



## **doi** Uma vida filosófica: a PARRESIA socrática contra as coações do poder

### *A philosophical life: the Socratic PARRESIA against the coercions of power*

**iD** Tiaraju Dal Pozzo Pez

**iD** Renan Pavini

**Resumo:** Foucault demarca os limites da sociedade moderna a partir do conhecido deslocamento do estado soberano para o biopoder, através da relação poder, vida e morte. Sua tese é de que, antes do século XVIII, o soberano era simbolizado pelo gládio, que significava que ele exercia, sobre seus súditos, “o poder de causar a morte ou deixar viver”. A partir da época clássica, por uma transformação profunda nos mecanismos de poder, o direito sobre a morte desloca-se ao apoiar-se nas exigências de um poder que “gere a vida”. Nesta nova configuração, encontramos dois eixos do biopoder: as disciplinas (governo dos corpos dos indivíduos) e a biopolítica (governo da população). Até então, o pensamento de Foucault é marcado por uma constante coação dos mecanismos de poder-saber sobre o sujeito. Entretanto, iremos explorar como no último momento do pensamento de Foucault, nomeado de uma “Ética” ou “Estética da existência”, o filósofo se volta aos gregos para encontrar um pensamento crítico em que os indivíduos não são meros efeitos de um poder que coage e assujeita, e sim de uma vida como obra de arte, uma vida filosófica, como pensaremos a partir de Sócrates.

**Palavras-chaves:** Foucault; Sócrates; atitude crítica; liberdade; poder.

**Abstract:** Foucault demarcates the limits of modern society from the well-known shift from the sovereign state to biopower, through the relationship between power, life and death. His thesis is that, before the 18th century, the sovereign was symbolized by the gladius, which meant that he exercised over his subjects “the power to cause death or to let live”. From classical times onwards, due to a profound transformation in the mechanisms of power, the right over death shifted to be based on the demands of a power that “manages life”. In this new configuration, we find two axes of biopower: disciplines (governing the bodies of individuals) and biopolitics (governing the population). Until then, Foucault's thinking has been marked by the constant coercion of power-knowledge mechanisms over the subject. However, at the last moment of Foucault's thinking, called an “Ethics” or “Aesthetics of existence”, the philosopher turns to the Greeks to find a critical thinking in which individuals are not mere effects of a power that coerces and subjects, but of a life as a work of art, a philosophical life, as we will think of Socrates.

**Keywords:** Foucault; Sócrates; critical attitude; freedom; power.

## 1. A obliquidade do pensamento de Foucault

De *Histoire de la folie* (1961) até *La volonté de le savoir* (1976), o pensamento de Foucault é marcado por uma constante crítica ao processo de sujeição, em que os mecanismos de poder, saber e verdade (norma) coagem a existência, mas num mesmo movimento cria, subjetividades. Sou *sujet*, súdito e novos possíveis diante do biopoder, tanto do ponto de vista dos corpos (disciplina) como da espécie (biopolítica). O poder exerce-se, neste sentido, moldando a subjetividade e, também abrindo novas possibilidades de movimentos subjetivos, ao produzir verdades a que estamos submetidos, mas nunca esgotados. Afinal, somos julgados, classificados, obrigados a determinadas tarefas, e levados a agir de acordo, em suma, somos “destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que carregam com eles efeitos específicos de poder” (Foucault, 1999, pp. 22-23). Repetimos que se trata de um jogo, no qual as reversões, as mudanças e as diferentes estratégias dentro da polifonia do poder é um jogo ético-político tão complexo para ser jogado.

Todavia, no último momento do pensamento de Foucault, nomeado de uma “Ética” ou “Estética da existência”, o filósofo se volta aos gregos para encontrar um pensamento crítico em que os indivíduos não são meros efeitos de um poder que coage e assujeita, e sim de uma vida como obra de arte, uma vida filosófica, como Foucault pensa a partir de Sócrates. Ressalta-se que não se trata de um abandono, numa evolução lisa e não problemáticas das ditas fases anteriores, mas um adensamento, enquanto desvio que não abandona as cartografias desenhadas com os mapas do saber-poder, ao contrário essas fazem-se presente.

Não à toa, em *A coragem da verdade*, Foucault afirma ser necessário, pelo menos uma vez na vida, como professor de filosofia, dar uma aula sobre Sócrates e sua morte (ver Foucault, 2011, p. 134). Esta afirmação vem com suas últimas palavras pronunciadas na aula de 22 de fevereiro de 1984, pelas quais expressa uma certa maneira de filosofar que implica relações inéditas e amplia as possibilidades de pensar, longe da legitimação de uma doutrina filosófica que desqualifica outras formas de pensamento, e, ao mesmo tempo, afasta-se da identidade acadêmica que qualifica certas categorias do conhecimento. Trata-se de tomar a filosofia como uma espécie de atitude crítica que delinea uma relação ético-política entre coragem e verdade. Desse modo, retornar a Sócrates é ir ao encontro de uma tradição crítica do pensamento filosófico enquanto recusa das categorias identitárias produzidas pelos dispositivos de poder-saber (que tentam constituir sujeições).

Modernamente, Foucault encontra em Kant essa atitude filosófica, de alguém que legou ao pensamento um “tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o

presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (Foucault, 2012, p. 1390). Em maio de 1978, na conferência *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, dada à Société Française de Philosophie, Foucault afirma que a atitude crítica se refere às lutas em torno da governamentalização, tanto àquelas do poder pastoral<sup>1</sup>, como daquelas à volta dos processos de expansão dos mecanismos de poder pastoral para domínios seculares da sociedade urbano-industrial. Trata-se de problematizar como conduzir as crianças, os soldados, os mendigos, os pobres, enfim, a população, e de compreender a maneira como o biopoder nos atravessa. Isto é, a atitude crítica se caracteriza eminentemente pela busca de limitação dos abusos de qualquer tipo de governo, quer se trate daquele do monarca, do juiz, do líder religioso, do professor ou do pai de família. Enfim, concerne à atitude corajosa de não aceitar ser governado desta ou daquela maneira e, também, não assentir algo como essencialmente verdadeiro simplesmente por ter sido proferido ou demandado por uma autoridade abusiva. Segundo Foucault,

O que procuramos, então, não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procuramos saber quais os laços, quais as conexões que podem ser indicadas entre os mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de referência e de apoio se desenvolvem entre uns e outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento adquira efeitos de poder que se direcionam, em semelhante sistema, a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de um elemento racional, tecnicamente eficaz etc. (Foucault, 2000, p. 183)

Nessa conferência, Foucault liga seu trabalho filosófico àquele de Kant, não do legado da crítica transcendental (que na filosofia moderna se tornará reflexão das condições de possibilidade do conhecimento), mas, exclusivamente, daquele trabalho crítico que se interroga sobre a nossa atualidade e sobre o espaço de experiências possíveis. Ou seja, Foucault se vê herdeiro desta última tradição em Kant, na medida em que a sua crítica deve ser pensada como uma atitude de modernidade que se refere à atitude de problematização do presente inaugurada por Kant. Assim, a atitude crítica é uma interrogação sobre aquilo que somos enquanto reativação da questão kantiana, porém, agora, com a assinatura de Foucault, uma vez que pretende elucidar e lutar contra as relações de poder-saber definidoras dos dispositivos de governo que buscam nos sujeitar. Por isso, Foucault (2000, p. 170) pode afirmar que “há qualquer coisa na crítica que se aparenta com a virtude”, visto que a toma como

---

<sup>1</sup> A pastoral cristã, ou a igreja cristã ao realizar uma atividade especificamente pastoral, desenvolveu a ideia – singular e estranha à cultura antiga – que cada indivíduo, qualquer que seja sua idade, seu *status*, do início ao fim de sua vida e nos detalhes de suas ações, deve ser governado e deve se deixar governar, isto é, se deixar dirigir para a sua salvação, por alguém a quem se liga por um relacionamento global e ao mesmo tempo meticuloso, detalhado, de obediência (Foucault, 2000, p. 170).

atitude corajosa que em geral constitui uma “arte de não ser de tal forma governado”. Trata-se de utilizar a história para tornar não necessário o que somos, a nossa atualidade e, com isso, intensificar as possibilidades de sermos diferentes. Refere-se, acreditamos, a uma espécie de propedêutica que busca compreender as condições de constituição das formas históricas e, com isso, iluminar os limites determinantes da nossa atualidade e sinalizam para novas formas de ser e de pensar.

