

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia Stricto Sensu**

**LUCIANA KADLUBITSKI**

**ÉTICA E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT:**  
**A RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E A PARRESÍA EM SEU**  
**PENSAMENTO TARDIO**

**CURITIBA**

**2014**

**LUCIANA KADLUBITSKI**

**ÉTICA E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT:  
A RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E A PARRESÍA EM SEU  
PENSAMENTO TARDIO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PR, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Candiotto.

**CURITIBA**

**2014**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

K11e  
2014

Kadlubitski, Luciana

Ética e política em Michel Foucault : a relação entre o cuidado de si e a parresía em seu pensamento tardio / Luciana Kadlubitski ; orientador, Cesar Candioto. – 2014.  
109 f. ; 30 cm


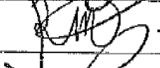

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2014  
Bibliografia: f. 106-109

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Ciência política. 4. Foucault, Michel, 1926-1984.  
I. Candioto, Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.


CDD 20. ed. – 100

## ATA Nº. 122/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e quatro dias do mês de junho de dois mil e catorze, às catorze horas e trinta minutos na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Luciana Kadlubitski** intitulada: **ÉTICA E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT: A RELAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E A PARRESIA EM SEUS ESCRITOS TARDIOS**. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Candiotta, Dr. Rogério Miranda de Almeida, e Dr.<sup>a</sup> Vera Maria Portocarrero. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Candiotta, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata Aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Cesar Candiotta			9.0
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida			9.0
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Vera Maria Portocarrero			9.0
MÉDIA FINAL	9.0	CONCEITO	A

CIENTE

  
Prof. Dr. Cesar Candiotta  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Dr. Cesar Candioto pelo acolhimento, orientação, ensinamentos, contribuições e incentivo ao desenvolvimento desse estudo;

Ao Grupo Marista, pelo indispensável auxílio financeiro concedido;

Aos professores Bortollo Valle e Rogério Miranda de Almeida pela gentileza de ler o trabalho, por suas contribuições e indicações na qualificação;

À Antonia Poletini pela atenção e eficiência no atendimento da Secretaria do Programa de Pós Graduação em Filosofia – PPGF, durante esse tempo de mestrado;

Aos familiares e amigos pelo incentivo, apoio e paciência.

“Crescer significa abrir-se à amplidão do céu, mas também deitar raízes na obscuridade da terra. Tudo que é verdadeiro e autêntico, somente chega à maturidade se o homem for ao mesmo tempo ambas as coisas: disponível ao apelo de mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que tudo oculta e produz. (Martin Heidegger).

“O papel da filosofia não é descobrir o que está escondido, mas sim tornar visível o que é precisamente visível – ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso, não o percebemos. Enquanto o papel da ciência é fazer conhecer aquilo que não vemos, o papel da filosofia é fazer ver aquilo que vemos” (Michel Foucault).

## RESUMO

O presente trabalho pretende examinar como o governo de si e o governo dos outros estão articulados no pensamento de Michel Foucault a partir das análises do cuidado de si e da *parresía*. O retorno de Foucault aos gregos permitiu-lhe mostrar como o princípio socrático do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) é constituído por práticas que visam conduzir a esfera das relações e decisões individuais (ética) em direção de uma estilística da existência. Já o estudo da *parresía* na Grécia Antiga aponta sua emergência em um contexto político, como um discurso verdadeiro cujo escopo é a condução da vida coletiva (política) no seio da cultura antiga. A reconstituição histórico-filosófica da noção de *parresía* e sua relação com o cuidado de si, realizada por Foucault, possibilitou-lhe estreitar a relação entre ética e política pela qual a transformação ética (*autopoíesis*) a ser escolhida pelos indivíduos torna-se inseparável de um questionamento de um dizer-a-verdade na ordem da política, principalmente na democracia. Entretanto, essa relação entre o cuidado de si e a *parresía* democrática é paradoxal, posto que Foucault identifica a dificuldade de reconhecer quem diz a verdade na democracia, ainda que a democracia inexista sem *parresía*. Isso o conduz a estudar a *parresía* ético-filosófica a partir da qual, especialmente no movimento cínico, o discurso verdadeiro está encarnado na própria vida, vida esta que encarna um ponto de resistência diante dos abusos do poder político e da artificialidade das convenções sociais. Portanto, quando Foucault retoma a *parresía* a partir da maneira de viver cínica e sua busca pelo elementar da existência, não deixa de ser um modo de apresentar as limitações de qualquer governo. O trabalho alcança seu objetivo quando conclui que a revisitação da política nos estudos tardios de Foucault tem como condição indispensável uma transformação do sujeito cujo efeito é o questionamento do mundo presente e a luta por um mundo outro.

**Palavras-chave:** ética; política; cuidado de si; *parresía*.

## ABSTRACT

The present research aims to verify how the government of self and the government of others are articulated in the thought of Michel Foucault by the analyses of the care of self and parrhesia. Foucault's return to the Greeks allowed him to evidence how the Socratic principle of care of self (heautou epimeleia) consists of practices that aim to direct the sphere of relations and individual decisions (ethics) towards stylistics of the existence. Furthermore, the study of parrhesia in Ancient Greece demonstrates its emergency within a political context, as a truthful discourse whose scope is the conduct of collective life (politics) in ancient culture. The historical-philosophical reconstruction of the concept of parrhesia and its relation to care of self, carried out by Foucault, enabled him to narrow the relation between ethics and politics, one in which the ethical transformation (autopoiesis) to be chosen by individuals becomes inseparable from the questioning of a truth-be-told in politics, especially where there is democracy. The relation between the care of self and the democratic parrhesia, however, is paradoxical due to the fact that Foucault identifies the difficulty to recognize the ones telling the truth in democracy, even though, democracy does not exist without parrhesia. This leads Foucault to study the ethical-philosophical parrhesia from which the real discourse is embodied in life itself, especially in the Cynic movement. This life embodies a point of resistance against the abuse of political power and the artificiality of social conventions. Therefore, when Foucault resumes parrhesia from the Cynic way of life and its search for the essence of existence, it is still a way to present the limitations of any government. The research has achieved its goal when it concludes that in revisiting the late studies of Foucault, there is the prerequisite condition of a transformation of the self, transformation whose effect is the questioning about the present world and the struggle for a new one.

**Keywords:** ethics; politics; care of self; parrhesia.



## RÉSUMÉ

Le présent travail cherche à examiner comment la gouvernance de soi et le gouvernement des autres sont articulés dans la pensée de Michel Foucault, à partir de l'analyse du souci de soi et de la *parrhesia*. Le retour de Foucault aux Grecs lui a permis de montrer comment le principe socratique du souci de soi (*epimeléia heautoû*) est constitué de pratiques qui visent à conduire la sphère des relations et des décisions individuelles (éthique) vers une stylistique de l'existence. D'autre part l'étude de la *parrhesia* dans la Grèce Antique montre son émergence dans un contexte politique, comme un discours vrai, dont le but est la conduction de la vie collective (politique) au sein de la culture antique. La reconstitution historico-philosophique de la notion de *parrhesia* et sa relation avec le souci de soi, réalisée par Foucault, lui a permis de rapprocher la relation entre éthique et politique par laquelle la transformation éthique (*autopoïésis*) à être choisie par les individus devient inséparable d'un questionnement d'un dire-la-vérité dans l'ordre politique, surtout dans la démocratie. Ce rapport, toutefois, entre le souci de soi et la *parrhesia* est paradoxal, étant donné que Foucault identifie la difficulté de reconnaître celui qui dit la vérité dans la démocratie, quoiqu'il n'existe pas de démocratie sans *parrhesia*. Cela le conduit à étudier la *parrhesia* éthico-philosophique, à partir de laquelle, surtout dans le mouvement cynique, le discours vrai est incarné dans la vie elle-même, qui incarne un point de résistance devant les abus du pouvoir politique et de l'artificialité des conventions sociales. Cela étant, quand Foucault reprend la *parrhesia* à partir de la manière de vivre cynique et de sa recherche de l'élémentaire de l'existence, cela n'en est pas moins une manière de présenter une limitation de tout gouvernement. Le travail parvient à son objectif quand il conclut que la revisitation de la politique dans les études tardives de Foucault a comme condition indispensable une transformation du sujet, dont l'effet est le questionnement du monde présent et la lutte pour un monde autre.

**Mots-clés** : éthique, politique, souci de soi, parrhesia.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>2. A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELO CUIDADO DE SI</b> .....	<b>20</b>
2.1 GENEALOGIA DA ÉTICA E AS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO .....	20
<b>2.1.1 O cuidado de si na cultura grega clássica</b> .....	<b>22</b>
<b>2.1.2 O cuidado de si na filosofia helenística e imperial</b> .....	<b>28</b>
2.2 O CUIDADO DE SI COMO ESPIRITUALIDADE .....	38
2.3 A ASCESE COMO INSTRUMENTO DO CUIDADO DE SI .....	43
<b>2.3.1 A ascética filosófica e o ascetismo cristão</b> .....	<b>45</b>
<b>2.3.2 A ascese como prática da verdade</b> .....	<b>48</b>
2.4 CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO .....	52
<b>3. A PARRESÍA COMO ARTICULAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E O CUIDADO DO OUTRO</b> .....	<b>55</b>
3.1 A PARRESÍA COMO TÉCNICA DE CONSTITUIÇÃO ÉTICA .....	55
3.2 A PARRESÍA DOS ANTIGOS COMO POSSIBILIDADE DE REPENSAR A DEMOCRACIA MODERNA .....	60
<b>3.2.1 O papel da <i>parresía</i> psicagógica no pensamento platônico</b> .....	<b>68</b>
<b>3.2.2 Os limites da <i>parresía</i> democrática e a problemática da diferenciação ética</b> .....	<b>72</b>
<b>3.2.3 O cinismo e a <i>parresía</i> como a luta por um mundo outro</b> .....	<b>81</b>
<b>3.2.3.1 A coragem da verdade e sua importância filosófica e política</b> .....	<b>85</b>
3.3 O EXERCÍCIO DO DIZER-A-VERDADE A PARTIR DO PENSAMENTO TARDIO DE FOUCAULT .....	90
3.4 CONCLUSÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO .....	95
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>97</b>
<b>5. BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>106</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Em sua trajetória filosófica, Michel Foucault procura fazer uma análise histórica de nós mesmos mediante a “problematização”<sup>1</sup> de saberes e práticas a partir dos quais temos sido objetivados como sujeitos.

Nesse sentido, ele próprio declara em 1978:

Meu problema era de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que não é apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados (FOUCAULT, 2010a, p. 292).

Seu trabalho a partir da década de 1970 se conduziu em torno da perspectiva da analítica do poder. Esta entende o poder a partir de sua operacionalidade, como ele se produz e se reproduz a partir dos saberes surgidos nas práticas sociais e cujo efeito foi a objetivação do indivíduo moderno.

A utilização da genealogia<sup>2</sup> como estratégia metodológica, possibilita para Foucault diagnosticar historicamente a proveniência dos saberes. Ele

---

<sup>1</sup> Revel (2004) afirma que o termo problematização é cada vez mais utilizado por Foucault em seus últimos anos para definir sua pesquisa e explica que: “por problematização ele não entende a re-presentação de um objeto preexistente nem a criação pelo discurso de um objeto que não existe, mas o “conjunto de práticas discursivas e não discursivas que faz algo entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc. (...)) O verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à ideia de uma busca metódica da “solução”: a tarefa da filosofia não é resolver – incluindo a substituição de uma solução por outra -, “mas problematizar”; não é reformar, mas instaurar uma distância crítica, fazer atuar o “afastamento”, reconhecer os problemas. (...) A problematização é portanto, a prática da filosofia que corresponde a uma ontologia da DIFERENÇA, ou seja, ao reconhecimento da descontinuidade como fundamento do ser (REVEL, 2004, p. 81-83).

<sup>2</sup> A noção de genealogia elaborada por Foucault tem como base o pensamento de Nietzsche. Neste encontra-se efetivamente um tipo de discurso pelo qual procura fazer uma análise histórica da formação do sujeito, análise histórica do nascimento de certo tipo de saber, sem admitir nunca a preexistência de um sujeito do conhecimento. Nietzsche utiliza os termos: *Ursprung* para origem, *Herkunft* para proveniência e *Entstehung* para emergência. O termo origem é a busca da essência exata das coisas em sua identidade imóvel. A genealogia consiste em diagnosticar a história não para a exatidão, mas para as diferenças e para as peripécias. Por isso, não busca a origem, e sim a proveniência. Ela “dissocia as identidades (no caso de Foucault, principalmente a do sujeito) perscruta os acidentes, os cálculos, os erros, a partir dos quais se formou com o tempo uma identidade. É segundo a expressão de Foucault, a articulação do corpo com a história. A verdade aparece, então, como a afirmação de um modo de vida. Por outro lado o genealogista, busca a emergência das identidades e das essências” (CASTRO, 2009, p. 306). Nietzsche influencia Foucault no diagnóstico do pensamento contemporâneo, quando este último privilegia a emergência dos saberes. Pois o conhecimento para Nietzsche é uma invenção. Por trás dele há os instintos, os impulsos, desejos e a vontade de apropriação. Ao realizar a genealogia a partir das condições históricas e possibilidade,

considera primeiramente o poder como exercício de produção de tais saberes; afirma que a constituição do sujeito é fruto da operacionalidade de poderes capilares. A genealogia infiltra-se nas malhas do poder para averiguar seu funcionamento, como ele se produz e se reproduz mediante práticas discursivas e não discursivas. Ao estudar os séculos XVII e XVIII, Foucault analisa os dispositivos do poder a partir das práticas sociais que atravessam as instituições modernas. Por exemplo, em *Vigiar e punir* ele investiga por que o corpo se torna o primeiro objeto a ser socializado como força de produção e trabalho e de que forma os indivíduos são objetivados pela técnica disciplinar.

A partir de 1978, no curso *Segurança, território, população*, Foucault utiliza o termo “governamentalidade”<sup>3</sup> para designar pelo menos duas modalidades das artes de governar que se intensificaram a partir do século XVI. Por um lado, com esse termo ele designa os diversos meios utilizados para o governo dos outros (governo doméstico, governo religioso, governo das crianças), as diversas técnicas de dominação que abrangem inclusive o âmbito político-econômico; por outro, a governamentalidade envolve a esfera do governo de si mesmo, como governar-se a partir de técnicas que envolvam uma transformação na maneira de ser e de viver, portanto, um governo entendido como autogoverno, a maneira mais adequada de gerir a própria vida.

Nesse sentido é que se pode afirmar que o termo governamentalidade interliga, entre si, o eu e os outros. Portanto, no final dos anos 70, nos cursos *Segurança, território, população*, bem como em *Nascimento da biopolítica*<sup>4</sup>, a

---

Foucault se situa contra as ideias de origem e proveniência e enfatiza a noção de emergência de novos objetos correspondente à descontinuidade histórica entre as práticas estudadas. Sua pretensão com a genealogia é, portanto, desenvolver um “empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico.” (FOUCAULT, 1986, p. 97).

<sup>3</sup> Segundo Castro: “Quanto à noção foucaultiana de governo, ela tem, para expressá-lo de alguma maneira, dois eixos: o governo como relação entre os sujeitos e o governo como relação consigo mesmo. No primeiro sentido, “ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis”. Ele trabalha sobre um campo de possibilidade aonde vem inscrever-se o comportamento de sujeitos que atuam: incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, estende ou limita, torna mais ou menos provável, no limite, obriga ou impede absolutamente. “Mas ele é sempre uma maneira de atuar sobre um ou vários sujeitos atuantes e isso na medida em que atuam ou são suscetíveis de atuar: uma ação sobre ações”. Trata-se, em definitivo, de uma conduta que tem por objeto a conduta de outro indivíduo ou de um grupo. Governar consiste em conduzir condutas. Foucault quer manter a noção de governo a mais ampla possível. Mas no segundo sentido, é também da ordem do governo a relação que se pode estabelecer consigo mesmo, na medida em que, por exemplo, se trata de dominar os prazeres ou os desejos. Foucault interessa-se particularmente pela relação entre as formas de governo de si e as formas de governo dos outros” (CASTRO, 2009, p. 190).

ênfase foi na dimensão política do governo dos outros, principalmente do percurso cujo início é a análise do poder pastoral cristão do século IV até as variantes do neoliberalismo do século XX, passando pelo estudo da razão de Estado e pelo liberalismo clássico. Portanto, no amplo espectro do governo dos outros que se observa desde o século XVI, foi sua modalidade política a mais privilegiada em seus estudos.

Em seguida, no início dos anos 80, a governamentalidade será contemplada a partir do governo de si mesmo, principalmente nos cursos *O governo dos vivos* (1981) e *A hermenêutica do sujeito* (1982) e nos tomos II e III de *História da sexualidade*. A relação de si para consigo, Foucault a chamará de ética.

A concepção ética de Foucault não consiste em um programa delimitado de conduta, mas do posicionamento do sujeito no centro da reflexão, de modo que, a forma de moral elaborada pelo poder disciplinar e normalizador, orientada para o código, seja ressignificada. Desse modo, para o filósofo a ética é eminentemente prática. Não se trata de propor um alicerce que legitime um código; mas de investigar como se constitui o indivíduo como sujeito moral de suas ações e indagar como é possível pensá-lo como obra, obra de si mesmo, obra de arte.

Esse processo Foucault realiza pela análise histórica do modo como os gregos empreendiam a relação do indivíduo consigo mesmo. Pelo estudo do uso dos prazeres e pelas diversas técnicas de si esse estudo teve como propósito fundamental mostrar seu contraste com a modernidade, a partir da qual o indivíduo passa a se entender não somente como sujeito de desejo, mas também como objeto do conhecimento científico.

Ao mostrar que os gregos priorizaram o cuidado de si em relação ao conhecimento de si, Foucault, indiretamente faz um diagnóstico da modernidade; nesta, prevalece o indivíduo constituído pelo conhecimento de si pela mediação das ciências chamadas humanas, principalmente a psicologia. A ênfase nos processos de subjetivação, sua análise no espaço da cultura antiga ocidental e a preocupação com nossa modernidade caracterizam o que se convencionou chamar, em referência a seus escritos tardios, de genealogia da ética. Em *O governo dos vivos*, curso de 1980, Foucault deu início a essa genealogia ao comparar o governo das almas no cristianismo nos primeiros

séculos e o estoicismo imperial a partir de práticas como a da direção de consciência.

Pela análise destas duas formas de governo, Foucault, portanto, contrasta uma direção da consciência centrada no conhecimento de si, que busca o esvaziamento do próprio sujeito em vista da obediência à vontade de Deus no cristianismo; e outra direção focada no cuidado de si, no sentido do desenvolvimento de um cuidado de si que visa tornar o sujeito senhor de seus desejos e prazeres, mestre de si mesmo diante das vicissitudes da vida no estoicismo imperial.

Desde o curso de 1980 e, principalmente, no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito* e nos dois últimos tomos de *História da sexualidade*, o cuidado de si é a linguagem privilegiada para caracterizar aquele âmbito específico da governamentalidade: o governo de si mesmo. Nestes textos, Foucault centrou-se de tal modo no fio condutor do cuidado de si que pareceu negligenciar ou atribuir pouca importância ao cuidado dos outros. Mesmo ao afirmar no livro, *O cuidado de si*, que a expressão homônima é uma prática social porque eu preciso do outro (de um mestre, ou de um diretor) para constituir a mim mesmo, era inconteste que a imperturbabilidade da alma, a *eudaimonia* dos estoicos ou o desejo em repouso dos epicuristas eram as teleologias próprias da constituição do sujeito moral.

A partir de um olhar histórico<sup>5</sup> e ao mesmo tempo filosófico, Foucault realiza um estudo aprofundado das regras morais nos primórdios da formação da cultura ocidental, bem como do comportamento do indivíduo frente a essas regras. Na obra, *História da Sexualidade* Vol. II (*O uso dos prazeres*) e Vol. III (*O cuidado de si*), Foucault faz uma leitura atenta das práticas de si, desde o classicismo grego ao helenismo greco-romano dos primeiros dois séculos de nossa era.

---

<sup>5</sup> Salma Tannus Muchail sugere que “as investigações históricas de Foucault, precisamente por sua dimensão genealógica, debruçam-se sobre o passado para elucidar o presente relativamente às diferenças com o que o precede e para mobilizá-lo relativamente às diferenças que, introduzidas por nossa intervenção, o poderão suceder” (MUCHAIL, 1995, p.18). Portanto, não é uma história da filosofia, mas, proposições de uma história da filosofia, que explicitam hoje “as conexões das filosofias com a política, que, em termos foucaultianos, remetem às relações que elas mantêm com regimes de poder, quer como reforço, quer como resistência. (...) Na medida em que a abordagem das filosofias só se compõe esparsamente, há menos que história da filosofia nas investigações históricas de Foucault; e, no entanto, há mais, na medida em que, nelas, é toda a história que se acha investida de feição filosófica” (MUCHAIL, 1995, p.19).

No Vol. II: *O uso dos prazeres* (1984), Foucault retorna ao mundo grego do século IV a.C. Seu objetivo é, portanto, a investigação da maneira como se constitui a experiência pela qual os indivíduos se reconhecem como sujeitos de uma conduta sexual que, por sua vez, se desdobra para conhecimentos diversos e se articula num sistema de regras e coerções. Sua análise é sobre os indivíduos como sujeitos de desejo. Ou seja, ele realiza uma investigação da forma como se exerce a regulação em torno da conduta sexual ao longo da história. Sustenta que, à diferença do cristianismo medieval e dos modernos, que se concentraram nas *proibições* (conforme o curso *Os anormais* (1975) e a obra *A vontade de saber*, vol. I da *História da sexualidade* (1976), os gregos antigos se preocuparam com a conduta sexual como uma problematização ética, como maneira de modular sua maneira de ser, de viver e de governar os outros (Vol. II da *História da sexualidade: O uso dos prazeres* (1984)). Os *aphrodisia*, o conjunto formado pelos atos prazeres e desejos, é o foco, portanto, do cuidado de si no domínio da conduta sexual.

No Vol. III: *O cuidado de si*, publicado juntamente com o vol. II, pouco antes de sua morte, em 1984, Foucault analisa as práticas de si na sociedade grecorromana nos dois primeiros séculos da nossa era. Aborda a temática do cuidado de si a partir dos cuidados do corpo, da saúde, da vida prática a partir dos quais o indivíduo se constitui como sujeito de uma estética da existência. Foucault identificou no helenismo e na filosofia grecorromana o ápice do cuidado de si; essa época de nossa história foi, inclusive, caracterizada como a idade da cultura de si.

Foucault no curso de 1982 alega que cuidado de si tornou-se um preceito para toda a existência. E acrescenta que:

O preceito segundo qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo o caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas, e ensinadas; ele constituiu, assim, uma prática social dando lugar a relações inter individuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de reconhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p.50)

Foucault faz do cuidado de si o fio condutor principal para entender a ética antiga. Ele é enfatizado como um desdobramento privilegiado da governamentalidade no seu sentido de governo de si mesmo.

Entretanto, em nossa dissertação queremos examinar também como, no conjunto de seus escritos tardios, Foucault realizou um desdobramento da governamentalidade ao tornar o cuidado de si, o governo dos prazeres, pensamentos e desejos, em ponto de partida fundamental para as resistências políticas e sociais. Portanto, a constituição ética de si mesmo como redimensionamento das relações políticas e sociais.

Consoante Candiotto:

na trajetória filosófica foucaultiana, o cuidado de si surge em função do desdobramento da ideia de governamentalidade, problematizada desde 1978. A partir desse momento, indica-se que o cuidado ético de si é a condição do governo político dos outros, na leitura da tradição socrática, uma vez que ele proporciona uma revisitação inusitada da política. (CANDIOTTO, 2010a, p. 159)

Nesse sentido, as pesquisas tardias de Foucault proporcionam uma articulação importante entre ética e política. Sem descartar outras possibilidades, o cuidado de si é uma das chaves interpretativas significativas para tratar de tal articulação.

Mesmo quando Foucault enfatiza o cuidado de si como ponto de partida da resistência política, uma de nossas hipóteses fundamentais é que, afinal de contas, até *A Hermenêutica do sujeito* (pelo menos, na maior parte desse curso), esse alcance proporcionado pelo cuidado de si não era tão evidente. A ênfase que Foucault atribui aos estoicos e epicuristas, na busca da imperturbabilidade do espírito e do desejo em repouso não parecia que possuía a força suficiente para um redimensionamento da política.

Entretanto, quando em suas pesquisas passa a ser evidente a importância do outro para a constituição do próprio sujeito, Foucault redimensiona a ideia de governo dos outros. Em *A hermenêutica do sujeito*, este outro é o confessor ou o mestre da verdade, no interior das práticas religiosas e da formação filosófica. No intuito de discutir o estatuto desse outro



surge a noção de *parresía*<sup>6</sup>, pensada como uma técnica de si em oposição à retórica. O parresiasta, ao contrário do retórico, não se deixa conduzir pela opinião dos auditores, mas fala aquilo que vive. Essa correspondência entre o discurso e a vida é a qualificação fundamental para esse outro ser reconhecido como mestre da verdade. A *parresía*, em 1982, é um desdobramento do cuidado de si, já que o cuidado que o indivíduo a ser senhor de si mesmo só é possível a partir do conselho filosófico de um mestre da verdade, de um parresiasta.

Já nos cursos *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), a *parresía*, o reconhecimento do outro como mestre ou conselheiro pela liberdade da palavra e pela coragem da verdade, passou a ser o eixo das análises de Foucault. Talvez o aspecto mais importante do curso de 1983 consista em mostrar que a origem da *parresía* na Grécia Antiga ocorre em um contexto político<sup>7</sup>. Isso possibilita a Foucault qualificar este outro a partir das relações também políticas no contexto da Grécia antiga, principalmente no

---

<sup>6</sup> Foucault introduz o conceito de *parresía* na aula de 27 de janeiro de 1982. A *parresía* é o franco-falar (*franc-parler*). Compreende-a como um termo técnico das práticas de si na cultura antiga. Entre seus significados temos: a abertura do coração de forma franca; é uma forma de dizer a verdade; é uma maneira de dizer a verdade que implica risco pelo próprio fato de dizer a verdade; é um modo de abrir esse risco constituindo-nos como parceiros de nós mesmos, na medida em que nos vinculamos ao enunciado de verdade e a enunciação da verdade; é uma forma de se vincular a si próprio no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. Em suma, a *parresía* é a ética do dizer verdadeiro, é a livre coragem do sujeito que se vincula a si mesmo assumindo os riscos do ato de dizer publicamente a verdade (FOUCAULT, 2010c, p. 42-43, 63-64). A *parresía* é condição fundamental, tanto para o estoicismo quanto para o epicurismo, da direção de consciência, sendo que para o epicurismo esta condição está aliada à amizade como pressuposto para se exercer tal direção. O parresiasta, por seu discurso, compromete-se com a verdade enunciada, com ela realiza certo pacto, fazendo dela objetivo incessante de sua própria transformação e conduta.

<sup>7</sup> Foucault dedica as aulas iniciais do Curso de 1983, ao estudo da *parresía* democrática, caracterizado-a como uma atividade definida a partir de quatro condições essenciais: A primeira é a própria democracia, compreendida como a igualdade de todos os cidadãos e a liberdade de cada um para falar e participar das decisões comuns; a segunda é o jogo político inerente à prática democrática; a terceira corresponde ao logos, enquanto a palavra ou o discurso indexados à verdade. E finalmente, a condição moral, consistente na coragem daquele que profere o dizer-verdadeiro no domínio público. Justamente porque ele se concretiza no interior desse jogo, ao mesmo tempo complexo e frágil, entre essas quatro condições do discurso verdadeiro no domínio político é que, para Foucault, o vínculo entre a *parresía* e a democracia será sempre problemático e difícil. Ora, um exemplo do bom funcionamento dessa *parresía* democrática é encontrado nos discursos proferidos por Péricles perante os cidadãos atenienses num momento crucial da guerra entre Atenas e os lacedemônios. A análise dos três discursos de Péricles relatados por Tucídides em sua História da Guerra do Peloponeso - O Discurso da Guerra, o Discurso dos Mortos e o Discurso da Peste - possibilitou a Foucault precisar o sentido complexo e fundamental que possui a palavra de verdade no domínio político (Cf. FONSECA, 2011. p.18-23).

complexo constituído pelo surgimento, desenvolvimento e crise da democracia grega<sup>8</sup>.

É justamente pelas dificuldades do pôr em prática da *parresía* no interior da democracia, que Foucault, no curso de 1984, irá introduzir sua dimensão ético-filosófica. Afinal, na democracia ateniense a diferenciação ética, pela qual o homem virtuoso é quem deve governar, é praticamente impossível, já que qualquer um pode falar o que quer que seja e, geralmente, governa quem é menos apto na virtude. Parece que, se de um lado, a *parresía* necessita da democracia, de outro esta última a torna praticamente impossível. Deste modo, Foucault opta, em seu último curso, para a caracterização de figuras, como a de Diógenes, o Cínico, que na condição de parresiasta, coloca em xeque os convencionalismos da política tradicional. É como se, depois de haver estudado a *parresía* democrática e ter-se deparado com seus paradoxos e dificuldades, Foucault quisesse mostrar, com Sócrates primeiro, mas em seguida com os cínicos, que somente fora da política propriamente institucional, ou seja, na vida filosófica indissociável da verdadeira vida é que se torna possível uma estética da existência pela qual a vida outra pode ter lugar na imanência do mundo.

Portanto, a partir do estudo dos escritos tardios de Michel Foucault, o presente estudo consiste em examinar como o governo de si e o governo dos outros, pelos conceitos de cuidado de si e *parresía* se articulam no seu pensamento e abrem possibilidades para uma nova relação entre ética e política.

