malfazer, dizer verdadeiro*”. Nesse curso, a análise de Édipo também já se apresenta em termos de uma sucessão de aleturgias, e dando ênfase ao papel do testemunho na produção da verdade, Foucault destaca na personagem Édipo dois tipos de manifestação do verdadeiro que a meu ver elucidam o modo como a verdade da peça exemplifica a passagem de uma verdade divina para uma verdade humana. É a partir da interpretação de Aristóteles sobre os elementos da tragédia grega que Foucault identifica a presença, na peça de Édipo, de dois elementos fundamentais: a peripécia e *anagnórisis* (reconhecimento).

Édipo rei, de todas as tragédias gregas, tem a particularidade de ser, se não a única, pelo menos uma das raríssimas peças em que a peripécia – ou seja, a transformação dos acontecimentos, da fortuna dos personagens – que revela a verdade. É a revelação da verdade, a *anagnórisis*, o reconhecimento do personagem em sua identidade real, que constitui a peripécia que vai acarretar a queda de Édipo e transformar esse homem enviado, cuja sorte parecia a mais invejável que a sorte de qualquer outro, num homem fadado à abominação e à infelicidade definitiva. Portanto, é uma peça inteiramente baseada no mecanismo do reconhecimento, da *anagnórisis*.⁶⁴

⁶³ FOUCAULT, 2013b, p. 58.

⁶⁴ FOUCAULT, 2018, p.50

Interessa aqui o mecanismo da *anagnórisis* que se dá em dois eixos: 1) eixo da “emergência da verdade do sujeito”; 2) eixo do “estabelecimento da verdade”. O primeiro concerne ao reconhecimento individual que vai da ignorância de Édipo até o reconhecimento da própria identidade. Quanto ao segundo eixo, diz respeito ao reconhecimento do coro - “Édipo só poderá reconhecer-se quando o coro tiver reconhecido a validade do que é dito.”⁶⁵ O coro funciona como prova, e para que a verdade possa se constituir como tal é necessária uma certa “instância” que possa validá-la. Nesse sentido o coro funciona como a instância judiciária que promove o estabelecimento jurídico da verdade,⁶⁶ É o que Detienne vai caracterizar como “atestado de óbito da palavra eficaz”⁶⁷ em favor da “fala-diálogo”, o discurso mágico religioso com o poder de cumprir, transforma-se em discurso de poder de governar.

Na investigação acerca dos procedimentos de produção da verdade, é interessante notar o modo como Foucault destaca a relação entre procedimento aletúrgico e democracia no surgimento do inquérito. Ao se referir à democracia no contexto dessa relação, Foucault marca a especificidade de suas análises acerca da democracia – a democracia ela mesma nunca foi objeto de investigação pelo filósofo; ela aparece nos trabalhos de Foucault sempre inserida no contexto das análises acerca das formas de manifestação da verdade.⁶⁸ Se nos anos 1970 Foucault destaca a noção de inquérito como importante para o surgimento da democracia; nos anos 1980 será a noção de *parresía* que ganhará destaque em suas análises como forma aletúrgica singular que, sem deixar de lado o aspecto formal do regime, ilumina também o funcionamento efetivo da experiência política democrática.

Após as primeiras aulas com as análises de Sétimo Severo e Édipo, tendo feito o destaque dos aspectos do círculo da aleturgia, Foucault parte para o que lhe interessa no curso de 1980⁶⁹ e segue as aulas seguintes com o estudo do cristianismo pelo ângulo dos

⁶⁵ Ibidem, p.54.

⁶⁶ Idem, p.50.

⁶⁷ DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica: como abertura De volta à boca da verdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 110.

⁶⁸ ADVERSE, Helton. «Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia». En *Dorsal*. Revista de Estudios Foucaultianos, Vol. 0, N. 3 CENALTES, Santiago de Chile, Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad 2017. pp. 119-134.

⁶⁹ É a partir do cristianismo primitivo que Foucault fará a análise da relação entre governo dos homens e atos refletidos de verdade e os diferentes modos nos quais o sujeito se insere no procedimento de aleturgia – operador, testemunha e objeto. A fim de demonstrar como o sujeito aparece como tal nos procedimentos de manifestação da verdade, Foucault recorre a uma expressão de teólogos da Idade Média

regimes de verdade, ou ainda, pela tensão entre dois regimes de verdade: o da fé e o do reconhecimento das faltas. Não cabe aos propósitos desse trabalho seguir toda a análise de Foucault no curso “*Do governo dos vivos*”. Gostaria simplesmente de indicar, após esse longo excuro, o seguinte: em síntese, os aspectos que foram destacados compõem o terreno no qual podemos nos guiar para a análise e compreensão do que Foucault fará da *parresía* política no curso “*O governo de si e dos outros*”.

1.5. História crítica do pensamento

Nas análises de Foucault, a *parresía* configura-se como um dispositivo, uma espécie de dobradiça que faz o papel de articulação entre verdade, governo e subjetividade. Isso porque, segundo o filósofo, a noção está na “encruzilhada da obrigação do dizer-a-verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo.”⁷⁰ E justamente por se encontrar na charneira dos três eixos da experiência, que a atividade do dizer-a-verdade aparece como forma privilegiada de problematização.⁷¹

Assim sendo, precisamos entender melhor o que Foucault entende por problematização – noção que será usada de modo recorrente nos anos 1980 e também por “experiência” – noção que Foucault utiliza desde a década de 1960, mas que nesse contexto será (re)formulada de modo mais preciso. O filósofo sugere que a problematização seria semelhante ao que ele várias vezes denominou de “história do pensamento”⁷² ou “história crítica do pensamento”, e por essa razão pode ser vista como

acerca do sacramento da penitência que eram divididos em três elementos 1) *actus contritionis* (ritual); 2) *actus satisfactionis* (testemunha); 3) *actus veritas* (confissão). É justamente nesse último ato de verdade, o da confissão, que o sujeito irá aparecer por seu discurso como ator, testemunha e objeto. “Nesse momento, temos um ato de verdade no qual o sujeito é ao mesmo tempo o ator da aleturgia, já que é ele que, por seu discurso, faz aparecer e vir à luz algo que estava na sombra e na escuridão. Em segundo lugar, ele é testemunha desse ato, já que pode dizer: sei que foi na minha consciência que isso aconteceu e que eu vi com esse olhar interior que dirijo a mim. E, por fim, em terceiro lugar, ele é objeto desse ato, já que é dele que se trata no testemunho que dá e na manifestação de verdade que opera.” FOUCAULT, 2014b, p.76.

⁷⁰ FOUCAULT, 2013a, p.44.

⁷¹ Para Rambeau “a *parresía* apareceria, retrospectivamente, como a própria fórmula da problematização foucaultiana.” p.30 In: RAMBEAU, F. « La critique, un dire vrai », *Cahiers philosophiques* 2012/3 (n° 130), p. 29-38.

⁷² Segundo Terrel, até novembro de 1983, Foucault utiliza “história do pensamento” ainda em referência a “história dos sistemas de pensamento, título da cadeira ocupada no Collège de France. Há, segundo o autor, uma modificação após novembro de 1983, essa história do pensamento passa a se referir à uma história da verdade que tem a subjetividade e a governamentalidade como eixos importantes de análise.

o que unifica todo seu percurso intelectual desde a “*História da loucura*”.⁷³ Foucault faz uso da noção de problematização em uma dupla dimensão: ao mesmo tempo que ela serve para distinguir e especificar a história do pensamento pretendida em contraposição aos demais métodos tradicionais de análise histórica, ela também é utilizada para caracterizar o que Foucault entende como sendo a própria tarefa da filosofia. E nessas duas dimensões encontra-se articulada a noção de experiência.

No primeiro aspecto, o que o método "histórico" de Foucault pretende é tomar as práticas e o modo como estas se articulam nas diversas dimensões da experiência, ou como ele mesmo denomina, interessa-lhe analisar os focos de experiência, nos quais se articulam três eixos: o eixo da verdade ou das “formas de saber possível”; o eixo do governo ou as “matrizes normativas de comportamento para os indivíduos”; e o eixo da subjetividade ou os “modos de existência virtuais para sujeitos possíveis.” As vias de acesso mobilizadas para pensar a história no eixo das “experiências”, em resumo, consiste no método de "substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de veridicção, substituir a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade, substituir a teoria do sujeito ou história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu.”⁷⁴

O objetivo é identificar nesse conjunto de práticas o surgimento de uma singularidade. Nesse sentido, uma análise da problematização implica em “dizer como e porque certas coisas, certos comportamentos, certos fenômenos, certos processos se tornaram um problema.”⁷⁵ A um mesmo conjunto de problemas podem ser dadas várias respostas, inclusive contraditórias. A questão é analisar a origem, o ponto em que é possível a emergência de tais respostas. Não se trata de uma espécie de “idealismo histórico” (crítica da qual Foucault várias vezes foi alvo), a problematização não nega a realidade das práticas, visto que há “correspondência, uma relação entre o que é problematizado e a problematização”.⁷⁶ Assim, na “análise de um regime de práticas” e

⁷³ “A noção que unifica os estudos que realizei desde a História da loucura é o da problematização, embora eu não tivesse ainda isolado suficientemente. Mas sempre se chega ao essencial retrocedendo; as coisas mais gerais são as que aparecem em último lugar. É o preço e a recompensa de qualquer trabalho em que as articulações teóricas são elaboradas a partir de um certo campo empírico.” FOUCAULT, “O cuidado com a verdade”. In: *Ditos e Escritos V*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.242.

⁷⁴ FOUCAULT, 2013a.

⁷⁵ « c’était analyser les problématisations, c’est-à-dire comment et pourquoi certaines choses, certains comportements, certains phénomènes, certains processus deviennent un problème. » FOUCAULT, 2016a, p. 298.

⁷⁶ Ibidem.

da resposta dada à uma certa problematização de algo do real”⁷⁷, o que está em questão são as condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto ou, dito de outro modo, a história das relações que o pensamento mantém com a verdade.

Nota-se que é a noção de experiência que permite a unificação das três dimensões da prática. Se nas análises dos anos anteriores sobre a loucura, a criminalidade e a sexualidade, Foucault parece ter privilegiado uma dessas dimensões, em 1983 o objetivo é tentar compreender como esses eixos se articulam; o que está em questão é a correlação entre verdade, governo e subjetividade⁷⁸, ou, para ser mais precisa, de que maneira a verdade se articula na relação consigo mesmo e com os outros. A experiência é ela mesma estruturada na problematização, nela está articulada pensamento e realidade, e como tal não deve ser tomada como “o efeito ou uma consequência de um contexto histórico ou situação, mas [como] a resposta dada por determinados indivíduos”.⁷⁹ Tomar as coisas nessa perspectiva significa recusar uma análise em termos de comportamentos ou representação. A problematização não seria uma ferramenta metodológica ao lado da genealogia e da arqueologia, mas uma estratégia metodológica, um “acontecimentalizar” a história que lança luz ao surgimento de uma singularidade.⁸⁰

A experiência pode ser tomada como “dispositivo histórico”⁸¹ do pensamento.

O “pensamento” assim entendido não tem, pois, de ser procurado somente em formulações teóricas, como as da filosofia ou da ciência; ele pode e deve ser analisado em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir, em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico, como sujeito consciente de si e dos outros. Nesse sentido, o pensamento é considerado como a própria forma da ação, como a ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação ou a recusa da regra, a relação consigo mesmo e com os outros. O estudo das formas de experiência poderá, então, fazer-se a partir de uma análise das “práticas”

⁷⁷ “correspondance, une relation entre ce-qui est problématisé et la problématisation. En tout cas, la problématisation est une réponse à quelque chose de réel.» Ibidem, pp. 299-300.

⁷⁸ A tríade das dimensões da experiência pode ser descrita de diversas formas: saber-poder-sujeito; saber-poder – ética; saber – governo – subjetividade. Todas essas variações são pertinentes e encontram apoio nas análises de Foucault. Contudo, irei optar nesse trabalho pela tríade verdade – governo – subjetividade porque considero que essa caracterização seja mais coerente com a proposta de Foucault na análise da *parresía*.

⁷⁹ « Mais nous devons comprendre, je crois, très clairement qu’une problématisation n’est pas un effet, n’est pas une conséquence du contexte de cette problématisation ; ce n’est pas un effet, ce n’est pas une conséquence, c’est une réponse». FOUCAULT, 2016a, pp. 299-300.

⁸⁰ MASCARETTI, Giovanni. Michel Foucault on Problematization. *Parrhesia and Critique. Materiali Foucaultiani* 3 (5-6):135-154.

⁸¹ Alvarez Yagüez, J. 2017, p.13.

discursivas ou não, se se designam por isso os diferentes sistemas de ação enquanto são habitados pelo pensamento assim entendido.⁸²

Em resumo, “não há experiência que não seja uma maneira de pensar”, trata-se do que Foucault denomina de princípio de irreducibilidade do pensamento. Há também no pensamento o princípio da história do pensamento como atividade crítica - sendo o pensamento aquilo que permite o distanciamento crítico sobre a própria problematização. Ou seja, “um movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes soluções decorrem de uma forma específica de problematização.”⁸³

Aqui tocamos no segundo aspecto da problematização – sua capacidade crítica. O que o estudo dos modos de problematização faz é operar não no sentido de dizer como as coisas devem ser, mas, através da problematização, se colocar no lugar da crítica. A “atitude crítica” pretende ver quais soluções foram dadas para um determinado problema, e como essas soluções apenas podem decorrer de uma problematização específica.⁸⁴ Além disso, se colocar nesse lugar do exercício crítico permitiria à filosofia ou ao intelectual “separar-se de si mesmo” na realização do “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”⁸⁵. E é nessa experiência de separar-se de si mesmo que se encontra a liberdade, aliás, a liberdade se constitui no próprio exercício do pensamento - “O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-nos como objeto e pensamos-lo como problema.”⁸⁶ E onde é que a *parresía* se situa nesse “método” de problematização histórica? Recapitulemos um pouco. A *parresía* será fio condutor do curso de 1983, “*Governo de si e dos outros*”. Esquemáticamente podemos dividir o curso em dois momentos. Um primeiro momento⁸⁷ em que as análises se concentram no caráter propriamente político da noção de *parresía*, tendo em vista o contexto de seu surgimento e sua intrínseca relação com a democracia. E um segundo momento⁸⁸ em que a *parresía* é analisada em um contexto socrático-platônico. Para Foucault há a partir

⁸²“Prefácio à História da sexualidade”, In: FOUCAULT, 2014d.

⁸³ FOUCAULT, 2004, p.233.

⁸⁴ “Polêmica, política e problematizações”. In: FOUCAULT, 2004, p.233.

⁸⁵ FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017, p.14.

⁸⁶ “Polêmica, política e problematizações”. In: FOUCAULT, 2004, pp.231-2.

⁸⁷ Aulas 19 de janeiro à 02 de fevereiro de 1983. FOUCAULT, 2013a, pp.71-170.

⁸⁸ Aulas: 9 de fevereiro à 9 de março de 1983. In: FOUCAULT, 2013a, pp.171-339.

do século IV a.C uma certa inflexão do discurso filosófico com deslocamento dos lugares e das formas de exercício da *parresía* que irá passar do campo da política para o campo da prática filosófica. Não haverá o desaparecimento total da *parresía* política, contudo, seu campo, seus efeitos e sua problemática serão restringidos na medida em que a *parresía* filosófica, no envolvimento complexo com a política, assumirá maior importância. Acrescenta-se a esse quadro geral da estrutura do curso, a peculiaridade das duas aulas iniciais em que Foucault retomará o texto de Kant - “*Was ist Aufklärung?*”, que já havia sido objeto de suas análises no ano de 1978 em conferência realizada na *Société Française de Philosophie*, logo após o término do curso *Segurança, território, população*. É no mínimo inquietante a retomada desse texto, tendo em vista a questão da *parresía* como tema central do curso. Poderíamos nos perguntar qual é a relação com esse texto de Kant, ou melhor, qual a relação da pergunta colocada pela *Aufklärung* com o curso “*O governo de si e dos outros*” e com a história crítica do pensamento proposta por Foucault? São perguntas para as quais cabe, sem dúvida, uma análise mais detida, mas para os propósitos dessa pesquisa gostaria de destacar um elemento chave da retomada do texto kantiano e que vai de encontro com o que Foucault classifica como sendo um dos principais aspectos da problematização. Esse elemento é a crítica e a interrogação sobre a atualidade.

Segundo Foucault, o gesto de Kant no texto “*Was ist Aufklärung?*” representa um marco na modernidade ao abrir a questão filosófica para o questionamento sobre o seu próprio presente. A filosofia na modernidade, de algum modo, reatualiza o gesto do parresista do século IV, ao se colocar ao mesmo tempo como elemento e matriz de sua própria atualidade. A razão de ser e o fundamento da filosofia está naquilo que ela diz enquanto pertencimento de um certo nós que deve ser o objeto de sua reflexão: o presente como “acontecimento filosófico”. Nesse sentido, a modernidade deve, então, ser encarada mais como uma atitude do que como um período histórico e, portanto, cabe ao genealogista a tarefa de realizar uma “ontologia do presente” por meio de uma “história crítica do pensamento ou história das veridicções”.