Em 1984, Foucault retorna a Kant em dois pequenos textos publicados em inglês, *What is Enlightenment?*, e em francês, *Qu'est-ce que les Lumières?*, nos quais afirmou que a atitude de modernidade deveria ser compreendida como *ethos* filosófico “que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (Foucault, 2012, p. 1390). Segundo Foucault, Kant trouxe como novidade para todo o pensamento ocidental a maneira pela qual colocou a questão sobre a atualidade, enquanto aquilo em que o efetivamente diferente pode ser pensado na história. A pergunta pela *Aufklärung* como a “saída...” deve ser entendida como uma atitude que se refere a uma ferramenta de análise da atualidade, impondo duas condições para quem a pensa: saber que faz parte dessa atualidade – em que medida sou eu (faço parte do jogo) –, e que não é mero espectador, mas sujeito que pode transformá-la (jogador). A atitude crítica impõe um trabalho ético e político como problematização filosófica particular: a história crítica de nós mesmos.

A relação entre a crítica e a atitude crítica da *Aufklärung* esclarece bem o destaque que Foucault concede à expressão saída, uma vez que as críticas à arqueologia e à genealogia são esse trabalho prévio em que se expôs, por um lado, a inexistência de um *a priori* substancial – enquanto ponto de origem desse movimento e que lhe definiria um *telos* – e, por outro, que o nosso presente, o nosso mundo, é construído por jogos de poder/saber e jogos de verdade e, por conseguinte, domínio aberto de um embate inacabado, sem ponto de chegada, travado entre o indivíduo e as práticas de governo, que buscam determinar suas ações, e com ele-próprio. Segundo Foucault, é buscando conhecer as configurações históricas, com seus jogos de poder/saber, percebendo a verdade como produção valorativa destas configurações, que buscam nos tutelar, que se pode imanentemente avistar a possibilidade de liberdade na recusa da medida desses valores. Consequentemente, ao retirar por meio da crítica qualquer componente metafísico ou de possibilidade de objetividade do conhecimento somos jogados no mundo, e como ser-no-mundo sem a pretensão de verdade ou de liberdade universais podemos, com coragem em público, jogar contra os abusos do poder. Assim, a saída remete àquilo que somos, nosso presente, fundamentalmente, enquanto espaço de jogo, aí resta a atitude crítica admitindo a pertença entre verdade e liberdade

Dessa forma, Foucault caracteriza essa atitude crítica como uma *atitude-limite*. Ou seja, trata-se de um processo analítico sobre nós mesmos, de nosso pertencimento ao acontecer da história e, nisso, no interior de limites, que são efeitos de dispositivos de poder-saber, mas, também, enquanto experimentadores permanentes desses limites. Eis a questão da liberdade, uma vez que o *ethos* filosófico próprio dessa atitude de modernidade se caracteriza, segundo Foucault, como prova dos nossos limites para distendê-los e, com isso, ampliando o leque de possibilidades de maneiras de ser e de pensar, em suma, expandindo nossas formas de existência para além daquelas definidas e capturadas pelas práticas de governo atuais.

É digno de nota que esse trabalho crítico não se limita a um simples diagnóstico do presente, mas busca a virtualidade daquilo que podemos fazer com nós mesmos, na qual novas tendências traçam e constituem formas inatuais<sup>2</sup>. A atitude crítica de Foucault já é, em si mesma, uma prática de liberdade, na medida em que faz da nossa atualidade um acontecimento a ser problematizado, mantendo-a aberta para movimentos extemporâneos. A sua filosofia, dessa maneira, é um óculos virado para fora, visto que veicula a experiência do pensamento ao virtual e, conseqüentemente, não deixa de nos alertar que a crítica só é possível se alguma coisa nos perturba e torna possível um certo distanciamento em relação ao nosso presente, ou seja, é preciso construir heterotopias enquanto diferenciações das formas tradicionais, para que as problematizações ocorram. Desse modo, pensar o que somos depende de uma diferença na nossa atualidade, que nos coloque na diagonal, em obliquidade, em distinção de nós mesmos ou, em outras palavras, que nos permita virtualizar o atual e, assim, nos projetar em outras posições de luta, tanto em confronto, quanto em desvios estratégicos diante dos dispositivos de poder e saber.

Trata-se, para Foucault, de pensar uma experiência ético-política de subjetivação, em que ocorra a transformação de si, sem quaisquer modelos ou projetos preestabelecidos, buscando apenas a abertura almejada. Nesse sentido, sua posição está nos limites, ali onde o pensamento busca a historicidade daquilo que somos para dilatar nossas marcas de existência diante dos limites e experiências das relações de poder e saber. Diante disso, quando Foucault afirma que seus livros desejam transformar nossa visão sobre a prisão, a sexualidade, a loucura, mais do que compreender uma pretensa essência desses fenômenos, ele exprime sua filosofia enquanto experiência de criação e não meramente como comentário acadêmico convencionalmente estabelecido e universalmente

---

<sup>2</sup> Para Foucault, os movimentos gay, lésbico ou o movimento antipsiquiátrico constituíam exemplos dessas tendências virtuais, uma vez que delineavam heterotopias e, por isso, tipos de relações irreduzíveis às codificações, às normas e ao campo da lei, que caracterizam experiências de pensamento, na medida em que permitiam ao pensamento problematizar-se.

aceito pela comunidade científica. É com esse objetivo que Foucault recupera e reaviva os pequenos acontecimentos alheios à grande história standardizada, fazendo deles princípios ativos, para produzir diferenças criativas em nossa relação conosco e com os outros num sentido ético-político. Isto é, não se trata da reabilitação de uma riqueza do passado, mas de uma atitude de problematização do presente, na qual se projeta essas heterotopias intempestivas na cena atual, com a função de criar alterações desejáveis. Ou ainda, para o autor francês “o que leva a filosofia a pensar não é a história da filosofia, mas sim a urgência do presente” (Gros, 2008, p. 6).

Enfim, Foucault delimita uma espécie de ontologia histórica de nós mesmos, enquanto atitude limite, nos convidando para participar das estratégias de luta do nosso presente, nas quais podemos sair alterados, visto que nelas podem ocorrer um outramento daquilo que somos. Isso não significa um relativismo absoluto para o qual só restaria a contingência, uma vez que nela não estariam eliminados a sistematicidade, sua homogeneidade e sua aposta. A aposta (*enjeu*), sublinhamos aqui, é sua implicação com o modo de ser histórico, isto é, a complicada agregação de relações entre crescimento das capacidades de governo sobre as coisas e as pessoas (*bios-político*) e a aquisição das capacidades de luta como instabilização dos mecanismos de autopreservação de uma *bios* – “a aposta é então: como desconectar o crescimento e a intensificação das relações de poder?” (Foucault, 2012, p. 1395); a homogeneidade e a sistematicidade da ontologia crítica de nós mesmos se referem às relações recíprocas entre os três domínios, poder, saber e a ética (si), os quais ganham nos últimos textos foucaultianos uma amplitude *sintética*, que anteriormente não ocorria, ou se dava num grau menor, contudo, de qualquer forma, não se trata de buscar um fundamento geral, mas a imbricação dos três domínios, sem a preeminência de algum deles, constituindo aquilo que somos como situação histórico-contingente.