Desse modo, a suposição é que Foucault estabelece um ponto de equilíbrio entre o cuidado de si (nos cursos de 1980 e 1982 e nos volumes II e III de sua obra *A História da Sexualidade*) e a *parresía* (nos cursos de 1983 e 1984). Isso porque até a publicação do curso de 1982, acusava-se Foucault de ter enfatizado em demasia o cuidado de si e ter ignorado a política; a introdução da *parresía* política em 1983 irá comprovar que, na verdade, Foucault não havia abandonado a política, conforme fora implicado, mas sim, ressignificado sua caracterização no contexto dos processos de subjetivação.

---

<sup>8</sup> Foucault dedica as aulas entre os dias 12 de janeiro a 02 de fevereiro de 1983 ao estudo da *parresía* democrática (Cf. FOUCAULT, 2011, p.41-170).

Ou seja, o sujeito da ética e do cuidado de si doravante também poderia ser pensado a partir do sujeito da política e da *parresía*.

Como desdobramentos do objetivo geral, procuramos investigar, no Primeiro Capítulo a constituição do sujeito ético por meio do cuidado de si. Estudamos como as técnicas de si mesmo estão relacionadas à capacidade e à disposição do indivíduo para transformar sua maneira de ser e de viver. Esse estudo se fundamenta na noção de *epiméleia heautoû*, desde sua emergência grega até seu desenvolvimento no helenismo e seu ápice na cultura romana imperial, três períodos que se estendem do século V a.C. até o século II da nossa era.

No Segundo Capítulo, pretendemos compreender como as técnicas que compõem o cuidado de si contribuem e se relacionam com a arte de governar dos outros. Essa articulação no pensamento foucaultiano é possível por meio da *parresía*, a qual é concebida inicialmente como uma técnica, mas depois é pensada como discurso verdadeiro na ordem política, e como coragem da verdade, na esfera filosófica.

O trabalho alcança seu objetivo quando constata que a reflexão realizada por Foucault sobre a política em seus estudos tardios tem como condição indispensável à constituição do sujeito ético, cujo efeito é o questionamento do mundo presente e a luta por um mundo outro.

A compreensão do sujeito ético, deliberada a partir da relação de si para consigo, se torna uma possibilidade de articulação entre as dimensões política e ética. Esta articulação é possível por meio da *parresía*, a qual requer necessariamente que os sujeitos políticos se constituam a si mesmo enquanto sujeitos éticos. A prática da *parresía* torna-se indispensável para uma atuação ética.

## 2. A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELO CUIDADO DE SI

Em seu percurso pelo pensamento antigo, Foucault constatou que entre os gregos e os romanos não houve a tentativa de imposição de uma moral única a todos, mas principalmente a busca pela constituição de uma estética da existência<sup>9</sup>.

Pelo estudo do princípio do cuidado de si, nos seus últimos livros (Cf. a Introdução ao *O Uso dos prazeres*) Foucault procura delimitar sua estrutura filosófica no campo dos sistemas de pensamento nos termos da relação entre sujeito e verdade. Nessa perspectiva, direciona sua pesquisa em prol da referência sobre a noção da *epiméleia heautoû* (Cuidado de si) entre gregos, helênicos e romanos, desdobrando-a em três períodos que se estendem do século V a.C. até o século II da nossa era.

Nossa pesquisa tem como intuito aqui neste primeiro capítulo investigar como, no pensamento tardio de Foucault, as técnicas de si mesmo estão relacionadas à capacidade e a disposição do indivíduo de criar e inventar a si mesmo; ou seja, procura estudar a constituição do sujeito ético de modo a compreender como ele trabalha sobre si mesmo.

### 2.1 GENEALOGIA DA ÉTICA E AS FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO

Foucault constata que para analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental faz-se necessário considerar não apenas as técnicas de poder, mas também as técnicas de si. Essa necessidade é entendida ao longo de suas pesquisas, quando Foucault dá-se conta, de acordo com suas próprias palavras:

---

<sup>9</sup>Ao referir-se ao conceito de estética da existência, no mundo grego, lembra Hadot, há que se levar em consideração que o “belo” (*kalos*) não designa o sentido de estética concebido na modernidade. Para os antigos, a prioridade da vida a que se deve empreender as forças e conquistas é o bem (*agathon*), este é de fato, um valor supremo (cf. HADOT, 2002, p. 308). Essa proximidade entre os conceitos de bom e belo é um ensinamento característico de Platão em *O banquete*, em que o belo sempre implica o bom, ele é uma manifestação do bom. Sobre esse conceito Aertsen discorre, dizendo que para Platão: “um ser humano que tenha visto a Beleza em si é capaz de produzir a virtude verdadeira (*Arete*). Para o pensamento grego, em contraste com o moderno, o belo não possui uma significação primordialmente estética, mas antes ética. Isto também é expresso por meio do conceito tipicamente grego de *kalokagathia*, no qual são reunidos, como abrangente noção de perfeição espiritual, o belo (*kalos*) e o bom (*agathos*)” (cf. AERTSEN, 2008, p.05).

Que existe, em todas as sociedades, um outro tipo de técnicas: aquelas que permitem os indivíduos realizar, por eles mesmos, um certo número de operações em seu corpo, em sua alma, em seus pensamentos, em suas condutas, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural. Chamemos essas técnicas de si (FOUCAULT, 2010b, p. 95).

Ocorre então um deslocamento: não é mais o caso de se falar de técnicas de individualização ou de técnicas de sujeição como em seus estudos nos anos 70 apresentados nas obras *Vigiar e Punir* e no I volume da *História da Sexualidade: A vontade de saber*, mas de constituição de processos de subjetivação por meio de exercícios e práticas de liberdade. A relação do sujeito com os jogos de verdade não está sendo mais pensada a partir de uma prática coercitiva, mas na perspectiva de uma prática de autoformação desse sujeito.

Foucault afirma que seu foco sempre esteve na constituição do sujeito, seu enfoque nas relações de poder é um instrumento desse objetivo:

Gostaria de inicialmente dizer qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi o de analisar os fenômenos do poder, nem de lançar as bases para tal análise. Procurei acima de tudo produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano na nossa cultura [...]. Enfim, tenho procurado estudar - é esse o meu trabalho em curso - a maneira como um ser humano se transforma em sujeito; tenho orientado minhas pesquisas na direção da sexualidade, por exemplo - a maneira como o ser humano tem aprendido a reconhecer-se como sujeito de uma "sexualidade". Não é, portanto, o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral das minhas investigações (FOUCAULT, 1995a, p. 297).

É este enfoque no sujeito ético no domínio das técnicas de si que marca o último momento do pensamento foucaultiano (na década de 1980). Ao entender que não era mais suficiente o estudo das formações de saberes a partir das relações de poder, Foucault formula o último eixo de sua pesquisa tendo como base a elaboração de uma ontologia histórica de nossas subjetividades.

Nessa abordagem voltada para a constituição ética do sujeito, Foucault trata de investigar as técnicas que contribuem para compreensão da vida a partir de uma estilística da existência. Essa fase se caracteriza pelo estudo do

sujeito como objeto para ele próprio, ou melhor, como a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar, se inventar e se reconhecer como campo de saber possível.

É por meio da obra *O cuidado de Si* (1985) que Foucault vai tratar das relações complexas entre as formas de subjetivação e os jogos de poder e verdade presentes na cultura ocidental. Nela o filósofo analisa as práticas de si na sociedade grecorromana nos primeiros séculos da nossa era. Aborda a temática do uso dos prazeres e do cuidado de si, em que o homem ao ocupar-se com os cuidados do corpo, da saúde, da vida prática, visa constituir-se como sujeito. Essa temática está presente nos diferentes espaços, mesmo que de modos distintos. Como o próprio Foucault alega:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo o caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas, e ensinadas; ele constituiu, assim, uma prática social dando lugar a relações inter individuais, a trocas e comunicações e até mesmo à instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de reconhecimento e à elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p.50)

Em suas pesquisas, o filósofo abrange o contexto onde se desenvolveu a cultura do cuidado de si, isto é, desde o momento socrático platônico até a filosofia helenística. Período que perpassa desde o século V a.C. até o século V d.C. E que pode ser dividido em três momentos centrais: O momento socrático; a idade de ouro da cultura do cuidado de si (séculos I e II); e a passagem da ascese pagã ao ascetismo cristão (séc. III a V).

Nas próximas páginas faremos uma análise do princípio do cuidado de si nos períodos acima citados, bem como de sua concepção e prática.

### **2.1.1 O cuidado de si na cultura grega clássica**

Foucault constata que a civilização grega se pautava pela cultura de si de modo a almejar a “*techne tou biou*” (τεχνη του βιου), ou seja, a arte da existência. O mecanismo utilizado para inventar e conduzir esse modo de vida

era a *Epiméleia heautoû*<sup>10</sup>, termo que designa a ocupação ou preocupação consigo mesmo, ou ainda, o cuidado de si. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault aborda a noção do cuidado de si e o conjunto de práticas que envolvem esse conceito. Desde os ensinamentos de Sócrates aos atenienses até os exercícios do ascetismo Cristão com Fílon de Alexandria, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e outros.

Foucault evoca Platão, na *Apologia de Sócrates*<sup>11</sup>, o qual apresenta o filósofo como aquele que instruía o sujeito a se ocupar menos com as coisas exteriores e passar a se ocupar consigo mesmo, a conhecer-se a si mesmo, ou seja, Sócrates é o mestre do cuidado de si por excelência. É no espaço da vida grega e em seu contexto que o conhece-te a ti mesmo se configura; nesse ato de conhecimento de si, na ocupação consigo mesmo o sujeito deve ser capaz de edificar a si mesmo.

Na crítica aos atenienses, aos acusadores e juízes diante de sua condenação, quando estes o censuram pela vida que levou, Sócrates responde que, além de estar orgulhoso da vida que levou, o conselho que daria, se não fosse condenado, seria o mesmo que já havia dado. Foucault ao abordar esse fato, no curso de 1982, rememora as seguintes palavras de Sócrates<sup>12</sup>:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleísthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama horárias, e

---

<sup>10</sup>O Termo grego (...) *Epiméleia heautoû* foi traduzido pelos latinos como *cura sui*, traduzido para o português como cuidado de si. O termo *Epiméleia* designa uma atitude de trabalho e constante empenho sobre si mesmo. Foucault discorre sobre os vários sentidos da palavra *Epiméleia*: “Xenofonte, por exemplo, utiliza a palavra *Epiméleia* para designar o trabalho do dono de casa que dirige sua exploração agrícola. É uma palavra que se utiliza também para designar os deveres rituais que se deve aos deuses e aos mortos. A atividade do soberano que zela sobre o seu povo e dirige a sua cidade é chamada, por Dionísio de Prusa, *epimeleia*. (...) Pode-se dizer que, em toda filosofia antiga, o cuidado de si foi considerado, ao mesmo tempo, como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados”. (FOUCAULT, 1997, p.121-122). O Cuidado de si, enfim, se caracterizava como um mecanismo, ou técnica as quais possibilitavam ao indivíduo, através do bom domínio e uso de suas paixões, construir uma verdade sobre si mesmo. Em O cuidado de si Foucault fala que “É preciso compreender que essa aplicação a si não requer simplesmente uma atitude geral, uma atenção difusa. O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epimeleia* quando se fala para designar as atividades do dono de casa, as tarefas do príncipe que, vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para um doente ou para com um ferido, ou ainda, as obrigações que se prestam aos deuses, aos mortos. Igualmente em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor.

<sup>11</sup>Foucault utiliza em seus cursos as edições das Belles Lettres: Apologie de Socrate, 29 d, in Platon, *Oeuvres complètes*, t.I, trad. fr. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, PP. 156-7.

não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a sua alma? (FOUCAULT, 2010c. p. 7, apud Sócrates, 1920, p 156-7).

E continua Sócrates diante de sua responsabilidade, a alegar diante de seus acusadores que se estes o executarem, estariam perdendo, pois, conforme cita Foucault:

não terão ninguém mais para incitá-los a se ocuparem consigo mesmos e com sua própria virtude. A menos que os deuses tenham para com os atenienses um cuidado tão grande que lhes envie um substituto de Sócrates, alguém que os lembrará incessantemente de que devem cuidar de si mesmos. (Sócrates, 1920, p. 158-9 apud FOUCAULT, 2010c. p. 8).

Foucault salienta em seu curso essas passagens da Apologia, nas quais Sócrates exorta sobre a importância do cuidado de si e propõe que sejam observados alguns aspectos importantes. Primeiro, Sócrates ao incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmo, acredita que esta missão lhe foi confiada pelos deuses. Segundo, Sócrates, ao ser o mestre do cuidado de si é aquele que desperta e o despertar é o momento primeiro do cuidar de si, “situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira” (FOUCAULT, 2010c. p. 9). E finalmente a célebre comparação entre Sócrates e o tãvão, um inseto que ao picar os animais, os faz agitar-se e correr. Assim, conforme expressa Foucault:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência (FOUCAULT, 2010c. p. 9).

O conceito do cuidado de si na cultura ateniense, portanto, está estreitamente ligado à noção do conhecimento de si. Este preceito Socrático é retomado e esclarecido por Foucault, que investiga sobre a famosa prescrição délfica do *gnôti seautón* (γνῶθι σεαυτόν), ou seja, o “conhece-te a ti mesmo” socrático e procura relacioná-la com a *Epiméleia heautoû*.

Primeiramente parte de estudos realizados por historiadores sobre como foi formulada a prescrição *gnôti seautón* e afirma que seu significado seguramente não tenha sido o do conhece-te a ti mesmo como foi concebido



pela filosofia. “O que estava prescrito nessa fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses” (FOUCAULT, 2010c. p. 5). Foucault analisa várias interpretações de historiadores e arqueólogos sobre este preceito e acolhe a explicação de 1901 elaborada por Roscher o qual alega que os preceitos délficos, que eram três<sup>13</sup>, se destinavam àqueles que vinham consultar o deus e designavam como regras a ação da consulta. Assim, o *gnôti seautón* exige, segundo Foucault:

No momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem a ti mesmo, as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber (FOUCAULT, 2010c, p.5).

Portanto, o conhece-te a ti mesmo (*gnôti seautón*) socrático a partir dessa emergência é retomado na filosofia Socrática então, com o sentido de “cuida de ti mesmo”.

Frédéric Gros nos lembra que as práticas de si são exercidas em um contexto “comunitário e institucional” (GROS, 2006, p.131). O cuidado de si é, certamente, o conhecimento de si, este é o lado socrático platônico, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: “nesse caso a ética se liga ao jogo da verdade” (FOUCAULT, 2010b, p.269).

Ao discorrer sobre o diálogo platônico *Alcibíades*<sup>14</sup>, que depois será conhecido como *Primeiro Alcibíades*, Foucault destaca esse notável personagem homônimo da vida política grega do século V a.C., que se

---

<sup>13</sup> Os três preceitos délficos eram: O medem ágan (“nada em demasia), ou seja, que não se coloque questões demais ao vir consultar o deus; os engýe (as cauções), isto é, que no momento da consulta com o deus não se faça promessas impossíveis de cumprir e o *gnôti seautón* como exame de si mesmo para não se colocar questões em demasia e colocar somente aquilo que realmente é preciso colocar.

<sup>14</sup> Os pressupostos, do cuidado de si são examinados no *Primeiro Alcibíades*, na perspectiva da formação social e política do cidadão. Ele refere-se ao indivíduo (e aos outros) e também ao cuidado da cidade. O diálogo Primeiro Alcibíades, pertence ao período dos primeiros escritos de Platão. Alcibíades (450-404) é filho de Clínicas, da família dos Eupátridas, uma das mais ricas de Atenas, e de Dinomaque, pertencente à estirpe dos Alcmeonides, e neto de Clístene, que havia destituído o governo tirânico dos Pisistrátides. Com a morte do pai, Alcibíades foi confiado a Péricles, de quem era parente. Alcibíades participou intensamente da vida política no final do século V a.C. Comandou a política de Atenas, depois de Esparta e, ainda, atuou na Pérsia (Cf.Paviani, 2010, p.38).

encontra às vésperas de atingir o reconhecimento social de homem adulto e pretende encaminhar-se rumo à carreira política. Posto que Alcibíades não teria recebido uma educação adequada que o capacitaria a ser um dirigente público, Sócrates o faz perceber que ele não estava preparado para enfrentar seus prováveis rivais (persas e espartanos), mais bem preparados para a prática política. Então lhe dirige as seguintes palavras: “queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza que teus rivais e não tens, principalmente, a mesma educação. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo.” (FOUCAULT, 2010c, p, 33). Aconselhado por Sócrates, o qual faz Alcibíades ver que seria necessário cuidar de si mesmo e governar a si mesmo, desde logo, neste caso, o cuidado de si torna-se um princípio indispensável para o cuidado do outro. Porém, no desenrolar do curso *A hermenêutica do sujeito* e em *O cuidado de si* Foucault mostra que o helenismo e a filosofia grecorromana concentram-se na preocupação do sujeito consigo mesmo.

Sócrates salienta, segundo Foucault, que seria, sobretudo, do interesse dos jovens em vias de atingir papéis e postos políticos se dedicarem ao conhecimento de si mesmos, conhecimento centrado na alma, capaz de reminiscência e capaz de tornar a sua conduta harmônica e justa. Podemos perceber que a relação entre ética e política, ou seja, entre o cuidado de si e o cuidado do outro, nesse período histórico estão muito próximos.

Na análise que Foucault fará do *Alcibíades* ficará claro que o cuidado de si é o princípio a partir do qual se justifica o imperativo do conhece-te a ti mesmo. Ele mostra como essa ferramenta para o cuidado de si é importante entre os gregos e que se tornou, de maneira geral, o ponto inicial de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que quisesse de fato obedecer ao princípio de racionalidade moral, portanto, o cuidado de si é uma atitude, para consigo, para com os outros, para com o mundo.

Sócrates, segundo Foucault, ao repreender Alcibíades, objetiva conscientizá-lo para que se ocupe consigo mesmo a fim de adquirir a prudência necessária para governar. A ocupação consigo mesmo na filosofia grega requer uma série de técnicas, as quais são subordinadas ao grande princípio do conhece-te a ti mesmo. A partir do pensamento grego, Foucault nos lembra:

É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores. É ao mesmo tempo, para conhecer-se a si mesmo e na medida em que se conhece a si mesmo, que tudo isso pode e deve ser feito (FOUCAULT, 2010c, p. 63).

Pela explicação acima é que se explicita o *gnôthi seautón* a partir da *epimeléia heautoû*. Ocupar-se consigo, portanto, consiste, em conhecer-se a si mesmo. Esse conhecimento de si, por sua vez, requer que se olhe num elemento da mesma natureza, e segundo Sócrates, esse elemento só pode ser deus, pois ele é o espelho das coisas humanas. Portanto, a condição para o conhecimento de si, consiste em conhecer a deus. A alma humana poderá atingir a sabedoria na medida em que se apropria da sabedoria divina (*sophrosýne*); esta lhe possibilita a distinção entre o bem e o mal, sobre o verdadeiro e o falso. Com esses princípios Alcibíades será habilitado a governar a si mesmo, bem como saberá governar a cidade com qualidade.

No diálogo platônico *Primeiro Alcibíades*, fica claro que o cuidado de si é um critério para aqueles que desejam governar<sup>15</sup>; também é um privilégio e uma atividade para poucos, e justamente por esse fato aquele que cuida de si, naturalmente possui seu lugar de destaque na vida social. Seja ressaltado que essa teleologia política para a qual inicialmente está orientado o cuidado de si, é pouco sublinhada na filosofia grecorromana, como observamos em *O cuidado de si*. Porém, ela é fundamental para entender sua relação com a *parresía*, no curso de 1983, quando Foucault volta a tratar de Platão, especialmente o *Laques* (e sua relação com o *Primeiro Alcibíades*), a *Apologia*, e as *Cartas*.

---

<sup>15</sup> O *Primeiro Alcibíades* é a melhor evidência de que o cuidado de si e o cuidado do outro, se relacionam estreitamente. Não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si. (FOUCAULT, 2010c, p.35) Nesse sentido, o cuidado de si é um imperativo proposto àqueles que querem governar os outros. Implica em uma *téchne*, a saber, uma arte viver (*téchne toû bíou*) e governar os outros. No entanto, Foucault irá em seguida mostrar como este imperativo se generalizará e tornar-se-á um imperativo para todo mundo (FOUCAULT, 2010c. p. 69).

Foucault enfatiza a ampliação do tema do cuidado de si no período helenístico,<sup>16</sup> que teria como condição imediata a emergência de diversas escolas filosóficas, as quais abordavam e concebiam o cuidado de si de diferentes modos, porém todas se ocupam em manter o olhar voltado ao trabalho em torno de si mesmo. Ou seja, ao contrário do século V, no helenismo o cuidado de si perde seu potencial político e o “si” não está pensado em vista do “outro”, mas é autofinalizado. Cuida-se de si não para melhor governar o outro, mas para se viver melhor. Aqui podemos constatar a passagem e ressignificação do cuidado de si. Enquanto na filosofia socrático-platônica é preciso cuidar de si para melhor governar o outro; no helenismo o cuidado de si passa a ser em prol de um viver melhor.

### **2.1.2 O cuidado de si na filosofia helenística e imperial**

As diferentes escolas filosóficas que se formaram no período helenístico, isto é, o estoicismo, o epicurismo e o cinismo, possuem uma função não somente pedagógica ou política, como no caso da cultura clássica, tal como indicado no *Alcibíades*, mas também crítica, combativa e terapêutica de modo a conduzir necessariamente a uma estética da existência. Os significados que a noção do cuidado de si assume nesses períodos, sua conotação filosófica e social, a conexão que possui com certas práticas políticas e, por fim, os modos concretos de constituição prática das subjetividades correspondentes aos diversos contextos culturais, são as principais temáticas abordadas por Foucault.

Em *O Cuidado de si*, Foucault enfatiza que os dois primeiros séculos da era cristã representaram uma “época de ouro” para a cultura de si, pois, exatamente nesse período, houve um esforço por parte de escolas filosóficas, a intensificar as práticas que conduziam a uma estética da existência. Nesse tempo, porém, o cuidado de si passa a configurar-se de uma forma distinta daquela que Sócrates procurou apontar no *Alcibíades*.

---

<sup>16</sup> O período helenístico concerne ao período histórico da Grécia Antiga e parte do Oriente Médio. Inicia-se no ano 338 a.C. (início do reinado de Alexandre, o Grande da Macedônia) e seu fim se dá com a morte de Cleópatra, rainha do Egito, no ano 30 a.C. Ano em que, os romanos tinham entrado em contato com o mundo grego e tinham descoberto pouco a pouco a filosofia. (Cf. HADOT, 2008, p.140).

Quando Foucault utiliza o *Alcíades* para problematizar o princípio do cuidado de si e justamente esse personagem que busca informações para capacitar-se a cuidar da cidade, isto é, como cuidar dos seus concidadãos, é instruído por Sócrates para primeiramente cuidar de si mesmo. Entretanto, Foucault lembra que somente no período socrático-platônico o preceito de cuidado de si era um critério para se cuidar da cidade, na filosofia helenística, por sua vez, “o eu é a meta definitiva e única do cuidado de si. Por conseguinte, essa atividade, essa prática do cuidado de si, em nenhum caso pode ser considerada como pura e simplesmente preliminar e introdutória ao cuidado dos outros” (FOUCAULT 2010c, p, 160). Porém, a ocupação consigo mesmo, vai também, refletir-se na atuação da vida social.

O cuidado de si no período helenístico e imperial passa a ser compreendido pelo termo “*epimeleisthai heeautoû*” que designa ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo mesmo, cuidar de si, passa a ser treinar, exercitar-se; bem mais que uma atitude de espírito, vai ser uma atividade que requer vigilância e continuidade. Também, o cuidar de si, para os estóicos vai designar a conversão do olhar e uma série de outras expressões como “retirar-se em si, recolher-se em si mesmo, ou ainda descer ao mais profundo de si mesmo” (FOUCAULT, 2010c, p. 78). Ou ainda, outras expressões como cuidar de si é “a atitude de refluir sobre si mesmo, retrair-se, ou então estabelecer-se, instalar-se em si mesmo como em um lugar de refúgio, uma cidadela bem fortificada, uma fortaleza protegida por muralhas” (FOUCAULT, 2010c, p. 78).

O cuidado de si ainda está situado em esferas específicas, como a do espaço médico. Aqui vai corresponder a expressões como curar-se, tratar-se, etc. No campo jurídico, o cuidado de si vai requerer fazer valer seus direitos, ou os direitos que se tem sobre si mesmo. No campo religioso, vai designar cultuar-se, honrar-se, respeitar-se, envergonhar-se diante de si mesmo. E também na relação consigo mesmo, o cuidado de si vai indicar ser mestre de si mesmo, sentir prazer consigo mesmo, ser feliz na presença de si, satisfazer-se consigo mesmo.

Autores como Sêneca e Marco Aurélio desenvolveram uma série de prescrições no que concerne à preocupação do sujeito em relação a si mesmo. Regras que diziam respeito à escrita de si, ao exame de consciência, aos

procedimentos de aprovação, e uma constante intensificação da vigilância em torno da conduta do sujeito acabaram por transformar a cultura de si num elemento de diversas práticas sociais.

Foucault, em *O cuidado de si*, lembra que na época imperial são elaboradas reflexões em torno do comportamento sexual dos sujeitos sob o aspecto da austeridade. A conduta sexual passou a ser um problema do ponto de vista da medicina. Os médicos começaram a se preocupar com a maneira adequada de praticar o ato sexual; a controlar os regimes de abstinência sexual ao sujeito, com o intuito de fortalecer um corpo dócil e inerte diante das mais diversas enfermidades. A importância desta atividade em torno da *aprhodisia* pela da medicina, na sociedade romana<sup>17</sup>, se deparava em nível de equivalência, aos saberes, como a filosofia e a retórica. Na realidade, segundo Foucault no *O cuidado de si*, era considerado como um tipo elevado de prática cultural e de interesse público. Prova disso seria o fato de importantes oradores possuírem, na época imperial, formação em medicina.

Todavia, emergiu em Roma um discurso de patologização referente aos atos sexuais, comparando-os com as mais diversas doenças, como a epilepsia, por exemplo, exigindo, portanto, uma forte disciplina por parte do sujeito no que dissesse respeito ao controle de seus instintos, com a justificativa da preservação, tanto do corpo físico quanto da alma. Da mesma forma, os moralistas romanos passaram a não enxergar com bons olhos as relações fora do casamento, dando preferência a que os esposos exercessem a fidelidade de maneira simétrica, estabelecendo uma estilística pautada na arte da conjugalidade.

Verifica-se que a partir do helenismo e seguindo-se nos primeiros séculos, o cuidado de si vai tomar uma amplitude maior que na filosofia grega. A ocupação com a filosofia deixa de ser um privilégio de poucos, isto é, para aqueles que vão iniciar uma carreira política, ou uma atividade destinada ao período da adolescência, mas é uma necessidade permanente para todo

---

<sup>17</sup> É importante lembrar que a medicina romana não se assemelhava à medicina moderna, já que os conselhos não eram de caráter restritivo, mas prescritivo a respeito da conduta sexual do sujeito. Quer dizer, ainda estamos longe do desenvolvimento da *scientia sexualis*, ou seja, da urgência biológica e histórica de discursos normativos relativos aos dispositivos da sexualidade, como acontecerá séculos depois na Europa (Cf. FOUCAULT, 1985. 105).

indivíduo nas diferentes idades e nas diferentes esferas da vida, como explicita Epicuro<sup>18</sup> em sua Carta a Meneceu:

Quando se é jovem, não se deve hesitar em filosofar e, quando se é velho não se deve deixar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma. Quem disser que não é ainda ou já não é tempo de filosofar assemelha-se a quem diz que não é ainda ou já não é tempo de alcançar a felicidade. Logo, deve-se filosofar quando se é jovem e quando se é velho, portanto; para rejuvenescer no contato com o bem, para a lembrança dos dias passados, e no primeiro caso, quando se é jovem, afim de ser, embora jovem, tão firme quanto um idoso diante do futuro<sup>19</sup> (EPICURO, 1963, p. 258 Apud FOUCAULT, 2010c, p, 80).

A partir desse texto, Foucault chama a atenção para a similaridade entre o filosofar e o ter cuidados com a própria alma. O período da juventude se caracteriza pelo tempo de preparação para a maturidade, por sua vez, o período da velhice requer um rejuvenescimento e esse processo se dá por meio da filosofia, ou melhor, pelo cuidado de si. Portanto, o cuidado de si é uma atividade de toda a vida.

Foucault, na aula de 20 de janeiro, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, analisa as dimensões individual e coletiva do cuidado de si. Na prática individual toma como exemplo a relação entre Sêneca como mestre que dirigia seus conselhos a quem o procurava. E aqui, Foucault vai citar homens, diferentemente de Alcibíades que buscam conselhos em Sêneca. Vai citar Serenus, um jovem homem que chega a Roma para iniciar sua carreira de político e artesão e relata em carta o estado de sua alma à Sêneca. Outro caso

---

<sup>18</sup> Nasceu no 341 a.C. em Samos e faleceu em 270 a.C em Atenas. Foi o fundador do Epicurismo no ano 306 a.C, escola filosófica que permanecerá até por volta do Séc. I ou II d.C. O epicurismo propunha o cultivo do verdadeiro prazer e uma ascese do desejo. A Missão de Epicuro será, antes de tudo terapêutica: Será necessário curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer. O que importa é libertar a carne (que não está separada da alma) de seu sofrimento e lhe permitir experimentar o prazer. O estado de prazer estável e de equilíbrio corresponde também a um estado de tranquilidade da alma e a ausência de perturbação. O método para alcançar esse prazer estável consistirá, em uma ascese dos desejos. Com efeito, se os homens são infelizes, é porque são torturados por desejos vazios, como: a riqueza, a luxúria e a dominação. Para expelir esses desejos ou dominá-los o homem deve por meio de exercícios que possibilitam contentar-se com que é fácil de alcançar e se satisfazer com as necessidades fundamentais do ser e renunciar o que é supérfluo. O exercício fundamental do Epicurismo consistia na calma, na serenidade, na arte de gozar os prazeres da alma e os prazeres estáveis do corpo, contudo, o prazer supremo é contemplar a infinitude do universo e a majestade dos deuses. (Cf. HADOT 2008, p. 169-184)

<sup>19</sup>Citação de Foucault: *Epicure à Ménécée*” in Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. II, trad. Fr. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1963, p. 258.