Na história da filosofia a atividade do dizer-a-verdade foi problematizada por duas vias: uma via que é a da analítica da verdade em que o que está em questão é saber “como assegurar que um é enunciado verdadeiro?”; e uma segunda via que é a da tradição crítica em que o que interessa é saber qual a importância do discurso verdadeiro para o indivíduo e para a cidade – saber quem é capaz de dizer-a-verdade, qual verdade,

sob quais consequências e com qual relação com o poder.⁸⁹ Essa mesma divisão ocorre à propósito da filosofia kantiana. Se por um lado a filosofia transcendental kantiana inaugura um modo de filosofar ligado à analítica da verdade e ao questionamento sobre a possibilidade e condições do conhecimento verdadeiro, por outro lado, em sua posteridade crítica, essa mesma tradição nos impele a uma questão, colocada por Kant à propósito da *Aufklärung*, a qual a filosofia moderna não pode se esquivar de responder e à qual a escolha se faz imperativa – que tipo de filosofia queremos fazer? É claro que Foucault irá se identificar com a posteridade crítica e o que ele faz é reativar o gesto de Kant, e ampliar a crítica para além do problema de um conhecimento possível. O dever da filosofia, sua tarefa, é se constituir como "superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva".⁹⁰

Para finalizar esse pequeno excursus sobre a presença kantiana no curso “*O governo de si e dos outros*” e demonstrar sua relação com o que foi apresentado acerca dos deslocamentos operados no curso “*Do governo dos vivos*”, considero pertinente retomar uma passagem da Conferência de 1978 - “*Qu’est-ce que la critique?*”. Nesta, Foucault define crítica ou atitude crítica⁹¹ como uma virtude que, frente aos mecanismos de assujeitamento operados pelo poder, realiza o movimento de interrogar a verdade e os efeitos desse poder como a arte da não-servidão voluntária ou da indocilidade refletida.⁹² Lembrando que, para Foucault, a matriz na qual se estrutura a atitude crítica nos séculos XV e XVI deriva de uma questão maior que é “como não ser governado?” que surge em resposta ao processo de governamentalização que foi a expansão das artes de governar do poder pastoral para as práticas de Estado.

Segundo Foucault, Kant seria o primeiro filósofo na modernidade a abrir a filosofia para os problemas histórico-filosóficos, e a *Aufklärung*, especificamente seria o momento privilegiado em que estariam presentes, de modo visível, o entrelaçamento entre verdade, governo e subjetividade. O “núcleo da crítica é essencialmente o feixe de relações que ata o poder, a verdade, um ao outro ou cada um aos outros dois.”⁹³ A

⁸⁹ “qui, sur quoi, avec quelles conséquences et avec quelles relations avec le pouvoir?” FOUCAULT, 2016a, p. 297.

⁹⁰ FOUCAULT, 2013a, p.13-14. A relação entre filosofia e política será tema de boa parte do curso de 1983 e todo o curso de 1984 em que a figura do cínico aparece como a personagem que se destaca como elemento em que a tensão entre esses dois campos se mostra mais radical.

⁹¹ A atitude crítica, segundo Foucault, seria certa maneira de pensar, de dizer e de atuar específica da civilização ocidental surge na modernidade a partir dos séculos XV e XVI. Ela teria sua origem nas contracondutas – reação à governamentalidade do poder pastoral.

⁹² FOUCAULT, M. “*Qu’est-ce que la critique?*”, Paris: Vrin, 2015, p. 39.

⁹³ *Ibidem*

atitude crítica é uma certa maneira de pensar, agir e se relacionar com aquilo que sabemos. Em resumo o que está em jogo na crítica é a relação entre a filosofia e o poder. A crítica tem por função o desassujeitamento no jogo da “política da verdade.”⁹⁴

À atitude de dessasujeitamento frente às tecnologias de poder, Rambeau, ao retomar a Conferência de 1978, levanta observações que considero pertinentes:

Como é possível que o ponto crítico que priva o sujeito de toda a sua soberania, o ponto em que sua própria emergência se torna aleatória e contingente, seja também aquele em que sua decisão afirma, o poder de sua liberdade, da sua independência, para não mencionar a sua autonomia? Como pode a impessoalidade da obra crítica do pensamento dar origem à afirmação de uma relação consigo mesmo?⁹⁵

A meu ver a abertura que Foucault realiza em 1980 para a questão da subjetividade e consequentemente o modo como ele reelabora as noções de regime de verdade e governo de certa maneira são um esforço de resposta a essas questões. O jogo que a crítica estabelece entre verdade, governo e subjetividade abre espaço para pensar a liberdade imanente das práticas. Sendo a correlação entre os três eixos da experiência elemento fundamental, uma vez que é justamente o entrelaçamento dessas diferentes dimensões que impede o fechamento do exercício do poder apenas no “assujeitamento” dos indivíduos. A introdução do eixo da subjetividade é importante, pois irá permitir a ampliação da noção de verdade, uma verdade que não mais se confunde com o exercício do poder, mas como exercício da liberdade do sujeito no modo de constituir a si mesmo. Essa brecha aberta pelo trabalho de constituição de si é importantíssima, pois é ela que permite a produção de uma outra verdade que não é a do poder. O desafio que se coloca é pensar a possibilidade dessa passagem de uma verdade do poder para uma verdade do sujeito, já que o poder funciona na verdade, não há um fora do poder e o sujeito está no poder.⁹⁶

⁹⁴ «La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité.» FOUCAULT, 2015, p.39.

⁹⁵ «Comment est-il possible que point critique qui destitue le sujet de toute sa souveraineté, le point par où son émergence elle-même devient aléatoire et contingente, soit aussi celui où s'affirme sa décision, le pouvoir de sa liberté, de son indépendance, pour ne pas dire de son autonomie? Comment l'impersonnalité du travail critique de la pensée peut-elle donner lieu à l'affirmation d'un rapport à soi?» RAMBEAU, 2012, p.32.

⁹⁶ «comment passer du fait que les relations de pouvoir fonctionnent à la vérité, que le pouvoir est constitutif de la vérité, à la manifestation d'une autre vérité qui ne soit pas celle du pouvoir.» Ibidem.

Em 1983, na conferência realizada em Berkeley, Foucault diz que a crítica deve se constituir como uma «*reproblématisation permanente*⁹⁷». E o isso significa propriamente? Como vimos, a experiência é estruturada na problematização, então, embora ela possa, em alguma medida, fazer o movimento de recuo e posicionar-se criticamente acerca do que é problematizado e às respostas dadas ao problema; ela também será sempre mediada por circunstâncias históricas e tecnologias de poder. É por esse motivo que Foucault ressalta que nessa *reproblématisation* não se trata de uma desconstrução – da ideia de que o sujeito deveria despojar-se de uma série de processos históricos repressivos que impediriam o exercício da liberdade. A *reproblématisation permanente* é um eterno deslocar-se; “o objetivo da crítica é alterar a problematização”⁹⁸; apontar seu caráter contingente.

A genealogia que Foucault faz da problematização histórica da noção de *parresía* se insere no contexto da governamentalidade, que deve ser entendida aqui em seu sentido amplo, não apenas como um conjunto de procedimentos nos quais é implementado uma série de tecnologias de poder, mas também como um jogo, um espaço no qual as relações de governo permitem a instabilidade e reversibilidade dessas relações. Na análise acerca da *parresía* política, Foucault nos apresenta uma forma de governamentalidade democrática na qual o exercício da *parresía* aparece como forma singular de ação política em que se articulam a dimensão ética do comprometimento ontológico do sujeito e seu próprio discurso e, também, a dimensão política que tem como fundamento a liberdade. Desse modo, a *parresía* além de caracterizar-se como uma forma de autoconstituição do sujeito no enunciado da verdade, caracteriza-se, também, como exercício do poder no espaço público.

Como vimos no início do capítulo, a *parresía* pode ser entendida como dizer-a-verdade, falar-franco, tudo-dizer. É evidente que não é de interesse de Foucault uma análise etimológica do termo, mas o dizer-a-verdade enquanto atividade. No caso da dimensão política da noção, a *parresía* é ponto de partida e fio condutor de uma genealogia do discurso de governamentalidade. A questão é fazer uma história do discurso político a partir de um ponto de vista duplo: filosófico – obrigação e exercício da verdade; e metodológico – dramática do discurso. Mas no que exatamente se constitui a “dramática do discurso” e que tipo de verdade interessa à Foucault no campo

⁹⁷«Le but de la critique est de changer la problématisation.» Ver: «Et nous pouvons alors revenir au problème de la critique. Le but de la critique est de changer la problématisation. Il n'y a pas de [diatribe], pas de [déconstruction]. Mais une tâche de reproblématisation permanente.» FOUCAULT, 2016a, p.300.

⁹⁸ Ibidem.

da política? A questão colocada por Foucault é a seguinte: “existirá uma dramática política do discurso verdadeiro e quais podem ser as diferentes formas, as diferentes estruturas da dramática do discurso político?”⁹⁹

A expressão “*dramática do discurso*” é forjada por Foucault a fim de diferenciar outros contextos metodológicos nos quais é possível realizar a análise do discurso. Foucault faz questão de ressaltar como o tipo de análise pretendida por ele não se confunde com análise pragmática, tampouco com a análise da estrutura racional do discurso. Isso porque no primeiro caso, própria dos enunciados performativos, o contexto mais ou menos institucionalizado da enunciação interfere nos efeitos, no valor e no sentido do discurso, pouco importando a relação existente entre o enunciado e aquilo que é o conteúdo da enunciação. Quanto à estrutura racional do discurso, não se trata de um discurso demonstrativo, embora possa fazer uso de elementos de demonstração. Ademais, Foucault ainda distancia a *parresía* da retórica e da pedagogia. De qual modo se define a *parresía*, então?

A *parresía* é uma maneira de dizer a verdade; o que a define é esse “modo de dizer” mais do que o conteúdo da verdade dita. O que está em jogo são os diferentes modos de vinculação do sujeito à própria enunciação da verdade. Em linhas gerais podemos destacar cinco elementos presentes na evolução do significado do termo: franqueza; a verdade; o perigo; o criticismo; o dever. De modo que:

a *parresía* é uma atividade verbal na qual um falante expressa sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida porque reconhece o ato de dizer a verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (assim como a si mesmo). Na *parresía*, o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou do silêncio, o risco de morte ao invés da vida e da segurança, o criticismo ao invés da bajulação, e o dever moral ao invés do interesse próprio e da apatia moral.¹⁰⁰

A “dramática do discurso”, então, consiste na análise do “contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato do dizer-a-verdade”. Ou seja, a dramática do discurso destaca o caráter subjetivo do discurso, o modo como o sujeito vincula-se à verdade que diz. A questão que se coloca é como isso se dá no contexto do jogo político. Outro ponto: Foucault ressalta que só há *parresía* quando há liberdade na enunciação da verdade.

⁹⁹ FOUCAULT, 2013a, p. 67.

¹⁰⁰ FOUCAULT, 2016a.

A *parresía* introduz uma questão filosófica fundamental que é nada mais nada menos que o vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade. Não [a questão], que conhecemos bem, de saber até que ponto a verdade bitola, limita ou constringe o exercício da liberdade, mas de certo modo a questão inversa: como e em que medida a obrigação de verdade – o "obrigar-se à verdade", o "obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade"-, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade? Como [o fato de] se obrigar à verdade (se obrigar à verdade, se obrigar pela verdade, pelo conteúdo do que se diz e pelo fato de que se diz) é efetivamente exercício, e o exercício mais elevado, da liberdade? É sobre o fundo dessa questão que, creio eu, se deve desenvolver toda a análise da *parresía*.¹⁰¹

A singularidade da *parresía* que está na sua abertura para um risco indeterminado; do sujeito que se coloca sempre no sentido de fazer valer sua própria liberdade, independentemente da situação e do contexto. Acredito que esse é um elemento essencial que deve servir de pano de fundo para toda a análise da *parresía* como exercício mais elevado da liberdade - liberdade entendida como pressuposto de que a ação política é expressão.

Para concluir, nesse capítulo inicial a intenção foi construir um ponto de ancoragem para a leitura da *parresía* política em Foucault. Vimos os deslocamentos teóricos e conceituais operados no curso “*Do governo dos vivos*” e vimos também a apresentação geral da noção de *parresía* e o modo como Foucault pretende abordar metodologicamente a atividade do dizer-a-verdade. E, também, como podemos tomar a *parresía* como forma especial de aleturgia¹⁰², uma vez que esse modo de dizer a verdade possui “interrelação e cruzamento contínuos” entre verdade, governo e subjetividade. Feito isso, no próximo capítulo será tratado o escopo desse trabalho, qual seja, a relação entre *parresía* e a experiência democrática. Veremos que a *parresía* como atividade específica na ordem política tem seu lugar privilegiado, inicialmente, na democracia.

¹⁰¹ FOUCAULT, 2013a, p.64.

¹⁰² Sugestão de Alvarez Yagüez, 2017, p.30.

CAPÍTULO II

Parresía e a governamentalidade democrática

1. A problematização da governamentalidade democrática

Vimos muito brevemente no capítulo anterior que a *parresía* é a atividade com a qual o sujeito constitui a si mesmo no ato de dizer-a-verdade. Nessa atividade do dizer verdadeiro, verdade e liberdade se implicam mutuamente uma vez que o governar a si mesmo por meio da *parresía* marca um contraponto às práticas de assujeitamento, por exemplo, da confissão na qual a constituição da subjetividade é da ordem da sujeição. Na atividade parresiástica, ao contrário, estamos na dimensão ética da autossujeitativação em que o ligar-se a si mesmo por meio do próprio discurso constitui o exercício mais elevado, e também perigoso, da liberdade. Vimos também que o objetivo que Foucault diz pretender no curso “*O governo de si e dos outros*” é o de fazer uma “genealogia do discurso político”, uma história da obrigação e exercício da liberdade tendo como ferramenta metodológica aquilo que ele denomina de “dramática do discurso”.¹⁰³

O elo entre *parresía* e subjetividade experimentado no domínio da ética no exercício do governo de si é algo que Foucault aponta desde o curso de 1982; a novidade que aparece no curso de 1983 é o acréscimo da dimensão política do exercício do dizer-a-verdade. Desse modo, o problema da verdade é reformulado em “duas vias de acesso inversas para uma mesma questão: como se constitui uma “experiência” em que estão ligadas a relação consigo mesmo e com os outros.”¹⁰⁴ Trata-se no final das contas de pensar a relação entre ética e política, ou tendo em vista os três eixos da experiência com os quais Foucault opera, trata-se de pensar a relação entre verdade, governo e subjetividade.

O projeto de realizar uma genealogia do discurso político tem como pano de fundo a governamentalidade, noção que aparece pela primeira vez no curso *Segurança, território, população* (1978). A governamentalidade, segundo uma das hipóteses

¹⁰³ Relembrando - “Dramática do discurso” entendida como análise dos fatos de discurso que ligam o sujeito ao seu próprio discurso.

¹⁰⁴ FOUCAULT, 2004, p.243.

apresentadas nesse curso, é um fenômeno político específico, uma técnica refletida de governo, que remonta ao começo do século XVI, e que possui raízes no poder pastoral das instituições cristãs. A governamentalização do Estado a partir da disseminação das práticas de governo do poder pastoral para o campo político é um processo do qual, segundo Foucault, não podemos prescindir se quisermos compreender a política moderna, principalmente o nascimento do Estado moderno. Assim, no contexto das análises do curso de 1978, a genealogia da governamentalidade lança uma nova luz na especificidade do Estado como agente político na modernidade, revelando assim a matriz de nossa racionalidade política. Desnecessário reproduzir todo o movimento argumentativo dessa tese, gostaria apenas de chamar a atenção para o modo como o problema da governamentalidade ultrapassa as questões apresentadas neste curso.

A noção de governamentalidade ganhará outros desdobramentos nos últimos cursos de Foucault no *Collège de France*. O problema do governo será ampliado, de modo que a governamentalidade deverá ser entendida como pano de fundo das experiências políticas e éticas, e não apenas restrita ao âmbito dos problemas da biopolítica ou da racionalidade governamental do Estado moderno. O que é importante reter desse alargamento no uso da noção é a relação entre exercício do poder e a manifestação da verdade que, como Foucault irá ressaltar no curso “*Do governo dos vivos*”, constitui vínculo em um nível muito mais profundo e anterior ao nascimento de uma governamentalidade racional.¹⁰⁵ “É sempre além da finalidade do governo e dos meios eficazes para alcançá-la que a manifestação da verdade é requerida por, ou implicada por, ou está vinculada à atividade de governar e de exercer o poder.”¹⁰⁶ Trata-se da questão fundamental que aludi no capítulo anterior, a qual Foucault chama atenção: não é possível o exercício do poder sem um “anel da verdade”; muito mais que o uso da violência, do jogo nu da vida e da morte, o que é mais essencial nas relações de governo é o procedimento aletúrgico que o acompanha. A manifestação do verdadeiro, portanto, não é mero efeito do poder, é aquilo sem o que não há poder.¹⁰⁷ À figura do diretor de consciência como mestre parresiasta, acrescenta-se uma nova figura - a do parresiasta político, como aquele que governa os outros. A *parresía* política é entendida

¹⁰⁵ Ver seção 1.3 capítulo I. Ver também aula de 09 de janeiro de 1980, curso “*Do governo dos vivos*”. FOUCAULT, 2014b.

¹⁰⁶ FOUCAULT, 2013a, p. 17.

¹⁰⁷ “Onde há poder, onde é preciso que haja poder, onde se quer mostrar efetivamente que é lá que reside o poder, é preciso haver o verdadeiro. E onde não houvesse o verdadeiro, onde não houvesse manifestação de verdadeiro, é que o poder não estaria ali, ou seria fraco demais, ou seria incapaz de ser poder. A força do poder não é independente de algo como a manifestação do verdadeiro, e muito além do que é simplesmente útil ou necessário para bem governar.” FOUCAULT, 2013a, p 10.

como forma de governo, como exercício da governamentalidade por meio da palavra verdadeira.

Foucault sugere em suas análises acerca da problematização da *parresía* que na origem fundamentalmente política da noção irrompe-se toda uma série de problemas da governamentalidade em torno do discurso verdadeiro. Cabe, então, investigar o que especifica a governamentalidade política democrática. Se governar implica estar no verdadeiro, como é que se configura na *politeia* democrática um modo específico de aleturgia? Como a verdade pode ser manifestada no regime democrático? Por que o poder não pode dispensar a verdade?