É em razão de tomar o pensamento filosófico como coragem de verdade e de liberdade que se deve dar um curso sobre Sócrates, Diógenes, Kant ou Nietzsche. E nosso intuito é mostrar como Foucault encontrou no pensamento e na vida de Sócrates essas características. Trata-se de pensar que o sujeito não é meramente passivo, como se a norma o condicionasse do exterior, e sim que lhe é possível jogar, uma vez que sendo a normalização uma tendência programática sobre espaço, para quem é assujeitado, à liberdade, já que são levados a imputar sua conformidade ou não à regulamentação que os investe. Para Foucault, o movimento de normalização qualifica os sujeitos como loucos, perversos, segundo processos que não podem ser totalmente previstos e controlados pelo meio que os produz, justamente, por se tratar de um jogo, e em seu interior surgem contra movimentos, resistências e chances de liberdade, que não se trata de liberação ou de uma

exterioridade da norma ou do poder, mas que implica a oportunidade, muito frágil e tênue, de apoiar-se em pontos de resistência dispersos, não necessariamente coordenados ou definidos, que abrem possibilidades novas e indefiníveis ao futuro.

## 2. O retorno a Sócrates como problematização do presente

Em *O governo de si e dos outros*, curso de 1983, Foucault levantou a possibilidade da atualização do problema da *parresía* antiga pela filosofia moderna:

[...] se comecei o curso deste ano com Kant, foi na medida em que me parece que aquele texto sobre a *Aufklärung* é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica que vem da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente, na Antiguidade, os da *parresía*. (Foucault, 2013b, pp. 317-318)

Diante da constatação de que no presente

[...] nós não acreditamos que uma moral possa ser fundada na religião e não queremos que um sistema moral intervenha em nossa vida moral, pessoal e íntima. Os movimentos de libertação recentes sofrem por não encontrarem um princípio sobre o qual fundar a elaboração de uma nova moral. (Foucault, 2012, p. 1430)

Foucault responde à *estilística* da existência. O retorno a Sócrates tem como objetivo atualizar uma “ética entendida como a forma que se pode dar à própria vida” (Ortega, 1999, p. 153) e fazer política através de problematizações irreduzíveis às codificações, às normas e ao campo da lei, que desenhariam uma experiência de pensamento, cujos campos privilegiados seriam alguns movimentos sociais contemporâneos, uma vez que é, justamente, pela sua inatualidade que eles se tornam ocasiões de resistência e criam novas possibilidades relacionais (formas de viver) ainda não capturadas pelas instituições.

Claramente, Foucault estabelece uma invariante *meta-histórica* entre o *ethos* na antiguidade, compreendido como arte de viver, e a atitude crítica como tarefa permanente de problematização do presente. Isto é, a história ocidental, para ele, é perpassada, sob diversas formas e com objetivos variados, por uma atitude crítica, cuja atualização/reactivação permanece na atualidade como resistência às formas de governo.

Nesse sentido, devemos designar o retorno aos antigos como um movimento estratégico<sup>3</sup> do pensamento de Foucault em seu embate contra as limitações instituídas pela sociedade, ao diagnosticar a irredutibilidade do nosso presente aos assujeitamentos das formas do biopoder. Pensar filosoficamente é, então, uma experiência de insubmissão e problematização dos limites governamentais, buscando ampliar o espaço de possibilidades para criação de novas formas de viver. Sobre isso, Potte-Bonneville escreve:

Foucault se interpreta a luz dos modelos antigos, deixa de se descobrir “a verticalidade de si-mesmo”, fazendo de seu trabalho um retrato, de uma só vez, semelhante [a esses modelos] e renovado. Mas esta interpretação não é uma imitação servil, na medida em que ela transforma radicalmente esses modelos, produzindo a partir deles uma versão “moderna” da espiritualidade e da liberação muito diferente daquelas que se pode encontrar em Sêneca ou Marco Aurélio. (Potte-Bonneville, 2004, p. 75)

Nas práticas de si gregas, Foucault encontrou uma estilística da existência tomada como conjunto de práticas regradas, nelas um indivíduo busca livremente dar forma a sua existência para se tornar mestre de si mesmo, sem se basear ou reduzir suas ações às normas preestabelecidas e universais que definiriam os limites socialmente aceitos. Isto é, as práticas de si antigas constituíam uma estilização da vida através de várias técnicas, não análogas a um sistema legal, aplicadas diretamente à existência, modelando-a em direção a um projeto de vida “justo e verdadeiro”:

As técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda dos outros, um certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; se transformar a fim de conseguir um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade. (Foucault, 2012, p. 1604)

---

<sup>3</sup> A partir do final da década de 1970, Foucault, para definir as relações de poder e as práticas de liberdade, utiliza o termo *governamentalidade* tomada a partir de um duplo aspecto, de um lado, tecnologias de governo como conduções de condutas em contraste, de outro lado, as práticas ético-políticas enquanto limitação da forma de condução governamental e, também, condução de si em outra direção daquela instituída. Foucault separa funcionalmente relações de poder e estratégia de luta, visto que se buscam reciprocamente, mas sem se dissolverem uma na outra. As relações de poder se referem ao “conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder” (Foucault, 2010a, p. 293) com seus objetivos e especificidades de movimentos, geralmente traduzidos na tentativa de imprimir, com um mínimo de continuidade e regularidade, relações de governo sobre as ações possíveis dos indivíduos e dos grupos sociais. Por consequência, as formas de sujeição gestadas por mecanismos de governo suficientemente estáveis não é um estado de *dominação absoluta*, mas tipos de barragens e asfixias aos fluxos incessantes de práticas (comportamentos e discursos), de críticas e de liberdade como estratégias de luta transversais, oblíquas (virtuais), que geram vertigem na ordenação hegemônica estabelecida, tentando enriquecer as possibilidades das relações humanas “extremamente complicado de gerir”. Dessa maneira, Foucault ao falar da filosofia enquanto atitude crítica se pergunta: o que nas estratégias atuais de poder precisa ser mudado, quais os perigos que elas renovam constantemente? Nesse sentido, a filosofia é uma prática de liberdade, à medida em que é um exercício constante de modificação das relações estratégicas de poder que pretendem ser necessárias, pois, seja no campo ético, seja no político, ela implica uma crítica dos artifícios postos pela atualidade visando sua transformação.



Essas práticas não se reduziam ao conhecimento de si e seu resultado não equivaleriam à prova do pensamento puro, *res cogitans*, mas tratava-se de uma atitude diferente enquanto cuidado consigo mesmo, com os outros e com o mundo; um poder exercido sobre a materialidade existencial aumentando suas potencialidades. Dentre essas práticas havia a *askesis*, que era o termo grego para indicar o conjunto de exercícios que engajavam o indivíduo na construção e transformação de si mesmo. Ela, segundo Foucault, diferentemente da modernidade, andava junto com a *mathêsis* (conhecimento teórico), visto que as técnicas mentais ou o exame de consciência (não é o mesmo daquele do cristianismo) tinham de ser feitos, paralelamente, aos exercícios corporais como duas vias unificadas para a sabedoria. Isto porque, na antiguidade, não se tinha um valor somente intelectual, mas, sobretudo, de uma prática que deveria se fazer valer na *bíos*, como instrumento, tática e meio que o sujeito não possuía, porém precisaria adquirir.