é o de Lucílio, um mais jovem que Sêneca, cerca de dez anos, na época, procurador da Sicília. O que Sêneca faz é mostrar à Lucílio a possibilidade do estoicismo estrito. Na dimensão coletiva, um exemplo é o professor Epicteto. Este, ao contrário de Sêneca, vai abrir uma escola, onde jovens adultos aí se dirigem para formar-se. Epicteto mantém uma rígida disciplina de conselhos e ensinamentos para estes, a fim de propiciar uma formação no caráter dos mesmos.

Foucault lembra que para os pitagóricos a vida se dividia em quatro etapas, de vinte em vinte anos. Nos primeiros vinte anos, se era criança, de vinte a quarenta, adolescente, de quarenta a sessenta, jovem e a partir de sessenta, idoso. Enquanto na adolescência o papel da filosofia se dava no âmbito da formação do caráter, na idade mais avançada, ela tinha a função de corrigir, ou conduzir à *metanóia*, embora o ofício do cuidado de si seja o de constante formação. Como afirma Foucault:

A prática de si terá um papel corretivo tanto, ao menos, quanto formador. Ou ainda a prática de si tornar-se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros. Não se trata, absolutamente, de dizer que o papel da prática de si será somente crítico. O elemento formador continua existindo sempre, mas será vinculado de modo essencial à prática da crítica (FOUCAULT, 2010c, p. 85).

Assim, formação romana e helenística não visa apenas a formação para um determinado momento, como se trata no Alcibíades. Aqui a formação quer propiciar ao sujeito a capacidade de enfrentar qualquer eventual necessidade, ou seja, trata-se de criar um mecanismo de segurança interior, por meio do qual se possa ter a capacidade de enfrentar qualquer intempérie da vida. Quanto ao que se refere à correção dos hábitos, Sêneca evoca a possibilidade de substituir os vícios da alma pelas virtudes. Esse contexto está explícito na carta 50 de Sêneca a Lucílio, nas seguintes palavras:

Ora, não se deve acreditar que o mal foi imposto a nós do exterior; não está fora de nós (*extrinsecus*), está em nosso interior (*intra nos est*) (...) na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar esse mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele. Certamente, é muito mais fácil corrigir-se quando se assume esse mal no período em que se é ainda jovem e tenro e o mal não está ainda incrustado (SENECA Apud FOUCAULT, 2010c, p. 86).



O cuidado de si, mesmo ao se tornar um princípio dirigido a qualquer um nos séculos I e II, preceito esse necessário para a formação ou conversão do indivíduo, mesmo assim, permanece como sendo um privilégio de poucos – embora nem todos aqueles que usufruem desse privilégio cuidem de si mesmos - pois a vantagem de estar na *skholé* é para aqueles que dispõem da possibilidade de desfrutar do ócio.

Embora o cuidado de si, como formação organizada em escolas, seja uma possibilidade de poucos, a possibilidade de ocupar-se consigo mesmo não vai se limitar apenas ao meio aristocrático. A população das classes menos favorecidas também busca cultivar princípios do cuidado de si. Assim, formam-se os diversos grupos em torno do cuidado de si; exemplo dessas coligações são os epicuristas, grupo não religioso, mas filosófico, instituído na Grécia, do qual faziam parte, em sua maioria, a classe popular integrada por pessoas de pouca fortuna. Outro exemplo são os Terapeutas<sup>20</sup>, pessoas que a fim de curar suas paixões e desejos, se retiravam em pequenos jardins e ali se empenhavam em práticas culturais e religiosas e aplicavam-se no trabalho do saber teórico e intelectual e objetivavam obter o domínio de si mesmo e a aquisição de virtudes.

No epicurismo, o cuidado de si está altamente ligado ao cuidado do outro pela amizade, na reciprocidade das relações que visam a utilidade. Aquele que cuida de si, necessariamente deve fazer amigos. Foucault em seu curso *A Hermenêutica do Sujeito* vai afirmar o seguinte:

Vemos que a amizade é inteiramente da ordem do cuidado de si e é pelo cuidado de si e que é pelo cuidado de si que se deve ter amigos. Mas a utilidade que obtemos de nossa amizade, e conseqüentemente, a utilidade que nossos amigos obtêm da que lhes dedicamos, são um excedente no interior dessa busca da amizade para si mesmo. Vemos a localização da relação de reciprocidade (utilidade de nós mesmos para com os outros e dos outros para conosco) no interior do objetivo geral da salvação de si e do cuidado de si (FOUCAULT, 2010c, p. 176).

---

<sup>20</sup> Foucault comenta sobre um texto de Filon de Alexandria o qual aborda sobre os filósofos Terapeutas da seguinte forma: “São terapeutas, porque cuidam da saúde da alma, como os médicos cuidam do corpo. Sua prática é a *therapeutiké*, como a prática dos médicos é *iatriké*. (...) Cuidam do Ser e da própria alma. Realizando as duas coisas ao mesmo tempo, é na correlação entre o cuidado do ser e o cuidado da alma que eles podem intitular-se Terapeutas (Foucault, 2010c p. 90).

A amizade epicurista, portanto, se configura no interior do cuidado de si, ou seja, a garantia da *ataraxia*<sup>21</sup> se dá pela reciprocidade na amizade. Já no estoicismo, pela necessidade do homem viver em comunidade, se cria um compromisso mútuo entre os membros. Foucault apresenta como exemplo Epicteto, o qual concebe a relação entre o cuidado de si e o cuidado do outro em dois níveis. Primeiramente no nível natural, sendo por natureza de qualquer espécie buscar o seu próprio bem, e nesse caso, naturalmente ao ser realizado a si mesmo, torna-se um bem ao outro. Em segundo lugar, esta relação se dá em um nível reflexivo. Voltando a Epicteto, o qual compara a natureza dos homens e dos animais, estes foram dotados pela natureza para serem independentes entre si. Já os homens foram confiados por Zeus a si mesmos. Como expressa Foucault:

Os homens são confiados a eles mesmos, têm que ocupar-se com eles mesmos. Isso significa que para realizar sua natureza de ser racional, os homens são confiados a eles mesmos, têm que ocupar-se com eles mesmos. Isso significa que para realizar a natureza de ser racional, para preencher a diferença que o opõe aos animais, o homem deve realmente tomar-se como objeto de seu cuidado. Tomando-se como objeto de seu cuidado há que interrogar-se sobre o que ele é e o que são as coisas que não são ele. Há que interrogar-se sobre o que depende dele e sobre o que não depende. (...) Consequentemente, aquele que tiver se ocupado consigo como convém, isto é, aquele que tiver efetivamente analisado quais são as coisas que dele dependem e quais as que não dependem, ao ter cuidados consigo de tal maneira que, se alguma coisa vier à sua representação, saberá o que deve e o que não deve fazer, este saberá, ao mesmo tempo, cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Saberá cumprir seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão, etc., precisamente porque terá se ocupado consigo (FOUCAULT, 2010c p.179)

Essa passagem de Epicteto abordada por Foucault revela explicitamente a relação que o cuidado de si possui com o cuidado do outro. O cuidado de si, sempre terá implicações sobre o cuidado do outro, na medida em que o agir qualitativo pessoal, afeta de alguma forma, o agir do outro. O cuidado do outro sempre deve ser precedido pelo cuidado de si. Foucault vai citar que Epicteto enfatiza, que o cuidado do outro deve ter prioridade, ao cuidado de si, apenas, pelo príncipe. Este, como governante, necessariamente deve preocupar-se, por incumbência do cuidado da comunidade. Portanto, no

---

<sup>21</sup> *Ataraxia* (Ἄταραξία, *ataraxia*) que traduz-se por "ausência de inquietude", se tornou o novo objetivo ético no contexto do período helenístico e imperial

helenismo o cuidado do outro é efeito do cuidado de si e não objetivo, salvo no caso do príncipe.

Ao discorrer sobre o cuidado do outro, Foucault vai elucidar o papel do governante, tomando o exemplo de Marco Aurélio, o qual escreve pensamentos com o objetivo de orientar o exercício do poder imperial. Marco Aurélio propõe regras que seriam válidas ao príncipe ou a qualquer líder. Essas regras consistem na conscientização da necessidade de eliminar de seu comportamento tudo o que se refere à tarefa principesca e realizar as suas funções comportando-se como um homem qualquer: “Acautela-te de te cesarizares profundamente e te impregnares desse espírito. Conserva-te pois simples, honesto, puro, grave, natural, amigo da justiça, piedoso, benevolente, afetuoso, firme no cumprimento dos deveres<sup>22</sup>” (FOUCAULT, 2010c, p. 180 apud Marco Aurélio). É por essa questão que se faz necessário cuidar de si. Faz-se preciso a utilização de exercícios a fim de equipar-se, e preparar-se para enfrentar os acontecimentos e imprevistos da vida, suas provas.

Esses elementos que Marco Aurélio propõe a si mesmo, no seu ofício de imperador, em verdade, são conselhos a todo e qualquer cidadão, na sua relação com o outro. E ao se tratar do ofício de governante, este por sua vez, deve proceder e executar as suas funções com tal zelo, como um profissional de qualquer outra área, o qual do mesmo modo deve executar com exatidão a sua função. Essas normas propostas por Marco Aurélio no primeiro século da era cristã, vão se refletir no século XVI, na forma de agir das monarquias europeias, no ofício do poder de soberania. O exercício do soberano aqui, deve ser cumprido a partir de uma mesma atitude moral que permeia a atitude de qualquer profissional. Por meio deste pensamento de Marco Aurélio, verifica-se, que este modo de agir não se coloca em questão apenas a ação profissional, mas o que se destaca é o agir ético pessoal na profissão. Foucault elucidada esse essa questão com a seguinte afirmação:

---

<sup>22</sup> Marc Aurèle, Pensées, VI, 30, ed. citada, p.60. Ao escrever essas notas a ele mesmo, provavelmente o Imperador Marco Aurélio, não pretende dar-lhes um título. Isso acontece posteriormente. Os escritos originais do autor encontram-se no Vaticano, sem título algum. Algumas obras trazem essas notas com o título de “Escrito concernente a ele mesmo”, ou “escrito privado”. Foucault se detém aqui, sobre dos exemplos do primeiro parágrafo do livro V dos Pensamentos de Marco Aurélio.

“É na medida em que tiver cuidado de si, é na medida em que não cessar de preocupar-se consigo, é então que, nessa preocupação, encontrará todas as ocupações que lhe são próprias como imperador. Assim como o filósofo que, cuidando de si, deve pensar em suas obrigações de filósofo, no ensino a ministrar, na direção de consciência a exercer, etc., ou assim como o sapateiro que, cuidando de si, nesse mesmo cuidado, deve pensar naquilo que constitui sua tarefa de sapateiro, assim o imperador, porque terá cuidado de si, encontrará e cumprirá tarefas, tarefas que só deverão ser cumpridas de modo imperativo na medida em que fazem parte desse objetivo geral que não é outro senão ele mesmo por ele mesmo” (FOUCAULT, 2010c, p. 181).

A passagem acima deixa explícita por que no caso do governante, o cuidado do outro requer necessariamente o cuidado de si, pois o exercício do poder não é um privilégio, mas é serviço prestado pelo bem da comunidade. É um labor que exige compromisso e dedicação como qualquer outro ofício profissional. E nesse caso, a moralidade que perpassa o exercício profissional, tanto do imperador, ou de qualquer outro profissional, não é uma questão exigida apenas para o exercício de suas funções, mas ela é intrínseca à natureza humana, e que pelo cuidado de si se torna atitude. Foucault lembra o seguinte:

O homem moralmente bom é aquele que, uma vez por todas em sua vida, fixou para si um objetivo do qual não deve, de modo algum, desviar-se: não deve lançar seu olhar nem para a direita nem para a esquerda, nem para o comportamento dos homens, nem para as ciências inúteis, nem para todo um saber do mundo que para ele é sem importância; tampouco deve olhar para trás a fim de procurar atrás de si os fundamentos de sua ação. Os fundamentos de sua ação é que constituem seu objetivo. E qual é o seu objetivo? É ele próprio” (FOUCAULT, 2010c. p. 182).

A centralidade do cuidado de si consiste, portanto, em constituir-se como sujeito, em lapidar o seu próprio eu. Por outro lado, como por natureza o homem é constituído de forma a viver em comunidade, a autoconstituição vai refletir-se no cuidado e relação com o outro.

Em *O cuidado de si* Foucault lembra que no período helenístico frequentemente se alega que com o declínio das cidades Estado, houve também um recuo em relação à vida política e a filosofia tenha se tornado “um abrigo contra a tempestade” (FOUCAULT, 1985, p. 89). Entretanto, o helenismo situado em um mundo civilizado, não viabilizou uma redução ou

anulação das atividades políticas, pelos efeitos de um imperialismo centralizado. Apenas houve um redirecionamento, pois, segundo Foucault:

Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros, e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam-se mais difícil a definição das relações entre o que se é, e o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática. (FOUCAULT 1985, p. 93).

Essa nova configuração propiciou ao sujeito fixar a sua identidade em uma pura relação consigo mesmo, de modo que enquanto sujeito suas ações estivessem fixadas em si mesmo, independentemente do mundo exterior, a soberania aqui, não se exerce mais sobre os outros, mas sobre si mesmo. A ação política, portanto, torna-se relativizada; a atividade política é uma atividade ocasional; a ocupação com ela parte de uma escolha livre e voluntária.

Também, em relação ao conceito grego de que a cidade só seria bem governada se o governante fosse um homem virtuoso, no período helenístico a virtude do governante terá que se guiar pela sua razão pessoal: “é sabendo se conduzir bem que ele saberá conduzir bem os outros<sup>23</sup>” (FOUCAULT, 1985, p. 95).

A ocupação com o cuidado de si é, portanto, uma prioridade para o indivíduo. A máxima epicurista assim se configura: “todo o homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida, deve ocupar-se com a própria alma” (Foucault, 2010c, p.10). Gros afirma que:

“No fundo, Foucault não cessa de insistir sobre o fato de que o sujeito suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência é um eu ético, antes que um sujeito ideal de conhecimento. Isto significa que o sujeito é compreendido como transformável, modificável: é um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc.” (GROS, 2006, p.127).

---

<sup>23</sup> Foucault acrescenta ainda que a racionalidade do governo dos outros é a mesma que a racionalidade do governo de si próprio, uma racionalidade que conduza o governante a dominar a si mesmo, guiar primeiramente a si mesmo, a sua alma, estabelecer seu próprio ethos. E conforme os ensinamentos de Plutarco, o elemento essencial a que se deve assegurar o governante é a lei, a lei compreendida como razão, o logos que vive na alma do governante, e que nunca deve abandoná-lo. A arte de governar a si próprio se torna um fator político determinante. (Cf. FOUCAULT, 1985, p.96)

Assim então, o princípio do cuidado de si não só se torna o cerne do pensamento grecorromano e helenístico até o início do cristianismo, mas se torna a matriz do ascetismo cristão. Por ser constituído de exames (matinais e vespertinos), exercícios de memorização de princípios, cuidados com o corpo, regimes de saúde, exercícios físicos sem excesso, satisfação das necessidades, meditações, leituras, anotações e ainda conversas com um confidente, amigo, guia ou diretor de alma. Desse modo o cuidado de si é considerado como uma prática de espiritualidade.

## 2.2 O CUIDADO DE SI COMO ESPIRITUALIDADE

Foucault concebe em seu curso, *A Hermenêutica do Sujeito*, a filosofia grecorromana a partir de uma cultura de si, conduzida por meio do cuidado de si, pelas práticas ou técnicas de si mesmo, as quais visam uma transformação do sujeito. Compreende a *Epiméleia heautoû* (cuidado de si), como “uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo” (Foucault, 2010c, p. 11). Portanto, o cuidado de si é uma forma de atenção, de olhar que implica em uma certa maneira de estar atento ao que se pensa, ao que se passa no pensamento, ou como ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos (Cf. FOUCAULT, 2010c, p. 12). Dessa forma, esses exercícios são meios utilizados para a edificação, purificação e transformação do sujeito, como mecanismos que possibilitam ao indivíduo atingir uma estética da existência, ou seja, inventar a vida como uma obra de arte. O filósofo relaciona a noção de cuidado de si como ponto de partida para se pensar a relação entre o sujeito e a verdade no Ocidente. Esse conceito também é apreendido por Foucault como espiritualidade; ou seja, uma atitude de si para consigo em prol do acesso para a verdade.

Salma Tannus Muchail compreende esta diferença entre filosofia e espiritualidade da seguinte maneira:

“Na vertente da “filosofia” enquanto pensamento exclusivamente representativo, o sujeito, e somente ele, tem acesso à verdade, em razão de sua própria estrutura ontológica, que não é outra senão a de sujeito cognoscente. Na “espiritualidade”, enquanto forma de pensamento e de prática, a verdade não é alcançada nem alcançável pelo sujeito, o sujeito tem de olhar para si mesmo de

modo a modificar-se, converter-se, alterar seu próprio ser. No primeiro caso, isto é, no da filosofia como os efeitos ou consequências do conhecimento, não há transformação do sujeito pois, afinal, sua estrutura é que precisa ser assegurada como condição de acesso à verdade. A espiritualidade, ao contrário, produz efeitos e consequências que incidem sobre o sujeito, iluminando-o e transfigurando-o” (MUCHAIL, 2004, p. 9).

Por sua vez, o contemporâneo de Foucault, Pierre Hadot, em sua obra *Exercices spirituels et philosophie antique*(1981), bem como em *Qu'est-ce que La philosophie antique?*(1995) entende que a filosofia grecorromana não era outra coisa, senão um modo de vida. E sugere que a filosofia consistia na vivência dos exercícios espirituais como práticas que podem ser de ordem física, como regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica.

Para Hadot, a vida filosófica concebia as estruturas a partir de uma prática; a lógica era vivida e consistia no exame dos pensamentos, buscando as impressões objetivas e não as próprias impressões; a ética considerava a vida em comunidade, de modo a pensar nos demais e viver em prol dos interesses da comunidade humana; a física consistia em adotar uma certa atitude cosmológica, em ter uma visão da realidade a partir de um ponto de vista da totalidade e não a partir de uma individualidade egoísta, dando-se conta que se é parte de uma universalidade.

Hadot resiste em conceber a constituição do sujeito ético a partir do critério da estética da existência, como quer Foucault<sup>24</sup>; alega que o cuidado de

---

<sup>24</sup> Para Pierre Hadot as teorias filosóficas da Antiguidade, mais precisamente as desenvolvidas à partir de Sócrates, estão intrinsecamente ligadas a uma escolha sobre determinados modos de vida, sendo que cada escola filosófica teria sua própria maneira de definir esse modo de vida, de acordo com seus princípios particulares. Hadot estudou aspectos da natureza da vida filosófica grega a partir de uma análise filológica. Esses aspectos consistem na concepção da filosofia como exercício espiritual ou como origem de uma prática de vida interior que, recebida pela espiritualidade cristã, estava destinada a uma longa tradição e a concepção estoica da filosofia como fortaleza interior, que torna o filósofo, qualquer que seja sua situação social, imune e mesmo indiferente aos azares da fortuna e às vicissitudes da vida. Para Foucault a filosofia antiga é concebida a partir do cuidado de si em prol da vida como obra de arte. A base de suas consiste analisar por que o comportamento sexual constitui objeto de preocupação moral. No intuito de responder a esta questão, o autor remontou da época moderna, passando pelo cristianismo e chegando até a Antiguidade. Sendo assim, no *Uso dos Prazeres*, o autor estuda como o comportamento sexual, que implica escolhas morais, fora influenciado pelo pensamento grego clássico. Já no *Cuidado de Si*, a problemática está voltada para a análise, à partir dos textos gregos e latinos, dos preceitos acerca do modo de vida, que baseava-se na preocupação de si. Outra questão que leva Foucault a estudar a estilística da existência é a questão que ele mesmo declara na entrevista à Dreyfus e Rabinow: "o que me surpreende é

si era, no mundo grecorromano, o modo como cada indivíduo buscava sua liberdade individual e o cultivo das melhores virtudes, através de uma formação livre e autônoma. Os exercícios espirituais promovem um encontro entre o discurso filosófico e o modo de vida filosófico, ou seja, coligam o pensamento e a prática. Hadot em *O que é filosofia Antiga?* sugere que desde a filosofia antiga, dos pré-socráticos até o helenismo, a vida conduzida por meio de uma série de doutrinas e práticas estabelecidas pelas escolas filosóficas, as quais constituem um modo de vida próprio, antecedia toda elaboração teórica destas. Ou seja, antes de estabelecer uma teoria filosófica, os antigos viviam a filosofia. Desta forma, as práticas ascéticas figuravam como atualização do discurso nas práticas de vida individuais, o que torna aquele que pratica a filosofia, mesmo sem sistematização discursiva própria, também ele um filósofo.

Foucault constata que pela noção do cuidado de si se formularam as mais austeras e rigorosas morais conhecidas no Ocidente, durante aproximadamente um milênio (séc. V a.C. ao Séc. V d.C.). Porém, com o alvorecer do momento cartesiano<sup>25</sup>, o preceito do cuidado de si foi requalificado. O cuidado de si (*Epiméleia heautoû*) deu ênfase ao conhece-te a ti mesmo (*gnôti seautón*); porém o cartesianismo ao exponenciar a evidência, de forma a valorizar o pensamento racional, torna o conhece-te a ti mesmo, um canal de acesso à verdade e desse modo favoreceu para que o cuidado de si, perdesse o seu valor<sup>26</sup>. Enfatiza também Foucault que a partir do século XVII

---

que em nossa sociedade a arte só tenha relação com os objetos e não com os indivíduos ou com a vida. A vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte?" (ERIBON: 1990, p. 310).

<sup>25</sup> No que se refere à concepção sobre a cisão entre filosofia e espiritualidade no "momento cartesiano", Hadot discorda de Foucault. Para Hadot, a separação entre filosofia e espiritualidade ocorreu na Idade Média, quando a filosofia é posta a serviço da teologia e os exercícios espirituais se integraram à vida cristã de modo a se tornar independente da vida filosófica. Com o advento do cristianismo, o qual se apresentou aos seus seguidores como um modo e uma escolha de vida implicando certo discurso, a escolha de vida segundo Jesus Cristo. Nesse processo, muitos elementos da filosofia Grecorromana foram absorvidos e integrados e "pouco a pouco efetuou-se no seio do cristianismo, especialmente na Idade Média um divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico" (HADOT, 2008, p. 356). Hadot discorda ainda de Foucault, quando este afirma que em Descartes substitui-se a ascese pela evidência, posto que para Hadot as *Meditações*, são também exercícios espirituais.

<sup>26</sup> Adorno sugere que "a espiritualidade postula que tal como é o sujeito não é capaz de verdade, mas que, tal como é, a verdade é capaz de transfigurar e salvar o sujeito. Com descartes, ao contrário, entramos na idade moderna das relações entre sujeito e verdade, na qual se afirma que tal como é, o sujeito é capaz de verdade, mas que, tal como é, a verdade não é capaz de salvar o sujeito. Em outros termos, "na cultura européia, até o século XVI, a pergunta é: Qual é o trabalho que devo fazer comigo mesmo a fim de me tornar capaz e digno



as práticas do *gnôti seautón*, foram recobradas, porém, ele agora faz uma distinção entre filosofia e espiritualidade, de modo a considerar a filosofia “a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2010c. p. 15). E, por outro lado, chama de espiritualidade “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2010c. p. 15). Porém, nos lembra Foucault, que na filosofia antiga partindo dos Pitagóricos até os neoplatônicos a filosofia e espiritualidade são duas questões que jamais estiveram separadas.

Foucault afirma que a dissociação entre *gnôti seautón* (conhecimento de si) e *Epiméleia heautoû* (cuidado de si), não se deu apenas com a introdução do cogito cartesiano, mas foi iniciada e conduzida por meio de um processo lento, já no período medieval, pela concepção de que o acesso à verdade se daria por um meio cognoscente, como também pela necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração. É a teologia, aquela que pode fundar-se em Aristóteles e retomada com Tomás de Aquino, no período da escolástica, tendo como base o pensamento aristotélico, a qual defende que o sujeito cognoscente tem como modelo o próprio Deus que tudo conhece e possibilita ao homem, pela luz da fé, também conhecer. Conforme expressa Foucault:

A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer; sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû* (Foucault, 2010c, p. 26).

---

de alcançar a verdade? Ou, para falar de outro modo, a verdade sempre paga a pena; não há acesso à verdade sem ascese. Até o século XVI, o ascetismo e o acesso à verdade estão sempre mais ou menos obscuramente ligados na cultura ocidental” (ADORNO, 2004, p. 58).

Desse modo, desde o século V com o pensamento de filósofos cristãos como Santo Agostinho, até ao Século XVII, o conflito travado não era entre teologia e filosofia, mas entre teologia e espiritualidade. A ciência moderna, portanto não foi o limitador do *gnôti seautón*; durante doze séculos havia discussões opositoras entre o pensamento teológico e as práticas da espiritualidade<sup>27</sup>. O que houve em verdade com Descartes foi colocar “a questão da relação entre as condições de espiritualidade e o problema do percurso e do método para chegar à verdade” (Foucault, 2010c. p. 27). Foucault destaca, ainda, que todo o percurso da filosofia até o século XIX, passando por Espinosa, Kant e pensadores do século XIX, possuem em seu cerne aspectos voltados à espiritualidade<sup>28</sup>. E nas palavras do próprio filósofo:

Em todas essas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito (FOUCAULT, 2010c. p. 27).

Assim, a filosofia, de forma especial a observada nos séculos XVIII e XIX, seria uma forma de se pensar sobre o cuidado de si, ou seja, uma filosofia voltada para a questão da espiritualidade. Foucault lembra ainda que em teorias como marxismo ou a psicanálise, não seria possível, associá-las à religião. Porém, quando estas consideram problemas voltados ao sujeito, acerca daquilo que pode ser transformado no sujeito, de modo a levar o sujeito a conhecer a verdade, estas teorias podem ser concebidas no contexto da espiritualidade.

---

<sup>27</sup> Por espiritualidade, entende-se aqui a conjunto de movimentos ascéticos e místicos que se desenrolaram no cristianismo, desde o século IV, mas que foram intensificados durante o século XIII no interior da Igreja, cujo pensamento teológico era dominado pelo pensamento escolástico. As técnicas de si pagãs são para Foucault uma característica decisiva para a formação da espiritualidade cristã. Um estudo mais aprofundado sobre a relação entre a espiritualidade pagã e o cristianismo, principalmente no que diz respeito à direção de consciência, pode ser encontrada na obra: *Foucault e o Cristianismo*, organizada por Cesar Candiotto; Pedro de Souza. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012. (Coleção Estudos Foucautianos, 10).

<sup>28</sup> Isso leva-nos a cogitar que Foucault não estabelece uma oposição entre os antigos e os modernos; que a filosofia moderna não é somente uma herança cartesiana; que a constituição do sujeito moderno, da disciplina e da biopolítica, poderia ser contrastada com estes elementos de Espinosa, Kant etc. Então, poderíamos pensar que – e essa é uma questão que extrapola os objetivos de nosso trabalho -, se realmente há uma espiritualidade entre esses filósofos modernos e contemporâneos, então a modernidade e a contemporaneidade, para o Foucault de *Hermenêutica do Sujeito*, não representam somente as eras da sujeição dos indivíduos pela disciplina e pelo biopoder.

Ao considerar as preocupações e o cuidado com a existência no decurso da história, deste a antiguidade grega com os primeiros pensadores, os quais eram mestres de uma filosofia como espiritualidade, até os nossos dias, de modo especial as temáticas abordadas pelos pensadores contemporâneos em relação à subjetividade, os quais apontam olhares, propõem métodos, instauram linhagens, convidam a descobrir e repensar a vida, estes também, a partir do ponto de vista foucaultiano, citado acima, podem ser considerados também filósofos de uma espiritualidade.

Foucault observa que o momento cartesiano favoreceu a desvalorização da *epiméleia heautoû* e requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón*, instaurando a evidência como critério de verdade e garantindo a existência do sujeito via razão. Houve, assim, uma dissociação entre teoria e prática. Em contraste com a possibilidade antiga em que, para se ter acesso à verdade era necessário um certo modo de vida, o cartesianismo excluiu o cuidado de si do pensamento filosófico moderno e faz voltar de súbito à antiga e atual questão: o que é filosofia?

Outro aspecto fundamental dessa questão é que, conforme sugere Foucault:

Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo pelo ato de conhecimento, e a fim de preencher esse ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura (FOUCAULT, 2010c p.16-17).

Entretanto, pela verdade, faz-se necessário que o indivíduo trabalhe a si mesmo subjetivamente. Esse trabalho, então se dá pelo exercício de si sobre si, concebido no mundo grecorromano como ascese.