As tragédias de Eurípides, a “*História pragmática*” de Políbio, os discursos de Péricles narrados por Tucídides, e os discursos de Isócrates e Demostenes compõem o escopo de textos que serão mobilizados a fim de analisar a emergência da problematização e desdobramentos do dizer-a-verdade no contexto político democrático ateniense. Foucault justapõe esses textos na construção de seus argumentos para sustentar sua hipótese acerca da relação constituinte entre o dizer-a-verdade e a experiência política democrática. Antes de adentrar na análise desses textos, gostaria de fazer algumas observações quanto ao modo como Foucault opera com a história em seu método genealógico.

Primeiro, não é difícil notar a distância temporal entre os textos – a tragédia de Eurípides é do século V a.C, enquanto a História de Políbio data do século II a.C. Outro ponto importante de se sublinhar é a pouca importância que Foucault dará aos acontecimentos históricos que geralmente são destacados pelos estudiosos da Antiguidade para pensar as condições que permitiram o surgimento da democracia. O aparecimento da *polis* entre os séculos VIII e VII, marca o que Vernant denomina de “uma verdadeira invenção”¹⁰⁸ dadas as transformações decisivas que essa nova organização política acarretará para os gregos. Entretanto, essa invenção da *polis* e consequentemente da democracia somente foi possível devido a uma série de transformações ocorridas entre o século VIII e VI que foram fundamentais para o estabelecimento e consolidação da democracia no século V a.C.

Como vimos no capítulo anterior, Foucault não está interessado nem em uma filosofia da história tampouco em uma história da filosofia. O propósito é estabelecer a história que está relacionada com seus interesses metodológicos. Ao invés de realizar

¹⁰⁸ VERNANT, 2016, p. 53.

uma narrativa dos acontecimentos, o que ele faz então é buscar problemas filosóficos a partir de determinadas práticas e/ou discursos. Portanto, no empreendimento de uma “prática histórico-filosófica” Foucault dará pouca atenção à “narrativa oficial” da história na constituição da democracia ateniense. Claro que o filósofo não ignora os fatos históricos e em certos momentos faz alusão a eles, porém, sempre articulando-os ao que ele considera ser o problema fundamental do regime democrático, ou da política de um modo geral, que é a relação entre exercício do poder e discurso de verdade. Problema no qual ecoa, em alguma medida, a famosa tese de Jean-Pierre Vernant acerca da “extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder”¹⁰⁹ na *polis* democrática do século V. a.C. A política nesse momento, nos diz Vernant, passa a ser “disputada” no debate entre discursos diversos¹¹⁰ em que a palavra, a mais marcante característica da *polis*, torna-se “o instrumento político por excelência”. Para Foucault, esse instrumento não concerne a todo e qualquer discurso, mas a *parresía* – discurso de verdade, forma de exercício de poder, que caracteriza a cidade democrática.

Logo, a abordagem que Foucault faz da *parresía* deve ser compreendida à luz dos seus objetivos. Do conjunto de textos mobilizados, dois deles são estruturantes de toda sua análise: a tragédia *Íon* escrita por Eurípides; e o Livro II, capítulo 38, par. 6 da *História de Políbio*. A partir desses textos Foucault irá determinar uma certa perspectiva para o tratamento do tema da *parresía*. Para o que interessa aos propósitos desse trabalho, importa marcar que com a tragédia de *Íon* Foucault exemplifica o enraizamento do discurso verdadeiro na fundação do regime democrático. Por sua vez, a *História pragmática*, por apresentar uma definição que Políbio faz da democracia é mobilizada por Foucault a fim de destacar os elementos essenciais ao funcionamento interno do regime, bem como da relação estreita entre o aspecto institucional e efetivo do exercício do dizer-a-verdade enquanto discurso político. Temos, portanto, por um lado, no texto de *Íon*, a referência ao estatuto social e político do cidadão e momento originário da democracia, e do outro, no texto de Políbio, a estrutura política do regime em sua dinâmica com o exercício efetivo do poder.

O segundo conjunto de textos mobilizados por Foucault, serão a tragédia *Orestes* de Eurípides, os três discursos de Péricles narrados por Tucídides e o discurso “*Sobre a*

¹⁰⁹ VERNANT, 2016, p. 54

¹¹⁰ “A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política.” VERNANT, 2016, p. 54.

Paz” de Isócrates Embora dedique poucas horas do curso a tais textos, eles são importantes por dois motivos: neles a *parresía* aparece dramatizada na cidade, e essa dramatização permite contrapor Péricles – “tipo ideal” da personagem política democrática e o momento de decadência do regime, no qual a igualdade formal coincide com a igualdade/liberdade do discurso político.

Nos discursos de Péricles narrados por Tucídides, Foucault caracterizará a democracia como um certo jogo político, um “circuito” que exemplificaria o bom funcionamento do discurso parresíastico e o regime democrático. Após a morte de Péricles, o mau uso da *parresía*, exemplificado pelos discursos de Isócrates e a tragédia *Orestes*, acarretará o desajuste entre dizer-a-verdade e a democracia que fará emergir o debate entre a problemática existente entre o dizer-a-verdade e as instituições democráticas. A *parresía*, que anteriormente se caracterizava como fundamento e princípio de diferenciação dentro a estrutura formal igualitária, mostra-se nesse período a “precisa natureza das perigosas relações que parecem existir entre democracia, *logos*, liberdade e verdade.”¹¹¹ É nesse sentido que Foucault identificará a existência de um paradoxo da democracia que se apresenta simultaneamente como um regime orientado pela ideia de igualdade, mas que para que se conserve, em sua existência real, não pode prescindir da desigualdade.

A partir desse pequeno esboço, muito resumidamente apresentado, sobre os textos e questões nos quais Foucault estruturará a problematização da governamentalidade democrática, passo à exposição mais detalhada de cada um dos pontos apresentados. Quais sejam: discurso de verdade como fundador do regime democrático, a *parresía* como princípio de diferenciação frente à igualdade formal como garantia de participação política, dinâmica necessária e circular entre estrutura formal e exercício efetivo do poder, os perigos do mau uso da *parresía*, e a questão de fundo que permeia todos os pontos destacados que é o vínculo entre verdade, liberdade e política.

1.2. Íon: a tragédia por excelência da *parresía*

A tragédia surge na Grécia no fim do século VI, e terá pouco menos de cem anos de duração. Para Vernant e Vidal-Naquet, “a tragédia, enquanto gênero literário aparece

¹¹¹ FOUCAULT, 2013a, p.49.

como a expressão de um tipo particular de experiência humana, ligada a condições sociais e psicológicas definidas.”¹¹² Para esses autores, ocorreu na Grécia do século V. o aparecimento de uma espécie de “consciência trágica”; é nesse sentido que o trabalho desses helenistas tem a pretensão de fazer uma interpretação da tragédia grega a partir da vida social e história psicológica dos gregos a fim de recuperar o contexto da relação entre obra e o público no século V.

O uso que Foucault faz do texto trágico também tem em mira destacar essa singularidade presente na tragédia na qual é possível identificar a “expressão” de práticas que emergem naquele período específico e que sinalizam mudanças, transformações importantes do contexto social e político no qual emergem, mas que também guardam questões que ainda concernem a nossa atualidade. Embora sob influência desses helenistas, não podemos perder de vista a diferença no modo de tratar os textos. Foucault recusa o aspecto psicológico da metodologia adotada; seu interesse está mais para as condições de possibilidade de emergência de práticas que vão fabricar sujeitos, verdades e tecnologias de governo. A tragédia, nesse sentido, é mobilizada como uma forma de dar materialidade à pesquisa, como Foucault mesmo diz, “dar conteúdo histórico” às suas análises.

A tragédia constitui um traço paradigmático que marca o momento de oposição entre pensamento social e jurídico de um lado e tradição mítica e heroica do outro. A divisão entre os dois campos não é muito clara, pois trata-se ainda de um período de transição em que embora os temas da cidade e o uso constante do vocabulário jurídico (com flutuações), elementos da tradição mítica também se fazem presentes nas peças, porém reformulados. Por se situar nessa zona fronteira, a personagem trágica “traduz uma consciência dilacerada” entre os atos humanos e as potências divinas.¹¹³

As tragédias, bem, entendido, não são mitos. Pode-se afirmar, ao contrário, que o gênero surgiu no fim do século VI quando a linguagem do mito deixa de apreender a realidade política da cidade. O universo trágico situa-se entre dois mundos e essa dupla referência ao mito, concebido a partir de então – como pertencente a um tempo já decorrido, mas ainda presente nas consciências, e aos novos valores desenvolvidos tão rapidamente pela cidade de Pisístrato, de Clítenes, de Temíscoles, de Péricles, é que constitui uma de suas originalidades e a própria mola da ação. No conflito trágico, o herói, o

¹¹² VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, 1999, pp.7-8.

¹¹³ O sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana constitui o objeto de uma reflexão, de um debate, mas ainda não adquiriu um estatuto tão autônomo que baste plenamente a si mesma. O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticaram e por eles responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa.” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 4).

rei, o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática.¹¹⁴

Todos estes elementos citados aparecem na tragédia de Íon, e cabe aqui explorar detalhadamente o modo como Foucault interpreta essa peça que, segundo ele, marca o momento de emergência da problematização do dizer-a-verdade na experiência política. Toda tragédia é uma aleturgia; é uma manifestação ritual da verdade em dois sentidos: no sentido geral, a tragédia diz a verdade; e no sentido técnico, a tragédia representa o dizer-a-verdade. “Ela é, em si, uma maneira de fazer aparecer o verdadeiro, mas também é uma maneira de representar como, na história que ela conta ou no mito a que se refere, a verdade veio à luz.”¹¹⁵ É nesse sentido que a peça de Íon será entendida como uma forma específica de aleturgia em que o texto é ele mesmo uma forma de veridicção. Ao mesmo tempo em que tematiza a atividade do dizer-a-verdade, a tragédia realiza essa mesma atividade. E na peça em questão, na forma de produção da verdade problematizada, Foucault situará uma forma de discurso peculiar à cidade democrática.

Íon é uma tragédia de difícil definição devido à multiplicidade de temas que o texto parece contemplar. Apesar dessa diversidade, fato é que a peça tem como tema central a história do nascimento de Íon e o procedimento de descoberta da verdade do seu nascimento. A partir de um problema histórico específico do contexto em que Eurípidés compõe o texto, “coloca-se o problema de saber quem, no âmbito da cidadania legal, vai exercer efetivamente o poder.”¹¹⁶

Em resumo, eis o fio condutor da peça:

Íon, esse jovem descendente desconhecido da velha dinastia erectea da Ática, de Atenas, descendente de Erecteu, nascido nas grutas da Acrópole, dessa raça de Erecteu em que já se misturam os deuses, a terra, os humanos, Íon, autóctone desconhecido e exilado, não poderá e, aliás, não quer voltar para Atenas a fim de exercer aí o poder que está ligado à sua raça, a não ser detendo certo estatuto que depende, por sua vez, do seu nascimento. E esse direito, esse poder e esse estatuto comportam, conduzem ou desembocam em certo elemento, perfeitamente importante e explicitamente designado, que é a *parresía*: a liberdade de tomar a palavra e, na palavra, de exercer a fala franca. É esse o fio condutor da peça.¹¹⁷

¹¹⁴ VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999.

¹¹⁵ FOUCAULT, 2014b, p. 24.

¹¹⁶ FOUCAULT, 2013a, p. 99.

¹¹⁷ FOUCAULT, 2013a, p.141.

Lembrando que, nesse momento, o contexto é o de Atenas pós-Péricles e que embora institucionalmente a democracia garantisse a todo cidadão a participação nos assuntos da cidade, apenas os melhores¹¹⁸ é que exerciam efetivamente o poder político. Trata-se igualmente do contexto de uma Atenas imperialista. Como comenta Foucault, a personagem Íon na mitologia e história de Atenas faz parte do surgimento, a partir do século VII, das genealogias eruditas que tinham como objetivo "assentar e justificar a autoridade política e moral de alguns grandes grupos familiares. Ou ainda, tratava-se de dar ancestrais a uma cidade, reivindicar direitos dessa cidade, justificar uma política, etc."¹¹⁹ Há na peça, desse modo, a reconfiguração do mito a fim de caracterizar os atenienses tanto como descendentes de Erecteu, ou seja, autóctones, quanto ancestrais das duas grandes etnias helênicas: dórios e jônicos.¹²⁰

Quer dizer que o desafio dessa elaboração trágica da lenda será: como conservar a função ancestral e fundadora de Íon em relação a todos os iônicos, mas inscrevendo e arraigando a história de Íon na própria Atenas e fazendo de Íon, contrariamente à forma originária da lenda, uma pessoa originária de Atenas? É preciso reintegrar Íon em Atenas, conservando sua função de ancestral de todos os iônicos. É essa reviravolta, situando o nascimento de Íon em Atenas e fazendo dele o ancestral de todos os iônicos, que é realizada por Eurípides de maneira completa até seus extremos limites, já que Eurípides vai adotar um enredo no qual Íon será ateniense, completamente ateniense ou, mais exatamente, de sangue ateniense e divino.¹²¹

Íon, esse personagem “artificial” tão importante na história de Atenas, será responsável pela refundação da cidade, sua reorganização interna e divisão em quatro tribos. E principalmente, esse é o principal argumento de Foucault, a “peça Íon é verdadeiramente a representação dramática do fundamento do dizer-a-verdade político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas.”¹²²

Foucault vai ler a peça de Eurípides, assim como já havia feito com Édipo em 1980, como um desenrolar de “sucessão de aleturgias” composto por quatro formas de veridicção: a veridicção do deus (Apolo), as duas veridicções de Creusa, veridicção ateneia-apolínica¹²³. Mais uma vez vai operar no esquema das metades; no caso de Íon,

¹¹⁸ Há de se inquirir a forma pela qual Foucault interpreta esses “melhores”. Em Íon é a autoctonia, em Péricles é a virtude da coragem – um elemento histórico e um elemento ético.

¹¹⁹ FOUCAULT, 2013a, p.72.

¹²⁰ Clara sobreposição entre o tema da autoctonia e colonização imperialista de Atenas. Os atenienses são, ao mesmo, tempo jônicos e “colonizadores”.

¹²¹ FOUCAULT, 2013a, p.74.

¹²² Ibidem, pp. 77-8.

¹²³ Lembrando que nenhuma dessas veridicções serão denominadas no texto de Eurípides de *parresía*, embora toda elas sejam necessárias para que Íon retorne à Atenas.

serão dois jogos de metades, o primeiro será do jogo meia-verdade e meia-mentira entre Creusa, Xuto, Apolo e Íon; e o segundo, jogo de desvelamento da verdade com Creusa e Atena.

Interessante notar que não é na cidade o lugar em que a verdade será desvendada na tragédia; a descoberta da verdade do nascimento de Íon ocorrerá em Delfos - o lugar essencial do dizer-a-verdade oracular na cultura grega. No entanto, a verdade que será revelada não será obra divina - Apolo se recusa a dizer a verdade, pois cometeu uma falta. A verdade advirá do resultado do choque das paixões humanas e da ratificação da verdade humana pelo discurso da deusa Atena ao final da peça. A *parresía*, por conseguinte, funda e é fundada na cidade por essa “dupla operação” entre a palavra oracular e a palavra humana.

Creusa e Xuto vão até o oráculo de Delfos para consultar o deus sobre a possibilidade de gerar descendentes. Somada à pergunta “oficial” de Xuto, Creusa traz uma pergunta secreta: ela deseja saber que fim levou o filho que teve com o deus Apolo. Para essas duas perguntas, temos respostas igualmente acompanhadas de dupla mentira e, conseqüentemente, temos três deslocamentos da verdade: o primeiro é a mentira de Creusa que diz ao servidor do templo que vem consultar o oráculo para sua irmã que foi seduzida pelo deus, o segundo deslocamento se dá com a resposta enviesada de Apolo à pergunta de Xuto e o terceiro a aceitação por Xuto da “solução bastarda do deus”. Portanto, temos na estrutura geral da peça três personagens ignorantes quanto à verdade, a saber, Íon, Xuto, Creusa, ao mesmo tempo em que temos também duas instâncias de verdade/saber, Apolo e o público que no início da peça foi informado de toda a trama pela boca do deus Hermes. Nesse cenário, teremos ao longo do desenrolar dramático dois diferentes procedimentos em que a verdade será desvendada, uma aleturgia humana e uma aleturgia divina, sempre no jogo das ilusões entre meia verdade e meia mentira.

Íon vai recusar esse jogo de meias mentiras e meias verdades operado por Apolo, Creusa e Xuto. Ele quer e precisa da verdade para que possa fundar seu direito político em Atenas. Sendo assim, ele irá, então, apresentar as objeções de sua recusa: 1) Atenas é autóctone; 2) Atenas é pura de toda mistura estrangeira 3) Ir à Atenas nessas condições seria o mesmo que ser “nada, filho de nada.”