Para fazer entender o significado da *askesis*, no curso *A hermenêutica do sujeito*, de 1981-1982, Foucault a associa ao termo *paraskeuê*, que diz respeito à preparação, à criação de uma armadura protetora e um treinamento para afrontar as dificuldades e o inesperado que surgem na vida. *A paraskeuê* é uma forma de *instructio* que é adquirida pelo indivíduo, na relação com o mestre, em seu processo de subjetivação dos saberes (*lógoi*), não como mera convicção sua, mas princípio que modula sua maneira de ser. O verdadeiro, escreve Foucault, deve ser tomado como *paraskeuê* e luta, pois, é o modo de realizar concretamente os *lógoi* numa forma de viver. Dessa maneira, a relação entre sujeito e verdade não é dada de antemão sob o princípio do conhecimento de si, mas precisa ser construída em práticas concretas de cuidado de si. Isto é, a verdade é feita de *lógoi*, de discursos e saberes, que são equipamentos de luta. Seu valor está no fato de que eles configuram esquemas geradores de ação, de gestos, de atitudes e de conservação daquele em que habitam – “eles estão presentes no sujeito como *matrizes de ação*, e é para adquiri-los que ele opta livremente pela ascese” (Candiotto, 2010, p. 135). Os *lógoi* são operadores físicos de ação que devem estar gravados na cabeça, no coração, enfim, incorporados para poderem ser reativados e utilizados sempre que necessários.

Os *lógoi*, por isso, mais do que um corpo doutrinário, são aqueles discursos verdadeiros, dos quais o sujeito se mune para combater nas batalhas da vida (verdade-instrumental); aqueles discursos que expressam o estilo de vida escolhido e produzido pelo indivíduo (verdade-estética) e aqueles discursos que são formas de colocar à prova permanentemente a sua maneira de viver (verdade-prova). Essa verdade como atitude, então, tem que se realizar em todos os aspectos da vida do indivíduo, tanto enquanto discursos que ele deve aprender para utilizar quando necessário, quanto ao

fato de colocar a própria maneira de viver como domínio de verificação e manifestação da verdade. Trata-se de ser mestre da verdade (a atitude do filósofo parresiasta), aquele que tem a coragem de dizer a verdade diante do perigo e, principalmente, intensificá-la ao expô-la na sua maneira de ser cuja finalidade é ser livre.

Sócrates ocupa um lugar importante nas genealogias do sujeito e da verdade promovidas por Foucault, uma vez que ele indexou a *fala-franca* (*parresía*) no campo da ética. É essa atitude crítica, enquanto verificação, e prática de liberdade corajosa e, portanto, uma maneira de filosofar, que Foucault quer atualizar como problematização incessante do presente. O filósofo grego ganha destaque, principalmente, no último curso de 1983 -1984, *A coragem da verdade*, no qual o filósofo francês dedica algumas aulas à análise da *parresía* socrática como uma prática filosófica, em que a coragem de dizer a verdade não se reduziria à mera retórica ou pedagogia, cuja finalidade seria convencer ou ensinar os seus interlocutores, mas estaria vinculada especialmente à constituição ética do sujeito. Segundo Foucault, Sócrates inaugurou<sup>4</sup> uma forma de filosofar que se confundia com a virtude, pois a ela estavam associadas a *parresía* e o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e, justamente por isso, tendo como marca necessária a coincidência entre o discurso verdadeiro (*lógoi*) e a forma de viver (*bíos*), causa pela qual ele podia incitar os homens a cuidarem de si mesmos.

O Sócrates de Foucault não é um profeta, cujo discurso é enigmático, feito sempre em nome de outrem e acerca do destino; não é, também, o sábio, que tem como grande característica poder se calar e, em nome do saber, falar somente o que deseja, pois sua fala não precisa ser dita para ser assumida como verdadeira. Por fim, Sócrates não é o professor, portador de um saber recebido da tradição e, por isso, justificado como verdadeiro, e que deve ser transmitido ao outro. Sócrates é o *parresiasta*<sup>5</sup>, visto que seu discurso verdadeiro é munição para combater nas batalhas da vida, expressando o estilo de vida escolhido e produzido pelo indivíduo, colocando à prova permanentemente a sua maneira de viver. Essa verdade como atitude, conseqüentemente, tem que se realizar em todos os aspectos da vida do indivíduo, tanto no discurso que ele deve aprender para utilizar quando necessário, como no fato de colocar a própria maneira de viver como domínio de verificação e manifestação da verdade. Trata-se de ser mestre da verdade, aquele que tem a coragem de dizer a verdade diante do perigo e, principalmente, intensificá-la ao expô-la na sua forma de viver.

---

<sup>4</sup> Foucault privilegia Sócrates não porque ele tenha inventado a estética da existência, mas pelo fato deste usar os diálogos platônicos para delinear a sua própria maneira de filosofar.

<sup>5</sup> Esquemáticamente são características da *parresía*: a) dizer tudo com extrema franqueza; b) Aquilo que ele diz deve ser o que ele crê sinceramente ser a verdade e, ainda, deve estar pronto a se engajar em direção a esta verdade; c) É absolutamente necessário que em seu dizer verdadeiro arrisque-se. A *parresía* necessita de uma tomada de risco e de coragem diante da situação (a coragem é uma qualidade moral do parresiasta).

Sócrates não é um mero indivíduo, mas um personagem, uma multidão, cuja afirmação da verdade é uma arma para denunciar as injustiças sofridas e expressadas. Não é representação de uma interioridade, mas uma dimensão agônica das relações de poder, em que figura como personagem ético-político da verdade. Não se trata, muito menos de uma observação, mas de uma vida imanente ao dispositivo, cuja fonte de expressão de conduta é a própria vida. É essa encarnação que faz do diálogo socrático um depoimento batalha, o qual gera uma ressonância que faz ouvir sua potência contra a sede de poder; diálogo, cuja relação coloca em jogo a própria vida ao reafirmar a palavra como matéria de novas experiências e afetos.

Além disso, o diálogo é escandaloso e assume o risco diante da autoridade, uma vez que não dissimula e não aceita concessões ou benefícios. Não há possibilidade de fuga ou imparcialidade, mas combate, de participação vigorosa, em que se torna lugar de fala que depõe, e, justamente por isso, atua no e sobre as circunstâncias de sua vida.

A verdade, então, não é somente um efeito jurídico ou instrumental da relação de poder e de saber, mas algo que “escapa”, um excedente possível, que não pode ser elidido ou sufocado no cálculo social ou prisional ou na performance do direito penal. Aqui, eis o pequeno deslocamento foucaultiano em relação à sua trajetória. Pequeno desvio que condensa os outros eixos e produz novas possibilidades. É, nesse sentido, que tentaremos, dentro dos limites do artigo, pensar essa torção a partir do Sócrates *parresiasta* na trajetória do filósofo francês.

A montagem dessa personagem, Sócrates *parresiasta*, é feita por Foucault a partir, principalmente, dos diálogos platônicos que giram ou evocam a morte do filósofo grego: *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon*.