### 2.3 A ASCESE COMO INSTRUMENTO DO CUIDADO DE SI

A ascese (*áskesis*, ἀσκήσις) é abordada em Foucault especialmente no curso *A Hermenêutica do Sujeito* e se refere particularmente ao modo como ela foi tratada nos séculos I e II da nossa era.

Foucault vai demonstrar a passagem do discurso verdadeiro para a sua prática, para aquilo que de fato caracteriza a *áskesis*, isto é, para o *êthos*. O filósofo em seus discursos alega que procura evitar o termo ascese e ascetismo pelas suas inúmeras conotações. Prefere utilizar a palavra ascética e por ela compreende:

O conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico ou religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. (FOUCAULT, 2010c, p. 374).

Demonstra também, como a ascética é praticada pelos diferentes exercícios<sup>29</sup>, como as meditações, abstinências, o exame de consciência, etc., vão configurar os sujeitos. Na cultura grega esses exercícios aparecem nas exortações de Sócrates, o qual advertia para a ocupação de si mesmo, aspecto esse retratado pelo *Alcibíades*.

Para os estóicos e cínicos, no período do helenismo, o eixo central da filosofia não é o conhecimento de si, mas os exercícios ascéticos ou a *àskesis*, embora o conhecimento de si não fosse excluído nessa filosofia. Foucault vai dizer que os estóicos e cínicos se desvinculam do conhecimento de si, tal como abordado no *Alcibíades* por dois modos: um primeiro seria a “desvinculação do conjunto do *corpus* da ascética (conjunto de exercícios) relativamente ao imperativo do conhecimento de si” (FOUCAULT, 2010c, p. 377). E num segundo lugar, o conhecimento de si compreendido como elemento divino, pelo qual o sujeito reconhece a si mesmo como participante da razão divina. Esses dois elementos, embora não constituam a centralidade da *áskesis*, mesmo assim não são eliminados. A partir dessa desvinculação é que se dará o ponto de partida para as práticas do cristianismo que vigoraram na espiritualidade até os séculos XVI e XVII.

---

<sup>29</sup>Foucault vai chamar a atenção para a origem destes exercícios e para tanto recorre aos estudos de Hadot, o qual levanta a questão que possivelmente sua origem seja xamânica e que apareceram na Grécia por volta dos séculos VII e VI a. C. Nesse período, facilitados pela navegação via mar Negro, os gregos acessam à cultura xamânica e nela encontram essas práticas de si. Dentre essas práticas estavam regimes de abstinências (até que ponto se suportará o frio, a fome?), técnicas de concentração de pensamento e de fôlego, meditação sobre a morte.

Segundo Foucault, a partir dos primeiros séculos da nossa era a ascese vai se configurar de dois modos: sob a influência dos filósofos helenistas, e também, a partir do nascimento do pensamento cristão.

### **2.3.1 A ascética filosófica e o ascetismo cristão**

O ascetismo se torna o princípio motor de todo o perfil da espiritualidade cristã, assegurada pela vida cenobítica a partir do século IV e durante a vida monástica, as quais procuravam desenvolver uma espiritualidade cristã que fosse desobrigada da gnose<sup>30</sup>. A centralidade da espiritualidade cristã no oriente consistia em se manter na originalidade estoica e cínica e se distinguiu do neoplatonismo, por não estar centrada no conhecimento de si como elemento divino e por priorizar exercícios em que o sujeito reconheceria suas faltas e fraqueza, e no caso dos cristãos o reconhecimento de seus pecados. Como afirma Foucault:

São exercícios, pois, que estão longe de ser inteiramente centrados no conhecimento, centram-se na suspeita de si mais do que no reconhecimento do divino: é isso que explica, se quisermos, o trânsito desses exercícios de origem filosófica para o interior do cristianismo. Implantam-se, portanto, de maneira visível, de maneira soberana na espiritualidade dos séculos IV-V (FOUCAULT, 2010c, p.379).

Essa forma de conceber o ascetismo cristão vai perpassar todo o cristianismo e a partir dos séculos XV-XVI, na reforma e contrarreforma, tomarão maior intensidade. Foucault lembra que a partir do século XVI os exercícios do ascetismo irão ser intensificados e amplamente organizados, para cada época dias e horas eram prescritos exercícios específicos. Foucault acrescenta que:

Havia manuais inteiros explicando todos os exercícios que deveriam ser praticados, em cada um desses instantes. Não havia momento na vida que não devesse ser duplicado, animado, sustentado por um certo tipo de exercícios. E cada um desses exercícios era

---

<sup>30</sup> A centralidade da gnose consistia em “centrar todo o conhecimento do ato pelo qual a alma se reconheceria a si mesma, e se reconheceria como elemento divino” (FOUCAULT, 2010c, p.378).

perfeitamente definido em seu objeto, em suas finalidades, em seus procedimentos (FOUCAULT, 2010c, p. 380).<sup>31</sup>

Essas regras eram vividas com maior intensidade nas comunidades monásticas. Porém, Foucault sublinha em *O cuidado de si* que o cristianismo antigo trouxe para o ascetismo antigo várias modificações importantes:

Intensificou a forma da lei, mas também desviou as práticas de si na direção da hermenêutica de si e do deciframento de si mesmo como sujeito de desejo. A articulação entre a lei e o desejo parece bastante característica do cristianismo (FOUCAULT, 1985, p. 245).

No que se refere à ascética dos filósofos, os exercícios poderiam ser escolhidos pelo sujeito de forma que este achasse mais adequado. De modo geral, eram recomendados à noite exercícios de exame de consciência, e pela manhã exames do que se deveria fazer durante o dia. Foucault destaca que esses exercícios não eram precisamente uma regra de vida, mas continuam sendo uma *tékhnē* de vida, ou uma arte de viver.

Fazer da vida uma obra de arte, requer, portanto, a liberdade na escolha dessa *tékhnē*. E aqui está justamente o cerne daquilo que distingue os exercícios filosóficos, dos exercícios cristãos. A espiritualidade cristã deveria seguir regras<sup>32</sup>, enquanto que a vida filosófica tal como é definida não estabelece regras, mas confere à própria vida a liberdade de conduzi-la e formalizar as próprias regras<sup>33</sup>.

Sobre a ascética filosófica, Foucault assegura o seguinte:

Quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhnē* toû bíou, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra,

---

<sup>31</sup>Um dos exemplos dessa ascética pode ser obtido em Basílio. Nascido em Cesaréia, Basílio faz seus estudos em Constantinopla e em Atenas. Funda uma comunidade monástica na Ásia menor no século IV cujas regras consistem em viver radicalmente a vida cristã. Curiosamente, essa comunidade monástica perdura até os dias atuais, sendo uma ordem religiosa do rito bizantino Greco Católico.

<sup>32</sup>Um dos modelos para a organização do cenóbio oriental e do cristianismo ocidental foi o modelo do exército e da legião romana.

<sup>33</sup>Foucault vai exemplificar esse contexto, com o estilo de regras que vai seguir um arquiteto. Este necessariamente necessita de regras para a construção, mas que por sua vez, dará à ela o seu estilo próprio dentro de sua liberdade como arquiteto, optando por aquilo que aperfeiçoa a obra, deixando-a mais bela. Assim, quem quiser deixar a sua vida mais bela, deverá escolher as suas próprias regras.

nem nenhuma obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir uma obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida). Essa sem dúvida é a razão pela qual jamais encontraremos na ascética dos filósofos aquele mesmo catálogo tão preciso de todos os exercícios a serem realizados, em cada momento da vida, em cada momento do dia, que encontramos entre os cristãos (FOUCAULT, 2010c, p. 381).

A ascética vai ser conduzida por meio de dois aspectos: a *meletân* e a *gymnázein*. A *meletân* traduzida pelos latinos como *meditatio*, implica em uma atividade, em um exercício, um trabalho de si para consigo, um trabalho pensante, mas que objetiva preparar o indivíduo para aquilo que irá realizar na prática. No que concerne a *gymnázein*, se origina do ato de fazer ginástica para si mesmo, isto é, exercitar-se, refere-se a uma realidade presente, a uma situação real, na qual se põe à prova aquilo que faz.

Na *gymnázein* faz-se necessário exercitar-se, cuidar do corpo, pois é por ele que perpassam as virtudes, portanto, é preciso cuidar dos exercícios do corpo e da alma. Estes exercícios têm o objetivo de “reforçar a coragem (*andreia*), e com isso deve-se entender: a resistência aos acontecimentos exteriores, a capacidade de suportá-los sem sofrer, sem sucumbir, rigores do mundo” (FOUCAULT, 2010c, p. 383). Esses exercícios possuem como objetivo unicamente o reforço da *sophrosýne*, ou seja a capacidade de moderar a si mesmo. Se a *andreia* permite suportar o mundo exterior, a *sophrosýne* irá reger os movimentos interiores, dominar a si mesmo.

Foucault mostra que a prova se destaca como um ponto importante da época imperial. A prova está fundamentada em Sêneca, o qual escreve sobre “a vida como prova” e concebe Deus como pai. Este educa, “ama com coragem e energia sem fraqueza” (FOUCAULT, 2010c, p. 394). E por isso lhe impõe fardos, infortúnios, provas para que estes também se tornem fortes e enérgicos. Essas provas, portanto, não devem ser consideradas como malefícios, mas ao contrário, “somos obrigados a considerar que são bens, bens dos quais devemos tirar proveito e utilidade para a formação do indivíduo” (FOUCAULT, 2010c, p. 397).

Essa tese estoica vai se tornar para o cristianismo um dos mais importantes focos de reflexão: para que essa preparação durante a vida? Aqui surge o problema da imortalidade do homem e outras questões como “O que é

a predestinação? O que é a liberdade do homem diante da onipotência divina? O que é graça?” (FOUCAULT, 2010c, p, 401). Foucault vai chamar a atenção também, para a questão da ascese ao afirmar que a interpretação dada a esse conceito, a partir da tradição cristã se distancia do sentido dado a *àskesis* pelos gregos da época helenística e romana. Portanto, o fim último da ascese filosófica é “colocar-se de maneira mais explícita, mais forte, mais contínua e obstinada possível como fim de sua própria existência” (FOUCAULT, 2010c, p.196). Ou seja, constituir-se a si mesmo, adquirindo mecanismos de autodefesa contra as intempéries da vida.

Outra questão relevante é que a ascese filosófica não prende o indivíduo à lei, mas à verdade. A ascese filosófica seria o processo que possibilita ao indivíduo adquirir os discursos verdadeiros, os quais seriam necessários e utilizáveis em todas as circunstâncias da vida, de modo a estabelecer uma relação plena consigo mesmo. Foucault reitera que a ascese filosófica da época helenística e romana “tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010c, p. 296). Já no que se refere à ascese cristã sua função é a renúncia de si e a objetivação de si num discurso verdadeiro, que vai desembocar na prática da confissão.

A ascese filosófica, portanto, trata de conduzir uma técnica da vida, de modo a encontrar a arte de viver. Nesse processo o essencial não seria a objetivação dos discursos, “mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2010c, p. 297). Para tanto, se faz necessária a apropriação daquilo que se ouve, daquilo que se lê, da tradição filosófica transmitida. Apropria-se da verdade, eis o cerne da ascese filosófica.

### **2.3.2 A ascese como prática da verdade**

Outro modo de conceber a ascese é compreendê-la como uma prática da verdade, pois “a ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2010c, p 283).

No mundo antigo e grecorromano o objetivo da ascese era a constituição do sujeito; é pela ascese que se poderia ter acesso a uma relação



plena de si para consigo. Hoje concebemos a ascese como uma prática de renúncia de si mesmo, instaurado pelo mundo cristão; mas para a civilização antiga o objetivo central dessa prática consistia na aquisição de algo que ainda não se possuía em si mesmo. Foucault afirma que “a ascese antiga não reduz: ela equipa, ela dota”. (FOUCAULT, 2010c, p. 285). E nesse caso, o termo correto para a ascese seria a *paraskeué*, que em latim vai se traduzir por *instructio*.

Para a *paraskeué* Foucault apresenta a seguinte definição:

“Uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. Quero com isso dizer que se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos, acontecimentos cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais talvez conheçamos, os quais porém não podemos saber quando se produzirão nem mesmo se se produzirão” (FOUCAULT, 2010c, p. 286).

Nesse contexto, para demonstrar como era concebida a *paraskeué* no período helenístico, Foucault utiliza o exemplo de Demetrius, o cínico, citado por Sêneca no livro VII do *De beneficiis*, o qual compara o sábio com um atleta. Para se atingir a sabedoria é preciso se exercitar como um atleta, porém nesse exercício não se trata de superar os outros, mas de superar a si mesmo. O que diferencia o atleta estóico, do atleta cristão é que o primeiro está sempre alerta e luta contra aquilo que se apresenta nos acontecimentos do mundo exterior, enquanto que o atleta cristão luta contra si próprio, contra sua natureza e contra seus pecados em busca da santidade.

A *paraskeué* vai encontrar o seu suporte no *logos*; o qual, por sua vez, possui a finalidade de ser a armadura necessária do bom atleta. São os discursos fundados na razão e ao mesmo tempo na verdade que constituem os comportamentos dos ascetas estóicos. Esses discursos não se destinam apenas à persuasão, dizendo o que se deve fazer, mas devem conduzir às atitudes do asceta para que este também por elas fale o que se deve fazer. “É portanto, como matrizes de ação que esses elementos materiais de *logos* razoável estão efetivamente inscritos no sujeito, é isso, a *paraskeué*. E é isso que a *áskesis* necessária ao atleta da vida visa obter” (FOUCAULT, 2010c, p. 289).

Outro aspecto relevante que condiz ao logos é que esse discurso deve ser como uma espécie de socorro; se requer que o *lógos* possa responder às necessidades, dizendo o que se faz necessário fazer diante das diversas circunstâncias que coloca o sujeito em perigo. O Logos, nesse sentido, é um auxílio ao sujeito em suas necessidades<sup>34</sup>. E, portanto, é preciso tê-lo à mão, ou seja, tê-lo dentro de si, e por isso se fazem necessários os exercícios que possibilitarão os indivíduos a capacitar-se para os infortúnios.

A *paraskeué* é, portanto, “a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros, ancorados no sujeito, em princípios de comportamentos moralmente aceitáveis” (FOUCAULT, 2010c, p. 191). A *paraskeué* é então, o elemento de transformação do logos em *ethôs*, em que a *àskesis* faz do dizer verdadeiro um modo de ser do sujeito.

Candiotto acrescenta:

Na medida em que a ascese tem como fim adquirir a armadura necessária para enfrentar os acontecimentos da vida, tendo em vista que ela preenche a distância hesitante e inquieta entre o que se deixa de ser e o trabalho inacabado da transformação, trata-se de saber de que elementos tal armadura é constituída, como ela atua no indivíduo e quais técnicas ajudam na sua aquisição. A armadura protetora (*paraskeué*) é adquirida pelo indivíduo na escola filosófica quando subjetiva os discursos enunciados pelo mestre (*lógos*). Não se tratam de axiomas e princípios de verdade em si mesmos, mas de enunciações materialmente pronunciadas e úteis ao sujeito. Bom asceta é aquele que conserva frases efetivamente escutadas ou lidas mediante a repetição, a rememoração e a escritura. (CANDIOTTO, 2008, p. 96)

Foucault questiona se no momento histórico da cultura helenística e romana, o cuidado de si, ao se tornar uma arte autônoma de modo a perpassar toda a existência, não seria o um modo de se buscar formar a verdade sobre o sujeito?

A ascese é necessariamente a condição de acesso à verdade. As práticas ascéticas que propiciam a busca desta verdade se dão de vários modos: a essencial seria a leitura. Foucault vai lembrar que os conselhos

---

<sup>34</sup> Foucault vai trazer aqui o exemplo de Plutarco em (Du controle de la colère, em 453e) que o *Lógos* deve ser como “o bom piloto no navio, mantendo a tripulação em seus postos, dizendo-lhe o que deve fazer, sustentando a direção, comandando a manobra, etc. ou ainda certamente, sob a forma militar e guerreira, quer da armadura, quer mais frequentemente ainda da muralha e da fortaleza atrás das quais podem se refugiar os guerreiros quando em perigo, e de lá, bem protegidos pelas muralhas, do alto delas, repelir os ataques dos inimigos”(FOUCAULT, 2010c, p. 289).

dados na antiguidade sobre essa prática é que deveria “ler poucos autores, ler poucas obras; ler, nessas obras poucos trechos; escolher algumas passagens consideradas importantes e suficientes” (FOUCAULT, 2010c, p.317). Por isso a importância de resumos de obras.

Outra técnica essencial para a aquisição da verdade é a meditação. A finalidade da leitura filosófica não consiste em conhecer o autor e sua obra e doutrina, mas a essência consiste na ocasião de meditação que essa leitura propicia. A palavra latina *meditatio* é a tradução do verbo grego *meletân* e do substantivo grego *meléte*, que por sua vez, não possui relação alguma com a concepção que se formou nos séculos XIX e XX sobre meditação<sup>35</sup>. Esse termo significa essencialmente exercitar-se; *meletân*, por sua vez, quer dizer uma espécie de exercício de pensamento.

Para os conceitos grego e romano de meditação, trata-se de gravar a verdade no espírito, a fim de utilizá-la assim que houver necessidade. É preciso apropriar-se da verdade, pensar e agir com a verdade. A *meditatio* seria então um exercício para a aquisição da verdade; nesse exercício o sujeito identifica-se com a verdade<sup>36</sup>. É um jogo efetuado pelo pensamento, sobre o próprio sujeito, mas é o deslocamento do sujeito para situações determinadas, para experimentar a si mesmo.

Para reforçar a meditação, se utiliza a escrita como forma de fixar aquilo que se meditou. Ao escrever as sentenças, se pode assimilar aquilo que se pensa, bem como poder relê-las nas necessidades e ainda compartilhar com outros as verdades escritas. A forma de guardar os pensamentos por meio da escrita se torna um elemento essencial, não só para o cuidado de si mesmo,

---

<sup>35</sup> Foucault nos lembra que “por meditação, usualmente entendemos: uma tentativa para pensar com intensidade particular em alguma coisa sem aprofundar seu sentido” (Foucault, 2010, p. 318). Para os gregos e latinos *meletân* ou *meditatio*, consiste em fazer um exercício de apropriação, de um pensamento; já na *meditatio*, “trata-se de apropriar-se de um pensamento; de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo que haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prókheiron* (à mão) e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação” (FOUCAULT, 2010c, p. 318-19).

<sup>36</sup> Essa preocupação com a verdade na pastoral cristã será fundamentada pelo texto da Revelação. É esse texto que irá iluminar as palavras do mestre no exercício de ensinar a verdade, bem como, por essa verdade, se dará o exercício da verdade de si mesmo. Este dizer verdadeiro sobre si mesmo, pela confissão, passa a ser de fundamental importância para a salvação cristã. Foucault, afirma que essas prescrições da moral cristã se tornaram fundamentais na história da subjetividade no Ocidente.

mas também para o cuidado do outro, em suas necessidades, ao encontrar nos escritos do passado respostas para as questões do presente.

Pelas técnicas acima citadas, de escuta, leitura, meditação o sujeito é conduzido para a prática de um discurso verdadeiro: a escuta, no exercício da ascese seria o primeiro passo na subjetivação desse discurso, é o processo que permite recolher o *lógos* e por ele persuadir-se da verdade e assim formar a matriz do seu *êthos*. “Esse logos só pode penetrar pelo ouvido e graças ao sentido da audição. O único acesso da alma ao *lógos* é pelo ouvido” (FOUCAULT, 2010c, p. 299). E a essência da escuta é o silêncio<sup>37</sup>. No estoicismo a tagarelice vai se tornar o “primeiro vício do qual é necessário curar-se quando se começa a aprender filosofia e nela se inicia” (FOUCAULT, 2010c, p. 304). A educação para o silêncio, portanto, é essencial para o primeiro passo da ascese filosófica.

Além do silêncio, se faz necessária uma atitude do corpo, o qual deve estar calmo e disposto para ouvir a palavra a ele endereçada. E nessa escuta não deve prevalecer a atenção à forma do discurso, a fim de analisar a gramática e o vocabulário, mas sim, atentar ao que é “dito por esse *lógos* de verdade sob o único aspecto interessante para a escuta filosófica. Pois o *prágma* (o referente) da escuta filosófica é a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação” (FOUCAULT, 2010c, p. 311). A vida fundamentada na verdade, requer também a utilização da verdade na técnica do discurso denominado de *parresía*.

## 2.4 CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO

Quando consideramos o seguinte questionamento de Foucault, já no curso de 1978, *Segurança, Território, População*: “como governar-se, como ser governado, como governar aos outros, por quem se deve aceitar ser governado, como fazer para ser um melhor governante?” (FOUCAULT, 2008a,

---

<sup>37</sup> Foucault cita os pitagóricos como exemplo da prática do silêncio, para estes o discípulo iniciante, deveria permanecer durante dois anos em um silêncio pedagógico e nesse período era chamado de *akoustikoi*, ouvinte. A partir do momento que aprendesse as duas coisas mais difíceis, isto é a calar-se e escutar, adquiria então, o direito de se expressar, de interrogar e de escrever o que tinha aprendido. Nesse momento se iniciava o aprendizado das ciências e o contato com o saber. Vai trazer à luz o exemplo das comunidades pitagóricas. Esta prática é acentuada também nos estóicos, porém adaptada e abrandada.

p. 118). Percebemos que a preocupação central do filósofo gira em torno da possibilidade de relacionar o governo de si e o governo dos outros. A problematização deste capítulo se desenvolveu em torno das práticas éticas de si no último momento da trajetória filosófica foucaultiana, a qual se desenrolou em função do desdobramento da ideia de governamentalidade, e que, desde 1978, se dirige da analítica do governo dos outros para as éticas de si mesmo.

A raiz da constituição do sujeito ético ocidental está no pensamento e nas práticas da civilização grecorromana. Foucault, ao mudar seu foco da analítica do poder para a relação entre subjetividade e verdade, se desloca para as fontes do pensamento antigo. Impulsionado pelo diagnóstico do presente, se vale da estratégia genealógica, para percorrer os primeiros séculos da civilização ocidental a fim de, indiretamente, contrastá-la com constituição do indivíduo moderno. Pois, “ao conhecer como os antigos problematizaram suas condutas, também nós podemos problematizar as nossas e a partir daí inventar e criar novas maneiras de ser e de viver, ainda que sempre provisórias” (CANDIOTTO, 2013, p.229).

Ao percorrer as práticas de si das culturas grega, helenística e romana, Foucault constata que os gregos objetivavam uma estética da existência; para tanto, utilizavam-se de técnicas de condutas, realizavam um constante trabalho sobre si mesmos e uma constante reflexão sobre esse mesmo trabalho, o qual, por sua vez, envolvia os outros e a verdade: sua ética era fundamentalmente uma estética de si.

Mas a constituição do indivíduo como sujeito, a escolha do estilo, se realizava em um marco regido por princípios e cercado por limites que se impunham como condições: “princípios e limites que, ainda que não sendo eternos, não podiam também ser mudados de qualquer forma e a qualquer momento; princípios e limites que, por outro lado, não se dão completamente à consciência, posto que constituem o impensado do pensamento” (FOUCAULT, 1995, p. 257).

Foucault verifica que na antiguidade grega “os seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência são tais que o indivíduo não pode viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a *tékhne*” (FOUCAULT, 2010c, p.402). Para um grego e para um romano, mas principalmente para um grego, a liberdade humana encontra a sua finalidade

na arte de si mesmo, ou seja, no cuidado de si, na ocupação consigo mesmo. E se a vida poderia ser assumida como uma prova, a ascética é “o conjunto dos exercícios que estão à nossa disposição, tem o sentido de permitir que nos preparemos constantemente para esta vida que será tão somente, e até o fim uma vida de prova” (FOUCAULT, 2010c, p.437).

Foucault situou a preocupação consigo mesmo e, mais especificamente, o cuidado de si, como o fio condutor principal para entender a ética antiga e, por meio dela, os processos de subjetivação constituídos pelas práticas de si de modo a emergir no conceito de *parresía*, o qual se torna para Foucault, a base para o seu estudo da relação entre ética e política. .

No próximo Capítulo procuraremos avaliar a relação entre a proposta da ética do cuidado de si e a relação desta com o cuidado dos outros (governo dos outros) a partir da análise da *parresía*.

### 3. A PARRESÍA COMO ARTICULAÇÃO ENTRE O CUIDADO DE SI E O CUIDADO DO OUTRO

Após ter se ocupado na problematização do governo ético de si mesmo, Michel Foucault direciona suas pesquisas em torno de temas relacionados à *parresía*, especificamente nos cursos de 1982, 1983 e 1984. A *parresía*, como discurso verdadeiro na ordem política, seria uma possibilidade de relacionar ética e política, como expressa o próprio filósofo: “parece-me que esse estudo permitiria ver, condensar um pouco, por um lado, o problema das relações entre governo de si e governo dos outros” (FOUCAULT, 2010d, p. 8). Assim, após o estudo da governamentalidade e da subjetivação, Foucault procura pela análise da *parresía* uma articulação entre eles.

A articulação entre os campos da ética e da política é o que está em pauta neste trabalho. Se no primeiro esta articulação ainda não era notória, já que as pesquisas de Foucault estavam muito concentradas na constituição da ética como estética da existência; em contrapartida, entre os anos 1983 e 1984, com o estudo da *parresía* política, da *parresía* filosófica e da *parresía* ética, o que está em evidência, no limite, é o governo dos outros (*parresía* política, 1983) e a preocupação com o mundo (outro mundo/ mundo outro, 1984). A partir dos cursos *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), buscamos desdobrar essa relação entre ética e política mediante temáticas, como: Sócrates e a solicitude com os atenienses no âmbito público; o cinismo e a construção de uma alteridade por um mundo outro.

#### 3.1 A PARRESÍA COMO TÉCNICA DE CONSTITUIÇÃO ÉTICA

Michel Foucault problematiza a *parresía* inicialmente no curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*. Esta constitui uma das técnicas fundamentais das práticas de si mesmo na Antiguidade tardia e é apresentada a partir do fio condutor do cuidado de si no contexto da direção de consciência das escolas filosóficas. Ela se refere tanto à atitude moral, ao *ethos* do mestre, do diretor de

consciência, quanto à técnica necessária para transmitir os discursos verdadeiros.

Em a *Hermenêutica do Sujeito* “a *parresía* está relacionada ao processo de subjetivação a ser realizado por parte daquele que pretende ser reconhecido como mestre do dizer verdadeiro<sup>38</sup>” (CANDIOTTO, 2011, p.32). É designada como “franqueza, abertura do coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra” (FOUCAULT, 2010c, p. 348). A compreensão de Foucault sobre a *parresía*<sup>39</sup> é a seguinte:

Um parecer técnico que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo. A *parresía* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos que faz, com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, para a melhoria do sujeito (FOUCAULT, 2010c, p, 216).

Sugere ainda que sua denominação principal é a “franqueza, a liberdade<sup>40</sup>, a abertura, que faz com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer” (FOUCAULT, 2010c, p. 334). Foucault prefere a tradução dada pelos franceses como franco falar (*franc-parler*).

Ao tratar da *parresía* em 1982, Foucault ressalta que como adversários da *parresía* teríamos dois elementos: a lisonja e a retórica.

---

<sup>38</sup>O mestre do dizer verdadeiro é o parresiásta. “A história da filosofia privilegia mais o sábio e o parresiásta que o mestre/técnico ou o profeta. O mundo cristão-medieval acentua os modos proféticos e parresiásticos, especialmente mediante o sermão, o qual contém elementos escatológicos. A tradição universitária concentra-se sobre o sábio e o mestre. Do discurso político e revolucionário ocupa-se o profeta e o parresiásta. O discurso científico pertence à tradição parresiástica” (ORTEGA, 1999, p. 108).

<sup>39</sup> Sobre esse conceito de Parresía, Adorno esclarece que ela “é uma atividade verbal na qual um falante exprime sua relação pessoal com e arrisca a sua vida, pois considera que o dizer verdadeiro é um dever em vista de melhorar ou ajudar a vida dos outros (assim como ele faz consigo mesmo). Na *parresía*, o falante faz uso de sua liberdade e opta por falar francamente em vez de persuadir, pela verdade em vez da mentira ou do silêncio, pelo risco de morte, em vez da vida e da segurança, pela crítica, em vez da bajulação, pelo dever moral, em vez de seus interesses e da apatia moral (ADORNO, 2004, p. 60, apud Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, p. 09).

<sup>40</sup>O termo parresía está estreitamente ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala. Os latinos justamente traduziram parresía pela palavra *libertas* (FOUCAULT, 2010c, p. 334).



A lisonja, seria o adversário moral, contra o qual se deve lutar e dela o franco falar deve libertar-se.<sup>41</sup> Faz-se necessário libertar-se da lisonja, pelo fato de ser ela um instrumento do inferior ganhar poderes em relação ao superior, ganhar sua benevolência, seus favores, ou seja, pelo uso da linguagem o lisonjeador faz o seu superior ter credibilidade neste, fazendo com que o seu superior desconheça a verdade sobre si mesmo. Aqui “a relação de si para consigo, característica do lisonjeado, é uma relação de insuficiência que passa pelo outro, e uma relação de falsidade que passa pela mentira do outro” (FOUCAULT, 2010c, p. 340). Nesse caso a *parresía* é determinadamente contra a lisonja, ou seja, a lisonja é o oposto da *parresía*.