A autoctonia é um dos eixos centrais da peça. A referência ao tema é feita logo no início, no prólogo, em que Apolo, nas palavras de Hermes, se refere aos atenienses como o “povo autóctone da ilustre Atenas” (*laón eis autókthtona kleinôn Áthenon*). Atenas se orgulhava de sua autoctonia originária, afinal era um dos traços distintivos em

relação ao demais gregos. Então um dos desafios da tragédia de Eurípides era nessa “espécie de imperialismo genealógico”¹²⁴ transformar um imigrante num autóctone. Vale lembrar que a reivindicação de uma origem autóctone não era prática exclusiva de Atenas, embora seja um de seus traços distintivos, outras cidades também faziam uso de tal argumento. O sentido do termo *autochthon* se refere tanto àqueles que habitam há muito tempo (tempos imemoriais) determinado território, quanto à metáfora de “nascidos da própria terra”, “brotados do próprio solo”. Para Nicole Loraux, levando em conta a etimologia da palavra, autóctone só seria o primeiro ancestral nascido do solo (Ericônio), “cuja aparição funda a vida na cidade e legitima a relação do povo com a sua terra”. No entanto, essa autoctonia seria estendida a todos os descendentes de Ericônio, implicando tanto na permanência na terra quanto na manutenção desse vínculo com ela através da constante rememoração de suas origens. A ideologia autóctone de Atenas ratifica essas origens, mas também põe em destaque a relevância do papel do ateniense do presente na constituição e manutenção dela, pois “ao celebrar a autoctonia, se anula o tempo em uma recriação incessante da origem”.¹²⁵

Quando Íon diz que a cidade de Atenas é livre de toda mistura estrangeira, trata-se da alusão à legislação ateniense que reconhecia como cidadão apenas crianças nascidas de pai e mãe ateniense. Até meados do século V. a.C a cidadania era concedida a qualquer pessoa (homem) que fosse filho de pai ateniense. Em 451 Péricles promulgou a lei que privava os filhos bastardos (*nóthos* – filhos de casamentos mistos) de cidadania; a partir de então para ser considerado cidadão ateniense era necessário ser “ateniense pelas duas partes” – paterna e materna. Segundo Aristóteles¹²⁶, a motivação para tal lei se deve ao controle do número excessivo de cidadãos, no entanto é possível especular outras razões para a promulgação de tal lei como preservação da pureza racial, enfraquecimento de possíveis alianças com cidadãos de outras cidades, restrição a distribuição da riqueza da cidade. Claude Mossé¹²⁷ afirma que essa lei poderia ser passível de fraudes e, além disso, é possível que tenha sido desconsiderada em algum

¹²⁴ FOUCAULT, 2013a, p.74.

¹²⁵ LORAUX, N. *Nacido de la tierra*. Mito y política en Atenas. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007. LORAUX, 2007, p. 27 e 31 Apud SOUSA, p. 73.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. São Paulo: Edipro, 2012.

¹²⁷ MOSSÉ, Cl. *Péricles: o inventor da democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 131.

momento da Guerra do Peloponeso em que Atenas precisava de cidadãos para irem à guerra.¹²⁸

Quanto à terceira e mais importante objeção que interessa aos objetivos de Foucault diz respeito ao desejo de Íon de exercer o poder político na cidade e as consequências desse exercício caso não possua *parresía*. Em vista disso ele argumenta que ir à Atenas nessas condições – filho de um estrangeiro e mãe desconhecida, além de ser alvo de ódio, desprezo e inveja de seus concidadãos, a única possibilidade de exercício do poder é através da tirania. A cidade é descrita por Eurípides como composta por três categorias de cidadãos. Essa classificação é feita em razão da efetiva participação na vida política, da distribuição do poder e da autoridade na cidade. Temos, então, a multidão incapaz desprovida de poder e movida pelo ódio, os sábios que detém poder, mas que se afastam da vida pública e desprezam aqueles que se ocupam da cidade, e por último temos os que têm poder que assim como os sábios compõem a elite da cidade com a diferença que são os “homens políticos” que efetivamente exercem o poder na cidade e são propensos à inveja. Para cada categoria Eurípides vincula a mobilização de uma paixão, ressaltando, assim, o caráter conflitivo da cidade, o campo agonístico e não consensual que caracteriza a *polis* democrática.

Temos nessa terceira objeção de Íon e na descrição das diferentes classes de cidadãos que compõem a cidade um ponto importante: o poder na cidade é compartilhado/disputado por vários atores políticos. Íon quer integrar-se a essa última categoria, ocupar a primeira fileira da cidade e “fazer o logos agir na cidade”. Íon quando faz referência a essas categorias de cidadãos e de seu desejo de ocupar a primeira fileira da cidade, também se coloca como aquele que quer ter poder político, como aquele que quer ter certa ascendência frente aos demais. Contudo, essa ascendência se dará não ao modo da tirania, mas no jogo político efetivo.¹²⁹ Esse modo de apresentar o exercício do poder marca distância com o exercício do poder do tirano - “se trata da repartição efetiva da autoridade política, do exercício do poder entre e no interior dessa massa, desse conjunto constituído pelos cidadãos de direito.”¹³⁰ A figura

¹²⁸ A lei foi posteriormente revogada pelo próprio Péricles, “pois não queria deixar seu nome e linhagem privados de sucessão”. PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. 3ª edição ed. Coimbra: [s.n.].

¹²⁹ Lembrando, conjunto esse composto apenas por homens; mulheres, estrangeiros e pessoas escravizadas não participam da vida política da cidade.

¹³⁰ FOUCAULT, 2013a, p.94.

do tirano¹³¹ aparece na tragédia como contraponto ao regime democrático. De um lado, temos o poder tirânico, sem *parresía*, que se exerce com violência, em detrimento dos outros, não pressupondo a presença de iguais no espaço público. De outro lado temos o exercício do poder parresiástico, democrático por excelência – o exercício da palavra que pressupõe a liberdade, não somente daquele que fala, mas também a liberdade dos demais que devem ser governados pela persuasão do melhor discurso.

A *parresía* não se confunde com o exercício do poder, embora seja uma forma de se exercer o poder na cidade; também não se confunde com o estatuto jurídico de cidadão, embora seja sua condição necessária. Segundo Foucault, Eurípides, na resolução da tensão entre igualdade formal e exercício efetivo do poder político, recusa tanto a solução tirânica, como a solução meramente constitucional, sugerindo a autoctonia como o elemento diferenciador, capaz de assegurar o uso “positivo” da *parresía* na cidade. O critério para distinguir aqueles que têm ou não *parresía* seria, então, o “arraigamento histórico” em um território. Por isso o enredo é todo costurado com o propósito de transformar Íon, um “imigrante”, em um cidadão ateniense autóctone.

Como solução às objeções de Íon, Xuto propõe que ele o acompanhe até Atenas, mas sem revelar o motivo de sua viagem. Assim aos poucos poderia inseri-lo a seu lar de tal modo que Creusa possa aceitá-lo. Íon aceita o “arranjo” proposto por Xuto, mas não deixa de pontuar o desejo de descobrir quem é sua mãe e, principalmente, o desejo de que ela seja ateniense para que assim, ele possa fazer uso da *parresía* para exercer o poder político na cidade. Foucault enfatiza que embora exista na trama uma “invariante” – necessidade de uma mãe ateniense para que Íon possa falar; não se trata de uma espécie de direito matrilinear¹³², o interesse é de

Tentar ver quais são as determinações muito particulares que aparecem nessa peça de Eurípides, e podemos dizer na Atenas clássica, por um certo princípio que é um princípio de ordem jurídica, política, religiosa, a saber, que o direito e o dever de dizer a verdade – direito e dever intrínsecos ao

¹³¹ No sentido clássico, tirano é aquele que vem de fora exercer o poder na cidade sob a proteção de Zeus - era comum nos discursos do tirano exercer o poder na cidade sob o pretexto de estar sob a proteção do deus. Íon recusa esse tipo de poder cuja vida é de “existência execrável”. Xuto é também um estrangeiro e, aqui mais uma referência ao poder tirânico – Lembrando que Xuto além de não ser ateniense, se autodenominava descendente de Zeus.

¹³² Nicole Loraux na obra publicada em 1981, «Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté des sexes» realiza uma análise da tragédia Íon a partir de uma perspectiva de gênero. No capítulo intitulado “Créusa autochtone”, segundo Loraux, a peça de Eurípides deixa na sombra o papel fundamental das mulheres na vida cívica. A restauração do fio que liga Íon a um ancestral ateniense depende de Creusa – aspecto que é completamente ignorado por Foucault. Para uma análise comparativa entre a leitura de Foucault e Loraux ver: TERREL, 2010, pp. 225-254.

exercício do poder – só podem ser fundados sob duas condições: por um lado, que seja identificada e dita em verdade uma genealogia, no duplo sentido da sua continuidade histórica e do seu pertencimento territorial; e, por outro lado, que esse dizer-a-verdade da genealogia, essa manifestação em verdade da genealogia esteja em certa relação com a verdade dita pelo deus, mesmo que essa verdade seja arrancada pela violência.¹³³

É justamente esse princípio de ordem jurídica, política, religiosa, intrínsecos ao exercício do poder que cabe aqui enfatizar. Se Íon deseja tanto a *parresía*, é porque a simples transferência de poder por ser filho de Xuto, ou o puro exercício do poder sem *parresía* é insuficiente.¹³⁴ Íon necessita de uma qualificação jurídica para que possa exercer o poder político na cidade, ou seja, a necessidade de descobrir sua origem coloca o problema da *parresía*, inicialmente, sob o viés jurídico. Contudo, não podemos perder de vista que o direito de dizer-a-verdade que Íon tanto almeja, embora passe pela via jurídico-institucional, está fundamentado em uma outra *parresía*, qual seja, o discurso de impreciação de Creusa contra Apolo.¹³⁵

A democracia corresponde a uma forma de veridicção. Na análise do Édipo a forma específica de veridicção que aparece é a da manifestação do verdadeiro que se institucionaliza. A imagem da democracia que a tragédia Édipo nos apresenta é a do regime que requer a existência de um espaço na cidade em que a verdade vai aparecer como um constructo humano- a verdade inquerito, uma forma de produção da verdade que somente é possível no regime democrático. Na tragédia Íon, por sua vez, a verdade se manifesta independentemente de todo mundo. É do confronto entre personagens diversos, do choque das paixões que a verdade virá à tona.¹³⁶

Uma das grandes diferenças entre Íon e Édipo rei é a relação que há entre *alétheia* e *páthos* (entre verdade e paixão). No caso de Édipo, o próprio

¹³³ FOUCAULT, 2013a, p.106.

¹³⁴ Ele tem um pai, um pai que foi recebido em solo ateniense, mas não é grego de origem. Segundo, ele não sabe quem é sua mãe. E, terceiro, ele quer exercer um poder, ele quer ocupar a primeira fileira da cidade. Ele poderia receber o poder tirânico do pai, mas esse poder tirânico não lhe basta para o que ele quer fazer. O que ele quer fazer, portanto, é ocupar a primeira fileira da cidade. E para ocupar a primeira fileira na cidade – ele necessita da *parresía*. Essa *parresía* é, portanto, algo além do puro estatuto de cidadão, não é tampouco uma coisa dada pelo poder tirânico. FOUCAULT, 2013a, p.97.

¹³⁵ Interessante notar que embora não seja política, o discurso de impreciação de Creusa é uma das matrizes para a outra forma de *parresía* política que é a *parresía* do conselheiro. Nesse discurso, há uma assimetria entre parresiasta e aquele a quem ele se dirige. Inversão, portanto, da *parresía* do cidadão democrático, quem exerce a *parresía* na cidade, o faz de um lugar superior. Na *parresía* do conselheiro frente ao príncipe a situação se inverte.

¹³⁶ “temos uma pluralidade de personagens que se defrontam uns com os outros a partir das suas paixões. E é do choque, da centelha dessas paixões que vai nascer entre eles de certo modo, sem que queiram muito, a verdade.” Diferente de Édipo, não se trata de uma verdade inquerito - "a verdade vai se revelar, de certo modo, independentemente de todo o mundo (...) é o choque de paixões que vai fazer a certa altura a verdade eclodir, sem mestre de obras sem vontade de procurar essa verdade, sem ninguém se encarregando da investigação e levando-a até o fim." (FOUCAULT, 2013a, pp. 107-8).

Édipo se encarrega, com suas próprias mãos e com seu próprio poder, de ir em busca da verdade. E quando finalmente encontra verdade é que cai sob o golpe do destino e, por conseguinte, que sua existência inteira aparece como *páthos* (sofrimento, paixão).¹³⁷

A única verdade que Édipo pode aceitar é aquela que resulta do seu trabalho investigativo, ele chega à verdade por meio do inquérito. Analogicamente a estrutura na qual a verdade é revelada no Íon, de certa forma, é um redobramento de Édipo. No Íon, a relação *alétheia* e *páthos* se inverte. Trata-se de um procedimento aletúrgico “sem mestre de obras”, não há uma personagem, como em Édipo, encarregada pela investigação da verdade. Em ambas as peças há a impossibilidade do reconhecimento da verdade na forma da revelação. Íon é também, por um lado, a construção da verdade na forma do inquérito, pois não pode prescindir da dimensão jurídica da verdade, mas por outro lado é também, principalmente, o drama da *parresía* em seu exercício efetivo na cidade.

Quanto ao discurso de impreciação de Creusa, primeira *parresía* da peça, é possível extrair a relação de pertencimento mútuo entre *parresía* e democracia. Há na tragédia de Íon a justaposição do passado mítico com a democracia do século V; a peça é uma narrativa da fundação de Atenas. A *parresía* aparece aí, não apenas como um elemento da *politeia*, mas como o fundamento da cidade democrática. Vemos aqui a circularidade identificada por Foucault entre fundação e exercício do poder, a mesma atividade que funda o regime é o que permite seu funcionamento adequado. Ou seja, a democracia funda ela mesma no dizer-a-verdade, em um dizer a verdade que se constitui no enfrentamento entre Creusa contra o deus todo poderoso Apolo, que cria as condições de um direito formal para o exercício efetivo do poder.

Como sabemos, o deus se cala na peça. O lugar da verdade por excelência na Grécia arcaica, onde o deus fala, é na trama de Íon o lugar em que deus se silencia. O tempo da democracia não é mais o tempo dos mestres da verdade; a aleturgia da *pólis* democrática é um empreendimento humano. No entanto, embora a verdade seja uma construção humana, ela não está em oposição ou recusa à verdade divina.

É por esse motivo que vemos ao final da peça a entrada em cena da *mekhané* em que a Deusa Atena aparece para revelar, através do discurso de profecia, toda a verdade sobre o nascimento de Íon e feitos que serão realizados por ele ao fazer uso do direito de *parresía* na cidade.

¹³⁷ FOUCAULT, 2013a, p. 108.

Discurso de profecia, mas discurso que, [na medida em que é] feito por Atena, deusa ao mesmo tempo da cidade e da razão, funda efetivamente o direito na cidade. O dizer-a-verdade do deus, que o próprio deus não pôde formular, é a deusa fundadora da cidade, é a deusa que pensa, é a deusa que reflete, é a deusa do logos e não mais do oráculo, que vai dizer a verdade. Ela diz a verdade, e com essa verdade todo o véu sobre o que havia acontecido vai se levantar.¹³⁸

Não se trata de uma verdade de plena transparência. Há ilusões, mentiras e enganos que a sustenta. Essa opacidade corresponde à própria fundação histórica da democracia que se constitui a partir da tirania. A democracia historicamente, como sabemos, não é a forma primeira da cidade, sendo a tirania a forma política que a funda e antecede - sem a figura do tirano, não teria sido possível a construção do regime democrático. Da mesma maneira a verdade não pode se desvencilhar da sua relação com a mentira. A verdade é acompanhada de um “duplo de ilusão que é ao mesmo tempo seu acompanhamento necessário, sua condição e sua sombra projetada. Não há dizer-a-verdade sem ilusões”.¹³⁹ É sempre no jogo de luz e sombra que se dá a relação entre verdade e democracia.

É nesse sentido que a democracia, seja no Édipo ou no Íon, se funda sob a aparência de um governo tirânico graças ao par verdade-ilusão. O problema da dupla paternidade de Íon não será resolvido, Xuto continuará acreditando ser o verdadeiro pai de Íon. Inclusive é conselho de Atena que nada seja dito a ele. Diz a deusa a Íon: “você voltará com ele e irá se sentar no trono tirânico.”¹⁴⁰ Desse modo, o poder que Xuto transferirá para Íon é o poder tirânico - de um estrangeiro que exerce o poder na cidade (*týrannos* no sentido clássico).¹⁴¹

Voltando às objeções que Íon apresenta ao se recusar em seguir com Xuto para Atenas, Foucault destaca daí elementos da tragédia que permitem a elaboração de uma segunda definição de *parresía*. Tal movimento amplia a compreensão da noção em sua dimensão política e a classifica como uma espécie de “palavra mais alta” que, no

¹³⁸ FOUCAULT, 2013a, p. 135.