### **3. A *parresía* e cuidado de si na *Apologia***

Analisando esse texto, Foucault exacerba em Sócrates a característica marcante do *parresiasta*, que é a coragem de verdade, em sua missão de incitar e cuidar dos atenienses e, através deles, da própria cidade. Essa tarefa, contudo, não se realiza pelas vias institucionais, uma vez que renunciou à carreira pública a ponto de viver em manifesta pobreza, fora das instituições e em meio aos seus concidadãos. Para Foucault, Sócrates é o mestre do cuidado de si, pois exerce sua função que lhe foi incumbida pelo deus de *Delfos* para conduzir os homens a cuidarem consigo mesmo e com os outros.

Na primeira parte do diálogo, a conhecida passagem em que o oráculo, uma vez perguntado quem era o mais sábio entre os homens, responde que ninguém seria mais sábio que Sócrates, a

resposta é recebida de modo enigmática, como própria das palavras dos deuses, e quem a recebe nunca tem a certeza absoluta de sua compreensão. De fato, Sócrates não a compreende. Ele se interroga, como todos ou quase todos que receberam essas palavras veladas, “O que diz o deus?” ou “O que o deus pode ter querido dizer?” e, nisso, empreende uma busca. Não se trata, nessa busca, de adivinhar o que o deus disse, mas de examinar as suas palavras. Ou seja, ele quer submetê-las a uma verificação, não aquela político-institucional, mas através de uma investigação realizada nas ruas e praças de Atenas.

A atitude socrática põe à prova a verdade profética por meio da discussão, de uma refutação possível para saber se os cidadãos concordam ou não com ela. Foucault sublinha a necessidade de coragem nesse processo de verificação, afinal, Sócrates não interrompe a investigação devido ao perigo que possa vir a correr ao dizer a verdade para o bem da *pólis*. Segundo o autor francês, nesse caso, o medo da morte deve ser avaliado pela atitude corajosa demonstrada diante desse valor de verdade e da escolha da filosofia (obstinada interrogação de si e dos outros) como uma forma de viver. Ou seja, é correndo o risco ao interrogar e mostrar aos cidadãos atenienses que não sabem tudo ou que acreditam que sabem, que Sócrates prova que aquilo que o oráculo dissera acerca dele é verdade e, conseqüentemente, a sua forma de viver, filosófica, é a verdadeira vida em consonância com a missão divina.

Para Foucault, a investigação socrática, ao expor as fragilidades do sistema de ensino sofista tão valorizado na Atenas clássica, delinea a especificidade da *parresía* filosófica. Esta se assemelharia a uma função militar, cuja missão é cuidar de si e dos outros, atçando-os a cuidarem da sua forma de viver e de sua alma, o que exige o constante exercício de provar a si e aos outros, a fim de encaminhar-se em direção a uma forma de viver de acordo com a verdade e a prudência e, assim, em ruptura com as falsas opiniões.

A *Apologia* é um diálogo jurídico<sup>6</sup>, no qual a defesa de Sócrates é a afirmação dessa verdadeira vida enquanto vida filosófica e, também, a denúncia dos artifícios retóricos como meras técnicas de persuasão. Foi por isso que, diante da Assembleia, Sócrates não fez concessões à retórica e, coerentemente com sua forma de viver, falou francamente (*parresía*) aos seus juízes. Aliás, muito provavelmente foi por causa dessa relação não bajuladora que ele fora condenado à morte, visto que com um pouco de floreio e lisonja as circunstâncias atenuantes teriam levado a uma pena mínima, já que na primeira deliberação da Assembleia a quantidade de votos para condenação não fora muito

---

<sup>6</sup> Mais que isso, trata-se de um texto de Platão que, após a morte do seu mestre, pretende mostrar a superioridade da atividade filosófica.

maior que para absolvição. De todo modo, Sócrates aceita a pena imposta e, mesmo quando lhe permitiram propor uma penalidade, no momento derradeiro do julgamento, ele não cede chegando a dizer que isso representaria uma confissão de culpa ou, pior, um *esquecimento* de si:

Se fui condenado, não foi por falta de palavras ou argumentos, mas pela falta de atrevimento, cinismo e disposição para lhes dizer aquilo que desejavam ouvir: eu me lamentando, chorando e, como já disse, fazendo e dizendo muitas outras coisas indignas, semelhantes àquelas que vocês estão acostumados a ouvir de outros. Mesmo agora, ao perceber o que se impõe ao meu destino, não seria capaz de agir de forma servil, e também não me arrependo de como conduzi minha defesa, pois prefiro morrer depois de ter me defendido da forma que o fiz a dever a vida a uma defesa covarde. (Platão, 2009, p. 53)

Nesse sentido, a vida filosófica, afirmada por Sócrates com a própria morte, torna-se valor de referência (*básanos*) que exorta os homens a cuidarem de si mesmos para que tenham uma outra relação consigo, com os outros e com a verdade, cujo efeito será a coragem de verdade diante das práticas habituais dos espaços político-institucionais. Vê-se, aqui, que a *parresía* designa a própria verificação da filosófica, ou seja, a verdadeira vida congrega, *simultaneamente*, o cuidado de si num movimento ético de recusa das falsas opiniões para dar forma e estilo à própria vida, e o cuidado com o outro, num movimento corajoso em defesa do valor de verdade, cuja função é a busca do bem comum da cidade ao permitir pensar outros modos de existência mais autênticos.

Desse modo, a filosofia socrática se desdobra para além dos limites institucionais e “alimenta uma *philia*, enquanto ato de coragem e atitude de confrontação que é, ao mesmo tempo, amor e preocupação pelo mundo” (Fimiani, 2005, p. 125). Ela é, de um lado, um incansável convite aos sábios atenienses que ultrapassavam os limites da racionalidade humana, reivindicando para si um saber sobre humano que examinasse a si mesmo a fim de mudar sua relação com a verdade e, conseqüentemente, tomassem consciência da vida não verdadeira que levavam. De outro lado, foi a investigação corajosa que permitiu Sócrates compreender esse valor de verdade da profecia, que os homens nada sabem se comparados aos deuses e, por isso, ser o homem mais sábio e poder se arrogar mestre do cuidado em virtude de missão divina. É através dele que os deuses cuidam dos homens.

#### **4. A *parresía* socrática como estilo de vida**

Nesse movimento de atualização da atitude corajosa, o *Laques* representa um momento importante para Foucault, pois o termo *parresía*, raro em Platão, é usado algumas vezes nesse texto e, principalmente, porque Sócrates é denominado *parresiasta*. Para compreendermos a interpretação foucaultiana do Sócrates *parresiasta* é fundamental que a leitura contrastiva que Foucault faz entre o

*Alcibiades I* e o *Laques*, seja compreendida, respectivamente, enquanto metafísica da alma e estética da existência. Nesse contraste, Foucault enxerga o início da bifurcação de duas grandes tradições do pensamento filosófico: uma ontologia da alma e outra centrada no *bíos* como estilo de vida, a partir da qual ele buscou produzir uma genealogia da “estética da existência”.