No que tange à retórica, está seria o adversário técnico. Também dela o franco falar deve distanciar-se. Quanto à retórica, não se deve excluí-la, mas fazer uso dela quando necessário, de forma verdadeira, pois esta não tem por finalidade estabelecer vínculos com a verdade, mas convencer aquele a quem o discurso se destina<sup>42</sup>. Portanto, ela é uma arte, é um instrumento daquele que fala. A *parresía* tem um objetivo completamente diferente; não requer a glória daquele que fala, mas desperta uma atitude do destinatário e para o seu próprio bem. No curso *O governo de si e dos outros*, Foucault observa que, enquanto a linguagem retórica é uma linguagem escolhida, moldada a partir de uma *tékhne*, a linguagem filosófica é nua de todo e qualquer aparato linguístico, sua centralidade é o verdadeiro e o real de modo a revelar a alma daquele que se expressa caracterizado como *étymos*, ou seja, a linguagem etimológica a qual foge de todo ornamento e construção e por isso está mais próxima da verdade. (Cf. FOUCAULT, 2010c, p. 286).

Na *parresía*, segundo Foucault:

---

<sup>42</sup> Para Frédéric Gros “a *parresía* estabelece como principal a separação do verdadeiro e do falso, enquanto a retórica se concentra na maneira de dizer e não tanto na verdade do dito; trata-se de dizer uma coisa da maneira mais direta e clara sem falsos brilhos nem efeitos ostentatórios. Uma fala engajada: a *parresía* supõe uma adesão do falante a seu enunciado; trata-se de enunciar uma verdade que constitui uma convicção pessoal, ao passo que o problema do retórico não é acreditar, mas fazer acreditar (passagem da convicção à persuasão). A *parresía* também, se apresenta como uma fala perigosa: supõe coragem, porque se trata quase sempre de uma verdade que pode ferir o outro e que assume o risco de uma reação negativa da parte dele, ao passo que a retórica, bem o sabemos, busca bajular o outro, torná-lo dependente de um discurso mentiroso. (Cf. GROS, 2004, p.157).

Trata-se fundamentalmente de conseguir que cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesma, uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo (FOUCAULT, 2010c. 345).

Outro elemento essencial na *parresía* é que o discurso verdadeiro seja condizente com a conduta daquele que fala<sup>43</sup>, para que aquele que ouve possa também ouvir e certificar-se dele por meio da vida prática do emissor do discurso. O franco-falar não requer, portanto, recursos retóricos, mas é o discurso livre, comprometido com aquele que ouve. Aquele que fala, fala a partir do que vive, e nesse caso o discurso requer exemplos, para assim autenticá-lo. Foucault diz que:

Não apenas porque o exemplo torna de algum modo mais fácil perceber a verdade dita, mas porque, nessa cadeia de exemplos e de discursos, o pacto se reproduz incessantemente. Eu digo a verdade, eu te digo a verdade. E o que autentifica o fato de dizer-te a verdade é que, como sujeito de minha conduta, que efetivamente sou, absoluta, integral e totalmente idêntico ao sujeito de enunciação que eu sou, ao dizer-te o que te digo (FOUCAULT, 2010c, p. 365).

Esse seria o cerne do conceito da *parresía*; um discurso transparente, instrutivo, um ensinamento a partir da vida e para a construção de atitudes para a vida.

A *parresía*, concebida na filosofia grecorromana situa como o sujeito da verdade, o mestre<sup>44</sup>, aquele que ensina e, portanto, ensina a verdade e na verdade. “No mesmo momento em que diz “eu digo a verdade”, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta que obedece, ponto por ponto, à verdade por ele formulada” (FOUCAULT, 2010c, p. 365).

Já no mundo cristão, afirma Foucault, esta verdade está no texto da Revelação e aquele que transmite a verdade deve fazê-lo seguindo regras; e a

---

<sup>43</sup> Nesse caso o parresiásta se caracteriza como sendo o oposto do sofista. “Sofista é aquele que pronuncia belos discursos sobre a coragem, mas não é corajoso. Filósofo é aquele qualificado para elaborar discursos racionais, eticamente valiosos e sutilmente belos porque sincero no que diz e suficientemente corajoso quando age, ao enfrentar a opinião de seu ouvinte de modo crítico. (CANDIOTTO, 2007, p. 40)

<sup>44</sup>Se o silêncio é um critério para o discípulo conhecer da verdade, o *parresiasta vai ser o mestre*: A *parresía* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parresía*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo (FOUCAULT, 2010c, p. 440).

verdade, por sua vez, não é essencialmente um atributo daquele que ensina de modo que aquele que ouve descubra a verdade em si. No cristianismo, aquele que é conduzido é incitado a dizer uma verdade sobre si mesmo e o papel do diretor é testar a verdade daquele que fala de si mesmo: isso consistirá na confissão cristã.

Embora as concepções da *parresía* no mundo pagão e cristão se deem a partir de abordagens distintas, a centralidade da *parresía* no curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, não mais se refere a um assunto filosófico, como Foucault havia abordado no curso *A Hermenêutica do Sujeito* de 1982, mas adentra um novo cenário, agora voltado para a política, abordando a assembleia democrática, ou seja a vida na *polis*. No curso de 1982 a *parresía* é uma técnica própria da filosofia em oposição à retórica; mas, no curso de 1983 passa a ser abordada por Foucault a partir de uma origem política, ela é, portanto, uma noção política.

Foucault defende a ideia de que a história política desde a Antiguidade até o Império Romano continuará recolocando em pauta a questão do exercício do franco-falar no campo político. Em *O Governo de si e dos outros*, Foucault analisará a *parresía* enquanto a “expressão pública e arriscada de uma convicção própria do sujeito que se encontra ontologicamente engajado no ato de enunciação da verdade” (GROS, 2011, p. 351).

Nesse contexto Foucault problematiza historicamente a *parresía* política a qual, foi compreendida na Antiguidade pelo franco falar do cidadão governante que se dirige ao conjunto dos cidadãos congregados na assembleia, a fim de convencê-los de sua concepção acerca do interesse comum. Para Foucault essa forma é compreendida como *parresía* democrática. Também a *parresía* “terá a forma da palavra verdadeira proferida pelo filósofo, que, em particular, se endereça ao governante a fim de incitá-lo a bem dirigir a si mesmo, de tal modo que possa bem dirigir a cidade. A essa forma Foucault chamará *parresía* autocrática” (GROS, 2011, p. 352).

Foucault conclui que a *parresía* antiga não consistia somente no direito constitucional de tomar a palavra na cidade democrática mas também era a forma do dizer-verdadeiro livre e corajoso de alguns, que faziam uso da

palavra para bem dirigir a cidade, ou seja, remetia ao conjunto dos problemas relativos ao exercício efetivo do poder que tinha lugar na cidade democrática.

Portanto, a *parresía* é o elo entre o discurso verdadeiro e a democracia, ou seja, entre o *ethos* e a política. E por sua vez, a democracia é o espaço para o discurso verdadeiro. Gros, ao discorrer sobre esta abordagem foucaultiana alega que este contexto “lhe permitiu reatransversar o campo da política (problema da estruturação das condutas dos demais: como governar os outros?), depois de ter tentado isolar e definir um campo ético (problema da estruturação da relação consigo mesmo: como se governar a si mesmo)?” (GROS, 2004, p. 155). A *parresía* requer que os sujeitos políticos se constituam a si mesmos enquanto sujeitos éticos, capazes de se arriscar, lançar um desafio, dividir os iguais pelas suas tomadas de posição, isto é, que sejam capazes de governar a si mesmos e aos outros em uma situação de conflito. Desse modo, encontramos no contexto político dos antigos um espaço da prática da *parresía* e sua articulação entre *parresía* em seu sentido político na democracia.

### 3.2 A PARRESÍA DOS ANTIGOS COMO POSSIBILIDADE DE REPENSAR A DEMOCRACIA MODERNA

Foucault ocupa a maior parte das aulas iniciais do curso *O governo de si e dos outros* (1983), para discorrer sobre o problema central do dizer verdadeiro no próprio nascimento da democracia ateniense. A *parresía*<sup>45</sup> outrora fora importante nas práticas da direção de consciência, a qual designava uma virtude, uma necessidade e uma técnica da arte de dirigir os outros. Agora, com a noção de *parresía*, estabelecida por Foucault, o dizer verdadeiro, nos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação para consigo é o elemento essencial de governo; é uma das condições básicas para que se possa formar a relação adequada conosco

---

<sup>45</sup> Foucault esclarece que quanto a bibliografia direta sobre a *parresía* não é possível encontrar muitos textos, na verdade, apenas um texto de Filodemo (*Filodemo, Peri parresia*, Ed. A, Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914). Porém essa noção é instaurada no decorrer de toda a Antiguidade nos textos clássicos como Platão, Eurípedes e em uma série de outros textos como de Isócrates, Demóstenes, Políbio, Filodemo, Plutarco, Marco Aurélio, Máximo de Tiro, Luciano, etc., também na espiritualidade cristã, em São João Crisóstomo, Doroteu de Gaza, bem como nos textos latinos de Sêneca e de Quintiliano.

mesmos, capaz de proporcionar a virtude e a felicidade (Cf. FOUCAULT, 2010d, p.44).

A noção de *parresía* empregada na época clássica evoca a um dizer verdadeiro aliado a uma virtude, a uma qualidade pessoal ligada a uma estrutura política, onde todos são participantes do *dêmos*, ou seja, participantes do poder. Nesse sentido, a *parresía* concerne à liberdade para os cidadãos<sup>46</sup> de tomar a palavra na assembleia reunida; assim, a *parresía* é uma noção que faz parte da estrutura política.

Nas aulas iniciais do curso, *Le gouvernement de soi et des autres*, encontramos o caminho pelo qual Foucault chega ao tema da democracia e o problematiza relativamente à noção de *parresía*. A análise da *parresía* democrática efetuada no curso de 1983 se dá, em um primeiro momento, a partir da interpretação da tragédia *Íon* de Eurípides. Nessa abordagem, ele analisa a *parresía* do ponto de vista de suas práticas. Por prática da *parresía* ele entende duas coisas: “em primeiro lugar, o uso da *parresía* em tipos específicos de relacionamentos humanos, e, em segundo, os procedimentos e as técnicas usadas nessas relações” (MOTTA, 2010, p. 25).

A peça *Íon* assinala “a fundação do discurso verdadeiro na cidade” (FOUCAULT, 2010d, p. 77). Por ser verdadeiramente a representação dramática do fundamento do dizer-verdadeiro político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas, a análise encontra seu contexto numa questão de natureza política<sup>47</sup>. Nela Foucault aponta para aquilo que

---

<sup>46</sup> Para os atenienses, só se poderia fazer parte da vida política se fosse um cidadão nascido em Atenas. Para os estrangeiros eram considerados como servos e portanto, sem o direito do uso da palavra.

<sup>47</sup> Atenas sempre se apresentou como a cidade dos Iônicos e reivindicava *Íon* como um ateniense, embora vários textos o apontem como um estrangeiro (por exemplo, *A constituição de Atenas*, de Aristóteles). Na realidade, uma das lendas acerca da origem da organização política de Atenas assevera que ela começou a partir da fundação de quatro tribos realizada justamente por *Íon*. Sendo assim, os atenienses não poderiam considerar *Íon* senão como alguém nascido no território de Atenas e não um estrangeiro (sabe-se da baixa estima em que eram tidos os estrangeiros naquele período, sequer tendo o *status* de cidadãos). A peça de Eurípides visa justamente recontar a história de *Íon* de modo a, mantendo sua distinção e importância política para Atenas, fazê-lo um ateniense, alguém nascido no território de Atenas, embora só tenha voltado para essa cidade já na idade adulta é por isso que Foucault fala que, nesse texto, encontramos uma espécie de “imperialismo genealógico” (FOUCAULT, 2010d, p. 74). A solução encontrada por Eurípides foi fazer de *Íon* filho de Creusa (uma ateniense) e Apolo. Conta a peça que Apolo seduzira Creusa e a aprisionara na Acrópole, onde ela concebeu um filho (*Íon*), o qual foi raptado por Hermes (irmão de Apolo) e transportado para o tempo de Delfos, do qual eventualmente se tornou um servidor. É depois disso que *Íon* retorna a Atenas e exerce o papel eminente que lhe coube exercer.

entende ser uma questão essencial entre a democracia antiga e a *parresía*. Íon aparece como alguém essencialmente à procura da verdade acerca de seu nascimento, a verdade acerca de qual comunidade social ele pertence. E ele visa descobrir essa verdade precisamente para saber se ele tem o direito de falar, o direito de lançar mão da *parresía*.

Foucault irá apontar o pertencimento necessário, entre a *parresía* e a democracia dos antigos. A partir da perspectiva encontrada na tragédia mítica eurípidiana, a democracia antiga e a *parresía* em seu sentido político<sup>48</sup> havia uma conexão.

Foucault, no curso *O governo de si e dos outros*, aborda sobre a lenda de Eurípedes datada em 418 a.C. a qual discorre sobre Íon um personagem bom e louvável, honrado, que dá a prova de uma piedade exata, de uma afeição terna, tem uma inteligência espontânea e tem apreço por sua fala franca, mas que não pertence a nenhuma herança grega e sim sendo ancestral dos iônios tendo imigrado da Acaia para Atenas com o objetivo de assumir naquela cidade a missão lendária de realizar a primeira grande reforma da constituição ateniense, promovendo uma nova fundação da cidade a partir de quatro tribos, esse papel não poder ser aceito com facilidade, por Íon ser um estrangeiro. Como admitir então, que Íon, um estrangeiro tivesse um papel tão importante em Atenas? De alguma forma era preciso provar a verdade sobre o nascimento de Íon e o reconduzir a exercer o direito político em Atenas.

Eurípedes oferece a Hermes, irmão de Apolo, a tarefa de desvendar esse drama. Este por sua vez, procura provar que a ateniense Creusa, a mãe de Íon o concebeu de Apolo, seu irmão, em Atenas, porém, por vergonha e para ocultar a sua desonra, vai rejeitar o seu filho e o abandona, fazendo-o desaparecer sem vestígios. Este acaba sendo raptado por Hermes, irmão de Apolo e deixado no berço para Delfos no templo. A sacerdotisa de Apolo, Pítia, o adota, reconhecendo-o como uma criança abandonada e faz dele um servo do templo.

Mais tarde Creusa é oferecida a Xuto, o qual apesar de não ser ateniense, mas um estrangeiro de Acaia, a recebe como oferenda do rei

---

<sup>48</sup> O dizer verdadeiro em sentido político abrange o dizer verdadeiro proferido no âmbito da vida da cidade e dos negócios.

Erecteu, em agradecimento pela sua ajuda à cidade. O casal não sendo abençoado com filhos, parte para o templo de Delfos a fim de pedir ao oráculo de Apolo a o conselho sobre a possibilidade de conceber um filho. E lá no templo encontram Íon ocupado com os afazeres deste espaço. Eis que diante da pergunta de Xuto, se este teria um filho, Apolo solicita que aceite como seu filho aquele que encontraria. E esse rapaz é Íon, que agora se vê dotado de um pai, que o conduz até Atenas. Porém, Íon indaga por sua verdadeira paternidade e como resposta Xuto alega que ele seria fruto de uma falta sua na juventude durante as festas de Baco. Portanto, dá se conta que ao ser gerado por uma mulher estrangeira qualquer não lhe permitirá fundar seu poder. Nesse momento Íon quer encontrar a sua verdadeira origem, pois em Atenas é tido como filho do nada, e por isso, não terá chances de assumir uma função na atividade política da cidade.

Íon aceita partir para Atenas, mas com o intuito de encontrar a sua mãe legítima e de preferência que esta seja Ateniense, a fim de possibilitar a vivência da *parresía* política, que só pode vir da mãe no caso de Íon, pois sua paternidade se dá por adoção. Por outro lado, Creusa, a esposa, sente-se enganada por Xuto e furiosa pelo fato de Apolo ter possibilitado conceber de seu esposo um filho, mas que permite ao esposo abandoná-la após a concepção desse filho, o qual ela agora não sabe onde está.

Nesse contexto, Creusa faz uma confissão acusadora contra Apolo, por tê-la seduzido e depois a abandonado, o que resultou que também, ela por medo, abandonasse o filho e agora, Apolo vem conceder um filho ao seu marido. Também, realiza outra confissão, contrita, em forma de diálogo ao seu pedagogo ancião que a acompanhava. Este ao escutar a sua infelicidade lhe aconselha a matar Íon e então planejam envenená-lo.

Enquanto isso, Íon tendo aceitado partir com Xuto para Atenas, participa com o pai de um banquete em forma de agradecimento a deus pela dádiva de ter recebido um filho. Ali o ancião coloca-se a servir os convivas e oferece a Íon uma taça de vinho envenenado. Eis que um servo ali presente demonstra um gesto blasfematório, Íon percebe isso como um sinal e se recusa a beber o vinho e o derrama no chão, um pombo que se alimentava dos restos de comida o bebe da poça do vinho e a reação imediata o leva a morte. Íon percebe que o ancião tenta matá-lo. Assustado, o ancião declara que esse

era o intento de Creusa, a qual se refugia no templo, pois Íon e a multidão tentam apedrejá-la.

Nesse momento entra no templo, tocada por Apolo, Pitonisa, a qual traz consigo o cesto em que Íon estava colocado ao ser abandonado no templo. Creusa então reconhece o cesto com os objetos que havia colocado no menino como se costumava fazer às crianças atenienses: o colar para a sua proteção, com imagens de serpentes que continham os símbolos da dinastia de Erecteu; o ramo de oliveira de Atena que jamais murchava e uma tapeçaria que ela mesma havia começado a tecer e que ficara inacabada. A partir disso Creusa entende toda a verdade e reconhece Íon como o seu filho. Vai ao seu encontro e conta toda a verdade, porque o tinha abandonado, após seu nascimento.

Diante desse acontecimento a deusa Atena pousa sobre o templo de Apolo e aconselha Íon a aceitar Xuto como pai e retornar com ele para Atenas a fim de receber o poder. Em Atenas deveria fundar a democracia de modo a restaurar a cidade<sup>49</sup>.

Assim, pela análise da tragédia euripidiana, Foucault pretende mostrar a circularidade existente entre *parresía* em seu sentido político e a democracia dos antigos. Fonseca ao comentar esta análise foucautiana assim expressa:

De um lado, a *parresía* pode ser compreendida como o próprio fundamento da democracia, pois, segundo a trama da tragédia, a condição para que Íon regressasse a Atenas e pudesse ali “fundar” a democracia era deter a prerrogativa do exercício da *parresía*. Em contrapartida, para que a *parresía* política de Íon pudesse ter lugar e se realizar plenamente na cidade era necessário contar com algo já dado da democracia, consistente no espaço em que a palavra livre de um cidadão poderia adquirir sentido e ter efeitos perante a palavra livre dos demais cidadãos. Desse modo, seria na estrutura dinâmica e agonística da democracia, no embate de posições propiciado pela liberdade democrática – estrutura essencialmente distinta, portanto, daquela que prevaleceria na tirania – que a *parresía* encontraria não apenas seu lugar possível, mas a condição necessária à realização plena de seu significado. (FONSECA, 2013, p. 247)

Dessa forma, em sua leitura de Íon, Foucault deduz que a *parresía* não se configurava apenas como o direito constitucional democrático de tomar

---

<sup>49</sup>(Cf. FOUCAULT, 2010d, p.71-147) A nossa abordagem passa por um breve resumo da tragédia euripidiana pela qual Foucault pretende investigar a relação entre a *parresía* e a democracia.



a palavra perante a assembleia, mas era a forma de dizer verdadeiro, livre e de forma corajosa daqueles que a fim de dirigir a cidade, assumiam os riscos que esse dizer verdadeiro poderia acarretar. Para os gregos a democracia tem três elementos constitutivos: a *isegoria*, a *isonomia* e a *parresía*. A *isegoria* é a igualdade de palavra, direito igual à palavra, seja para uma decisão, para a escolha dos chefes por meio do voto, para dar uma opinião em uma discussão ou em um debate; a *isonomia* é a igualdade de todos perante a lei; a *parresía* é o franco-falar. Foucault ressalta que, enquanto nos dois primeiros elementos o sujeito ocupa somente uma função estatutária, na *parresía* o sujeito que afirma o verdadeiro, no próprio ato dessa afirmação, se constitui como aquele que diz a verdade. É pela *parresía*, portanto, que o homem grego se constitui como sujeito no domínio da política.

O texto de Eurípedes sobre Íon mostra a emergência histórica da noção de *parresía* na ordem da política<sup>50</sup>. Na tragédia homônima euripidiana, Íon só poderia exercer o poder em Atenas se tivesse a “liberdade para tomar a palavra e, na palavra, de exercer a fala franca. É esse o fio condutor da peça” (FOUCAULT, 2010d, p. 141). Outra característica para governar é a *eleuthería*, isto é, a liberdade interior. A liberdade subjetiva é que possibilita a isonomia, a qual consiste na igualdade de todos perante a lei. O que caracteriza a *eleuthería* é que cada cidadão é, de certo modo, seu pequeno Estado por si só: cada um diz o que quer e faz o que quer, por si mesmo (FOUCAULT, 2010d, p. 182). Essas práticas são específicas e constitutivas da democracia.

Foucault insiste sobre o reconhecimento da circularidade entre *parresía* e democracia. “Para que Íon possa voltar para Atenas e fundar a democracia, ele necessita de *parresía*” (FOUCAULT, 2010d, p. 144). A *parresía*, portanto é um dos elementos fundamentais da democracia e vice versa. Ela diz respeito, portanto, aos que se ocupam da cidade e possuem como sua justaposição a *isegoria*, o direito de falar estatutário. Porém, a *parresía* é o elemento que possibilita a aquisição de ascendência de uns sobre os outros, tornando-os dirigentes, pela sua capacidade de “dizer o que pensam,

---

<sup>50</sup> A *parresía* neste mito é considerada apenas em seu sentido político, ou seja, se dá no fato de Íon ter reconhecido a sua origem e assim concebido a possibilidade de exercer seu papel como governante. Outros aspectos como a fala franca de Creusa diante do silêncio de Apolo, sobre sua injustiça sofrida será considerada mais tarde como *parresía* judiciária. Ou ainda, a sua confissão confidente ao ancião pedagogo como forma de contrição dera caracterizada como *parresía* morai (Cf. Foucault, 2010d, p. 144).

o que pensam ser verdade, o que pensam verdadeiramente ser a verdade e dizendo a verdade, persuadir o povo com bons conselhos e assim dirigir e se ocupar da cidade” (FOUCAULT, 2010d, p.147).

Foucault chama a atenção para todo o campo de problemas políticos. Por um lado, têm-se a cidade com sua organização e suas leis; e por outro, têm-se os problemas do político, daquele que faz uso de um exercício do jogo político. A *parresía*, portanto, é o elemento que exerce a conexão entre ambos, aquilo que vai assegurar e garantir o jogo conveniente da política. A tragédia política de Eurípedes ilustra a necessidade e o fundamento desta conexão.

Foucault prossegue o curso *O governo de si e dos outros*, a partir de outros textos de Eurípedes<sup>51</sup> e de Tucídides, no contexto da guerra do Peloponeso. Foucault identifica nos escritos de Tucídides sobre Péricles - o famoso orador, estrategista militar e político grego -, principalmente no livro II da *Guerra do Peloponeso*<sup>52</sup>, as características de um governante *parresiasta*. Péricles sabe discernir o interesse público, tem amor à pátria, é moralmente íntegro e não se torna acessível à corrupção para que a cidade seja, apesar de tudo, governada.

Foucault chama a atenção para os fatos que exemplificam uma má *parresía*. A partir da morte de Péricles, Atenas tem dificuldades para manter a conexão anterior entre democracia e *parresía*. Isócrates, em um *Tratado sobre a Paz*, lamenta que a assembleia não conceda a mesma audiência a todos os oradores, mas somente àqueles que falam segundo os seus desejos. E que só são aceitas as críticas sobre suas condutas quando essas são apresentadas em forma de comédia; em contrapartida, os atenienses não aceitam nenhuma forma de crítica no âmbito político.

Foucault apresenta um paradoxo entre democracia e *parresía*, por um lado, afirma que:

---

<sup>51</sup> Foucault estuda também o *Orestes*, escrito dez anos depois de *Íon*. Ainda analisa as *As Bacantes*, *As Fenícias* e *Hipólito*. Mas como ele mostra na primeira hora da aula de 02 de fevereiro de 1983, *Íon* e *Orestes* são suas tragédias mais importantes para a análise da *parresía*, pois se o primeiro está diretamente associado à experiência política democrática, o segundo indica o surgimento da *parresía* filosófica.

<sup>52</sup> Conflito militar entre as cidades-estado de Atenas e Esparta. Ocorreu entre os anos de 431 e 404 a.C. Esta guerra foi relatada detalhadamente por dois historiadores da Grécia Antiga, Xenofonte e Tucídides.

Não pode haver discurso verdadeiro a não ser pela democracia, mas o discurso verdadeiro introduz na democracia algo totalmente indiferente e irreduzível à sua estrutura igualitária. Mas na medida em que ele é verdadeiramente o discurso verdadeiro, em que é uma boa *parresía*, é esse discurso que permite que a *parresía* exista, subsista. De fato, para que a democracia possa seguir seu caminho, para que possa ser mantido através dos avatares, dos acontecimentos, das lições, das guerras, o discurso verdadeiro tem de ter seu lugar (FOUCAULT, 2010d, p. 169).

Por outro lado, é por esses acontecimentos da democracia que a *parresía* é sempre ameaçada, fazendo com que a democracia seja uma possibilidade de morte do discurso verdadeiro pelas diferenças que ele injeta e desperta na democracia. Portanto, não há democracia sem o discurso verdadeiro, mas a própria democracia é uma ameaça para a *parresía*.

O que faz com que a *parresía* seja um elemento fundamental para a democracia é justamente o seu significado de liberdade de palavra oferecida a todo cidadão, a abertura para exercer a franqueza do que se pensa e acredita, a profissão da verdade. Desse modo, a *parresía* é uma atitude política efetiva, que se exerce diante da assembleia, do governante, do chefe, etc., mas também é “uma maneira de falar que se dirige a um indivíduo, à alma de um indivíduo e diz respeito à maneira como essa alma vai ser formada” (FOUCAULT, 2010d, p. 177).

O modo como a alma do príncipe vai ser formada, por exemplo, deixa de ser um caso de *parresía* política e passa a ser uma questão própria de uma *parresía psicagógica*, pois se refere à forma com que esse conduz a sua própria alma e a alma de outros indivíduos.

Foucault expressa que Platão ao se referir a essa prática *parresiástica* do século IV a.C., pois, com a crise da democracia, Platão entende que é incumbência do filósofo desempenhar um papel essencial na cidade; ele é o doador de leis, o pacificador, é aquele que consegue regular os desequilíbrios da cidade, ou guiar a alma do dirigente da cidade. Vemos aqui a relação da vida política com a necessidade da formação moral para a atuação política.

A cidade ideal descrita por Platão no diálogo *A República* é apresentada a partir de uma organização com “as leis previstas, a hierarquia das magistraturas, a maneira como as funções são definidas, tudo isso

constitui de certo modo o vínculo fundamental entre a organização da cidade e a verdade” (FOUCAULT, 2010d, p.188).

Em Platão, segundo Foucault, temos como referência fundamental as atitudes do homem na cidade democrática. A partir do conceito de *eleuthería*, pela qual o homem é o seu próprio Estado e administra a sua alma, os seus desejos, diante deles se deve distinguir o que é necessário do que é supérfluo. Uma vez que os desejos supérfluos são mais numerosos do que os necessários, eles é que prevalecerão. A analogia da anarquia dos desejos permite compreender o que na cidade democrática produz a anarquia política. Diante disso, o papel da *parresía* é produzir a sensatez; o bom governante é o homem sensato e, portanto, capaz de governar os outros.

O texto do *Górgias* é tomado por Foucault para demonstrar como a *parresía* deixa de ter unicamente uma perspectiva política ligada à democracia, mas também exerce uma função psicagógica de formação das almas e da conduta, seja do príncipe, seja dos indivíduos.

### **3.2.1 O papel da *parresía* psicagógica no pensamento platônico**

A partir da leitura de Platão, Foucault discorre sobre o papel da filosofia na política, e, em razão disso, volta-se novamente ao texto do *Primeiro Alcibíades*. Como o jovem procurava estar à frente para governar e encontrava-se em seu momento oportuno (*kairós*), Sócrates faz proveito desse momento para instruí-lo. Neste caso, o papel do filósofo na cidade não deve ser somente o *logos*, mas também o *érgon*, a ação real. “A realidade, a prova pela qual, e através da qual a veridicção filosófica vai se manifestar como real é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a que exerce o poder” (FOUCAULT, 2010d, p. 208).

Dar bons conselhos, dizer a verdade: são as tarefas da filosofia na política; é justamente esse aspecto que distingue a filosofia da retórica. Porém, para que este discurso seja efetivo, ele não pode ser dirigido a todos, ou a qualquer um, mas somente aos que desejam ouvir. Só se deve dar conselhos aos que aceitam segui-los. Isto é, os conselhos do filósofo devem se dirigir ao governante e, assim como o médico cuida e se responsabiliza da doença de

seu paciente, assim deve ser o filósofo ao cuidar da intervenção do todo: a *politeia*<sup>53</sup> da cidade.

O papel real da filosofia, conclui Foucault a partir de Platão, é o trabalho de si sobre si. A realidade da filosofia é “entendida como conjunto das práticas pelas quais o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o trabalho real da filosofia” (FOUCAULT, 2010d, p. 221). E este trabalho requer que o papel da filosofia seja muito mais que o *lógos*; ele envolve a relação de si para consigo. Segundo Foucault, esta é a articulação do problema do governo de si e dos outros. A *parresía* aqui é apresentada, então, como um desdobramento do cuidado de si.