¹³⁹ FOUCAULT, 2013a, p.84

¹⁴⁰ Versos 1570-1571

¹⁴¹ Terrel chama atenção para alguns pontos do texto de Íon que vão na contramão da análise de Foucault. Para o interprete, diferentemente do que propõe Foucault de que a tragédia seria um exemplo da relação entre *parresía* e democracia, o discurso de Íon revelaria, na verdade a oposição entre *parresía* e tirania. Nesse sentido, estaria mais próximo do discurso de Péricles. « Ion n'est donc pas pour Euripide le fondateur de la démocratie, mais d'un régime libre, indépendant, non tyrannique, où existe, si l'on tient compte du premier des textes cités plus haut, une vie politique dont les sages se tiennent à l'écart et où apparaissent une multitude incapable et des aristoi en lutte pour le premier rang. Cependant Euripide lie explicitement la question de l'extension plus ou moins grande de la citoyenneté, cruciale en démocratie, à celle de la parrésia.» TERREL, 2010, p. 242.

interior da cidade, irá disputar, junto com outros discursos, o exercício do poder na cidade.¹⁴²

Podemos dizer que a *parresía* caracteriza certa posição de certos indivíduos na cidade, posição que, (...) não é definida simplesmente pela cidadania nem pelo estatuto. Ela é caracterizada, muito mais, (...), por uma *dýnamis*, por certa superioridade que também é uma ambição e um esforço para se ver numa posição tal que se possa dirigir os outros. Essa superioridade não é, em absoluto, idêntica à de um tirano, tirano esse que exerce o poder de certo modo sem rivais, ainda que tenha inimigos. Essa superioridade que se compartilha com outros, mas que se compartilha com outros sob a forma de concorrência, da rivalidade, do conflito, da liça. É uma estrutura agonística. Para mim, a *parresía* está ligada, muito mais que a um estatuto, embora implique um estatuto, a uma dinâmica e a um combate, a um conflito. Estrutura dinâmica e estrutura agonística da *parresía*.¹⁴³

Encontramos no aspecto agonístico do regime democrático que é ressaltado na tragédia, o exercício do poder marcado por um certo dinamismo no qual a *parresía* se inscreve em seu meio próprio. Na tragédia de Eurípides, “a *parresía* vai ser, na pessoa de Íon, o próprio fundamento da democracia em todo caso seu ponto de origem, seu ponto de ancoragem.”¹⁴⁴ O aspecto da *dýnamis* do regime, segundo Foucault, será melhor explicitado no texto de Políbio, que, por sua vez, traz à luz as dimensões internas da democracia, na qual a *parresía* também se encontra como um de seus elementos essenciais. Foucault diz ter formulado toda a análise do texto de Eurípides tendo em vista responder a uma questão que se encontra no texto de Políbio sobre o regime dos Aqueus. Neste texto Políbio diz o seguinte:

Não seria possível encontrar um regime ideal de igualdade, de liberdade, numa palavra, de democracia, mais perfeito do que entre os aqueus (*isegorías kai parresías kai kathólou demokratías alethinês sýstema kai proáiresin eilikrinestéran ouk àn heuìroi tis tês parà tois Akaiois hyparkhoùses*)¹⁴⁵

Como se pode notar, na citação Políbio emprega as noções de *isegoria* e *parresía* para definir o regime democrático – noções de definições muito próximas e ambas concernentes ao problema da palavra. É essa dupla importância dada à palavra que chamará a atenção de Foucault – “Que relação teria essas duas noções? Qual a

¹⁴² Além do sentido político da *parresía*, Foucault identifica também em Íon outras dimensões da noção, sendo a tragédia de Eurípides a matriz na qual poderíamos vislumbrar as outras configurações que a *parresía* irá ganhar posteriormente. Lembrando que na peça, não é Íon o parresiasta. A parresiasta em ação é Creusa; é ela quem faz uso do dizer-a-verdade ora contra a injustiça de Apolo (discurso de imprecação), ora em forma de confissão de uma falta (discurso de confissão) com o pedagogo que a acompanha.

¹⁴³ FOUCAULT, 2013a, p.146.

¹⁴⁴ Ibidem, p.144.

¹⁴⁵ Políbio, *Histories*, livro II, 38, 5, trad. P. Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p.211 Apud FOUCAULT, 2013, p.70, n.2.

diferença entre elas? De que modo elas se articulam no funcionamento democrático?”¹⁴⁶ *Grosso modo*, entendida em sentido amplo, *isegoria* (igualdade de palavra), diz respeito tanto à palavra pronunciada nos tribunais para acusação ou defesa, quanto ao direito de manifestação de opinião para decisões diversas em um debate ou, por exemplo, no exercício do voto.

Se a *isegoria* é isso, então o que é a *parresía*? O que é essa noção que se refere à tomada da palavra? Como é que Políbio, ao querer caracterizar de maneira mais breve possível o que é a democracia em geral, o que é a verdadeira democracia, só lhe atribui duas características que é, claro, tocam ambas nesse problema da palavra (*isegoria* e *parresía*), e como é que ele utiliza essas duas noções tão próximas e que parecem tão difíceis de distinguir? Qual a diferença entre o direito constitucional que cada um tem de falar e essa *parresía* que vem se somar a esse direito constitucional e que é, de acordo com Políbio, o segundo grande elemento pelo qual se pode caracterizar a democracia? [Como ficam] essas duas noções em relação à democracia, [como as] distinguir quanto ao uso político da palavra?¹⁴⁷

Nesses termos vê-se que a *isegoria*, embora concernente ao exercício da palavra, está fortemente ligada à noção de *isonomia*, visto que o exercício da igualdade de palavra nesses contextos guarda relação com a institucionalidade. No entanto, Foucault nota que ambas as noções são condição de possibilidade para que a *parresía* possa ser exercida. O esforço de Foucault é para distinguir essas noções; e seu interesse especialmente pela noção de *parresía* é devido à irredutibilidade da *parresía* à dimensão institucional do exercício da palavra.¹⁴⁸

A análise do desenrolar dramático da tragédia de Íon permitiu a Foucault marcar a “justaposição *isegoria* e *parresía* como características fundamentais da verdadeira democracia.”¹⁴⁹ Como vimos, não será o mero direito constitucional que fará com que Íon exerça o poder na cidade, ele precisa de um suplemento de poder que é a *parresía*. A tragédia permite marcar a distinção de dois tipos de problemas: os problemas da politeia, “da constituição, do marco que define o estatuto dos cidadãos, seus direitos, a

¹⁴⁶ FOUCAULT, 2013a, p.141.

¹⁴⁷ FOUCAULT, 2013a, pp.140-1.

¹⁴⁸ Questões colocadas por Foucault: “Se a *isegoria* é isso, então o que é a *parresía*? O que é essa noção que se refere à tomada da palavra? Como é que Políbio, ao querer caracterizar de maneira mais breve possível o que é a democracia em geral, o que é a verdadeira democracia, só lhe atribui duas características que é, claro, tocam ambas nesse problema da palavra (*isegoria* e *parresía*), e como é que ele utiliza essas duas noções tão próximas e que parecem tão difíceis de distinguir? Qual a diferença entre o direito constitucional que cada um tem de falar e essa *parresía* que vem se somar a esse direito constitucional e que é, de acordo com Políbio, o segundo grande elemento pelo qual se pode caracterizar a democracia? [Como ficam] essas duas noções em relação à democracia, [como as] distinguir quanto ao uso político da palavra?” (FOUCAULT, 2013a, pp.140-1).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 146.

maneira como eles tomam suas decisões, a maneira como escolhem seu chefe, etc.” dos problemas da *dynasteia*, ou seja, o problema do exercício efetivo do poder numa democracia. Esse passo inicial de Foucault o permite enquadrar a “breve e enigmática fórmula de Políbio”.

Os problemas da politeia são os problemas da constituição. Eu diria que os problemas da *dynasteia* são os problemas do jogo político, isto é: da formação, do exercício, da limitação, da garantia também dada à ascendência exercida por certos cidadãos sobre alguns outros. A *dynasteia* também é o conjunto dos problemas de procedimentos e técnicas pelos quais o poder se exerce (essencialmente, na democracia grega, na democracia ateniense: o discurso verdadeiro, o discurso verdadeiro que persuade). Enfim, o problema da *dynasteia* é o problema do que é, em si, em seu personagem próprio, em suas qualidades, em sua relação consigo e com os outros, no que ele é moralmente, em seu *éthos*, o político. A *dynasteia* é o problema do jogo político, das suas regras, dos seus instrumentos, do indivíduo que o exerce. É o problema da política – eu ia dizer como experiência, isto é, da política entendida como certa prática, tendo de obedecer certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade, e que implica, da parte de quem joga esse jogo, certa forma de relação consigo mesmo e com os outros.”¹⁵⁰

Colocar o problema da governamentalidade democrática nos termos da relação entre *politeia* e *dynasteia* significa deslocar o problema da política do marco institucional para a política enquanto experiência. A *parresia* enquanto experiência e forma de exercício do poder que caracteriza a polis democrática está na origem dos problemas da governamentalidade. Por fim, Foucault irá sintetizar a análise do problema da governamentalidade democrática nessa longa e importante citação

Parece-me que o que vemos nascer em torno dessa noção de *parresia* ou, se vocês preferirem, o que está associado a essa noção de *parresia* é todo um campo de problemas políticos distintos dos problemas da constituição, da lei, digamos da própria organização da cidade. Esses problemas da constituição da cidade, esses problemas da *politéia* existem. Tem sua própria forma, implicam certo tipo de análise e produziram, estão no ponto de origem de toda uma forma de reflexão política sobre o que é a lei, sobre o que é a organização de uma sociedade, sobre o que deve ser o Estado. Em segundo lugar, os problemas da *dynasteia*, os problemas do poder são, no sentido estrito, problemas da política, e nada me parece mais perigoso do que esse célebre deslizamento da política ao político no masculino (“o” político), que em muitas análises contemporâneas me parece servir para mascarar o problema e o conjunto dos problemas específicos que são os da política, da *dynasteia*, do exercício do jogo político e do jogo político como campo de experiência com suas regras e sua normatividade, como experiência na medida em que esse jogo político é indexado ao dizer-a-verdade e na medida em que implica da parte dos que o jogam certa relação com [si] mesmo e com os outros. É isso a política, me parece que o problema da política (da sua racionalidade, da sua relação com a verdade, do personagem que a pratica), nós vemos nascer em torno dessa questão da *parresia*. Ou digamos ainda que a *parresia* é muito precisamente uma noção que serve de articulação entre o que é a *politéia* e o que é a *dynasteia*, o que pertence ao problema da lei e da

¹⁵⁰ Idem, p.147-8.

constituição, e o que pertence ao problema do jogo político. A *parresía* é algo cujo lugar é definido e garantido pela *politéia*. Mas a *parresía*, o dizer-a-verdade do político é aquilo por que vai ser assegurado o jogo conveniente da política. É nesse ponto de articulação que se encontra, me parece, a importância da *parresía*. E todo caso, me parece que encontramos aí o arraigamento de uma problemática que é a das relações de poder imanentes a uma sociedade e que, diferente do sistema jurídico- institucional dessa sociedade, faz que ela seja efetivamente governada.¹⁵¹

É a partir dessa *tékhne* da governamentalidade democrática de um exercício do poder que envolve risco, poder de persuasão, direito e dever de liberdade, que pela primeira vez será formulado a complexidade das relações entre *politeia* e exercício do poder pelo discurso verdadeiro. Essa compreensão das relações de poder, de um campo agonístico tendo a liberdade como condição e exercício é também por extensão a compreensão de Foucault do político. Interessante notar na citação acima a crítica, embora não nomeada, que Foucault faz à teóricos contemporâneos, no caso específico, a Claude Lefort. Ao enfatizar os perigos do deslocamento da política para o político, Foucault chama atenção para o fato da natureza conflitiva das relações de poder não serem passíveis de compreensão à luz de uma política da representação, pois o campo em que o político ganha sua efetividade é ele mesmo o que se faz presente, ele mesmo que organiza o campo da experiência.

1.3. Péricles: exemplo do bom ajuste entre *parresía* e democracia

As análises dedicadas ao momento pericliano, “idade de ouro da *parresía* democrática”, como observa Terrel¹⁵², são deficitárias tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. É fácil notar que Foucault inverte a ordem de exposição. Ao invés de começar pelo momento “positivo” da *parresía*, ele inicia a sua exposição com a análise do texto de Íon. O que ele faz é colocar Péricles como figura emblemática, entre o momento mítico-fundador da democracia em Íon e o momento de crise do regime no final do século V a.C. A imagem positiva que Íon nos apresenta da *parresía*, em sua relação com a democracia no momento da fundação mítica do regime, encontra concretude histórica na figura de Péricles, personagem política importante do momento mais popular da democracia ateniense. Os elementos presentes na definição de *parresía* em decorrência da análise de Íon, quais sejam, o risco, a habilidade de persuasão

¹⁵¹ FOUCAULT, 2013a, pp.148-9.

¹⁵² TERREL, 2010.

(técnica), a participação na vida política enquanto direito e dever de liberdade serão esquematizados no que Foucault vai chamar de “retângulo constitutivo da *parresía*” no qual estão presentes as quatro condições necessárias para o bom ajuste entre o dizer-a-verdade e a experiência democrática. E que condições são essas? E como elas são exemplificadas?

Pois bem, Foucault fará uma brevíssima exposição dos três discursos de Péricles reproduzidos por Tucídides nos livros I e II da Guerra do Peloponeso: discurso fúnebre, discurso da guerra, discurso da peste, destacando daí os elementos constitutivos da *parresia* política.¹⁵³ Para que haja uma relação adequada entre *politeia* e discurso de verdade, e, em última instância, para que haja democracia, a *parresía* política deve preencher quatro condições: condição formal, condição de fato, condição de verdade e condição moral. Cada vértice, portanto, do retângulo representa uma dessas condições: o vértice constitucional tem a democracia como condição formal; o vértice do jogo político tem a ascendência como condição de fato; o vértice da verdade tem o *logos* racional e sensato como condição de verdade; e o vértice da coragem tem a virtude como condição moral. Como sabemos, Foucault não irá explorar os discursos de Péricles com a mesma minuciosidade com a qual realizou a análise da tragédia Íon. Ele se limitará a destacar em cada um desses discursos exemplos do que Tucídides imaginava como sendo o bom ajuste entre *politeia* e *parresía*.¹⁵⁴

O discurso de guerra¹⁵⁵, sem dúvida, é o que mais lhe interessa, pois nele se encontram presentes os quatro vértices do retângulo. Atenas havia recebido de Esparta um ultimato: limitar e até mesmo renunciar algumas de suas conquistas sobre a Grécia. A cidade, então, se reuniu em assembleia para deliberar sobre a melhor ação tomar: entrar em guerra ou renunciar algumas de suas conquistas em favor da paz. Tucídides nos narra uma cidade de opinião dividida, até que Péricles, “o homem mais influente de Atenas, o mais hábil na palavra e na ação” Fará seu discurso aconselhando Atenas a entrar em guerra contra Esparta.

Encontramos nessa cena, segundo Foucault, a representação que Tucídides faz da boa *parresía*. Estão aí presentes todas as condições para o bom ajustamento entre *politeia* e discurso de verdade. A assembleia representa o eixo institucional, que garante

¹⁵³ Não é de interesse de Foucault colocar em questão até que ponto esse texto corresponde verdadeiramente ao discurso proferido por Péricles. O que lhe interessa é o problema da representação do jogo da democracia e *parresía* no final do século V.

¹⁵⁴ FOUCAULT, 2013a, p.159.

¹⁵⁵ Capítulos 139 e seguintes do Livro I da Guerra do Peloponeso. In: TUCIDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

a fala a todos os cidadãos. Péricles representa a ascendência frente aos demais, o seu discurso é indexado a verdade, ele diz aquilo que acredita ser o melhor para a cidade. E por fim, há o risco inerente ao uso da palavra, uma vez que sua opinião não é compartilhada pela maioria. Ao propor que Atenas entre em guerra contra Esparta, Péricles não só corre o risco de não ter seu discurso aceito pela cidade, mas também o risco de ser punido caso essa escolha se mostre, futuramente, uma má decisão. É por esse motivo que ele propõe aos atenienses a realização de um pacto:

eu digo a verdade a vocês; vocês aceitam-na se quiserem; mas, se aceitarem, considerem que serão solidários nas consequências, quaisquer que sejam, e não serei o único responsável.¹⁵⁶

No discurso de guerra, temos a cena emblemática do que Foucault vai chamar de “grande parresía.” A dinâmica do jogo político se encontra em “perfeito” ajuste entre *politeia* e *parresía*. Por um lado todos podem se expressar sugerindo a melhor decisão a ser tomada, por outro, Péricles, cidadão reconhecido por suas virtudes, se destaca da homogeneidade garantida institucionalmente e, com sua *parresía* consegue persuadir a cidade de seus conselhos.

A capacidade do discurso de verdade ao mesmo tempo produzir uma diferenciação na estrutura formal do regime e estabelecer um horizonte comum que tem em vista os interesses da cidade, estará presente também nos outros dois discursos em que Péricles discursará sobre as qualidades necessárias ao sujeito que pretende exercer sua ascendência na cidade. O *ethos* do cidadão é apresentando como elemento importante, pois é ele que dará coerência entre discurso, vida e as ações daquele que fala. Desse modo, vai dizer Péricles, o bom político deve discernir o interesse público e dizê-lo adequadamente.¹⁵⁷

Um elemento que considero importante de ser destacado dessa dimensão ética necessária ao sujeito político, será a crítica que Péricles dirigirá à cidade no momento de crise. Atenas nesse contexto, além dos insucessos na guerra, é assolada pela peste¹⁵⁸. A cidade culpa Péricles pelos infortúnios vividos, convoca a assembleia para lembrar os cidadãos do pacto anteriormente firmado no primeiro discurso:

¹⁵⁶ Ibidem, p.

¹⁵⁷ “é muito bom um político saber onde está o bem, mas além disso é preciso dizê-lo exatamente, e revelá-lo claramente a seus concidadãos, isto é, ter a coragem de dizer, ainda que o que diz desagrade, e ter a capacidade de expô-lo num logos, num discurso suficientemente persuasivo para que os concidadãos obedeam e adiram a ele.” FOUCAULT, 2013a, 165.

¹⁵⁸ Capítulo 60, Livro II da Guerra do Peloponeso.

Eu esperava ver vossa cólera se manifestar contra mim, conheço as razões dela. Por isso convoquei essa assembleia, a fim de apelar para a vossa lembrança e vos criticar, se vossa irritação para comigo não repousar em nada e se perdeis coragem na adversidade.¹⁵⁹

Essa passagem é importante, pois chama atenção para a iminência da quebra do pacto firmado anteriormente. Uma vez que a decisão tomada se mostrou errônea a cidade se volta contra aquele que a aconselhou. E Péricles, dando prova de sua *parresía*, ao invés de bajular os cidadãos ou se desresponsabilizar pelo conselho dado, critica seus concidadãos, lembrando-os da corresponsabilidade na decisão tomada.

O “pacto parresiástico” é um elemento importante que se destaca nesses três discursos, é ele que põe no centro do problema desse circuito *parresía*/democracia a seguinte questão: “Como a democracia pode suportar a verdade?” E aí, o risco não é somente daquele que se propõe a ir à ágora expor os argumentos que acredita serem os melhores para o interesse da cidade. A *pólis* aparece, ela mesma, nesse pacto como sujeito político importante. É ela que deve aceitar ou não o discurso, é a cidade que assume o risco de suportar ou não a verdade.