#### 4.1. O Primeiro Alcibiades e a metafísica da alma

No *Alcibiades I* está em questão o cuidado de si e o problema do governo dos outros. Sócrates decide abordar Alcibiades porque acredita que é o único (como meio da atenção do deus aos homens) que pode ajudá-lo no seu propósito político de tornar-se conselheiro na *pólis*. Ou seja, Alcibiades, no limiar da idade adulta, momento em que é abandonado pelos pedagogos (que se interessavam somente pela sua beleza jovial) e deve ingressar na vida política, pretende governar os outros, porém, não está pronto, pois, de um lado, confunde os seus privilégios de nobreza (seu nome e riqueza) com a excelência política, e por outro, não realizou um cuidado consigo mesmo a partir do qual poderia exercer seu projeto político. É nesse contexto, de acordo com Foucault, que Sócrates intervém<sup>7</sup>, o único que não abandonou Alcibiades, e aparece o cuidado de si como meio de corrigir as deficiências da educação sofística ateniense e, principalmente, como condição necessária à passagem da condição “social” favorável de cidadão, que tem regalias estatutárias, à ativa ação política:

Não, meu ditoso Alcibiades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los. Se te descureses nesse sentido, terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens. (Platão, 1975, p. 229)

Alcibiades não só não sabe o que precisa saber para exercer o governo dos outros, como também ignora que não sabe. Nesse sentido, a incitação de Sócrates para que ele cuide de si mesmo faz referência ao aperfeiçoamento, compreendido como saber se governar, uma *techné*: “exercita-te primeiro, caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes, não” (Platão, 1975, p. 242). A referência de Sócrates ao princípio délfico, então, ganha o tom de imperativo para Alcibiades: converta o olhar para si, cuide-se com a única finalidade “do governo como governo dos outros” (Foucault, 2001, p. 40). Assim, o cuidado refere-se à necessidade de conhecer a si mesmo em busca de alcançar a excelência para governar de forma sábia e justa. Como consequência, surge a

---

<sup>7</sup> Interessante lembrar, apesar de não ser objeto deste texto, que o momento certo, *kairós*, é para os antigos uma coisa divina, cuja determinação não cabia aos homens.

questão, o que é esse “si”? Para Foucault (2001, p. 57), “a alma como sujeito, e não a alma como substância: isso que resulta, me parece, do desenvolvimento do *Alcibiades* sobre: o que é o si-mesmo, qual sentido se deve dar ao si-mesmo quando se diz que é preciso ocupar-se de si?”

Em vista disso, no *Alcibiades I*, esse si (*heautou*), escopo de cuidado, é a alma (*psykhé*), “a alma aqui designa o *eu* como objeto de cuidado” (Candiotto, 2010, p. 130). Segundo Foucault, não se trata da alma prisioneira do corpo tal qual definida no *Fédon*, nem do mito da parelha de cavalos alados do *Fédro* e, tampouco, da tripartição da alma na *República*, mas, tem-se aqui a alma como *sujeito da ação*. A resposta platônica, “sou minha alma”, designa uma alma que se serve (*kheréstai*) do corpo e, mais que essa relação instrumental, Foucault caracteriza a posição singular da *alma-sujeito* em relação ao mundo, aos outros e, especialmente, em relação consigo mesma. Portanto, cuidar de si é ser “sujeito de ações, comportamentos, relacionamentos, atitudes” (Foucault, 2001, pp. 56-57).

Nesse ponto do diálogo, podemos compreender que cuidar de si é buscar a virtude da sabedoria (conhecer-se a si mesmo), uma vez que o governo da *pólis* deve estar a cargo dos melhores homens (sábios), o que implica que não basta ter consciência das qualidades e defeitos, mas *saber-se* alma (a essência humana) e, mais, é preciso conhecê-la. Foucault (2001, p. 66) ressalta, então, que “uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o ‘si’ como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’”. Desse modo, o cuidado de si é uma gama de exercícios sobre si mesmo, e acaba por ser subordinado ao princípio unificador do conhece-te a ti mesmo<sup>8</sup> e, por isso, reduz-se a conhecer-se. Para confirmar sua tese, o autor de *A vontade de Saber* faz referência à conhecida “metáfora do olho” no *Alcibiades*<sup>9</sup>.

Foucault toma essa metáfora como caso, uma vez que nela está em questão as condições do próprio conhecimento. Isto é, o olho pode se ver, ou através de um espelho, ou através da pupila alheia, sendo esta, assim, “a melhor parte” do olho, pois nela reside a virtude da visão. Do mesmo modo, a alma para conhecer-se a si mesma necessita se dirigir para algo que seja da mesma natureza dela, outra alma; deve olhar, mais exatamente, a parte em que reside a virtude própria da alma, qual seja: o elemento divino, aquilo que se relaciona com a sabedoria, pois é nesta parte sábia da alma que residem o pensamento e o conhecimento. Dotada de sabedoria, a alma possui um critério superior para governar a si mesma e para ser modelo de governo da cidade. Trata-se de conhecer na alma aquilo que a faz melhor, de mais excelente. Desse modo, o cuidado de si, no *Alcibiades*, não é uma

---

<sup>8</sup> Esse prestígio do conhecimento de si sobre o cuidado de si no *Primeiro Alcibiades* é o início da tradição filosófica denominada por Foucault de metafísica da alma.

<sup>9</sup> Sobre a metáfora do olho, ver Platão, 1975, pp. 243-244.

atividade isolada, mas se dá na relação entre mestre e discípulo. Sem Sócrates, ele não pode cuidar de si mesmo e não poderá alcançar seu objetivo de governar os outros, pois a alma deve ser educada, aperfeiçoada na relação com outra alma, na qual ela vê o que pode se transformar.

Por isso, para Foucault, o *Alcibiades* dá início àquilo que ele chamou de metafísica da alma, a qual constituirá uma das grandes tradições do pensamento ocidental. Nesta perspectiva, o cuidado de si foi elidido ou somente seria realizado a partir do conhecimento de si:

[...] de fato, me parece que todo o movimento do pensamento platônico, a propósito do preocupar-se consigo, será precisamente recuperando e reintegrando um certo número de técnicas anteriores [...] de ordená-las e subordiná-las ao grande princípio do conhece-te a ti mesmo”. (Foucault, 2001, p. 66)

#### 4.2 A estética da existência no *Laques*

Em *Laques*, assim como na *Apologia*, Sócrates se dirige a indivíduos da alta aristocracia ateniense, como Lisímaco e Melésias, além dos estrategos, Nícias e Laques. De fato, é a preocupação dos primeiros com a educação dos filhos, Aristides e Tucídides, que dá início à trama textual. Foucault nos dá o contexto geral do diálogo:

Esse diálogo supostamente se passou no fim do século V, em um momento em que muita gente, a maioria se apresentava como sofistas, pretendia dar aos jovens uma boa educação, uma vez que era claro para todo mundo que o nascimento não poderia trazer por ele mesmo boas atitudes morais e políticas. Essas novas técnicas educacionais e o debate, no qual elas eram o objeto, se aplicariam a vários aspectos da educação, à retórica e à aprendizagem da maneira de se dirigir a uma assembleia política ou a um júri, mas a educação sofística se aplicaria, também, a certas atitudes técnicas e, por vezes, à educação militar. E, em Atenas, um dos principais problemas era a formação dos soldados da infantaria, que eram muito inferiores aos hoplitas espartanos. [...] um problema de educação, um problema político, social e institucional, que é manifestamente ligado ao problema da *parresía*. (Foucault, 2013a, pp. 191-192)

Segundo Platão, Lisímaco e Melésias não desempenhavam qualquer papel significativo em Atenas e, por isso, eram nada mais que filhos de homens que tiveram notoriedade no passado. É por isso que eles buscam dar uma boa educação aos filhos para que se tornem ilustres cidadãos e, conseqüentemente, dignos do nome dos avôs. Nesse intuito, convidam Nícias e Laques para discutir acerca da utilidade da hoplomaquia à educação dos jovens.