O que Foucault conclui em relação aos textos de Platão sobre a política é o seguinte:

Mas, se queremos efetivamente compreender bem essas relações, é preciso manter no espírito que, mais uma vez, a filosofia tem de dizer o que a política tem verdadeiramente de fazer. E, se vocês retomarem algumas das grandes formas do dizer-a-verdade filosófico em relação à política na época moderna ou contemporânea, podemos dizer a mesma coisa. A teoria filosófica da soberania, a filosofia dos direitos fundamentais, a filosofia considerada como crítica social, todas essas formas de filosofia, todas essas formas de verificação filosófica, não tem em absoluto de dizer como se deve governar, que decisões tomar, que leis adotar, que instituições criar. Mas, em compensação, para que uma filosofia faça prova de sua realidade – hoje em dia como no tempo de Platão -, é indispensável que seja capaz de dizer a verdade em relação a ação política, que ela diga a verdade seja em nome de uma análise crítica, seja em nome de uma filosofia, de uma concepção dos direitos, seja em nome de uma concepção de soberania, etc. É essencial para toda a filosofia poder dizer a verdade em relação à política, é importante para toda a prática política manter uma relação permanente com esse dizer-a-verdade, mas entanto entendido que o dizer-a-verdade da filosofia não coincide com o que pode e deve ser uma racionalidade política, mas é essencial para a racionalidade política manter certa relação, a ser determinada, com o dizer-a-verdade filosófico, assim como é importante para um dizer-a-verdade filosófico fazer prova da sua realidade em relação a uma prática política (FOUCAULT, 2010d,p. 262)

Por outro lado, tem-se a relação da alma do príncipe com a filosofia. Foucault parte de Platão e se desloca para o século II d. C., citando Marco

---

<sup>53</sup> O filósofo deve levar em consideração todo o regime da cidade conjunto constituído pelas próprias leis, mas também a convicção que os governantes e os governados podem ter. (...) A *politeía* no sentido estrito, que é o marco institucional da cidade (Cf. FOUCAULT, 2010d, p. 214).

Aurélio, como exemplo de um governante capaz de conciliar a filosofia em seu modo de vida e, por meio dela, governo da cidade. Dessa forma, acrescenta Foucault, o dizer verdadeiro “tem simultaneamente dois lugares que são não apenas compatíveis, mas que se chamam um ao outro: por um lado, o dizer-a-verdade filosófico tem seu lugar no público; e o dizer-a-verdade filosófico também tem seu lugar na alma do príncipe, se o Príncipe é um príncipe esclarecido” (FOUCAULT, 2010d, p. 266).

A relação entre filosofia e política se dá, portanto, na alma do Príncipe, o qual, ao cuidar de si, adquire virtudes propícias para bem governar. Essa conclusão é tomada a partir do livro V da *República* e também da *carta VII* de Platão<sup>54</sup>, os quais revelam não o que a filosofia é para a política, mas o que o homem político deve ser: “Os males não cessarão para os humanos enquanto a raça dos puros e autênticos filósofos não chegar ao poder ou enquanto a raça dos chefes dos que exercem o poder não se puser a filosofar verdadeiramente” (FOUCAULT, 2010d, p. 266). Ou seja, é preciso que os governantes sejam filósofos,<sup>55</sup> ou que aqueles que vivem verdadeiramente a filosofia se tornem governantes, para assim governar de modo competente.

Por meio destes textos de Platão, Foucault demonstra que não se trata de propor a coincidência entre o saber filosófico e a racionalidade política, mas a busca da identidade entre o modo de ser do sujeito filosofante e o modo de ser do sujeito praticante da política. Sobre essa questão o filósofo assim expressa:

Se os reis têm de ser filósofos não é porque assim poderão perguntar ao seu saber filosófico o que fazer nestas ou naquelas circunstâncias. Isso quer dizer o seguinte: para poder, por um lado, governar como convém, será necessário que, por outro lado, se tenha certa relação de prática com a filosofia; o ponto de interseção entre “governar como convém” e “praticar a filosofia”, sendo esse ponto de interseção ocupado por um só e mesmo sujeito? É um só e mesmo sujeito que deve, por um lado governar como convém e, por outro lado, ter relação com a filosofia. [...] Em suma, isso equivale a dizer que é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros de acordo com uma política justa (FOUCAULT, 2010d, p. 268).

---

<sup>54</sup> Texto utilizado por Foucault: Platão, Carta VII, in Platão, *Oeuvres complètes*, t. XIII-1: Lettres, trad. fr. J. Souilhé. Ed. Cit., 326 b, p. 30.

<sup>55</sup> Vale ressaltar que a filosofia, no período antigo, era necessariamente um modo de vida, conforme tratado no capítulo anterior.

A filosofia, portanto, é o elemento constitutivo do bom governante, o modo de ser do homem político<sup>56</sup>. Foucault vê em Marco Aurélio o exemplo do governante que Platão pensara cinco séculos e meio antes. Um governante, não somente senhor do Império, mas senhor de si mesmo e que buscou na prática da filosofia um modo de ser soberano.

Em 1983, Foucault retorna ao “cuidado de si” em seu aspecto político, desdobrando-o pela centralidade da *parresía* como atividade psicagógica, ou seja, como um modo de condução da alma. A psicagogia é definida como a transmissão de uma verdade cujo objetivo é transformar o modo de existência do homem político. Portanto, a psicagogia objetiva a “transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito e não simplesmente dotá-lo de capacidades que não possui” (CASTRO, 2009, p.319).

No curso de 1983 *O governo de si e dos outros*, especificamente na aula de 2 de março, Foucault retoma essa problemática a partir da comparação entre filosofia e retórica e do problema da psicagogia no domínio da política. Aqui a “a filosofia vai se apresentar como detentora do monopólio da *parresía*, na medida em que vai se apresentar como operação sobre as almas, como psicagogia” (FOUCAULT, 2010d, p.276). Nesse sentido, o discurso retórico, em vez de ser uma força de persuasão, se tornará um instrumento que possibilitará às almas realizar a distinção entre o verdadeiro e o falso.

A delimitação da filosofia como psicagogia se direciona, então, das consequências dos discursos para a constituição do sujeito, o que envolve um processo formativo específico. Dessa maneira a problematização da prática psicagógica é orientada para o domínio da própria relação mestre-discípulo; também é adaptada para a formação política considerando a diferenciação ética dos sujeitos que compõem a cidade. Nesse último caso, o exemplo do modo de ser e agir a partir da filosofia como psicagogia é Sócrates, o qual não como governante, mas como aquele que vive em sociedade e por ser comprometido com a *polis* em sua atitude *parresiástica*, corre riscos por viver a verdade em prol da transformação da alma dos atenienses.

---

<sup>56</sup> Foucault chama a atenção para o fato de que a filosofia não vai se ocupar diretamente da política, mas do modo de ser do homem político, sua ocupação é com o sujeito na política. O sujeito político que por meio da filosofia deve ser *parresiasta*, um indivíduo da verdade em sua maneira de ser.

O problema é que na democracia ateniense não eram escolhidos para a atividade do governo da cidade aqueles que procuravam transformar sua alma, seu modo de ser e de viver, a partir do dizer-a-verdade do filósofo. Um dos elementos desencadeadores da crise da democracia ateniense, após a morte de Péricles, era que a demagogia se impunha sobre a *parresía*, a retórica sobre a filosofia. A alma do governante, caracterizada por uma diferenciação ética em relação aos governados, não tinha mais lugar. Esse retrato da paisagem ateniense, segundo Foucault, é claramente indicado por Platão em sua *Apologia*, e será retomado por Aristóteles, mais tarde, em *A Política*.

### **3.2.2 Os limites da parresía democrática e a problemática da diferenciação ética**

No curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault continua a análise da *Apologia*, notadamente o papel político desempenhado por Sócrates. Este, quando questionado sobre o motivo de nunca ter participado da assembleia, replica que se houvesse empreendido a fazer política, há muito tempo sua perda havia sido consumada, e assim, não poderia ter sido útil nem à cidade, nem a si mesmo (Cf. FOUCAULT, 2010d, p. 287). Portanto, advertido por seu *daímon*, Sócrates levou uma vida simples e particular evitando imiscuir-se na assembleia política.

Foucault entende que esse fato é uma demonstração do mau funcionamento da democracia ateniense. Por esse contexto é possível verificar que o filósofo desconfia de uma boa política, que cuida dos outros; ou seja, o cuidado dos outros só é realizável fora da política institucional.

Entretanto, conforme explica Foucault: “um homem de valor não tem de calcular suas probabilidades de vida ou de morte”. Sócrates é apresentado por Foucault como exemplo da vivência da *parresía* filosófica a qual “está em seu ponto de conflito mais agudo, conflito de vida ou morte, com a eloquência político-judiciária tradicional” (FOUCAULT, 2010d, p. 282). Foucault utiliza esse texto para analisar o dizer-a-verdade filosófico em oposição ao dizer retórico.

Embora não tendo um papel diretamente político, Foucault alega que Sócrates desempenhou uma função relevante para a cidade e preciosa para os cidadãos, e, portanto, com efeitos notoriamente políticos. Na *Apologia* ele se



depara com o discurso de seus acusadores, os quais, pelo uso da retórica como meio e como fim, têm a capacidade de falar tamanha que são capazes de convencer as pessoas, até quase o próprio Sócrates. É, pois, contra esse discurso que Sócrates vai falar, como aquele que diz a verdade, e diz fora dessa arte, dessa técnica de persuasão. Sócrates não elabora um discurso ou solicita o auxílio de terceiros, de um logógrafo como faziam seus opositores, mas utiliza sua linguagem ordinária e fala do que acredita ser justo.

Foucault esclarece que a omissão política de Sócrates difere de sua postura como filósofo. Ele prefere não exercer uma atividade política, a qual o colocaria em um estado de ascendência sobre os outros na polis; em contrapartida, como filósofo, assume o seu papel de *parresiasta* sobre a política. Portanto, a *parresía* socrática não é diretamente uma *parresía* política, mas filosófica, a qual está orientada para a transformação da maneira de fazer e de ser. O filósofo é o agente da verdade.

Foi pela *parresía* filosófica que Sócrates desempenhou o seu papel na polis. Esta missão confiada pelo deus sob a forma dos oráculos requer que o filósofo exorte para que os atenienses se ocupem com a *epiméleia* heautôn, ou seja, que se ocupem consigo mesmos. E essa é a contribuição política de Sócrates.

Foucault lembra que a *parresía* será o elo entre a filosofia antiga e a política e que, mais tarde, com o cristianismo, pouco a pouco, a filosofia irá se despojar da *parresía*. Vários aspectos, dentre eles a relação com as escrituras como a Revelação da verdade, a nova configuração do ascetismo, não mais a partir de um cuidado e controle de si mas como renúncia ao mundo contribuem para essa mudança. Assim a função *parresiástica* foi efetivamente transferida do foco filosófico para a pastoral cristã (Cf. FOUCAULT, 2010d, p. 316).

A *parresía* é, portanto, não somente a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa; mas é também a “coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que houve” (FOUCAULT, 2011, p. 13). A *parresía* a partir do curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, não é somente como uma técnica, como fora concebida no curso de 1982, mas uma atitude, “uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer” (FOUCAULT, 2011, p. 14). É uma modalidade de dizer a verdade.

Além de discorrer sobre a atuação parresiasta na ação política de Sócrates, no curso *A coragem da verdade* Foucault também apresenta a crítica política de Platão e Aristóteles para que as instituições democráticas deem lugar ao dizer-a-verdade. E a crítica se dá justamente por faltar a estas instituições o espaço para a *parresía*.

Atenas, segundo Foucault, uma “cidade democrática, orgulhosa de suas instituições, pretendia ser a cidade na qual o direito de falar, de tomar a palavra, de dizer a verdade, e a possibilidade de aceitar a coragem desse dizer-a-verdade eram efetivamente realizados melhor que em outros lugares” (FOUCAULT, 2011, p. 33). Essa era a pretensão de Atenas, porém os valores parecem reverter-se e o lugar para a *parresía* parece ser impossível.

Na democracia, a *parresía* torna-se um perigo para a cidade, posto que a liberdade da palavra é concedida a todo e qualquer cidadão. Na democracia o uso da palavra deixa de ser um atributo exclusivo daqueles que possuem o privilégio estatutário, dos que ocupam uma posição e por isso podem dizer a verdade. Na democracia, todos têm o direito de falar conforme os seus desejos.

Platão, em *A República* lembra que pela liberdade da palavra cada cidadão tem a liberdade para emitir a sua opinião. Assim, os governantes são tantos quanto são os indivíduos e, desse modo, a cidade é governada por todos. Nesse uso da palavra, verdadeiros, falsos e lisonjeadores oradores se apresentam de modo a perder o controle sobre os bens do estado. Entendida nesse sentido genérico de liberdade de palavra, a *parresía* é um perigo para a democracia.

Outro perigo observável na democracia está relacionado àquele que faz uso da *parresía*. O exemplo desse perigo é Sócrates, o qual preferiu exercer a *parresía* de forma informal e não no interior da assembleia política.

A crítica à *parresía* democrática se formula a partir das seguintes questões que Foucault levanta:

Que razão se dá para que, no jogo democrático, o discurso verdadeiro não prevaleça sobre o discurso falso? Como é que, no fim das contas, um orador corajoso, um orador que diz a verdade, não é capaz de ser reconhecido? Ou ainda, como é que as pessoas que escutam o orador que diz a verdade não estão em condições e à altura de ouvi-lo, de reconhecê-lo? Por que e como, por qual razão a

distinção entre o discurso verdadeiro e o discurso falso não pode ser feita na democracia? (FOUCAULT, 2011, p. 37).

Todas essas questões surgem, segundo Foucault, a partir da própria estrutura da democracia. Foucault apresenta alguns princípios para a crítica da *parresía* democrática. Primeiramente o princípio quantitativo ou princípio de escansão da unidade da cidade segundo o qual, diante de uma população inteira, vale saber, quem é a maioria e quem é a minoria. Em segundo lugar tem-se o princípio do isomorfismo ético-quantitativo, isto é, busca-se a distinção entre os melhores e os piores, a delimitação ética entre os bons e maus. O terceiro princípio é o da transitividade política, a partir da delimitação de quem são os melhores e piores, trata-se da busca daquilo que é bom para os melhores como bom para a cidade. Como consequência o quarto princípio afirma que o verdadeiro na ordem do discurso político, isto é, o que é útil e saudável para a cidade, pode ser dito de forma democrática, onde todos têm direito à palavra. O verdadeiro só pode ser dito a partir de uma institucionalização de uma escansão essencial entre bons e maus; e somente nesse âmbito a verdade pode ser dita. “E, podendo a verdade ser dita, o bem da cidade pode ter seus efeitos. Em outras palavras, para que a cidade possa existir, para que possa ser salva, ela precisa de verdade. Mas a verdade não pode ser dita num campo político definido pela indiferença entre os sujeitos falantes” (FOUCAULT, 2011, p. 41). Desse modo, fica claro que a liberdade da palavra, facultada à todos, corre o risco de misturar o verdadeiro e o falso.

Por outro lado, Foucault apresenta o que chama de hesitação aristotélica, a qual, se baseia na mesma dificuldade de admitir a possibilidade de existência de uma *parresía* nas instituições democráticas “visto que a democracia não pode abrir espaço para a diferenciação ética dos sujeitos que falam, deliberam e decidem” (FOUCAULT, 2011, p. 43). Porém, em sua obra *A Política*, Aristóteles questiona os princípios adotados por Platão, os quais classificam os cidadãos entre mais numerosos e menos numerosos, melhores e piores e classifica-os como impróprios, pois “qualquer que seja a forma de governo, os que governam podem governar em seu interesse ou no interesse da cidade” (FOUCAULT, 2011, p. 44). Aristóteles procura esclarecer qual seria a melhor forma de governo, na qual o dizer-a-verdade seja possível e a partir

desse dizer-a-verdade o interesse da cidade seja reconhecido. Foucault sublinha que diante da crise da *parresía* na democracia, com Aristóteles

tenta-se justificar da melhor maneira possível as leis e as regras da democracia, eis que a democracia só pode dar para a excelência moral um lugar, lugar que é a própria recusa da democracia. Se há verdadeiramente alguém virtuoso, que a democracia desapareça e que os homens obedeçam como a um rei a esse homem virtuoso, a esse homem dotado de excelência ética (FOUCAULT, 2011.p.48).

É justamente por conta do critério da diferenciação ética que a *parresía* não encontra espaço na democracia. Foucault demonstra que a problematização da *parresía* no século IV teve dois aspectos. Primeiramente, a crítica da democracia como pretensão a definir o marco político no qual a *parresía* seria ao mesmo tempo possível e eficaz; porém, provou-se que a democracia é o regime no qual o espaço para a *parresía* é o mais difícil. Em razão disso, e esse é o segundo aspecto, o filósofo analisa outro espaço, o qual se apresenta como uma possibilidade privilegiada para a *parresía* que é a autocracia, na qual é privilegiada a relação entre o príncipe e seu conselheiro. Embora esta relação também traga perigos à *parresía* como o da bajulação, é nela que a prática *parresiástica* é reconhecida como um lugar propício, muito além daquela entre o povo e os oradores, justamente porque “eles têm uma alma e porque essa alma pode ser persuadida e educada e porque é possível, pelo discurso verdadeiro, lhe inculcar o *ethôs* que a tornará capaz de ouvir a verdade e se conduzir em conformidade com essa verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 54). É esse *ethôs* que será o princípio e a matriz de sua maneira de governar; é ele também o elemento que permite que a *parresía* articule seus efeitos na política. Por isso nesse caso a *parresía* é possível, preciosa e útil.

Finalmente, é o *ethôs* que possibilita uma relação entre o governo de si e o governo dos outros. O bem governar a si mesmo possibilita o governar a partir de um *ethôs* a cidade. Ou seja, o *ethôs* do príncipe é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bem-governar.

Foucault vai chamar atenção para outra questão, na qual podemos ver claramente a articulação entre o governo de si e dos outros na filosofia

antiga. O espaço que a *parresía* adquire no domínio da *psykhé*<sup>57</sup>, na alma do indivíduo, ou seja, ela passa da ação na polis para a *psykhé*. Esse aspecto possibilita que a *parresía* não seja somente um instrumento para determinados momentos, também é um meio para a formação de uma maneira de ser, de se comportar diante dos indivíduos. Como alega Foucault:

Essa dupla determinação da *psykhé* como correlativo do dizer-a-verdade *parresiástico* e do *ethôs* como objetivo da prática *parresiástica* implica que a *parresía*, ao mesmo tempo que se organiza em torno do princípio do dizer-a-verdade, toma corpo agora, num conjunto de operações que permitem que a veridicção induza na alma efeitos de transformação (FOUCAULT, 2011, p.58).

Para Foucault, é essa emergência da *psykhé*<sup>58</sup> como problema central da filosofia política e moral do século V; é essa prática que desviou o exercício da *parresía* da cena política para o jogo das relações individuais. Aqui a *parresía*, segundo Foucault, será composta por três polos: o polo da *alétheia* e do dizer-a-verdade; o polo da *politeía* e do governo e a *ethopoiesis*, isto é, a formação do *éthos* ou formação do sujeito (Cf. FOUCAULT, 2011, p.59). A *alétheia*, *politeía* e *éthos*, como condições e formas do dizer-a-verdade, de um lado, pela organização das relações de poder; e de outro, pela constituição do indivíduo como sujeito moral, são polos irreduzíveis e ao mesmo tempo irreduzivelmente ligados uns aos outros. É “uma relação necessária e mútua, é a estrutura de chamamento de um ao outro e do outro a um que, creio, sustentou a própria existência de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nós” (FOUCAULT, 2011, p. 59).

A *parresía* no campo da ética, em oposição a uma *parresía* política, é apresentada por Foucault, a partir do texto da *Apologia*, no momento em que Sócrates revela o motivo de não desempenhar o seu papel político na cidade como parresiasta, exortando os cidadãos como um pai ou um irmão, mas não publicamente. “Se houvesse me dedicado há muito tempo à política, estaria

---

<sup>57</sup> Etimologicamente, *psykhé* está relacionada com o último suspiro antes da morte e não com os processos psíquicos do homem. *Psykhé* é derivado regressivo do verbo *psýkhein* “soprar, emitir um sopro”.

<sup>58</sup> Esse processo de transformação da *parresía*, esse deslocamento da esfera institucional da democracia para a esfera individual da formação do *ethôs* é, segundo Foucault, que permite compreender certos traços essenciais da filosofia grega e da filosofia ocidental.

morto faz tempo”.<sup>59</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 67 Apud, Platão, 2008, p. 159). Assim como acontece com todos aqueles que dizem a verdade com o intuito de impedir em sua cidade injustiças e ilegalidades. O que na verdade então lhe impediu de se expor publicamente na assembleia foi para abster-se dos perigos, pois se tivesse morrido não teria sido útil aos atenienses. Portanto, é uma relação consigo mesmo e com os atenienses que o impediu de exercer a *parresía* na vida política. É preservando a vida que pôde exercer o seu papel útil e benéfico e assim se manteve fiel ao encargo que havia recebido do deus.

Eis que Sócrates cumpre a sua missão de exortar os seus concidadãos a não se ocuparem com as suas fortunas, ou suas honrarias, mas a cuidarem de si mesmos. É nesse contexto que se dá a *parresía* no âmbito da ética. “A fundação do *éthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como conduta razoável em função do próprio ser da alma” (FOUCAULT, 2011, p. 75). O dizer-a-verdade de Sócrates consiste em expor o seu discurso não em busca de honras ou remuneração, mas a partir da missão que recebeu; não em prol de uma atividade política, mas como prova da alma, ou seja, de algo próprio da *parresía* ética. Porém, mesmo não sendo no âmbito político, sua missão é útil para a cidade, ao estimular os cidadãos a cuidarem de si mesmos.

Toda a Apologia se apoia nesse tema da *epimeléia*, ou seja, na missão de Sócrates em exortar os cidadãos para o cuidado de si mesmo e dos outros. É por essa missão que Sócrates definia a sua *parresía*, seu dizer-a-verdade corajoso como um dizer-a-verdade que tinha por objetivo final e preocupação constante ensinar os homens a cuidar de si mesmos.

Foucault analisa a *parresía* também a partir do diálogo platônico *Laques*. Nele Sócrates “aparece como aquele que detém a *parresía*, que tem o direito de usar a *parresía*, e a quem os interlocutores reconhecem o direito essencial de servir-se dela como ele bem entender” (FOUCAULT, 2011, p.

---

<sup>59</sup> O texto utilizado por FOUCAULT encontra-se em: Platão, Apologie de Sócrate, trad. M. Croiset, Ed. Cidata, p.159. Trad. Bras.: Apologia de Sócrates, Porto Alegre, L&PM, 2008. Sobre essa questão Frédéric Gros lembra que essa resposta dada por Sócrates não significa um medo de morrer, mas sim uma tentativa de preservar o maior tempo possível uma missão recebida dos deuses – o cuidado dos outros: essa insistente e perpétua vigilância que visa verificar como cada um cuida corretamente de si mesmo. (...) é a fim de poder salvaguardar essa tarefa que Sócrates se recusa a fazer política. Não é por medo de morrer: é o temor de que sua missão essencial seja comprometida por seu desaparecimento” (GROS, in: FOUCAULT, 2011, p. 307).

107). Nesse texto Sócrates aparece também como aquele cuja missão é se ocupar com os jovens. Nesse diálogo, por sua vez, iremos encontrar uma articulação do cuidado de si com a política. Nele Sócrates discute sobre a formação dos jovens, os quais pertencentes à famílias da aristocracia ateniense, estão prestes a desempenhar um papel político na cidade.

Foucault se detém no texto de *Laques* justamente porque ele apresenta características socráticas relacionadas à *parresía* e a coragem. Sócrates é aquele que se ocupa da verdade e também participa com coragem da vida política, bem como demonstra a sua coragem ao participar como soldado ateniense na batalha de *Delion*. A coragem de Sócrates também é expressa na sua interlocução com os homens de Estado, interpelando-os a se cuidarem de si mesmos.

Sócrates tem recebido de *Laques* especial consideração por se apresentar como um homem de virtude, cuja vida (o *bíos*) é harmoniosa com o seu discurso. Como salienta Foucault:

A *parresía* socrática como liberdade de dizer o que ele quer é marcada, autenticada, pelo som da vida do próprio Sócrates. A trajetória não é, portanto: da coragem de Sócrates (na batalha de *Delion*) à sua qualificação, sua competência a falar da coragem militar. A trajetória é: da harmonia entre vida e discurso de Sócrates à prática de um discurso verdadeiro, de um discurso livre, de um discurso franco. A fala franca se articula a partir do estilo de vida (FOUCAULT, 2011, p. 129).

No diálogo do *Laques* temos, portanto, a manifestação da relação de Sócrates como a sociedade ateniense. Sócrates, como exemplo de verdade e coragem na sua relação com os adultos, homens importantes na cidade, bem como na sua ocupação consigo mesmo e na ocupação com os jovens e homens da cidade, incita-os a descobrirem o que é a coragem. Trata-se de um outro nível de cuidado, já que no *Alcibíades*, Sócrates estimula o jovem a cuidar de si mesmo, a ocupar-se com a sua alma. E as diferenças entre um e outro diálogo de Platão têm desdobramentos mais importantes.

A *parresía* socrática a partir do *Alcibíades* torna-se o ponto de referência para toda a filosofia ocidental. É no *Alcibíades* que Sócrates, conforme expressa Foucault, que:

A partir desse tema fundamental, recorrente e comum do cuidado de si, designa, e até certo ponto circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica, quando esse discurso tiver de dizer ao homem como está o seu ser e o que, (d)esse fundamento ontológico do ser do homem, decorre quanto à ética e às regras de conduta (FOUCAULT, 2011, p. 139).

Já por meio do *Laques*, quando Sócrates neste diálogo insiste em interpelar sobre a maneira de ser e de fazer. O papel da *parresía* socrática neste texto “nos conduz ao *bíos*, à vida, à existência e à maneira como se leva essa existência” (FOUCAULT, 2011, p. 139). Nesse caso, não mais como alma, mas como vida, como estilística da existência. E segundo Foucault, é nessa dualidade que se fundamenta a filosofia ocidental entre o “ser da alma” e “estilo da existência”.

Fimiani sugere o seguinte:

“Sócrates é uma pedra de toque (*basanos*), ele encarna a corajosa harmonia entre *bíos* e *logos*, ele é um exemplo de vida filosófica e também do domínio que é efeito da *epimeleia*, um olhar especial feito de distanciamento, de inquietude, de fratura entre si e o outro, entre si e o mundo. (...) Enquanto filósofo, ele é aquele que, mais que os outros, cuida do cuidado, pois encarna simultaneamente o exercício do cuidado e o convite ao cuidado” (FIMIANI, 2004, p. 112).

Pelo cuidado de si é que Sócrates se expõe a si mesmo como obra de arte, como aquele que soube cuidar de si. E porque soube cuidar de si é que ele é capaz de cuidar do outro, da obra do mundo e de sua transformação.

Entretanto, na Grécia antiga a *parresía* vigorava como um direito político do cidadão, de modo a ser um instrumento fundado nos desejos e impulsos das massas e não naquilo que era melhor para a polis. O discurso ofereceria o livre uso da palavra mesmo para os piores indivíduos da polis, tal como os ignorantes e os retóricos manipuladores. Desse modo, havia uma incompatibilidade entre a *parresía* e a democracia. O caráter moral atribuído por Platão e Aristóteles à *parresía* apresenta-se como um grande ganho dessa passagem da *parresía* política para a *parresía* ética, pois esse ethos individual requer não somente um dizer verdadeiro, mas deve também estar ligado a uma prática ética, ou seja, a um agir verdadeiro.

Na sequência, trataremos do modo como Foucault contrapõe a *parresía* democrática à *parresía* dos cínicos, os quais propunham se desembaraçar de



todas as regras ordenadas, de modo a mostrar até que ponto as verdades suportam ser veiculadas e vividas na forma elementar da existência.

### 3.2.3 O cinismo e a *parresía* como a luta por um mundo outro

O cinismo, que sempre fora pouco evidenciado pela História da Filosofia, em Foucault reencontra um espaço privilegiado. Embora o cinismo apresente uma pobreza teórica, segundo Gros, é nesta corrente que Foucault encontra um “momento puro de uma reavaliação radical da verdade filosófica, situada no campo da práxis, da prova de vida, da transformação do mundo” (GROS, 2011, p. 301).

Foucault constata que os cínicos radicalizam a *parresía* socrática. A simetria aqui, entre *logos* e *bios*, é levada às últimas consequências. No núcleo mesmo do cinismo temos uma espécie de desinteresse pelo mero exercício teórico e especulativo e uma ênfase nítida na vida ética. O cínico põe-nos diante do problema da vida filosófica (*bios philosophos*).

Foucault considera que o homem cínico é sempre caracterizado pela *parresía*. Um dos exemplos é a pergunta que se faz a Diógenes, o cínico, sobre o que há de mais belo entre os homens e esse responde que é a *parresía*, a fala franca. Essa *parresía* está vinculada diretamente a um modo de vida. O estilo de vida, adotado pelos cínicos, caracterizado pela errância e mendicidade, livre de vínculos contribui para a vida *parresiástica*.

Esse modo de vida também requeria certa redução de tudo, reduzir todas as obrigações inúteis e opiniões supérfluas para fazer a verdade surgir. “O cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma *aleurgia*, uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Os cínicos testemunham a *parresía* em sua maneira de viver, na vida como disciplina, ascese e despojamento; por esse meio a vida torna-se um escândalo da verdade.