A condição de possibilidade do discurso parresiástico é a ameaça, sempre presente, de ruptura da relação como o outro a quem é dirigido o discurso e ameaça também da própria existência daquele que fala. É, portanto, a ameaça do rompimento que torna possível o discurso de verdade.

Para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto, a verdade no risco da violência.¹⁶⁰

O que vai possibilitar certa estabilidade na tensão ineliminável entre o dever de verdade e o risco é o “jogo parresiástico”. Independente do contexto em que é exercida, seja na *polis* democrática, na corte do tirano ou na relação do cuidado de si, a atividade do dizer-a-verdade é uma atividade conjunta que requer a presença do outro. Esse outro, e no caso da democracia, esses outros precisam aceitar “jogar o jogo”. Foucault, nas aulas iniciais de 1984, acentua mais do que o curso de 1983, o redobramento do risco, essa duplicidade da coragem exigida para que *parresía* e *politeia* possam interagir. O vértice da coragem, um dos elementos do retângulo da *parresía* diz respeito não só ao

¹⁵⁹ FOUCAULT, 2013a, p.164.

¹⁶⁰ FOUCAULT, 2014a, p.12.

sujeito que se eleva na assembleia e faz seu discurso tendo em vista a cidade, mas diz respeito também a uma virtude própria da cidade que necessita da coragem de suportar a verdade que é dita. Existe uma coragem da escuta que é essencial para a experiência política democrática.

A percepção “positiva” da democracia apresentada no Íon (418) e por Tucídides será posteriormente modificada devido à alteração das relações entre *parresía* e democracia no momento de crise da governamentalidade democrática que coincidirá com o momento de crise da *parresía*. Neste segundo momento haverá modificação do critério de reconhecimento da figura do parresiasta e também a introdução de um corte no interior do exercício do dizer-a-verdade que passará a ser qualificada entre boa ou má *parresía*. Coloca-se desse modo o problema de como distinguir o bom e o mau parresiasta. Qual critério para distinguir a boa *parresía* da má *parresía*?

2. Crise da governamentalidade democrática

A cidade de Atenas, vinte anos após a morte de Péricles, se encontra no fim da Guerra do Peloponeso, e em conflito político interno entre partidários da democracia radical, partidários da democracia comedida e aristocratas. Será nesse contexto que a duplicidade do discurso de verdade como governamentalidade coloca em evidência o conflito paradoxal inerente aos princípios inscritos na relação *politeía /dynasteia/ parresía*. A crise da governamentalidade democrática coincidirá com a crise da *parresía*:

depois da morte de Péricles, Atenas vai representar a si mesma como uma cidade na qual o jogo da democracia e o jogo da *parresía*, da democracia e do dizer-a-verdade não conseguem se combinar e se ajustar de forma que seja conveniente e que permita a própria sobrevivência dessa democracia.¹⁶¹

Para apresentar as imagens da má *parresía*, Foucault irá contrapor os exemplos positivos de Íon e Péricles no exercício da *parresía* às personagens míticas do julgamento de Orestes e à experiência política na cidade representada no discurso de Isócrates. Os dois textos ilustram uma certa percepção do problema da relação entre *parresía* e democracia: em ambos o poder político é exercido por pessoas desqualificadas; predomina na cidade a má oratória que cada vez mais vai ganhando terreno no debate público ateniense. Os efeitos danosos da má *parresía* na cidade

¹⁶¹ FOUCAULT, 2013a, p.166.

colocará em xeque a possibilidade da existência de uma justa relação entre *politeía* e *parresía*. Vejamos como na tragédia “*Orestes*” e no discurso “*Sobre a paz*” de Isócrates essa imagem negativa do dizer-a-verdade aparece.

2.1 O duplo-ruim da *parresía*

A tragédia *Orestes*¹⁶², peça escrita dez anos depois de *Íon*, expressará uma nova dramaticidade na relação entre *politéia* e *dynastéia*. Muito esquematicamente, o processo é composto por quatro oradores que vão usar direito de palavra para expressar opinião sobre o crime de Orestes. Embora a história se passe no tribunal de Argos, as regras do tribunal apresentado é o ateniense. Tem-se a réplica do procedimento da *Ekklesia*- o aurato vai à frente e pergunta: “Quem quer falar?” Após abertura do processo, vão se apresentar os quatro oradores - duas personagens homéricas (Taltíbio e Diomedes) e duas personagens históricas (demagogo, pequeno proprietário de terra).

Os dois primeiros oradores remontam a um tempo da Grécia arcaica em que a democracia ainda não havia se estabelecido. O primeiro, Taltíbio, é descrito como o lisonjeador de palavra serva – “fala em nome dos que exercem o poder”¹⁶³, de modo que seu discurso não tem qualquer vínculo com sua opinião pessoal. Desejoso de aprovação, o discurso de Taltíbio é permeado de palavras dúplices (*dikhómyta*) já que tem o objetivo de agradar a todos. Diomedes, por sua vez, herói mítico da *Ilíada*, não querendo se comprometer com seu discurso, acabará por dividir a audiência com sua opinião comedida. A atenção de Foucault se voltará às duas últimas personagens, contemporâneas de Eurípides, que não serão nomeadas, que marcam a oposição entre dois tipos de atuação política por meio do discurso: o bom e o mau parresiasta.

O demagogo será descrito como aquele que possui uma fala não instruída, tosca, grosseira e, portanto, não indexada à verdade. Não sendo um cidadão “legítimo”, será caracterizado pela sua violência e audácia. O demagogo é o orador que é incapaz de formular e articular discursos. Confiante na força de seu *thorubus*, - palavra grega que “significa o som da voz, o ruído produzido por uma voz alta, um rugido, um clamor ou um tumulto”,¹⁶⁴ esse mau parresiasta faz uso do barulho mal articulado para produzir

¹⁶² Além da tragédia *Orestes*, Foucault fará um levantamento do espectro semântico da *parresía* em Eurípides - *As fenícias*; *Hipólito*; *As bacantes*; *Orestes*. Ver: FOUCAULT, 2013a, pp. 149-157; FOUCAULT, 2016a, pp.179-211.

¹⁶³ FOUCAULT, 2013a, p.153.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.157.

efeito emocional na assembleia. Sua fala “seduz” não pela verdade, mas pelo uso de procedimentos como a lisonja, a retórica, a paixão.¹⁶⁵ Duas características principais do mau orador são: ele é *athuroglossos*¹⁶⁶ e *parresía amathés*. Quanto à primeira, trata-se de alguém que tem a língua sem freios. É o tagarela sem fim, “que não tem portas na boca, que não é capaz de se conter e é inclinado a dizer qualquer coisa que vem à mente.”¹⁶⁷ Esse mal uso da *parresia* se caracteriza por duas coisas: não sabe fazer a distinção entre aquilo que ele pensa e aquilo que deve dizer, não sabe separar público e privado, diz o que pensa sem filtro. Quanto ao fato de possuir *parresía amathés* que significa que ele possui franqueza, mas uma franqueza ignorante. A *parresía* em seu sentido negativo é desprovida de *mathesis* – de educação e conhecimento.¹⁶⁸ Uma das definições de *parresía*, como sabemos, é “dizer-tudo”, de modo que a noção de *athuroglossos* se mostra muito próxima da noção de *parresía*, porém em seu sentido pejorativo, pois aquele que faz uso dessa faceta do falar-franco é incapaz de distinguir o que deve ou não ser dito.¹⁶⁹

O oposto dessa figura é o parresiasta, que na tragédia de Eurípides será dramatizado pelo quarto orador. Denominado de pequeno proprietário, essa personagem é descrita como alguém sem aparência lisonjeira, e possuidor de três virtudes tradicionalmente reconhecidas: 1) *Andreîos* possui dupla coragem: física e oratória; 2) ele é *xynetós*, ou seja prudente e 3) Vai pouco à agora e é *autorgós* - alguém que trabalha com as próprias mãos. Desprovido de aparência física notável e sendo pouco presente as discussões na ágora (não é um político profissional), Eurípides apresenta o quarto orador como a imagem do cidadão virtuoso que deve exercer o poder político em Atenas.

Na análise de Orestes, Foucault nos apresenta duas figuras políticas da governamentalidade democrática: o *parresiasta* e o *athuroglossos*. A descrição desses

¹⁶⁵ “Ela é capaz de persuadir (*pithanós*). Ela pode agir sobre os ouvintes, pode arrebatá-los, pode vencer uma decisão. Mas não arrebatá por dizer a verdade. Não sabendo dizer a verdade, ela arrebatá por certo número de procedimentos que são os da lisonja, da retórica, da paixão, etc. é isso que vai levar ao desastre.” FOUCAULT, 2013a, p.155.

¹⁶⁶ “C’est un mot très intéressant : *athuroglôssos* vient de *glôssa*, *glôtta*, qui est la langue, et de *thura*, qui est la porte; *athuroglôssos* désigne quelqu’un qui a une langue mais pas de porte; cela signifie que sa bouche est toujours ouverte, qu’il n’est pas capable de la fermer.» FOUCAULT, 2016a, p.154.

¹⁶⁷ FOUCAULT, 2016a, p.154.

¹⁶⁸ «si la mauvaise parrêsia est associée à la violence et à la passion, la bonne parrêsia est liée à la mathêsis. La mathêsis empêche la parrêsia d’être un simple bruit, et quand la parrêsia est liée à cette mathêsis, l’activité verbale est alors autre chose qu’un simple bruit provenant d’une bouche toujours ouverte; et avec la mathêsis, la parrêsia est quelque chose qui peut donner à la cité les bons conseils dont elle a besoin.» FOUCAULT, 2016a, p.158.

¹⁶⁹ Ibidem, p.155.

dois oradores coloca em questão, mais uma vez, o modo do exercício do poder e o estatuto que define a cidadania. O aparecimento do mau orador em Atenas é sinal de uma crise em que o falso e o verdadeiro disputam lugar e jogam o jogo do poder. A problematização da experiência política se dá com uma nova tensão que não havia no Íon, que é o conflito da *parresía* como governamentalidade que se depara com a duplicidade do discurso. A vitória do mal orador- demagogo evidencia a face ruim da *parresía*, seu caráter ambíguo. A condenação de Orestes nos dá a imagem do desfazimento do circuito positivo da *parresía*, vínculo cada vez mais problemático e perigoso.

Já no discurso “*Sobre a paz*” Isócrates chama atenção para a seletividade da audiência da assembleia que apenas suporta ouvir aquilo que lhe convém, fazendo que a crítica não tenha mais lugar na cidade. Aqueles que ousam discursar contrariamente à opinião comum acabam por sofrer as consequências do exílio, ostracismo e até mesmo a morte. Não há mais espaço, na *pólis* democrática, para a boa *parresía*. Isócrates recrimina os cidadãos atenienses por recusarem discursos oradores que apresentam críticas à cidade. O teatro, mais especificamente a comédia, era a única instituição em que era tolerado alguma crítica à política. A assembleia se tornou o lugar dos oradores imprudentes e o exercício crítico foi reservado apenas ao poetas cômicos. Esse fato “é a primeira razão pela qual a *parresía* e a democracia já não se dão bem e já não se convocam, já não implicam uma a outra, como era o sonho, ou como [se] dava no horizonte da tragédia de Íon”¹⁷⁰.

É preciso notar que não se trata de uma recusa do discurso de verdade; o que ocorre nesse momento de crise é a imitação do dizer-a-verdade nas assembleias. O discurso bajulador, o discurso do demagogo, nada mais é do que a *mímesis* da boa *parresía*. A má *parresía*, é, como acentua Foucault, a moeda falsa do dizer verdadeiro. Há nesse momento de desajuste entre *parresía* e democracia, a perversão da ascendência, qualquer um pode falar não havendo mais critérios de ancestralidade, tradição, autoctonia que possa distinguir o “verdadeiro” parresiasta. O discurso já não é mais indexado ao sujeito, mas à opinião corrente. “Em vez da ascendência ser exercida pela diferença própria do discurso verdadeiro, a má ascendência de qualquer um será obtida por sua conformidade ao que qualquer um pode dizer e pensar.”¹⁷¹ E no lugar da coragem: “garantir sua segurança e seu sucesso pelo prazer que causam em seus

¹⁷⁰ FOUCAULT, 2013a, p.167.

¹⁷¹ Ibidem, p.168

ouvintes, adulando-os em seus sentimentos e em suas opiniões.”¹⁷² As duas características essenciais da *parresía*, em seu valor positivo, assumir risco do que diz e o comprometimento do sujeito com seu próprio discurso, não se mostram mais presentes na experiência política. Nas conferências de Berkeley, em outubro e novembro de 1983, Foucault retoma o discurso de Isócrates acrescentando à sua análise outros textos críticos à democracia, como o *Aeropagítico*, também de Isócrates, “*O velho oligarca*” do Pseudo-Xenofonte, Demóstenes, Platão e Aristóteles.¹⁷³ Não irei explicitar essas análises em detalhes, interessa ressaltar a distinção que Foucault fará nessas conferências entre o bom e o mau orador. A distinção entre ambos não está no fato dos respectivos conselhos serem bons ou ruins, mas na oposição entre interesse da cidade e o desejo do povo.¹⁷⁴

O que o texto de Isócrates evidencia, e que Foucault parece querer destacar, é a incapacidade do discurso na Assembleia de formar opinião comum que tenha em vista os interesses da cidade. Como inexistente o lugar da crítica, a *ágora* se constitui meramente como o lugar de repetição dos preconceitos da cidade. A verticalidade, essencial para o bom ajuste entre *parresía* e *politeia* desaparece dando lugar a uma espécie de caixa de ressonância na qual o discurso é apenas eco da opinião comum. O orador da má *parresía* não obtém ascendência frente aos demais, ele permanece na horizontalidade, preocupado apenas em agradar a maioria. E é justamente a supressão da diferença no jogo político do exercício do poder que elimina a possibilidade de uma governamentalidade democrática. Resumindo:

o problema novo da má *parresía* na virada do século V para o século IV, em Atenas, [e, mais geralmente,] o problema da *parresía*, boa ou má, é no fundo o problema da diferença indispensável, mas sempre frágil, introduzida pelo exercício do discurso verdadeiro na estrutura da democracia. (...), é preciso entender que esse discurso verdadeiro não se reparte e não pode se repartir igualmente na democracia, de acordo com a forma da *isegoria*. Não é porque todo mundo pode falar que todo mundo pode dizer a verdade. O discurso verdadeiro introduz uma diferença, ou antes, está ligado ao mesmo tempo em suas condições e em seus efeitos, a uma diferença: somente alguns podem dizer a verdade. E, a partir do momento em que somente uns podem dizer a verdade, em que esse dizer-a-verdade emerge no campo da democracia, nesse momento se produz uma diferença, que é a da ascendência exercida de uns sobre os outros. O discurso verdadeiro, e a emergência do discurso verdadeiro, está na própria raiz do processo de governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro.¹⁷⁵

¹⁷² Idem.

¹⁷³ FOUCAULT, 2014a, pp.31-62; FOUCAULT, 2016a, 179-211.

¹⁷⁴ «Le bon orateur est au contraire celui qui a capacité el le courage de s’opposer aux désirs du dêmos.» FOUCAULT, 2016a, p.183.

¹⁷⁵ FOUCAULT, 2013a, pp.168-9.

2.2 O paradoxo

O discurso de verdade introduz na *politeia* democrática uma diferença sem a qual não é possível o exercício do poder como governamentalidade. A tese de Foucault é de que não é possível existir democracia sem a possibilidade de ascendência pelo discurso. No entanto o discurso verdadeiro é sempre ameaçado pela democracia uma vez que ele só tem lugar no enfrentamento entre os demais discursos presentes na cidade. Desse modo Foucault extrai dessa crise entre a governamentalidade democrática e a *parresía*, dois paradoxos:

não há democracia sem discurso verdadeiro, porque sem discurso verdadeiro ela pereceria; mas a morte do discurso verdadeiro, a possibilidade da morte do discurso verdadeiro, a possibilidade da redução do discurso verdadeiro ao silêncio está inscrita na democracia.¹⁷⁶

A partir da análise do contexto democrático ateniense, Foucault nos apresenta uma imagem da democracia em geral: trata-se de um regime no qual o discurso deve ser indexado pela verdade. Acontece que essa indexação pela verdade é marcada pelo conflito entre diferentes discursos no interior da cidade. Se por um lado não há democracia sem discurso verdadeiro, por outro, a possibilidade da redução desse discurso ao silêncio é uma ameaça constante ao regime. Tais paradoxos são insolúveis e constitutivos da *politeia* democrática; não há possibilidade de um ajuste definitivo e estável entre *dynasteia* e *politeia*. É claro que a natureza conflitiva e instável do regime democrático não é nenhuma novidade entre as teorias da democracia, e o que é peculiar da análise de Foucault é o destaque que ele dá à dimensão da verdade no jogo político, muito mais que seu aspecto agonístico. Trata-se de um regime que não pode dispensar a referência à verdade. Nas palavras de Foucault:

numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado”, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Ibidem, p. 169-170.

¹⁷⁷ FOUCAULT, 2013a, p.170.

E assim Foucault termina, na aula de 02 de fevereiro de 1983, a análise da *parresía* política no curso “*O governo de si e dos outros*”. A partir da aula de 09 de fevereiro, Foucault dedicará sua atenção à *parresía* filosófica, que ganhará espaço com a crise da *parresía* democrática. Nesta aula ele irá sistematizar os “quatro grandes problemas do pensamento político”: o problema da cidade ideal, o problema do melhor regime, o problema da educação do príncipe e o problema do discurso. Segundo Foucault todos esses temas da filosofia política clássica podem ser referidos ao problema da *parresía*, ou seja, todo esse conjunto de questões tem sua origem no problema da atividade do dizer verdadeiro. Não cabe aqui questionar essa polêmica tese foucaultiana, mas entender como Foucault enquadra a atividade do dizer-a-verdade no centro da filosofia política à contrapelo da tradicional separação entre verdade e poder.