A opinião dos estrategos é divergente. A posição de Nícias fundamentada, principalmente, na dimensão discursiva (*lógoi*) “estima que o sofista, o técnico das artes militares, fez um bom trabalho



e que seu ensinamento pode levar à juventude uma boa educação militar” (Foucault, 2013a, p. 193); já Laques, que se pauta pelas obras realizadas (*ergon*), “sustenta que os espartanos, que são os melhores soldados da Grécia, jamais recorreram a tais mestres; sustenta, também, que o praticante da arte militar não é um soldado e que jamais obteve alguma vitória” (Foucault, 2013a, pp. 193-194). Platão, mais uma vez, expõe as carências da educação ateniense, pois mesmo esses dois generais, que por sua vida se mostrarem competentes, são incapazes de decidir quem é o bom mestre, “aquele capaz de dizer a verdade no domínio educacional” (Foucault, 2013a, p. 194).

Nesse momento, Sócrates é convidado a participar do diálogo, que passa a versar sobre como incutir a virtude na alma dos jovens e, sendo a coragem a parte da virtude que se relaciona com o hoplomaquia, ela é sugerida como objeto da discussão. Foucault ressalta que as razões sustentadas por Nícias e Laques para aceitarem o exercício dialógico socrático trazem uma definição daquilo que seria o jogo *parresiástico* e, sobretudo, o retrato de Sócrates, enquanto *parresiasta*.

Logo de início, Nícias elogia Sócrates pelo seu conhecimento em relação à educação erudita, pois teria indicado ao seu filho um professor de música que se mostrara excelente nessa arte. Mais à frente no diálogo ele ainda diz:

Para mim não é nem insueto nem desagradável ser examinado por Sócrates; em verdade, desde o começo eu sabia que, estando Sócrates presente, a conversação não iria girar em torno dos rapazes, mas de nós mesmos. Mas, como disse, de meu lado nada impede conversarmos com Sócrates da maneira que ele quiser. (Platão, s.d., p. 12)

Com o assentimento de Nícias, Laques também acrescenta seu elogio a Sócrates. Sua adesão não é mero efeito das palavras daquele, tampouco do seu conhecimento do Sócrates da dialética, mas por ter testemunhado a honra de Sócrates quando foram companheiros na retirada de Délio, afirmando ter presenciado a franqueza de suas ações: “das palavras de Sócrates não tenho nenhuma experiência, porém há muito conheço suas ações, que o revelam como capaz de exprimir-se com elegância e franqueza” (Platão, s.d., pp. 126 -127).

Aqui, Sócrates é qualificado como *parresiasta* porque congrega os seus discursos (*lógoi*) e a sua forma de viver (*bíos*). Ele é retratado como o músico afinado em harmonia perfeita<sup>10</sup> entre a sua própria vida e suas palavras. É, justamente, a harmonia entre a coragem discursiva e a coragem das

---

<sup>10</sup> Trata-se, segundo Foucault (2013a, p. 201), da *boa* harmonia: “havia quatro tipos de harmonia na música grega: a harmonia lídiana, que Platão reprovava porque era muito graciosa; a harmonia frígiana, que Platão reprovava porque era a harmonia das paixões [...]; a harmonia ioniana que era afeminada; e a harmonia Dórica, que era viril, corajosa. É esta harmonia que revela Sócrates, precisamente, por sua coragem, a coragem que ele manifestou na batalha, que Laques comandou.

ações, provadas diante da assembleia popular ou no campo de batalha, que autorizam Sócrates a examinar, a submeter à prova de verificação, a relação da forma de viver de seus concidadãos e o *logos* da virtude da coragem; aliás, é a encarnação desta franqueza na sua forma de viver que legitima, na qualidade de verdadeiro<sup>11</sup>, o seu discurso no diálogo mesmo com homens mais velhos e com status superior ao dele e, também, o porquê de Foucault dizer que é na exatidão do que ele pensa e do que ele faz, que reside a sua *parresía*:

E o modo de vida aparece como o correlativo essencial, fundamental, da prática do dizer-a-verdade. Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida. É nisso que vocês veem se organizar essa cadeia fundamental que é a do cuidado, da *parresía* (fala franca) e da divisão ética do bem e do mal na ordem da *bíos* (existência). (Foucault, 2001, p. 130)

Como mestre do cuidado, Sócrates se utiliza da *parresía* para cuidar que seus interlocutores escolham um modo de viver coerente com aquilo que dizem. Ademais, é importante frisar que, diferentemente do *Alcibiades*, no *Laques*, não se trata do cuidado com vistas ao governo da cidade, mas à estilização da própria vida, enquanto vida verdadeira, efeito desse exercício sobre si e com os outros. Isto é, “a verdade que emerge do jogo parrhesiástico designa a verdade da vida de alguém. Segue a necessidade do vínculo entre conhecimento teórico (*máthesis*) e saber prático (*áskesis*) atuando na transformação da própria vida” (Candiotto, 2010, p. 145).

Trata-se, na *parresía* socrática, de uma relação dialógica, um cara a cara com Sócrates. De um lado, o interlocutor é levado a ocupar uma posição passiva, porém, argumenta Foucault, a passividade não é aquela de uma assembleia, em que através da oratória, numa ordem hierárquica, o interlocutor teria que se submeter a persuasão, mas, ao contrário, aqui ele aceita ativamente ser conduzido pelo *logos* socrático. Não se refere, por isso, a um relato autobiográfico, a uma ontologia da alma, nem à exigência do interlocutor em prestar contas de competência ou técnica acerca de determinado assunto, mas de “dar *logos*” da maneira como se vive, de prestar contas do estilo que se dá à vida. Em suma, “é uma investigação sobre a maneira pela qual o *logos* dá forma, dá, como diz o texto [*Laques*], um *tropos* à vida” (Foucault, 2013a, p. 198). Por outro lado, Foucault salienta, Sócrates é o *básanos*, o ponto de referência na investigação, a partir do qual se pode testar a si mesmo; a pedra de toque, cujo papel é instigar o interlocutor a modular a sua forma de viver.

---

<sup>11</sup> “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” (Foucault, 2011, p. 129).

O modo de viver, então, passa a ser objeto da *parresía* e de cuidado, vida que deve ser submetida a uma pedra de toque para que possa estilizar-se e autenticar-se ao separar aquilo que é bom do que não é bom em seu ser. A *parresía*, por isso, não visa convencer ou transmitir conhecimento ao interlocutor, mas transformar a existência dele através do *logos* da virtude da coragem. É, precisamente, essa prova de veridicação que Sócrates propõe nesse diálogo ao incitar Nícias e Laques a exporem o quanto suas vidas coincidem àquele *logos*. Contudo, a tentativa de definição dos gerais termina em aporia. No fim do texto, eles afirmam não saber, atestam sua ignorância, visto que nenhum deles conseguiu dar boas razões de seu modo de viver que fosse uma definição adequada da coragem.

Em consequência, já que ninguém pôde chegar à definição de coragem, Sócrates diz que todos, inclusive ele, deveriam cuidar de si pondo-se a escutar o verdadeiro mestre, que é o próprio *logos*, não os sofistas, que são pagos para ensinar. Mesmo assim, Laques aconselha Lísímaco a confiar os filhos a Sócrates para que os torne melhores. Aqui, Foucault explica que encontramos o mesmo esquema da *apologia*, no qual o deus de Delfos deu a Sócrates a missão de cuidar de si e dos outros. Nesse sentido, Sócrates, mestre do cuidado, lembra que é necessário pôr-se a prova junto ao *básanos* para dar uma forma à vida, não uma única vez, mas incessantemente ao longo de toda a existência. Em suma, para Foucault, há uma conciliação entre as palavras e a vida de Sócrates e, conseqüentemente, sua vida filosófica, enquanto verdadeira vida modulada pela missão divina, faz do “*bíos* o estilo que você dá a sua existência, a sua vida; é uma questão de escolha, de liberdade” (Foucault, 2013a, p. 211) e de coragem da verdade.