Foucault lembra que as práticas do cinismo foram, de certa forma, transferidas para as práticas do ascetismo cristão. Muitos exemplos da ascese cínica são vistos, mais tarde, nos ascetas cristãos, conforme sustenta Foucault:

Que as práticas ascéticas do cristianismo antigo tenham sido vividas e aplicadas como testemunho da própria verdade, que os ascetas cristãos tenham querido dar corpo à verdade por meio dessas práticas de ascese à maneira do cínico tivemos disso tudo uma grande série de testemunhos todos eles convergentes (FOUCAULT, 2011, p. 158).

Pelos próprios cristãos não se condena a imitação da vida cínica. Autores como Santo Agostinho, em sua obra *A cidade de Deus* (livro XIX) questiona se pode efetivamente admitir e reconhecer como cristão alguém que leva o modo de vida cínico. E responde: “Pouco importa a essa cidade que, professando a fé que conduz a Deus, se adote este ou aquele gênero de vida”. Ou seja, o que importa é a doutrina, e se ela é boa, pode-se perfeitamente aceitar na comunidade cristã alguém que leve uma vida cínica (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 159). O interessante é como essas práticas cínicas foram preservadas através do monaquismo cristão<sup>60</sup> por muito tempo. “Houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que como eu diria antieclesiástico, cujas formas e vestígios ainda vivos eram sensíveis à Reforma, durante a Reforma, dentro da própria Reforma protestante, ou mesmo na contrarreforma católica” (FOUCAULT, 2011, p. 160).

Outra forma de manifestação de vida cínica como escândalo da verdade encontra-se nas práticas políticas revolucionárias ao longo do século XIX as quais, semelhantes à vida cínica, se identificaram à manifestação eruptiva, violenta, escandalosa da verdade. Essas práticas são identificadas primeiramente nas formações da vida revolucionária nas sociedades secretas, bem como nas associações e complôs contra a sociedade presente e visível e, mais tarde, nas organizações sindicais ou partidos políticos com função revolucionária, como o comunismo e o socialismo. Destaca-se o militantismo como testemunho de vida, na forma de um estilo de existência, de modo a

---

<sup>60</sup> Um exemplo semelhante aos cínicos pode ser vista na ordem franciscana. Seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade, são até certo ponto desdobramentos dos cínicos na cristandade na idade média. No século XIII, os frades dominicanos se autodenominavam como os cães do Senhor. Os monges não tinham domicílio fixo, andavam aos pares, despojados de tudo, refletindo a nudez da vida cínica, como verdade desse mundo e do *bíos*.

buscar uma ruptura com as convenções, os hábitos e valores da sociedade<sup>61</sup> (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 161).

Outro exemplo da perpetuação do estilo de vida do cinismo para Foucault pode ser encontrado na cultura europeia por meio da arte, nas diferentes regras de conduta e valores culturais e sociais. Como defende o filósofo:

A ideia de que a própria arte, quer se trate da literatura, da pintura ou da música deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência é algo que se assinala de uma maneira cada vez mais sensível a partir sem dúvida de meados do século XIX (FOUCAULT, 2011, p. 165).

A arte moderna, portanto, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma. E se não for só na arte, é principalmente pela arte que se concentram no mundo moderno as formas mais intensas de dizer a verdade.<sup>62</sup>

Foucault apresenta os diversos aspectos da vida cínica. Ao mesmo tempo em que os adeptos desse estilo de vida aumentavam, contra eles também eram demonstradas atitudes de desprezo e descrédito. Vários textos são apresentados nos quais autores como Luciano e o imperador Juliano<sup>63</sup> tecem palavras injuriosas contra os cínicos. Juliano assim se refere aos cínicos: o “desaparecimento de toda a reverência para com os deuses e o descrédito de toda humana prudência conduzem não só a pisotear as leis a que se chama igualmente honra e justiça, mas também as que os deuses gravaram em nossas almas e que nos convenceram, a todos, sem precisarmos aprender, que existe um ser divino: é para ele que voltamos nossos olhares” (FOUCAULT, 2011, p. 175).

Portanto, a aprovação e desaprovação da vida cínica estão lado a lado. Apesar de considerar o cinismo ostentatório, barulhento, agressivo,

---

<sup>61</sup> Como exemplo dessas práticas Foucault apresenta o niilismo russo de Dostoiévski, o anarquismo europeu e americano, bem como o terrorismo. Essas práticas de busca de verdade têm sua origem nos gregos cuja filiação é encontrada mediante o pensamento europeu.

<sup>62</sup> A esse respeito, ver CHAVES, E. *Foucault e a verdade cínica*: Campinas, SP: PhiLTD, 2013.

<sup>63</sup> Juliano imperador romano - reinou desde o ano 361 até a sua morte, dois anos depois. Foi o último imperador pagão do mundo romano, e por isso ficou conhecido na história como "o Apóstata", por não professar a fé cristã num período em que o cristianismo já era aceito e até incentivado por seus antecessores, desde Constantino I.

negador das leis, das tradições e das regras, também seus adversários sempre consideravam e ressaltavam valor e mérito a um ou outro cínico.

Luciano é, segundo Foucault, um exemplo deste fato. Ao mesmo tempo ele dirige palavras de escárnio aos cínicos, tece elogios à Demonax sobre o qual apresenta um retrato extremamente positivo e declara que este seria um autêntico cínico. Demonax, por ser um homem naturalmente inclinado para a filosofia, é considerado por Luciano como alguém culto, um médico da verdade. Dedicava seus derradeiros dias a peregrinar pelas casas de Atenas a fim de aconselhar e assegurar a paz e o entendimento nas famílias. “Homem da verdade, decerto, homem que não teme nunca dizê-la – é evidente -, esse Demonax é ao mesmo tempo alguém para o qual a prática da verdade é uma prática doce, uma prática curativa e terapêutica, uma prática de paz e não de insultos e ataques” (FOUCAULT, 2011, p. 176).

Estas palavras de Luciano para um cínico expressam o prestígio que certos cínicos detêm na cidade. Para o imperador Juliano, Diógenes e Crates desempenham o papel de verdadeiros filósofos. Eles conduzem suas vidas de forma harmoniosa não demonstrando distinção entre a teoria e a prática, entre seus atos e palavras; honravam a pobreza e eram os primeiros a praticar a simplicidade, retiravam da vida dos outros a pompa e a arrogância e eram os primeiros em habitar as praças públicas e os recintos consagrados aos deuses.

Esse paradoxo entre os adeptos do cinismo se manifesta pela própria divergência dos membros. Embora entre eles fossem encontrados alguns homens dotados de cultura e conhecimento, a essência do cinismo é a sua forma rudimentar de vida, uma filosofia popular, fadada à simplicidade doutrinal de modo a possibilitar a ampla adesão social.

Em sua maioria, as pessoas que adotavam o cinismo estavam entregues desde a infância ao trabalho grotesco; eram, segundo um texto de Luciano, sapateiros, marceneiros, pisoeiros, carcadores de lã. O interesse dessas pessoas pela filosofia se dava por uma espécie de ambição política e social. Portanto, o cinismo se dimensiona como uma filosofia popular.

Por mais conhecimento que possam ter Diógenes e Demétrio, o cínico, são homens que adotaram a vida simples e como mestres procuram ensinar aos seus discípulos aquilo que é elementar para a sobrevivência. É inútil saber, por exemplo, qual a origem das tempestades ou porque existem

gêmeos. Essas coisas são ocultas porque não servem para nada; entretanto, tudo o que é necessário à existência, à vitória, deve ser ocupação da vida cínica. O ensino cínico é um ensino simples e prático, um atalho para a virtude.

A tradição cínica apregoa a pedagogia dos dois caminhos, a qual será adotada de modo diferenciado pelo cristianismo posteriormente. Para os cínicos há dois caminhos, um longo, relativamente fácil, pelo qual se chega à virtude através do *lógos*, ou seja, por meio do aprendizado pelo discurso. E há o caminho breve, este sim é o caminho difícil, este é o caminho do exercício, da *áskesis*, o caminho das práticas de despojamento e de resistências. Caminho breve, o caminho do exercício. Caminho longo, o caminho do discurso. O caminho da vida cínica é o caminho longo, no silêncio, sem discursos. Por esse motivo o cinismo não se responsabiliza pela transmissão da tradição doutrinal da filosofia platônica e aristotélica, mas pelo ensino da filosofia como um modo de vida prático. Essa filosofia prática, do cinismo, é essencialmente o elemento que permite manifestar a *parresía*. O cínico é aquele que pela sua forma de vida produz a verdade, pratica a *aleurgia* em busca de uma verdadeira vida.

O tema da verdadeira vida, ou seja, da *alétheia*, se refere na filosofia antiga àquilo que não permite ocultar nada; que é oferecido ao olhar em sua totalidade; que se opõe à multiplicidades e à mistura; que se mantém além de toda mudança, e se mantém na identidade na imutabilidade e na incorruptibilidade. Os cínicos elevam ao limites estas características da verdade na filosofia antiga.

### **3.2.3.1 A coragem da verdade e sua importância filosófica e política.**

Com essa noção sobre os desdobramentos da *alétheia*, Foucault discorre sobre a *alethès bíos*, a qual se define por uma vida não dissimulada. É uma maneira de ser e de se conduzir de tal modo que pode enfrentar a plena luz e se manifestar sem reticência à vista de todos; é a vida divina, a vida feliz.

O cinismo sugere Foucault, “faz surgir sob uma nova luz, dá uma forma nova a esse grande e velho problema, ao mesmo tempo político e filosófico, da coragem da verdade, que havia sido tão importante em toda a filosofia antiga” (FOUCAULT, 2011, p. 205).

A coragem da verdade, sob o prisma da ousadia política, impele a arriscar a vida para dizer a verdade não somente por palavras, mas principalmente pela maneira como se vive. E nesse sentido pode-se dizer que a maneira de viver do cinismo é caracterizada como um escândalo.

Uma questão relevante levantada por Foucault é a seguinte: “se retomarmos o problema e o tema do cinismo a partir dessa grande história da *parresía* e do dizer-a-verdade nas condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?” (FOUCAULT, 2011, p. 206).

Outra ideia expressa por Foucault é que desde a origem da filosofia, e talvez até hoje, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia é indissociável de uma existência filosófica, que a prática filosófica deve se direcionar para ser um exercício de vida. É por esse aspecto que a filosofia se distingue da ciência, embora a filosofia ocidental tenha eliminado progressivamente a relação entre a prática e o discurso.

Outra característica do cinismo é a vida conduzida por uma soberania de si. Ser cínico é levar uma vida imóvel e soberana<sup>64</sup>, onde o seu império é absoluto. Esse modo de ser se afirmava agressivamente como crítica da soberania política. “No cara a cara entre Diógenes e Alexandre, o que estava em jogo no fundo era saber qual dos dois era o verdadeiro rei em face de Alexandre, o qual não detinha a sua monarquia, no sentido verdadeiro do termo, a não ser na medida em que também participava da soberania dessa sabedoria” (FOUCAULT, 2011, p. 271). Gros acrescenta que “a vida cínica é, pois, uma vida verdadeira, no sentido de que caricaturiza ao extremo, diga-se até mesmo ao insuportável, os sentidos estabelecidos de verdade” (GROS, 2004, p. 165).

A monarquia dos cínicos se caracterizava como sendo o oposto da monarquia real. Enquanto o soberano real era rodeado pela sua corte e soldados e aliados, o soberano cínico redescobria a monarquia universal, a dos deuses. O cínico, como associado do governo de Zeus, exerce uma

---

<sup>64</sup>Gros nos diz que o cínico pretende ser, em sua vida, “único rei, mais soberano que o rei dos reis, porque a vida cínica não tem nenhum apego e só depende de si mesma” (GROS, 2004, p. 165).

modalidade de vida feliz, por ser aquele que aceitou ser conduzido por Zeus. Essa soberania que “se manifesta no brilho da alegria, de quem aceita seu destino e não conhece, por conseguinte, nenhuma falta, nenhuma tristeza, nenhum temor” (FOUCAULT, 2011, p. 272). A dureza e a provação se reverterem em exercício positivo de si sobre si e nisso resulta o reconhecimento de uma vida de bem-aventurança, de uma manifestação da verdade.

O cínico é aquele que anuncia uma vida na verdade e é encarregado de anunciar a verdade. Primeiramente pela sua conduta, pela conformidade da sua conduta à verdade. Depois pelo conhecimento de si, do trabalho da verdade sobre si mesmo, do exercício e vigilância constante sobre si mesmo, sobre seu corpo e sua mente, “como um atleta que se prepara para a Olimpíada” (FOUCAULT, 2010c, p. 274).

Também é de responsabilidade do cínico a vigilância sobre os outros. Ele deve olhar o que os outros fazem e pensam, e assim estar numa posição de inspeção constante. Os cínicos são episcopos dos outros, têm para com a humanidade inteira uma responsabilidade de vigilância, observando o que fazem, como passam a vida. Essa ocupação deve se referir àquilo que nos outros pertence ao gênero humano de modo geral, evitando sua conotação negativa de se ocupar com todos os assuntos particulares da vida alheia, mas somente no concerne à solidariedade com aquilo que pertence ao gênero humano de modo comum à todos. “O cínico é, por conseguinte, aquele que, cuidando dos outros para saber o que esses outros cuidam, ao mesmo tempo e com isso mesmo cuida de si” (FOUCAULT, 2011, p. 276). O cínico é aquele que interpela a todos sobre o caminho da verdade e se dirige a todos os homens.

Foucault chama a atenção para o fato de que a experiência metafísica do mundo e a experiência histórico-crítica da vida são, segundo suas próprias palavras:

Dois núcleos fundamentais na gênese da experiência filosófica européia ou ocidental. Em todo caso, parece-me que vemos se esboçar através do cinismo a matriz do que foi uma forma considerável de vida devotada à verdade (*érgo*) e à veridicção, ao dizer-a-verdade, à manifestação pelo discurso (*lógos*) da verdade. E essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo, por objetivo final, mostrar que o mundo

só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo (FOUCAULT, 2011, p. 278).

Portanto, Foucault nos mostra como essa vida outra buscada pelos cínicos, constitui ao mesmo tempo a crítica do mundo existente e sustenta o chamado ao “mundo outro”. Como afirma Gros:

O cínico se esforça para a “verdadeira vida” a fim de provocar os outros a ouvir que se enganam e de detonar a hipocrisia dos valores recebidos. Por essa irrupção dissonante da “verdadeira vida” no meio do concerto das mentiras e das falsas aparências, das injustiças aceitas e das iniquidades dissimuladas, o cínico faz surgir o horizonte de um “mundo outro” cujo advento suportaria a transformação do mundo presente (GROS, In FOUCAULT, 2011, p. 314).

Esse trabalho contínuo dos cínicos sobre si mesmos e a intimação aos outros é essencialmente político, por não se tratar de um exercício solitário, mas uma prática pública.

No movimento cínico, trata-se de viver de modo a tornar público todas as questões concernentes à vida: “Diógenes come e se masturba aos olhos de todos, Crates faz amor no meio da multidão. O ideal de uma existência que não se envergonha de si mesma se realiza como uma vida descarada” (GROS, 2004, p. 164). Além disso, o fato de Diógenes se colocar em face de Alexandre como mais soberano que o rei, de modo a considerar que só o cínico é rei, constitui a demonstração de que a *parresía* cínica é política e não ética. É um modo de vida totalmente inserido e na e com a vida pública. Gros ao comentar o curso de 1984 explica que

Foucault havia insistido em mostrar que esse cuidado não era um exercício solitário, mas uma prática social, e mesmo um convite ao bom governo dos homens (cuidar corretamente de si a fim de poder cuidar corretamente dos outros). O fato é que esse cuidado de si, essencialmente apresentado em sua versão estoíca e epicurista, fazia aparecer um jogo de liberdade em que a construção interna primava sobre a construção política do mundo. A introdução do conceito de *parresía*, em sua versão socrática e cínica, devia dar a essa apresentação da ética antiga um reequilíbrio decisivo. Os cínicos representam, de fato, em toda a sua agressividade, o momento em que a ascese de si vale tão só na medida em que é dirigida provocativamente aos outros, pois se trata de se constituir em espetáculo que ponha cada um em face das suas próprias



contradições. De sorte que o cuidado de si se torna exatamente um cuidado do mundo, a “verdadeira vida” chamando o advento de um “mundo outro” (Gros, 2011, p.315).

Essa busca cínica da verdade e o acesso à vida verdadeira vão ser adotados, segundo Foucault, pelo ascetismo cristão. Primeiramente, o asceta como missionário da verdade, vindo entre os homens para lhes dar o exemplo da verdadeira vida, a qual contempla agora outra dimensão.

Em relação à tradição cínica e ao ascetismo cristão, alguns elementos diferentes foram introduzidos. Primeiramente, no cristianismo a relação é com o outro mundo<sup>65</sup> e não com o mundo outro; isto é, muito além da busca da transformação deste mundo, é preciso garantir à comunidade cristã inteira o acesso ao outro mundo. De um lado, uma vida verdadeira por uma vida outra neste mundo; de outro lado o acesso ao outro mundo como acesso à verdade.<sup>66</sup> Aqui se encontra a conexão da verdade da vida cínica (mundo outro) com a metafísica platônica (outro mundo).

Os exemplos sobre a *parresía*, explanados por Foucault nos permitem sugerir que o filósofo é o *parresiasta* por excelência, ou o discurso próprio da filosofia tem de ser necessariamente marcado por aquele cuidado com a verdade que está no núcleo do franco-falar. E é esse mesmo cuidado

---

<sup>65</sup> Sobre essa questão Gros sugere que: “em face da articulação cínica “vida outra” / “mundo outro” ergue-se, para Foucault, o platonismo. No platonismo, trata-se ao contrário de fazer o “outro mundo” e a “outra vida” atuarem juntos. O outro mundo é o reino das Formas puras, das Verdades eternas, transcendendo o das realidades sensíveis, movediças, corruptíveis. A outra vida é a vida prometida à alma a partir do momento em que, tendo se destacado do corpo, ela descobre no outro mundo sua pátria natal, para uma vida luminosa, transparente, eterna”. (Cf. GROS, 2011, p. 315).

<sup>66</sup> Mas, como indica Foucault, é preciso fazer uma diferença explícita entre o cristianismo católico e o cristianismo reformado, protestante. Foucault vai mostrar em *A coragem da verdade*, que enquanto o catolicismo irá buscar o “outro mundo” mediante uma ascese que busca transformar as relações sociais e econômicas “neste mundo”, já a ascese protestante, enfocada no valor do trabalho e na prosperidade econômica, tem como propósito a busca desse mesmo “outro mundo” a partir de uma conformação a esse mundo. Conforme expressa Foucault: “É preciso levar em conta também, o fato capital na história da filosofia, da moral e da espiritualidade ocidentais, de que o cristianismo e também em torno do cristianismo todas as correntes gnósticas foram precisamente movimentos nos quais se procurou de maneira sistemática e coerente a relação entre o outro mundo e a vida outra. Nos movimentos gnósticos, no cristianismo tentou-se pensar a vida outra, a vida de ruptura, a vida de ascese, a vida sem medida comum com a existência (ordinária) como condição para o acesso ao outro mundo. E é essa relação entre a vida outra e o outro mundo – tão profundamente marcada no cerne do ascetismo cristão pelo princípio de que a vida outra é que vai levar ao outro mundo - que vai se encontrar radicalmente questionada da ética protestante, e por Lutero quando o acesso ao outro mundo poderá ser definido por uma forma de vida absolutamente conforme à própria existência neste mundo. Levar a mesma vida para chegar ao outro mundo, é essa a fórmula do protestantismo. E é a partir desse momento que o cristianismo se tornou moderno.” (FOUCAULT, 2011, p. 216).

que modela a postura daquele que Foucault chama de “intelectual específico”<sup>67</sup> Conforme aborda Foucault em sua conversa com Gilles Deleuze.

Foucault sugere que o cinismo perdeu sua importância na tradição filosófica como outra possibilidade e exigência de vida. “Pouca importância na história das doutrinas. Uma importância considerável na história das artes de viver e na história da filosofia como modo de vida” (FOUCAULT, 2011, p. 289). Assim, essa construção da vida outra, tem como condição de possibilidade “a constituição por cada indivíduo de uma relação de vigilância/cuidado consigo mesmo” (FOUCAULT, 2011, p. 289). Assim, a *parresía* em sua dupla dimensão de relação consigo e com os outros, na medida em que visa a transformação do *éthos* de seu interlocutor, pode também se inscrever como um modo possível de transformação de nossa atual condição de sujeitos.

### 3.3 O EXERCÍCIO DO DIZER-A-VERDADE A PARTIR DO PENSAMENTO TARDIO DE FOUCAULT

As relações entre os jogos de verdade no cinismo e sua passagem ao cristianismo, o contexto que visa “outra vida” / “vida outra”, e “outro mundo” / “mundo outro”, bem como todo o processo de incitar os outros a transformar

---

<sup>67</sup> Foucault cria a figura do intelectual específico em oposição ao intelectual universal. E este é o intelectual no sentido político e não “sociológico ou profissional da palavra” (Cf. FOUCAULT, 1986, p. 10). O intelectual universal é uma abstração, é a imagem do intelectual engajado ou das várias concepções referentes ao papel do intelectual, do qual se demanda uma posição e uma função político-social. Sobre essa figura Foucault alega que: “Parece-me que esta figura do intelectual específico se desenvolveu a partir da Segunda Grande Guerra. Talvez o físico atômico – digamos em uma palavra, ou melhor, com um nome: Oppenheimer – tenha sido quem fez a articulação entre intelectual universal e intelectual específico” (Foucault, 1986, p. 10). O intelectual específico, defendido por Foucault, atua em setores determinados, pontos específicos, dominando certos conhecimentos que põe em ação de maneira imediata, e desta forma opera uma crítica bem elaborada sobre um campo que recobre suas competências, dirigindo-se a problemas específicos, que muitas vezes não são aqueles que se referiam às massas, mas se aproximam deles porque se tratam de lutas reais, materiais e cotidianas, presentes nas condições de trabalho ou mesmo nas situações da vida cotidiana. Ou seja, o intelectual específico age sobre problemas muito bem definidos, graças a seus conhecimentos múltiplos, o que nos permite ver o intelectual escritor desaparecendo como figura principal, e em contrapartida, o professor e a Universidade aparecendo, talvez não como elementos principais, mas como permutadores, pontos de cruzamento privilegiados, onde aparece a possibilidade da produção de vínculos transversais de saber, a saber, de um ponto de politização a outro, de modo que “juízes e psiquiatras, médicos e assistentes sociais, funcionários de laboratório e sociólogos podem, cada qual em seu próprio lugar, e mediante intercâmbios e apoios, participar de uma politização global dos intelectuais” (Cf. ADORNO, 2004. p. 41-42). Temos, então, um intelectual que é capaz de utilizar criticamente suas competências no trato de problemas específicos, sendo que sua função política é a produção da verdade, algo que, para Foucault, está totalmente relacionado com o poder e suas relações.

seu modo de vida, seja pelo testemunho de vida, seja através das intervenções pelo franco-falar, pressupõe uma filosofia da alteridade<sup>68</sup>. Por meio dessa noção, o pensador ancora filosoficamente seu conceito de alteridade.

O processo pelo qual o filósofo instaura a relação entre a *parresía* e a vida política se inicia no curso de 1983, quando Foucault analisa a democracia em seu estudo da *República*, na qual Platão expõe que a virtude do discurso verdadeiro consiste em “introduzir na alma uma diferença e hierarquias, rompendo as lógicas consensuais e estabelecendo entre os desejos ordens de precedência” (FOUCAULT, 2011, p. 315). Agora, a dimensão da alteridade como garantia do verdadeiro será dimensionada em prol da vida (do *bíos*). A vida verdadeira é aquela direcionada em prol de uma vida outra, uma vida em processo de ruptura e transgressão.

Gros finaliza a sua explanação sobre o curso *A coragem da Verdade* argumentando que nele Foucault salienta que “a marca do verdadeiro é a alteridade: o que faz a diferença no mundo e as opiniões dos homens, o que obriga a transformar o seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar. O filósofo se torna, portanto, aquele que, pela coragem do seu dizer-a-verdade, faz vibrar, através da sua vida e da sua palavra, o brilho de uma alteridade” (FOUCAULT, 2011, p. 316).

Esse modo de pensar foucaultiano já havia sido demonstrado anteriormente, primeiramente pelo testemunho de vida do próprio autor, seu envolvimento com a vida política de sua atualidade, bem como por sua preocupação em torno de problemáticas políticas por ele abordadas. Em segundo lugar, pelas suas abordagens teóricas sobre a relação entre o governo dos outros e o governo de si na filosofia grega e helenística, como demonstrado nos últimos cursos no *Collège de France*, nas inúmeras discussões e entrevistas bem como em sua última obra *O Cuidado de Si* (História da Sexualidade, vol. III).

---

<sup>68</sup> Gros aponta que as últimas palavras do curso de 1984 – último curso no *Collège de France* – que haviam sido rabiscadas em seu manuscrito, mas que pelo avanço do tempo não pronunciara são: “Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra” (FOUCAULT, 2011, p. 316).

No capítulo desta obra intitulado *Eu e os Outros*, que faz referência direta ao jogo político antigo, Foucault estuda a relação entre ética e política no período imperial. Esclarece que com a decadência das aristocracias tradicionais em virtude da crise do Império no século III a.C, essa realidade impulsionou os indivíduos a se intensificarem nas práticas de si. Os indivíduos foram levados, segundo Foucault:

A fixar o que se é, numa pura relação consigo: trata-se, então, de constituir-se e reconhecer-se enquanto sujeito de suas próprias ações, não através de um sistema de signos marcando poder sobre os outros, mas através de uma relação tanto quanto possível independente do status e de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si mesmo” (FOUCAULT, 1985, p. 92).

Porém, essa atitude não ofuscou a atividade política, conforme aconselha Plutarco pelo tratado que dedica ao Jovem Mênemaco; este é aconselhado a assumir a vida política como uma atividade ocasional, pois, conforme sugere Foucault:

“a política é “uma vida” e “uma prática” (*bios kai práxis*). [...] O exercício da atividade política é efetivamente uma vida, implicando um engajamento pessoal e durável; mas o fundamento, o vínculo entre o próprio sujeito e a atividade política é o que constitui o indivíduo enquanto ator político, não é - ou não é somente - seu status; é, no quadro geral definido por sua origem e sua posição, um ato pessoal” (FOUCAULT, 1985, p. 94).

A atuação política grega requeria que seus governantes fossem homens virtuosos; “a racionalidade do governo dos outros é a mesma que a racionalidade do governo de si próprio” (FOUCAULT, 1985, p 96), ou seja, a atividade política deve ser exercida em consonância com um trabalho ético de si mesmo.

Foucault afirma que é pela verdade que se pode constituir a relação entre ética e política, pois a verdade pressupõe a alteridade. Podemos considerar que a alteridade se revela em três planos no pensamento foucaultiano: no próprio indivíduo que através do trabalho sobre si, se transforma; na prática social do cuidado, onde a transformação de cada um é compartilhada com os outros, seja como aprendizagem, ou simplesmente na abertura ao outro na forma da amizade e na transformação do mundo. Pois o

cuidado é um exercício que expõe o si a prova da obra, obra de si, obra do mundo e de sua transformação. Esse interesse pela verdade acompanha o filósofo desde o início de sua trajetória filosófica, quando este se propõe a “fazer uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade mediante a qual nos constituímos em sujeitos de conhecimento” (DÍAZ, 2012, p.02), ou seja, “fazer uma experiência do que somos, do que não é apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade” (Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 293).<sup>69</sup>

A atitude crítica<sup>70</sup> que o intelectual específico assume como *ethos* a fim de transformar a realidade<sup>71</sup> está relacionada à atitude parresiástica. Isso nos permite concluir que o filósofo é o parresiasta por excelência. O discurso próprio da filosofia tem de ser necessariamente marcado por aquele “cuidado com a verdade” que está no núcleo do franco-falar.

Segundo Francesco Paolo Adorno, o intelectual, “representando a consciência de toda a sociedade, era o detentor e o portador da verdade e da justiça, ele possuía uma visão global da sociedade que lhe permitia discernir o verdadeiro do falso” (ADORNO, 2004, p. 40 – 41). Já o filósofo como intelectual seria como que a representação individualizada de toda a coletividade. É aquele que pela ação da crítica é capaz de discernir o verdadeiro e o falso e

---

<sup>70</sup>Candiotto esclarece que “a atitude crítica que Foucault desenvolve na sua investigação é inseparável da filosofia como atividade, como prática. Designa o exercício contínuo de “saída” das filosofias do sujeito, da neutralidade da verdade, da legitimidade intrínseca do poder, do pensamento daquilo que antes se pensava, a fim de pensar diferentemente. A perspectiva da transformação do modo de viver do último Foucault pode ser reconhecida como saída privilegiada, dobra da curva do inteligível, elogio da diferença diante da monotonia da mesmice. A crítica na qual sua filosofia se inscreve define-se como gesto filosófico, tensão ética diante dos perigos que ameaçam os indivíduos” (CANDIOTTO, 2006, 76).