É a propósito de Platão que Foucault irá apresentar a primeira formulação da *parresía* filosófica. A partir da sistematização das três cenas emblemáticas da *parresía*: Péricles, Isócrates e Platão na corte de Dionísio em Siracusa; essa última será destacada, pois é a que melhor enquadra o deslocamento dos lugares e das formas de exercício da *parresía* na primeira metade do século IV a.C. Nesse desdobramento o jogo da *parresía*, além de necessário à cidade, aparecerá também como necessário à formação da alma do governante. No contexto socrático-platônico, a *parresía*, que até então era essencialmente ligada ao regime democrático e, portanto, político, encaminhar-se-á para se tornar um problema geral concernente a qualquer regime e, principalmente, se tornar o problema de uma prática propriamente filosófica.

Haverá assim uma “generalização do campo político da *parresia* (...) o dizer-a-verdade aparecerá como uma função necessária e universal; necessariamente universal no campo da política qualquer que seja a *politeía*”¹⁷⁸. Esse deslocamento faz surgir, também, um outro “ator da *parresía*, um outro parresiasta”. Não se trata mais do cidadão com direito de fala entre outros ou um pouco à frente dos outros, trata-se do cidadão “que fala como os outros, que fala a linguagem de todo mundo, mas que se mantém, de certo modo, apartado dos outros”¹⁷⁹. Esse novo personagem que entra em cena é o filósofo - a “duplicação do parresiasta político”. Não haverá com isso o desaparecimento total da *parresía* política, contudo, seu campo, seus efeitos e sua

¹⁷⁸ FOUCAULT, 2013a, p.243.

¹⁷⁹ Ibidem, p.309.

problemática serão restringidos na medida em que a *parresía* filosófica no envolvimento complexo com a política assumirá maior importância.¹⁸⁰

Em síntese, no interesse de pensar a relação entre filosofia e política, Foucault desloca sua atenção de uma *parresía orientada para e indexada na polis* para uma *parresía orientada para e indexada ao éthos*. A tese é de que há um vínculo entre a filosofia e a política que não pode ser desfeito. Embora seja uma relação paradoxal de aproximação e distanciamento, é justamente o atrito que a filosofia estabelece com o real (o político) que possibilita a colocação do seu *logos* em uma relação vertical com sua própria atualidade a fim de encontrar um lugar que lhe seja próprio, encontrar seu sentido e por fim “guiar”¹⁸¹ o modo de ação dessa atualidade (da racionalidade política). Não é objetivo desse trabalho esmiuçar as análises da *parresía* filosófica, esse pequeno desvio interessa apenas na medida em que ele indica o horizonte ao qual caminhará as problematizações da experiência política da verdade.

Em 1984, ao sintetizar nas aulas iniciais do curso “*A coragem da verdade*”, Foucault fará uma síntese dos os elementos essenciais que caracterizam o dizer-a-verdade enquanto experiência política, novamente pontuando os perigos do discurso de verdade na democracia. Os textos contemporâneos à crise democrática de Atenas questionavam, segundo Foucault, a pretensão de Atenas e da democracia em geral de querer se constituir como “lugar privilegiado para a emergência do dizer-a-verdade”¹⁸². A literatura política e filosófica da época¹⁸³, apontavam para os perigos do discurso de verdade e principalmente, para a impossibilidade desse tipo de discurso, visto que falta às instituições democráticas abertura para a diferenciação ética dos cidadãos. Diferentemente das tragédias de Eurípedes e dos discursos de Péricles em que a *parresía* era um dever-privilégio, os textos críticos oferecem uma outra imagem, a da

¹⁸⁰ Será nas Cartas de Platão, independentemente da autenticidade*, que será possível para Foucault localizar o desenvolvimento desse deslocamento. Foucault encontra nesse material a oportunidade de uma interpretação diversa da comumente realizada da filosofia platônica. O conteúdo e contexto das cartas parecem indicar que a filosofia para além de *logos*, de um mero discurso, poderia ser também objeto de reflexão e intervenção política. Uma intervenção, cabe ressaltar, situada em um contexto de decadência da cidade e do regime democrático. “O papel da filosofia na corte do soberano é que vai passar a constituir o nó da questão. A cena é o soberano, a cena é a corte, a cena é o círculo do soberano. E é aí que sem dúvida durante alguns séculos vai se situar a cena política maior.” FOUCAULT, 2013a, 192. A cidade já não representa mais a forma-modelo, já não é mais capaz de responder aos problemas da distribuição e hierarquização do poder no interior das unidades políticas dos impérios. *Admite-se a autenticidade das cartas VI, VII e VIII, que seriam oriundas de meios extremamente próximos à Platão. As demais cartas teriam sido escritas bem posteriormente sem vínculo com o círculo imediato do filósofo.

¹⁸¹ Guiar não no sentido de dever-ser, mas no sentido de guiar-se em relação à.

¹⁸² FOUCAULT, 2014a, p.33.

¹⁸³ PLATÃO, *A república*; ARISTÓTELES, *Política*; *Ética a Nicômaco*; ISÓCRATES, *Busiris*; DEMÓSTENES, “*Sobre a embaixada*”; “*Segunda Filípica*”.

parresía como uma latitude, ou seja, cada um tem o direito de dizer aquilo que lhe convier a fim de satisfazer suas paixões e interesses. Aquele pacto parresiástico suscitado por Péricles já não pode se dar nos mesmos moldes. A atividade do dizer-a-verdade não sendo mais identificada a partir de um privilegio-dever. E o contexto de uma cidade resistente à verdade e complacente com a lisonja, dificulta o reconhecimento do verdadeiro parresiasta. Desse modo, nessa nova dinâmica da governamentalidade democrática, para que a *parresía* possa tomar lugar, é necessário a introdução de uma estratégia ao jogo político democrático em que cada vez mais é solicitada a coragem do sujeito que fala e também a coragem de seus interlocutores.

A apresentação que Foucault faz da crise da *parresía* no curso “*A coragem da verdade*” merece uma análise mais detida, tendo em vista a multiplicidade de textos mobilizados por Foucault. O que é importante reter desse breve resumo é o peso que a dimensão ética ganhará para a experiência política. Nesse sentido que gostaria de fazer algumas considerações sobre a noção de experiência que é de suma importância para compreensão do que Foucault denomina de experiência política e também porque é ela que permite a articulação entre a dimensão ética e a dimensão política do dizer-a-verdade da *parresía*.

3. A experiência política da verdade

A *parresía* política democrática é analisada a partir de um contexto teórico e prático ao qual está associada. De fato, Foucault parece nos apresentar a imagem de uma democracia “aristocrática”. É a ausência de um critério de diferenciação frente à estrutura institucional igualitária que mina a possibilidade do exercício do dizer-a-verdade na *polis* democrática. Ao invés de fazer críticas a esse modo de apresentação da democracia ateniense, acho que o mais proveitoso é tentarmos entender como Foucault elabora o vínculo entre verdade e poder a partir da experiência democrática. Talvez seja o caso de nos perguntarmos se é possível pensar essa mesma dinâmica nos dias de hoje, ou qual seria atualmente o arraigamento histórico da *parresía*.

Isso não significa tomar as coisas em uma transposição direta entre semelhanças e diferenças com passado e o presente, como por exemplo ver em Íon a imagem de nossa atual questão com a imigração, ou constatar que em nossa democracia

contemporânea há a divisão entre os que de fato podem falar e os que não podem.¹⁸⁴ Não me parece ser esse o intuito de Foucault. A análise da experiência política democrática passa por alguns pontos importantes que merecem ser destacados: a recusa de análise do problema como algo exclusivamente da ordem jurídico-institucional; o vínculo necessário entre verdade e poder; e principalmente, e isso é o que me parece mais importante, o modo como o sujeito se implica no exercício do poder político. Não é possível olhar para a experiência democrática sem levar em conta a subjetividade.

Tendo isso em vista, a noção de experiência pode iluminar algumas questões. Vimos que essa noção permite correlacionar os três eixos (verdade, governo, subjetividade) e que ela opera como dispositivo histórico que permite contextualizar a problematização analisada. O que me interessa destacar nessa seção é o fato da experiência ser também um arriscar-se a não ser mais si mesmo. Vejamos mais detalhadamente como se configura a experiência política da verdade.

No capítulo que inicia essa dissertação destaquei algumas reformulações que Foucault realiza acerca de seu próprio trabalho. A partir dessas reformulações construí uma base na qual pude amparar o percurso para a compreensão disso que Foucault denominou de “genealogia do discurso político como jogo e como experiência”, em que a *parresía* política democrática aparece como sua forma primeira. É na Antiguidade que encontramos a primeira figura da problematização do dizer-a-verdade na ordem política.

Como sabemos, é uma prática constante de Foucault reformular seus problemas de pesquisa. Acontece que tais afirmações devem ser sempre referidas ao contexto em que são elaboradas a fim de não cairmos no descuido de tomá-las como verdades absolutas acerca da totalidade do pensamento foucaultiano. Feitas tais ressalvas, quero destacar uma temática transversal no pensamento de Foucault que é essencial para compreendermos melhor a problematização da experiência política democrática. A temática a que me refiro é o problema de nossa atualidade. Ou, nas palavras do filósofo, o problema do “presente como acontecimento filosófico”.¹⁸⁵ Esse modo de compreender a tarefa da filosofia não pode ser desvinculado da noção de experiência – noção crucial para entendermos de que modo a *parresía* pode articular o entrelaçamento entre os eixos da verdade, do governo e da subjetividade e também para compreendermos a

¹⁸⁴ MORENO PESTAÑA, José Luis. Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*. *Isegoría*, [S.l.], n. 49, p. 509-532, dez. 2013.

¹⁸⁵ FOUCAULT, 2013a, p.13.

atitude crítica – tarefa da filosofia na modernidade, que tem o dever de vigiar os excessos do poder.¹⁸⁶

“Experiência” é uma noção que está presente nos trabalhos de Foucault desde os anos 1960 e será novamente reativada em seus últimos trabalhos. Foucault, como de praxe, não apresenta definições da noção, de modo que não é possível fazer um “mapa conceitual” das diferentes ocorrências ao longo de seu trabalho. Mas pode-se dizer que as questões que são colocadas ao longo de seu percurso intelectual se organizam em torno da noção de experiência vinculada à uma variedade de campos e diferentes tipos de questões. Para Galantin¹⁸⁷ o uso dessa noção seria devedora das reflexões de Blanchot e Bataille. Partindo dessa perspectiva a pesquisa do autor investiga os campos de sentido da noção de experiência na obra de Michel Foucault a partir de uma constelação de conceitos que seriam declinações da noção de experiência. Seguindo a tese de Galantin de que “essa noção remete a uma figura de alteridade radical melhor definida como *alteração* ou *transformação*, a qual geralmente aparece com maior intensidade quando Foucault interroga seu próprio trabalho.”¹⁸⁸ Minha aposta é de que essas duas noções que o autor coloca em constelação à noção de experiência podem também ser aplicadas à noção de *parresía*. O que faz com que a atividade parresiástica seja objeto privilegiado de análise.

Olhando de modo analítico, o exercício da *parresía* em sua dimensão ética é uma prática que produz desassujeitamento; e em sua dimensão política ela é o exercício do poder político, um modo de governar os outros. Sabemos, porém, que essas duas dimensões se encontram intrinsecamente vinculadas, visto que a relação consigo tem efeitos políticos, pois afetam o modo como o sujeito se coloca frente às tecnologias de governo. E tem implicações éticas, pois alteram o modo como o sujeito exercita sua subjetividade e se reconhece enquanto sujeito. Ou seja, podemos tomar a atividade do dizer-a-verdade da *parresía* enquanto *êthos* e *tékne*.

Ao dar destaque à experiência da atividade do dizer-a-verdade da *parresía*, Foucault ilumina um tipo específico de relação que o sujeito tem com verdade que se caracteriza como uma das formas fundamentais do exercício da liberdade. Se em 1984, o filósofo afirma que a liberdade é a condição ontológica da ética¹⁸⁹, podemos dizer que ela é também a condição ontológica das práticas de governo. Isso porque é o exercício

¹⁸⁶ DREYFUS; RABINOW; FOUCAULT, 1995, p. 288; FOUCAULT, 2013a.

¹⁸⁷ GALANTIN, 2017.

¹⁸⁸ Ibidem, p.1.

¹⁸⁹ “Ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: FOUCAULT, 2004, p.267.

da liberdade em sua dimensão ético-política que marca a não identificação entre verdade e poder na relação consigo e com os outros.¹⁹⁰ Vejamos então como a noção de experiência é central para entendermos o interesse de Foucault pelo momento de emergência da atividade do dizer verdadeiro (*parresía*) como um problema fundamental da experiência política.

A *parresía* é uma certa maneira de dizer a verdade - é isso que a define. É por isso que em sua análise, Foucault dá pouca, ou quase nenhuma atenção à estrutura do discurso, sua finalidade, seu conteúdo ou às diferentes estratégias - ensino, persuasão, discussão. Três elementos essenciais do ato parresiástico são: o modo como sujeito se liga ao enunciado, as consequências custosas para aqueles que disseram a verdade ou comprometeram através do pacto e, terceiro elemento, a abertura que esse modo de enunciar abre para o risco.¹⁹¹

É dessa forma que Foucault marca distância de outros tipos de enunciados como, por exemplo, o discurso performativo. Em um enunciado dessa natureza, os dados da situação, seu contexto mais ou menos institucionalizado permite que aquilo que é enunciado seja de fato efetivado. Nesse cenário o estatuto do sujeito é um elemento importante; aquele que fala precisa ocupar uma certa posição para que aquilo que ele diz seja efetivo. No enunciado parresiástico, por outro lado, independente do contexto da enunciação, o que vai caracterizar a singularidade da *parresía* é justamente o efeito indeterminado produzido pelo discurso, pouco importando o estatuto institucional daquele que fala.¹⁹²

Portanto, se não é o estatuto do sujeito, tampouco a estrutura formal do discurso que define a atividade do dizer-a-verdade. O enunciado parresiástico se encontra fora de tudo que poderia codificar ou determinar uma situação. O nó da *parresía*, como afirma Foucault, é aceitação voluntária e explícita do perigo de dizer-a-verdade que pode custar

¹⁹⁰ LORENZINI, Daniele. Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini. *Dorsal*. Revista de Estudios Foucaultianos Número 5, diciembre 2018, 141-154, p.148.

¹⁹¹ “Quaisquer que sejam as formas em essa verdade é dita, quaisquer que sejam as formas utilizadas por essa *parresía* quando se recorre a ela, sempre há *parresía* quando o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade”.(FOUCAULT, 2013a, p.55)

¹⁹² Enquanto o enunciado performativo define um jogo determinado no qual o estatuto de quem fala e a situação na qual se encontram determinam exatamente o que ele pode e o que ele deve dizer, só há *parresía* quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, a liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresía* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem. Ver. FOUCAULT, 2013a, p. 63.

ao sujeito a sua própria existência. “Os parresiasistas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade.”¹⁹³

A partir da relação que o sujeito tem com a verdade, a atividade parresiasística coloca em perspectiva um movimento duplo: por um lado o esforço de desprender-se do poder e por outro as transformações do sujeito. Gostaria de destacar uma conceituação da noção de experiência que Foucault dará em uma entrevista, até recentemente inédita¹⁹⁴, dada em janeiro de 1979 ao jornal *Le Nouvel Observateur*, que ilustra esse caráter radical da experiência:

[a experiência] não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto. É antes nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação abolição em sua relação com as coisas, com os outros, com a verdade, com a morte, etc. é isso a experiência, é arriscar não ser mais si mesmo.”¹⁹⁵

A experiência como dimensão existencial esvaziada de conteúdo epistemológico indica o modo como Foucault realiza sua genealogia do discurso político. Não se trata de construir um conteúdo doutrinal, mas analisar modos de constituição de experiências.

A *parresía* por ser constituir como atividade que está na fronteira entre o governo de si e dos outros, articula relações de poder e modos de subjetivação. Na tentativa de sublinhar alguns aspectos da *parresía* política, talvez seja possível estabelecer semelhanças com aquilo que Foucault chamou de “espiritualidade política”. No início desse trabalho destaquei as considerações de Terrel que sugere que o entrelaçamento entre ética e política nas análises de *parresía* tem proximidade com a noção de espiritualidade.¹⁹⁶ Para o intérprete, a noção de *parresía* seria solidária a uma experiência espiritual que tem a política como pedra de toque. Em um entrevista de 1978 Foucault nos dá seguinte compreensão da problematização da experiência política:

¹⁹³ FOUCAULT, 2013a, p. 56.

¹⁹⁴ FOUCAULT, M.; BALBINO, L.; LAVAL, C. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana*. São Paulo: n-1 Edições, 2018b, p.18.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 28-9.

¹⁹⁶ TERREL, 2010, p.178. Passo ao largo de toda a discussão acerca da noção de espiritualidade política e o envolvimento de Foucault com a Revolução Iraniana. Foucault, em 1978, a convite do jornal italiano *Corriere de La Serra*, foi até o Irã acompanhar a insurreição popular que teve início em janeiro do mesmo ano e que em fevereiro do ano seguinte irá culminar na Revolução. Desse envolvimento *in loco* com o que se passava no Irã, Foucault publicou uma série de artigos e entrevistas. Foucault caracteriza a insurreição iraniana como um exemplo de espiritualidade política. Na mesma entrevista op. cit. para a *Le Nouvel Observateur*, Foucault explicitará melhor o que ele entende por “espiritualidade”. Ver: FOUCAULT, 2018b. Para saber mais sobre o envolvimento de Foucault com a insurreição iraniana, ver: FARHI NETO, L.. 1978: Foucault e a Insurreição Iraniana. *Peri*, v. 2, p. 23-40, 2010; PELEGRINI, Mauricio Aparecido, *1977- Foucault e a revolução iraniana*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2015.