## 5. Considerações finais: a herança crítica de Sócrates

O Sócrates *parresiasta*, delineado por Foucault, ganha mais um contorno, no *Fédon*, a partir da última recomendação dele aos seus discípulos na direção do cuidado de si: “O que sempre vos digo [...] se cuidares de vós mesmos, tudo que fizerdes será tanto por amor de mim e dos meus como de todos” (Platão, 2011, p. 207). Trata-se da renovação do imperativo de pôr toda a existência submetida à prova a sua forma de viver e, principalmente, da reavivação da missão, confiada pelo deus, de cuidar do cuidado dos outros. Diante da morte certa, a herança testamentária de Sócrates, aquilo que lega para a posteridade filosófica, é essa atitude corajosa que conclama a nunca esquecer de si mesmo e dos outros. Depois dessa recomendação, Sócrates pede aos discípulos para pagarem, com um galo, uma dívida ao deus da medicina, Asclépio.

O que significa essas últimas e enigmáticas palavras de Sócrates? Seguindo a interpretação de Georges Dumézil e divergindo de interpretações famosas como a de Nietzsche, por exemplo, Foucault sustenta que nessas últimas palavras, Sócrates afirma a atitude *parresiástica* para libertar a si e aos seus discípulos das falsas opiniões, doença<sup>12</sup> capaz de afetar o corpo e a alma e, também, seu esforço de mostrar a necessidade de se viver de acordo com o discurso verdadeiro (*logos*).

Desse modo, o sacrifício teria sua justificativa porque Sócrates e seus discípulos foram curados “da opinião geral, da opinião corrente, da opinião não elaborada” e, fundamentalmente, a admissão do imperativo de que é a verdade que se deve seguir quando o caso é o cuidado com a própria alma. Além disso, o fato de Sócrates ter feito o pedido do sacrifício como derradeiro gesto é a expressão, para Foucault, do seu modo de vida *parresiasta*, pois revela sua coragem, assim como diante do tribunal descrito na *Apologia*, de não se deixar seduzir pela opinião pública, mas se manter fiel à relação consigo e com a verdade.

É por isso que Sócrates rejeita a oferta de fuga de Críton, em *A apologia*, pois quer mostrar a necessidade de discriminar as opiniões partilhadas por todos os homens. Isto explica a conjuntura do sacrifício ser o agradecimento pela cura em nome de todos, pois, lembra Foucault, segundo o princípio platônico da *homologia*<sup>13</sup>, se o falso discurso triunfa, todos perdem, porém, se o discurso razoável vence, todos saem vencedores. Em vista disso, o Sócrates de Foucault, *parresiasta*, mantém-se fiel à missão confiada a ele pelo deus de Delfos até o derradeiro momento de sua vida ao cuidar de si e dos outros e pregando a necessidade de um modo de vida que esteja de acordo com o bom raciocínio. É ao *logos* que se deve seguir.

Para Foucault, o cuidado de si e a *parresia* de Sócrates constituem uma forma de filosofar que convida e incita os homens a colocarem a prova suas maneiras de viver para não sucumbirem às opiniões fáceis da maioria e a construírem uma relação autêntica consigo próprio, com os outros e com o mundo. Trata-se de uma investigação crítica que incessantemente problematiza aquilo que somos. É dessa tradição que Foucault diz fazer parte, é essa atitude que ele quer atualizar enquanto sua maneira de filosofar na atualidade.

---

<sup>12</sup> As falsas opiniões são compreendidas como doenças e, por isso, comungam da palavra (*nósos*) para designar o mesmo tipo de situação a que elas se referem.

<sup>13</sup> “Entre as almas a relação vai ser de prova, vai ser a relação de *básanos* (de pedra de toque) em que haverá afinidade de natureza e, por essa afinidade de natureza, demonstração ao mesmo tempo da realidade e da verdade, isto é, do que é a alma no que ela pode ter de *étymos* (autêntico). [...] Homologia – esse termo reaparece várias vezes –, trata-se da identidade do discurso num e noutro. Quando, nessas duas almas que se provam por afinidade de natureza, pode haver uma homologia que faz que o que é dito por um possa ser dito pelo outro, nesse momento haverá um critério de verdade” (Foucault, 2013b, pp. 336 -337).

O objetivo da filosofia seria, então, ampliar as possibilidades no presente. Por isso, a atualização desses esquemas de pensamento como estratégia de luta para gerar ou intensificar os movimentos virtuais que apontam para indeterminadas e inéditas formas de viver na nossa atualidade. Esse movimento crítico é um convite ao leitor, ao amigo, ao aluno, a quem estiver aberto para “sem armas, sem palavras combinadas, sem nada que os tranquilize no movimento que conduz um para o outro” (Foucault, 1994, p. 168) experimentar em relação aquilo que somos e produzir novas maneiras de ser. A filosofia, assim, não é mera transmissão de conhecimentos, não pretende constituir uma doutrina, nem promover uma solução definitiva, mas, na esteira socrática, perseguir ao longo de toda existência esse princípio de prova de vida.

O retorno a Sócrates, portanto, coloca o pensamento filosófico foucaultiano na tradição da *aleurgia*, visto que o que está em jogo é a forma que, ao dizer francamente, “o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade” (Foucault, 2011, p. 4). Trata-se do fato de que a verdade não é somente um efeito instrumental do dispositivo de governo, tal como Foucault a definiu nas sua crítica arqueo-genealógica, mas encarnação, exposição, materialização e criação de formas de viver, na relação consigo mesmo e com os outros, diante dos limites instituídos pelas relações de poder.

## Referências

- Candiotto, C. (2010). *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat.
- Fimiani, M. (2005). *Foucault y Kant: crítica-clínica-ética*. Buenos Aires: Herramienta.
- Foucault, M. (1994). *Politics and Ethics: An Interview (Politique et éthique: une interview)*, entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty e C. Taylor. In M. Foucault, *Dits et Écrits, vol. IV 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Em Defesa da Sociedade: curso no collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2000). O que é Crítica (Crítica e Aufklärung). In F. Biroli e M. C. Alvarez (Org.), *Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento* (pp. 169-188). Marília: Unesp.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981 – 1982*. Paris: Seuil/Gallimard.

- Foucault, M. (2010a). O sujeito e o poder. In H. Dreyfus e P. Rabinow (Orgs.), *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica..* Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2010b). *A hermenêutica do sujeito: curso (1981-1982)*. São Paulo, Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes.
- Foucault, M. (2012). *Dits et écrits II*. Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2013a). *Discours et vérité*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2013b). *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gros, F. (2008). O cuidado de si em Michel Foucault. In M. Rago e A. Veiga-Neto (Orgs.), *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Platão. (2009). *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Martin Clarete.
- Platão. (1975). *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Belém: EDUFPA.
- Platão. (S.D) *Diálogos. Laques*. São Paulo: Melhoramentos.
- Platão. (2011). *Fédon*. Belém: EDUFPA.
- Potte-Bonneville, M. (2004). *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF.
- Ortega, F. (1999). *Amizade e estética da existência em Foucault*. Porto Alegre: Graal.