<sup>71</sup> Ao considerar o intelectual como aquele que possui o papel de se ocupar com a realidade, Judith Revel alega que “em Foucault, são a prática e o engajamento com a atualidade que geram, ao mesmo tempo, a problematização filosófica e o instrumento conceitual que decorre disso” (REVEL, 2004, p. 84). Foucault é exemplo, como filósofo não se empenha apenas em discursos, mas atua concretamente em sua realidade. A militância de Foucault segundo Margareth Rago “é aquela que busca construir um estilo de existência, assegurando o testemunho pela própria vida. Interessa-lhe a escolha da vida revolucionária como escândalo da verdade, como estilo de existência em que se destaca a coragem de lutar radicalmente pela verdade, correndo o risco da morte, se necessário, isto é, envolvendo a *parresía* como prática política e constituição ética”. E também segundo o próprio Foucault: “este estilo de existência próprio do militantismo revolucionário, que assegura o testemunho pela vida, está em ruptura com as convenções, hábitos, valores da sociedade. E deve manifestar diretamente, por sua forma visível, pela sua prática constante e por sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de outra vida, que é a verdadeira vida” (RAGO, 2011, p. 251 Apud Foucault, 2009, p. 170).

pela ação parresiástica é impulsionado a exercer a coragem da verdade em prol de uma atuação política.

Uma das teses mais relevantes de Foucault para nosso estudo é a de que a atuação política do intelectual passa pela relação consigo mesmo, ou seja, pela atitude ética. Trata-se, portanto de fazer da ética a base da filosofia e, portanto, da ação (política) do intelectual. Afinal, aí está o encontro estreito entre ética e política, entre micropolítica e práxis política, como expressa Adorno: “Se há um critério que permite julgar a verdade de um discurso, ele consiste na coincidência entre o dizer e o fazer” (ADORNO, 2004, p. 62).

Conforme Candiotto:

Para Michel Foucault, aquilo que denominamos “verdade” não possui um significado unívoco sendo, antes, um jogo histórico, uma enunciação dramática: ela pode ser o mecanismo do qual dispomos para preencher o vazio que constitui nosso pensamento finito, ou a justificação racional que elaboramos para compreender nossas práticas cotidianas, ou ainda o escudo protetor que adquirimos diante das vicissitudes que nos ameaçam. Contudo, o que entendemos por “verdade” pode estar associado também a riscos que assumimos, a resistências que sustentamos, ao *éthos* filosófico que incorporamos mediante a crítica de nosso ser histórico (CANDIOTTO, 2006, p. 73).

Desse modo, o problema do encontro da relação entre a teoria e a prática, entre o que se diz e o que se faz, entre a verdade e a vida é, segundo Frédéric Gros, o que se reconhece nos estudos de Foucault sobre a *parresía* na cultura grega, algo mais do que uma nova invenção conceitual. Trata-se, segundo ele, de uma “grade de leitura da obra e da vida enquanto indissociáveis, aquilo que, simultaneamente, fundamenta a escrita de livros e a ação política” (GROS, 2004, p. 12). Ou seja, seria a retomada de um ponto de articulação entre os discursos e as ações e o reconhecimento de critérios éticos, e não lógicos, para a avaliação da legitimidade e da validade de uma opinião. Isso porque o critério de verdade, em última análise, encontra-se na absoluta e visível correspondência entre o dizer e o fazer. Daí a questão da coragem, da conexão entre coragem e verdade.

Em síntese, uma verdade que requer necessariamente atitude de alteridade: um comprometimento real com as necessidades do outro, uma atitude equilibrada ligada à ação corajosa concreta no presente, pela transformação de si e pela prática social do cuidado do outro.

### 3.4 CONCLUSÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO

A *parresía*, como elemento a partir do qual Foucault tenta relacionar ética e política, se torna o tema com o qual o pensador encerra seus cursos no Collège de France. Nessas aulas, ele nos mostra que pela análise do pensamento socrático-platônico a *parresía* é apresentada pela sua dimensão positiva, como o fundamento da democracia. Primeiramente, como demonstrada pela Tragédia *Íon* de Eurípedes, a *parresía* é a devolução ao cidadão bem nascido do privilégio de tomar a palavra, de usufruir o franco falar, de exercer a sua ascendência sobre os outros, ou então, como no exemplo de Péricles, a enunciação de palavras duras de ouvir aos seus soldados.

Em seguida, com Platão, tem-se a demonstração da crise da *parresía* quando em Atenas o dizer-a-verdade na democracia se direcionou para um dizer tudo, cada um a seu modo. Porém, conforme afirma Gros:

“de todo modo, a crise da *parresía* terá contribuído para Foucault como o lugar de nascimento da filosofia ocidental: lugar de um dizer verdadeiro que tenta se reinventar conciliando a educação ética das almas, a verdade do discurso e a política dos indivíduos” (GROS, 2004, p. 160).

Desse modo, em Sócrates e nos cínicos encontramos a prova maior da coragem da verdade. Embora não participe explicitamente da vida da assembleia, a execução da sua missão até a morte ao incitar os outros a cuidarem de si e, assim, estar sendo útil à cidade, faz com que nele se condense a essência da relação entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, ou seja, a relação entre a ética e a política.

Por meio de Sócrates, no *Laques* de Platão, Foucault mostra a articulação da *parresía* com os temas do cuidado de si e da técnica da existência. Gros afirma que a tese de Foucault é a seguinte:

o platonismo seria o lugar de um entroncamento fundamental para a filosofia ocidental, ilustrado por uma oposição entre o *Laques* e o *Alcibiades*. O *Alcibiades* seria o diálogo no qual o si que é objeto do cuidado é determinado como a alma, enquanto a forma do cuidado se torna a forma de conhecimento. Desde então, a filosofia se faz

metafísica, ontologia da alma, contemplação. A segunda grande linha do desenvolvimento é exemplificada a alma como parte divina em si, mas o objeto do cuidado é o *bíos*, a vida, a existência, submeter a própria vida a regras, a uma técnica, a por pô-la prova segundo procedimentos: é a filosofia como arte de vida, técnica de existência, estética de si (GROS, 2004, 161).

Para nós, o exemplo da *parresía* cínica, para a qual a verdade é caracterizada pela vida como escândalo, não se trata de dar ênfase apenas ao *lógos*, mas principalmente ao *Bíos*. Esse modelo de vida vai repercutir na ascética cristã bem como encontrar traços nos movimentos revolucionários do século XIX, na arte moderna por meio de expressões de rejeição dos padrões convencionais estabelecidos pela sociedade. A vida cínica põe a verdade à prova, “para ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade” (GROS, 2004, p. 165).

Com esse processo chegamos ao fim de nosso segundo capítulo, com um dos importantes legados de Foucault: a atitude crítica que nos impele a agir diante das questões do presente, especialmente no que concerne à relação entre o intelectual, a política e a verdade.



#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso trabalho tivemos como objetivo analisar a partir dos escritos tardios de Michel Foucault como o governo de si e o governo dos outros, pelos conceitos de cuidado de si e da *parresía* se articulam e abrem possibilidades para uma nova relação entre ética e política.

Na última fase do seu pensamento, em seus estudos dos textos da filosofia antiga encontramos a emergência de dois conceitos centrais, que serão por ele explorados e que fazem parte de uma ética como uma estética da existência: o cuidado de si e o conceito da *parresía*<sup>72</sup>.

O termo grego para cuidado de si, *epimeleia heautou*, é investigado por Foucault e apresentado como um termo que envolve as técnicas em torno do governo de si mesmo. Ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo mesmo, constituía-se enquanto fenômeno próprio da sociedade grega. A noção do cuidado de si foi se ampliando e tomando diversos caminhos e significações, partindo da filosofia clássica, passando pelo helenismo e chegando até a espiritualidade cristã.

Na cultura clássica, saber governar a si mesmo não era apenas a condição necessária para bem governar a casa como espaço privado, mas, sobretudo para o bom governo da cidade como espaço público. Assevera Foucault: “O domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma: já que se deve governar a si mesmo como se governa a própria casa e da maneira como se desempenha o próprio papel na cidade.” (FOUCAULT, 1984, p.70). E acrescenta ainda: “Assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo.” (FOUCAULT, 1984, p. 71). O governo de si mesmo, portanto, se dá nas diferentes esferas: em relação ao próprio corpo, aos laços familiares e na relação com outro cidadão, que implica também uma atitude autônoma no que tange aos regimes de verdade.

---

<sup>72</sup> Sobre o conceito de *parresía* assim se expressa Gros: “É possível que com esse termo tenhamos algo mais que uma nova invenção conceitual, depois da “governamentalidade” e da “subjetivação”. Algo mais no sentido de que se trata não tanto de elaborar um novo ponto de doutrina, mas de retomar um ponto de articulação entre teoria e prática, entre o discurso e as ações, entre os saberes e as resistências. É como se Foucault com essa noção, se encontrasse na vertical de si mesmo” (GROS, 2004, p. 11).

Segundo Foucault: “Sócrates introduz um outro tipo de dominação: a que é exercida pelo mestre de verdade e para a qual ele é qualificado pela soberania que exerce sobre si.” No cuidado de si a relação com o outro assume diferentes formas, em distintos contextos político-sociais. A relação mestre-discípulo é um exemplo. O mestre exerce um papel fundamental no processo do cuidado de si. Trata-se, da relação pedagógica entre mestre e discípulo, de um modo de condução da conduta de si e do outro que permite um “jogo aberto”, no qual a prática de poder não tem por meta a limitação da liberdade. Diferente do diretor de consciência cristão, o mestre da existência antigo procura falar mais do que escutar, ele quer instruir no lugar de ser um confessor, ele convida o discípulo a uma construção positiva e não à renúncia sacrificial (Cf. FOUCAULT, 2010b, p. 344).

Foucault faz do seu estudo sobre as práticas do governo de si o fio condutor principal para entender a ética antiga e por meio deste princípio uma condição para a relação com o governo dos outros, sendo que a relação com o outro se dá inicialmente, por exemplo, entre o mestre e o discípulo, ou no interior das práticas filosóficas. A relação entre sujeito e verdade começa na relação entre o mestre e o discípulo, como no exemplo de Sócrates. O cuidado de si como cultura de si acontece na relação de entrega do discípulo ao discurso do mestre, um discurso verdadeiro que, ao ser transmitido para o discípulo, fará com que este, através do conhecimento de si, exercite o cuidado de si, alcançando a verdade transmitida pelo mestre. Esta verdade do mestre é transmitida para o discípulo como verdade do discípulo, quando este atinge o seu desenvolvimento através do cuidado de si.

Assim, a ética do sujeito definida na relação de si para consigo se torna uma possibilidade de articulação entre as dimensões política e ética. É possível dizer que a ética como cuidado de si é expressão de relações de governo de si e dos outros, a partir da relação de si para consigo mesmo, como também o espaço próprio à análise crítica dos regimes de verdade, pois converter-se a si é também procurar conhecer: a si mesmo, aos outros, a Polis, o mundo ( Cf. FOUCAULT, 2010c, p. 306). Desse modo, a investigação de Foucault em torno da *parresía* trará novos contornos à discussão da experiência do governo de si e dos outros.

Foucault considera a *parresía* uma das técnicas fundamentais das práticas de si da Antiguidade. Em seus últimos cursos indaga seu conceito, investiga sua genealogia política na democracia e especifica sua extensão ao campo da ética, tomando-a como base para uma crítica da forma moderna de relação entre verdade, poder e sujeito. Frédéric Gros reconhece nos estudos de Foucault sobre a *parresía* na cultura grega, algo mais do que uma nova invenção conceitual. Trata-se, segundo seus termos, de uma “grade de leitura da obra e da vida enquanto indissociáveis, aquilo que, simultaneamente, fundamenta a escrita de livros e a ação política” (GROS, 2004, p. 12). Em outros termos, seria a retomada de um ponto de articulação entre os discursos e as ações e, o reconhecimento de critérios éticos, e não lógicos, para a avaliação da legitimidade e da validade de uma opinião. O critério de verdade, em última análise, encontra-se na absoluta e visível correspondência entre o dizer e o fazer, daí a questão da coragem, da conexão entre coragem e verdade.

A concepção acima é apreendida na genealogia da ética em que a noção de governamentalidade se entrecruza com a história da ética, quer dizer, com as formas de subjetivação pela noção do cuidado de si, da ascese e da *parresía*. Como é definida por Foucault na década de 1980, a governamentalidade implica a prática ética do cuidado de si por parte do sujeito. Em suma, a analítica foucaultiana da relação do sujeito consigo mesmo e com os outros e com a verdade, conforme definida na genealogia da ética, é, pois, o terceiro domínio genealógico de investigação das práticas ocidentais de governo.

No curso de 1983, *O governo de si e o governo dos outros*, Foucault propõe uma reconstituição histórica da noção de *parresía*, de modo a analisar o real significado do vínculo entre o governo de si mesmo e o governo político dos outros no berço da cultura ocidental. Para Foucault, nesse curso a *parresía* passa a ser constituída não em um contexto ético como no curso anterior, mas, sobretudo político. A *parresía*, aqui, transita entre a ação cidadã efetiva, sobretudo no ambiente democrático e a liberdade expressa no âmbito moral (ético), que diz respeito ao trato do sujeito para consigo mesmo. Esta se evidencia primeiramente, como *parresía* democrática, por meio da palavra verdadeira proferida pelo cidadão diante da assembleia, de modo a defender

seu ponto de vista diante dos interesses comuns. Por outro lado, a *parresía* nesse curso adquire também um significado autocrático, isto é, pela forma da palavra verdadeira proferida pelo filósofo que, em particular, se dirige ao governante com o intuito de instigá-lo ao bom governo de si mesmo, para dessa forma, poder bem desenvolver o bom governo da cidade. Desse modo, a partir desse curso se torna mais explícita a articulação entre ética e política.

A *parresía* como ação política consiste também em tornar o espaço da democracia um lugar oportuno para a mesma. Isso se revela na ação do filósofo parresiasta quando direciona a palavra ao governante a fim de incitá-lo a bem dirigir a si mesmo, e, e como consequência, para bem conduzir a cidade. Desse modo a *parresía* torna-se o elo entre a democracia e o discurso verdadeiro. Esse contexto revela uma forte articulação entre a ética e a política, pois, a *parresía* requer necessariamente que os sujeitos políticos se constituam a si mesmo enquanto sujeitos éticos. A *parresía* é o instrumento principal para a elaboração do *éthos*, definido por Foucault, como a maneira de viver e de se conduzir, forma de relação do homem consigo próprio e com os outros.

Esse aspecto revela a função psicagógica da filosofia diante da política. É papel da filosofia transmitir a verdade de modo a transformar o modo de existência do homem político. Aqui a filosofia se apresenta como detentora do monopólio da *parresía*, cujo papel é a formação do sujeito, por meio da relação mestre-discípulo, adaptada para a formação política considerando a diferenciação ética. Como exemplo desta relação Foucault cita Sócrates, o qual não como governante, mas como filósofo comprometido com a *polis*, atua na formação dos atenienses.

No ano 1984, no último curso antes de sua morte, *A Coragem da Verdade*, Foucault colocará em primeiro plano o papel da *parresía* no interior das relações entre sujeito e verdade. Inicia o curso retomando o objetivo que o levava ao estudo da *parresía*, ao afirmar que é o interesse pelas relações entre sujeito, verdade e poder. Ao indicar um direcionamento para o curso, opta por apreciar, “em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta”; melhor dizendo, o modo como ele “se representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 4). E é neste quadro que Foucault visa a estudar a noção da *parresía* política e filosófica.

Foucault trata da *parresía* na democracia e chama a atenção para a crítica de Platão e Aristóteles sobre a limitação da *parresía* no espaço da democracia. Embora essa fosse a pretensão de Atenas, a reversão de valores em suas práticas, o espaço para a *parresía* na democracia parece ser inviável. Conforme expressa Fimiani:

A esfera política, enquanto organização do Estado, regulamentação das instituições e garantia do pacto social, é insuficiente é até mesmo incompatível com a prática da ética da verdade, parece dizer Foucault quando comenta a crise da democracia ateniense e sua entrada em conflito com a liberdade daqueles que querem ser “outramente”. (FIMIANI, 2004, 126).

O contexto da democracia, ao mesmo tempo em que é um espaço propício para a *parresía*, também se torna uma ameaça para esta, pela diferenciação política<sup>73</sup>. Foucault, por outro lado, sustenta que o aspecto viável para a prática da *parresía* na passagem da democracia à autocracia, que se dá na relação entre o príncipe e seu conselheiro filósofo. Nesse aspecto o que está relação é o discurso parresiasta na esfera da alma, a qual pode ser persuadida e educada pelo discurso e por ele possibilitar a prática de um *ethos* que será o princípio da maneira de governar a cidade. Pelo *ethos* do príncipe refletido em seu agir é que se dá a possibilidade da relação entre ética e política.

A *parresía*, portanto, como elo entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, ou seja, entre a ética e a política, torna-se o fruto dos últimos escritos de Foucault antes de sua morte. Sobre essa questão Maurício Lazzarato afirma que:

A subjetivação política foucaultiana é indissociável da *ethopoiesis* (formação do *ethos*, a formação do sujeito). A necessidade de articular a transformação do mundo (das instituições, das leis) com a transformação de si, dos outros e da própria existência constitui, de

---

<sup>73</sup> Foucault discorre sobre a crise da *parresía* na democracia, na aula de 08 de fevereiro de 1984, fazendo uma crítica da democracia e da *parresía* política. A forma de consideração sobre o que era, de fato, bom para os cidadãos se dá pela diferenciação quantitativa. “A oposição quantitativa traça uma delimitação ética entre os bons e maus, os melhores e os outros. Podemos dizer que o critério que decide a ordem da cidade é o da transitividade política”, no sentido preciso em que uma “diferenciação política” gera uma “diferenciação ética” que tem como efeito que o que é bom para os melhores da cidade é bom para a cidade e o que é bom para os maus é mal para a cidade. O verdadeiro na ordem do discurso político, o bem ou o útil para a cidade não tem direito à existência numa forma de democracia entendida como o direito de todos a falar (FIMIANI, 2004, 126-127).

acordo com Foucault, o problema específico da política (LAZZARATO, 2013, p.299).

Para Foucault, na democracia a isonomia é uma condição necessária, mas não suficiente. Desse modo ela só é possível por meio da *parresía*. A relação política acontece num quadro de relações paradoxais, a partir das quais a *politeia (constituição)* garante a igualdade de todos os homens que detêm a cidadania; a *isegoria*, com a sua garantia do direito estatutário que todos têm de falar. O exercício da *parresía*, nesse caso, constitui-se em uma ação arriscada, e, portanto, expressa por vias éticas. Sobre esse assunto ainda Lazzarato sugere:

A *parresía* implica que os sujeitos políticos se constituam a si mesmos enquanto sujeitos éticos, capazes de se arriscar, lançar um desafio, dividir os iguais pelas suas tomadas de posição, isto é, que sejam capazes de governarem a si mesmos e os outros em uma situação de conflito.(...) A *parresía* reestrutura e redefine o campo da ação possível tanto para si quanto para os outros. Ela modifica a situação, abre uma nova dinâmica, precisamente porque ela introduz algo novo. A estrutura da *parresía*, mesmo se ela implica um estatuto, é uma estrutura dinâmica e uma estrutura agonística, que ultrapassa o quadro igualitário do direito, da lei, da constituição (LAZZARATO, 2012, p. 303).

Desse modo, o papel da *parresía* na democracia é estabelecer uma diferenciação ética, de modo que as divergências sejam por ela equilibradas. O cuidado de si aparece, então, como uma condição pedagógica, ética e também ontológica para a constituição do bom governante na cidade. “Constituir-se como sujeito que governa implica que se tenha se constituído como sujeito que cuida de si” (FOUCAULT, 2010b, p.278). Segundo Foucault, a *parresía* no campo da ética, encontra seu grande exemplo na atuação de Sócrates, o qual assume o seu papel de *parresiasta* e atua em prol dos atenienses, mas fora da política institucional. Desse modo a *parresía* de Sócrates é ético-filosófica e não política. E foi pela *parresía* filosófica que este desempenhou o seu papel na polis, apresentando os limites da política. A partir dessa questão Foucault sugere que mesmo a atuação de Sócrates com a *parresía* ético-filosófica em contraposição à *parresía* política, não foge da esfera política. Embora sendo incompatível com a ação política de sua época, não deixa de ser útil para a cidade.

Em 1984, Foucault, acentua então, sua pesquisa no sentido da *parresía* filosófica e estuda o cinismo, movimento filosófico a partir do qual acredita que a *parresía* socrática tenha sido radicalizada. Pelo cinismo o tema da *parresía* é evidenciado não pela esfera política, mas sim, ético-filosófica e desse modo então, passa a ser luta por um mundo outro. A ruptura radical com aquilo que é conveniente à sociedade e o exercício de uma provocadora liberdade de expressão, bem como, uma conduta que se aproxima o máximo possível da vida natural revelam a possibilidade de uma vida outra, por meio da transformação e do domínio de si.

Podemos considerar que o Cínico radicaliza a coragem socrática e, assim como o filósofo grego, assume os riscos sucedidos do seu discurso, pois não esmorece ante as ameaças. Porém, enquanto Sócrates expressa uma *parresía* centrada na virtude filosófica de homem temperante, corajoso e sábio ligado à vida da cidade, o cínico escandaliza a vida convencional, subverte os costumes, põe em xeque de modo arrebatador as convenções sociais. O cínico procura, estar livre dos vínculos sociais e do conjunto de crenças compartilhado pelos indivíduos. Ele almeja fazer da vida uma aleturgia, ou seja, uma manifestação da verdade, mesmo que a verdade na vida se revele como vida outra. Esta última difere, entretanto, da ideia de uma outra vida como o fundamento e objetivo da vida terrena, como é observável mais tarde na subjetivação cristã.

A radicalização da *parresía* filosófica nos cínicos permite que estes realizem uma quase identificação entre o *logos* e o *bios*. Pela mendicidade, indiferença e soberania de si, a vida cínica é um escândalo da verdade. Seu estilo de vida exposto ao público, marcado pela recusa ao modo de vida convencional e a prioridade da vida natural, transformando-os em indivíduos à margem da sociedade. Contudo, esta radicalização mostra que o cínico assume a coragem como atitude de vida. Para os cínicos, a *parresía* se torna o que há de mais belo entre os homens, segundo Diógenes. Reduzir todas as obrigações inúteis e opiniões supérfluas potencializando a verdadeira essência da vida viabiliza a *aleturgia*, a manifestação da verdade por meio da existência.

Essa postura cínica que provoca os homens a buscarem viver uma vida outra, uma vida segundo os preceitos da natureza e contrária às convenções, ocorre exatamente pelo escândalo da verdade. Semelhante a um

ção, o cínico realiza sua *parresía* de modo ativo e polêmico. Assim, a *parresía* cínica permite pensar a relação do sujeito com a verdade na condição de uma atitude de provocação: a verdade provoca o sujeito justamente no limite de seu ser; o sujeito provoca a verdade na prática visível de sua própria vida. E todos são provocados a assumirem a atitude de constituírem-se como sujeitos soberanos de si.

Pode-se observar que um ponto importante presente na *parresía* cínica é o confronto da verdade com a própria vida, abrindo a possibilidade de nos constituirmos em um estilo de vida a partir de um desprendimento de tudo o quanto possa ser assujeitador.

Desse modo a *parresía* cínica se caracteriza essencialmente como a *alethés bíos* que expressa a ligação entre ética e política pela verdade. O cuidado de si, vinculado a um cuidado com a verdade, se apresenta como um estilo de existência alternativo e, porque não dizer, contraposto às práticas políticas institucionais. O estabelecimento de uma conotação ética referente a um papel político, afirmando-se a importância do *éthos* parresiástico e do cuidado de si como práticas de liberdade denotam o valor político da atitude crítica da vida filosófica.

A atitude crítica está relacionada ao cuidado de si, na medida em que se requer uma atenção a si mesmo e uma elaboração ascética de si como sujeito autônomo. Conforme nos lembra Candiotta:

A atitude crítica que Foucault desenvolve na sua investigação é inseparável da filosofia como atividade, como prática. Designa o exercício contínuo de “saída” das filosofias do sujeito, da neutralidade da verdade, da legitimidade intrínseca do poder, do pensamento daquilo que antes se pensava, a fim de pensar diferentemente. A perspectiva da transformação do modo de viver do último Foucault pode ser reconhecida como saída privilegiada, dobra da curva do inteligível, elogio da diferença diante da monotonia da mesmice. A crítica na qual sua filosofia se inscreve define-se como gesto filosófico, tensão ética diante dos perigos que ameaçam os indivíduos (CANDIOTTO, 2006, p.76).

Essa prática filosófica envolve a problematização foucaultiana sobre o papel do intelectual nas sociedades contemporâneas. Este sugere que a atitude crítica pode ser concebida como um *éthos* ético-político. Com esse *éthos*, procura-se questionar os regimes de verdade instituídos no modelo de sociedade em que se está inserido. Além disso, a atitude crítica conduz o



intelectual a inquirir-se naquilo que o constitui como tal, ou seja, nas suas escolhas e especificidades próprias da sua condição de intelectual. Esse éthos do intelectual se manifesta, por exemplo, na participação ativa nas lutas sociais e nas resistências políticas em que ele se posiciona diante das formas de sujeição, como o próprio Foucault havia exemplificado em seu engajamento político.

Gros destaca que a noção da *parresia* é utilizada por Foucault para a construção e o entendimento do próprio Foucault; primeiramente enquanto intelectual que procurou incessantemente articular as intervenções na cena política com o trabalho filosófico. E em seguida como diagnosticador do presente, como ativista político engajado em lutas específicas, do corpo a corpo com os aparelhos de controle e, finalmente, a coragem de romper com a função e com as representações já desgastadas e pouco efetivas de intelectual universal. O papel do intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer ou modelar suas vontades políticas, mas, segundo Foucault: “reinterrogar as evidências e os postulados, abalar os costumes, os modos de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades admitidas e, a partir dessa reproblemática participar da formação de uma vontade política. (FOUCAULT, 1994, p. 676-677)”.

A *parresía* torna-se uma exigência da ética. A partir de Foucault ela deixa de ser uma das práticas fundamentais das técnicas de si na Grécia Antiga e passa a ser o alicerce para uma crítica da forma contemporânea da relação entre o sujeito o poder e a verdade, ou seja, entre o discurso e a prática.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (Org.) **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo:Parábola Editorial, 2004. p.39-62.

AERTSEN, Jan. A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: o lugar da beleza na Idade Média. **Revista Viso**, UFF, Rio de Janeiro, n.º 4, p. 1-18, jan-jun/2008. Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br>. Acesso em: 15/07/2014.

CANDIOTTO, Cesar. Ética e Política em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.157-176, 2010.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o Cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012. (Coleção Estudos Foucautianos, 10).

\_\_\_\_\_. Parresía filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault. **Revista de Filosofia: Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan./jun. 2011.

\_\_\_\_\_. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, vol. 29, n.02, p. 65-78, 2006.

\_\_\_\_\_. A genealogia da ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217-234, 2013.

\_\_\_\_\_. Subjetividade e Verdade no Último Foucault. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, vol. 31, n. 01, p. 87-103, 2008.

\_\_\_\_\_. Filosofia e coragem da verdade em Michel Foucault. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). **Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura**. Curitiba: Editora Escuta, 2007, p. 33-54.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Michel Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAVES, Ernani. **Foucault e a verdade cínica**: Campinas, SP: Phi LTDA, 2013.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DÍAZ, Esther. **A Filosofia de Michel Foucault**. Tradução de Cesar Candiotto. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

FIMIANI, Maria Paola. O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo. In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 89-128.

FONSECA, Márcio Alves da. Pensar a democracia. **Foucault: filosofia e política**. In: BRANCO, G. C.. VEIGA -NETO, Alfredo (Orgs.). Belo horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 235-250.

\_\_\_\_\_, **Michel Foucault e a constituição do Sujeito**. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011.

\_\_\_\_\_. Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 17-30 jan./jun. 2011.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: O governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. Conversas sobre Michel Foucault. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 289-347.

\_\_\_\_\_. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 264-287.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

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

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade II: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. 8 ed. São Paulo, Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Le souci de la vérité. In: **Dits et Écrits. v. IV**. Paris: Gallimard, 1994. p. 668-678.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro:Forense Universitária, 1995a, p. 231-249.

\_\_\_\_\_. **Os anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

\_\_\_\_\_. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).** Tradução de Andreia Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica.** Tradução Eduardo Brandão. Revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_. Verdade e poder. In: **Microfísica do poder.** Organização e tradução de Roberto machado. Rio de Janeiro:Edições Graal, 1986. p. 04-13.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir.** Petrópolis, Vozes. 2002.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: **FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II.** Curso do Collège de France. 1983-1984. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 301-316.

\_\_\_\_\_. A parresía em Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade.** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 155-166.

\_\_\_\_\_. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.) **Figuras de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 127-138.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique.** Paris: Albin Michel, 2002.

LAZZARATO, Maurizio. Enunciação e política: uma leitura paralela da democracia – Foucault e Racière. **Foucault: filosofia e política.** In: BRANCO, G. C., VEIGA -NETO, Alfredo (Orgs.). Belo horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 299-318.

MOTTA, Manuel Barros da. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política.** Tradução Elisa Monteiro, Ines Autran Dourado Barbosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MUCHAIL, Salma Tannus. Cuidado de si e coragem da verdade. In: **Foucault: A coragem da verdade.** GROS, Frédéric (org.). São Paulo: Parábola editorial, 2004. p. 07-12.

\_\_\_\_\_. Foucault e a história da filosofia. **Tempo Social.** USP, São Paulo, p. 15-2, 1995.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.

PAVIANI, Jayme. Platão, a educação e o cuidado de si a recepção de Foucault. **Hypnos**, São Paulo, n. 24, p. 37-51, 2010.

RAGO, Margareth. Escritas de si, parresía e feminismos. **Foucault: filosofia e política**. In: BRANCO, G. Castelo, VEIGA -NETO, Alfredo (Orgs.). Belo horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 251-267.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: **Foucault: A coragem da verdade**. GROS, Frédéric (org.). São Paulo: Parábola editorial, 2004. p.63 – 87.