O problema político mais geral não é aquele [acerca] da verdade? Como ligar uma e outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e os outros? A vontade de fundar, de modo inteiramente novo, uma e outra, uma pela outra (a descoberta de uma toda outra divisão [do verdadeiro e do falso], mediante uma toda outra maneira de se governar, e se governar de um modo todo outro a partir de uma outra divisão), isso é a ‘espiritualidade política’.¹⁹⁷

A governamentalidade em termos de “jogos de veridicção” traz em si a possibilidade de uma dupla transformação: do jogo político e do jogador (sujeito). Mais do que pensar em oposições de verdade, o que Foucault chama atenção é para esse ponto irreduzível de nossa experiência - sempre estamos em um regime de verdade. A relação que temos conosco e com os outros é determinada por certa partilha entre o verdadeiro e o falso, ou seja, temos diferentes modos de relação com a verdade.

Sabemos que a operacionalidade da noção de governo permite à Foucault voltar sua atenção ao desprendimento ativo de uma forma de subjetividade. Assim, o caráter produtivo do sujeito nas relações de governo é o que marca a não identificação das relações de poder e a dominação. Nesse sentido a dimensão da liberdade é então iluminada:

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros — no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” — entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas — a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) — mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente.¹⁹⁸

A *parresía* como experiência política da verdade em sua alteridade radical talvez seja um modo de experiência na qual é possível colocar em perspectiva de modo mais

¹⁹⁷ FOUCAULT, “Mesa redonda em 20 de maio de 1978”. In: *Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b, p. 346.

¹⁹⁸ DREYFUS; RABINOW; FOUCAULT, 1995, p. 289.

evidente a insubmissão da liberdade que se encontra no centro das relações de poder.¹⁹⁹ É nesse sentido que quando Foucault diz que “se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro.” Isso significa dizer três coisas. Primeiro, a governamentalidade democrática não pode dispensar a diferença que o exercício do dizer-a-verdade introduz na estrutura institucional do regime. Segundo, a experiência política é o arriscar-se a não ser si mesmo e simultaneamente transformar-se no encontro com o outro. Terceiro, a liberdade de liberdade de agir sobre si mesmo e sobre os outros é o que retira o sujeito de um estado de dominação visto que ela é pré-condição para o exercício da ética e da política.

A dramática do discurso político obrigação e exercício do dizer-a-verdade é estruturado na articulação entre ética e política e pode assumir diferentes formas dependendo do contexto histórico em que ela é exercida. Nesse sentido que Foucault identifica na nossa história ocidental outras formas da dramática política. Segundo o filósofo poderíamos sistematizar “quatro grandes formas. Na Antiguidade temos as figuras do orador público e do conselheiro, no século XVI temos “dramática do ministro”, o discurso do crítico nos séculos XIX/XX e a quarta grande figura é a do revolucionário.

A história do discurso político empreendida por Foucault a questão que se coloca é a seguinte: “quando alguém se ergue, na cidade ou ante o tirano, ou quando o cortesão se aproxima de quem exerce o poder, ou quando o político soba à tribuna e diz: “Eu lhes digo a verdade”, qual o tipo de dramática do discurso verdadeiro ele emprega?²⁰⁰ Talvez possamos olhar para a problematização da experiência política democrática como um mapa que nos auxiliaria vislumbrar indicações do que poderíamos identificar em nossa contemporaneidade como experiência política da verdade em sua alteridade radical.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ FOUCAULT, 2013a, p. 67.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos dois capítulos que compõem este trabalho procurei explorar um possível percurso de investigação da análise foucaultiana da relação entre a atividade do dizer-verdade e a experiência política democrática. Como vimos, a “genealogia da política como jogo e como experiência” tem como pano de fundo o problema da governamentalidade - de como nos procedimentos de governo a correlação entre verdade, governo e subjetividade iluminam o modo como o indivíduo se constitui na relação consigo e na relação com os outros. A *parresía* é o dispositivo que se encontra na charneira entre esses três eixos da experiência: é ela que faz a articulação entre a implicação mútua do dever e exercício da liberdade no dizer-verdadeiro. A liberdade vai, então, aparecer nas análises de Foucault, como expressão e pressuposto da ação política.

Essa implicação mútua não é uma obviedade, tampouco algo fácil de depreender. Acredito ser necessário levar em conta a alteração dos interesses da pesquisa foucaultiana no contexto em que ele volta sua atenção ao problema da *parresía*. Na década de 1980 as recentralizações conceituais operadas por Foucault, como vimos na breve esquematização do curso “*Do governo dos vivos*”, ampliam suas análises com especial atenção ao eixo da subjetividade e consequentemente para o tema da liberdade. O ponto de apoio da *parresía* é o sujeito. É a ele que a verdade, da qual a democracia não pode prescindir, deve ser referida. O que a define é a adesão daquele que fala àquilo que ele diz. Importante reter que tal adesão não se reduz à mera expressão de um ponto de vista, mas da enunciação de algo que o sujeito entende como verdade. Há, portanto, um lastro existencial no ato parresiástico.

Poderíamos, assim, cair na tentação de tomarmos essa atividade do dizer verdadeiro apenas em sua dimensão ética, principalmente se levarmos em consideração o peso que dará Foucault à análise do deslocamento da *parresía* política para a *parresía* ético-filosófica. Acontece que o horizonte da política não desaparece da genealogia foucaultiana.²⁰¹ A projeção do questionamento moderno da relação entre política, discurso e verdade sobre a cena grega não me parece fruto apenas de uma “curiosidade

²⁰¹ Em momento algum Foucault perde de vista a *parresía* política na análise da *parresía* filosófica, contudo, seu campo, seus efeitos e sua problemática serão restringidos na medida em que a *parresía* filosófica, no envolvimento complexo com a política, assumirá maior importância.

filológica e estética” de Foucault.²⁰² É um tema que não somente aparece “na ordem do dia” na contemporaneidade, como está integrado nas problematizações do pensamento de Foucault.

Tendo em vista os pontos de ancoragem que estabeleci no início desse trabalho, tentarei nessas considerações finais alinhar alguns pontos apresentados no segundo capítulo.

Vimos na história do imperador romano Sétimo Severo como a produção da verdade é imprescindível para o exercício do poder. O ritual de manifestação da verdade realizado por Sétimo exemplifica um tipo específico de aleturgia que não se prende a uma verdade científica do mundo, o que Foucault denomina de verdade-céu ou verdade demonstração. O suplemento de verdade mobilizado pelo imperador é a chamada verdade-raio; é ela que permite o efetivo governo dos homens pela verdade. O exercício do poder nesse contexto ainda está ligado aos discursos mágico-religiosos. Com a *parresía* temos a modificação do procedimento aletúrgico. Contudo, a necessidade do rito ainda permanece. No contexto de progressiva laicização do discurso, Édipo marca o momento de passagem do lugar da verdade. A instituição do procedimento inquirido (*enquête*) irá corresponder ao surgimento da democracia e com isso à modificação dos critérios de aceitação da verdade.

Esse processo de deslocamento do discurso mítico para o discurso-diálogo é bastante conhecido, diversos estudiosos se debruçaram sobre esse tema que marca inclusive o surgimento do pensamento filosófico. Interessante, no entanto, ver como Foucault faz uso desses estudos, especialmente os de Detienne²⁰³, na construção de suas análises. Algumas das características presentes na concepção de verdade no mundo arcaico são incorporadas por Foucault em sua genealogia da história da verdade.²⁰⁴ As personagens (o adivinho, o aedo, o rei justiceiro) que na Grécia arcaica detinham o privilégio da verdade compartilham o mesmo tipo de discurso, que tem a verdade como cerne, com o discurso político da *polis* democrática. O discurso científico herdeiro desse processo de laicização é só mais um dentre as aleturgias possíveis. A governamentalidade parece herdar as características da verdade-raio, ou seja, uma

²⁰² BALIBAR, 2018, p. 83.

²⁰³ DETIENNE, 2013.

²⁰⁴ GALANTIN, 2019, p.173.

verdade “dispersa, descontínua, interrompida, que só falaria ou que só se produziria de tempo em tempo, onde bem entender, em certos lugares”.²⁰⁵

Quanto ao deslocamento do par conceitual saber-poder e a reformulação conceitual do regime de verdade, devemos lembrar que a relação fundamental entre a manifestação da verdade e o poder é melhor compreendida à luz da noção de governo, que segundo Foucault, proporciona conteúdo positivo e diferenciado aos dois termos. Gostaria de amarrar melhor essa operacionalidade da noção de governo no que concerne à análise da *parresía* política. O abandono da noção de poder em favor da noção de governo abre espaço para que Foucault possa elaborar melhor a relação entre poder e liberdade. Se com a noção de relações de poder ainda se pode ficar em dúvida quanto ao status da liberdade, ao deslocar para a noção de governo Foucault descarta a possibilidade desses dois elementos serem tomados como opostos.

O governo se estrutura em um campo de possibilidades, sempre aberto à indeterminação. Governar, portanto, significa “estruturar o eventual campo de ação dos outros.”²⁰⁶ Isso significa que o exercício do poder não se dá sobre outro, mas de uma ação sobre ação. É nesse sentido que Foucault retira da relação de poder a violência, a renúncia da liberdade e a manifestação do consenso. Nesse jogo, o outro deve sempre ser reconhecido e mantido como um sujeito de ação, portanto, no centro da relação de governo está a “intransitividade da liberdade”²⁰⁷ A insubmissão da liberdade que se encontra no centro das relações de poder permite a Foucault iluminar o eixo da subjetividade. Na análise do Édipo, vimos no exemplo da *anagnórisis* a “emergência da verdade do sujeito”. Nas análises da *parresía* política a democracia para ser melhor compreendida necessita da referência à subjetividade presente no discurso.

Quanto à história crítica do pensamento pretendida por Foucault, uma das possíveis leituras do status da *parresía* no percurso foucaultiano diz respeito ao nó existente entre “atividade intelectual, a crítica e sua dimensão pública”²⁰⁸. É conhecida a distinção que Foucault realiza na década de 1970 entre intelectual específico e intelectual universal. Essa também parece ser uma temática que ecoa nos cursos de 1983 e 1984, principalmente devido à enigmática presença de Kant nas aulas iniciais do curso

²⁰⁵ FOUCAULT, 2006a, p.303.

²⁰⁶ DREYFUS.; RABINOW; FOUCAULT, 1995, p.288.

²⁰⁷ Ibidem, 1995, p.290.

²⁰⁸ BALIBAR, 2018.

“*O governo de si e dos outros*”.²⁰⁹ A relação entre a problematização, Kant e *parresía* é algo que merece uma análise cuidadosa, o que não é possível fazer aqui. Gostaria apenas de assinalar que o lugar da crítica é um dos elementos importantes na questão do espaço que o discurso de verdade terá ou não na democracia. Sem o lugar da crítica não há governamentalidade democrática.

Do mesmo modo, uma liberdade de expressão que se reduza a mero exercício da palavra é prejudicial à democracia. Tem de ter verdade na democracia. Isso não quer dizer que o poder necessite da verdade para operar, mas que estar na política é estar na verdade. A verdade é sempre, forçosamente, política e, como tal, produtora de realidade. É essa efetividade da verdade que pode ser experimentada na relação entre ética política que interessa a Foucault. É essa a imagem que Foucault nos apresenta da experiência política democrática. Sem a ancoragem na verdade a democracia se torna mera disputa entre individualidades e grupos.

²⁰⁹ Questões interessantes levantadas por Balibar: « la juxtaposition du commentaire de Kant et de l'analyse de la parrêsia demeure énigmatique, elle se présente apparemment comme un «collage» plutôt que comme un enchainement ou une généalogie. Faut-il comprendre que la parrêsia serait le prototype ancien de ce que les Modernes, et Kant en particulier, appelleront Kritik? Dans ce cas, quelle serait sa fonction: élucider une signification originaire ? produire un effet d'antithèse? ou tout simplement signaler un déplacement, qui par contrecoup pourrait nous mettre sur la voie du déplacement que nous opérons nous-mêmes par rapport aux objectifs et aux instruments des Lumières ? Ou même suggérer qu'à la place des différentes modalités de la critique moderne, nous devrions chercher à revenir à l'idéal grec de la parrêsia, de façon plus ou moins imaginaire? » Ibidem. pp.86-7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, H. “Parresia e isegoria: origens político-filosóficas da liberdade de expressão.” In: *Liberdade de expressão: as várias faces de um desafio*. Venício A. de Lima, Juarez Guimarães (orgs.) – São Paulo: Paulos, 2013.
- ADVERSE, H. «Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia». Em *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*, Vol.0, N. 3. CENALTES, Santiago de Chile, Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad 2017. pp. 119-134. Disponible en: <<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/article/view/21>>
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, J. «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Vol.0, N. 2. CENALTES, Santiago de Chile, Parrhesía y estética de la existencia 2017. pp. 11-31. Disponible en: <<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/article/view/14>>
- ALVES, M. Íon, de Eurípides, lido por Foucault: *parrêsia* e democracia. In: BELO, Fábio. (Org.). *Íon, de Eurípides: interpretações psicanalíticas*. Petrópolis: KBR, 2016, pp. 139-153.
- ALZOLA MOLINA, A. «El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: fundamentos de la democracia ateniense». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Vol.0, N. 2. CENALTES, Santiago de Chile, Parrhesía y estética de la existencia 2017. pp. 263-280. Disponible en: <<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/article/view/160>>.
- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. São Paulo: Edipro, 2012.
- BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. Discurso Editorial, São Paulo, 1998.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Phi, 2013.
- DABDAB TRABULSI, J. A. A democracia ateniense e nós. *e-hum Revista Científica das áreas de História, Letras, Educação e Serviço Social do Centro Universitário de Belo Horizonte*, vol. 9, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2016, p. 8-31.
- DEMOSTENES; FONSECA, I. As três Filípicas; *Oração sobre as questões da Quersoneso*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DETIENNE, M. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.
- EURÍPIDES. *Tragedies*, with a English translation by A. S. Way. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass: Havard University Press, 1932.
- FARHI NETO, L.. 1978: Foucault e a Insurreição Iraniana. *Peri*, v. 2, p. 23-40, 2010.
- FLORES-JÚNIOR, O. “Tersites esquecido (nota sobre a parrésia segundo Michel Foucault)”. *Kléos*, 13-14, 2009-2010, p. 93-109.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: curso no Collège de France, 1983-1984*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014c.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2013b.
- FOUCAULT, M. *Discours et vérité précédé de la Parrésia*. Paris : Vrin, 2016a.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits. 1954-1988*. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- FOUCAULT, M. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018a.
- FOUCAULT, M. “Mesa redonda em 20 de maio de 1978”. In: *Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. “O cuidado com a verdade”. In: *Ditos e Escritos V*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France, 1982-1983*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013a.
- FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*, São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, M. “Prefácio à História da sexualidade”, In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*, volume IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d.

- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ; suivi de, La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso no Collège de France, 1977-1978*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016b.
- FOUCAULT, M.; BALBINO, L.; LAVAL, C. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana*. São Paulo: n-1 Edições, 2018b.
- GALANTIN, D. Experiência e política no pensamento de Michel Foucault. Tese. (Tese em filosofia) – Curitiba, 2017.
- GALANTIN, D. Verdade-acontecimento e alteração no pensamento de Michel Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 31, n. 52, maio 2019. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24675>>.
- GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004.
- INCERTI, F. «O Nascimento do Inquerito na Tragédia de “Édipo-rei”: uma Leitura Foucaultiana». En *Kriterion*, 136, 2016.
- GROS, F. “Situação do curso” In: FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ISÓCRATES. *Discours*. Trad. De G Mathieu e E. Brémont. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- LORAUX, N. *Les Enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté des sexes*. Paris: Le Seuil, 1990.
- LORAUX, N. *Invenção de Atenas*. Tradução de L. Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LORAUX, N. *Nacido de la tierra*. Mito y política en Atenas. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.
- LORAUX, N. “Nas origens da democracia”. Sobre a transparência democrática”. Discurso 11, 1983, p. 13-23.
- LORENZINI, Daniele. Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini. *Dorsal*. Revista de Estudios Foucaultianos Número 5, diciembre 2018, 141-154.
- MASCARETTI, G. Michel Foucault on Problematization, *Parrhesia*. *Materiali Foucaultiani* 3 (5-6):135-154.

- MORENO PESTAÑA, J. Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*. *Isegoría*, [S.l.], n. 49, p. 509-532, dec. 2013.
- MOSSÉ, Cl. *Péricles: o inventor da democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- PELEGRINI, Mauricio Aparecido, *1977- Foucault e a revolução iraniana*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2015.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. 3ª edição ed. Coimbra: [s.n.].
- POLÍBIO. *Historias*, livro II, 38, 5, trad. P. Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- POLIBIO. KURY, M. *História*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1985.
- PORTOCARRERO, V. Notas marginais sobre sujeito e verdade, Parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault. *dois pontos*: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 99-114, abril de 2017.
- PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Tradução do grego, tradução, notas e índices de P. R. Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- RAMBEAU, F. «La critique, un dire vrai », *Cahiers philosophiques*, vol. 130, no. 3, 2012, pp. 29-38.
- RIBAS, T. *Foucault: saber, verdade e política*. São Paulo: Intermeios, 2017.
- ROJAS, M. Michel Foucault : la "parrêsia", une éthique de la vérité. Philosophie. Université Paris-Est, 2012.
- SARDINHA, D. "Filosofia e seus cães: dos cínicos à canalha". In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.
- SOUSA, R. Identidade ateniense e etnicidade: o discurso no *Íon* de Eurípedes. *Hélade*, vol. 2, nº3, Dez.2016
- TERREL, J. *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.
- TUCIDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.
- VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VIEIRA, P. A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault.
Campinas, SP : [s. n.], 2013.