

ÉTHOS PARRHESIÁSTICO COMO VIDA FILOSÓFICA EM MICHEL FOUCAULT

ROGÉRIO LUIS DA ROCHA SEIXAS¹

Resumo : No presente texto, nossa discussão concentra-se na seguinte questão: qual o objetivo de Michel Foucault ao abordar o tema da *parrhesia*? Nossa hipótese se refere ao interesse do autor em problematizar os modos pelos quais a verdade, no contexto da cultura antiga, se exerce enquanto não apenas uma atividade, mas como um estilo de vida específico – delineado pelo dever do sujeito em dizê-la enquanto um *éthos* que ganha diferentes contornos nos campos da política, da ética e da estética da existência. Adota-se, assim, a *parrhesia* como um estilo de vida filosófica que possui a preocupação com o entrelaçamento das relações entre subjetividade e verdade, governo de si e coragem da verdade. A atitude ligada à *parrhesia* trata da constituição do exercício de um *éthos* parresiástico no interior das relações do saber e do poder – discurso da irreduzibilidade da verdade, poder e ética.

Palavras-chave : *Éthos* parrhesiástico, *Parrhesia*, Vida filosófica,

¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Docente em Ética e Filosofia Política da UBM/RJ. E-mail: rl.seixas@yahoo.com.br

Abstract: In this present text, our discussion is centralized into the following question: which was the Michel Foucault's objective when analysed the parrhesia's thematic? Our hypothesis is referent to the interest of the author in to call in question the ways that the truth, in the old culture context, is carried out in action while not likes a some activity, but as an specifically style of life – designed by the subject duty to say the truth, while an éthos expression that acquire differents contours in the political, ethical and existential aesthetic themes. Accept, in this manner, the parrhesia likes a philosophical life style that haves the worry with an interlacement of the relations between the subjectivity and the truth, self-government and courage of tell the truth. The attitude connected to the parrhesia, discusses the constitution of the parrhesiastic ethos exercises into the relations between the knowledge and the power – discourse of the truth, power and ethics irreducibilities.

Key-Words: Parrhesiastic ethos, Parrhesia, Philosophic life

Introdução

Na aula de 2 de março de 1983, Foucault desenvolve sua análise a respeito da *parrhesia* filosófica, referindo-se ao que vai destacar como o problema da atitude filosófica. Como expõe de modo mais claro: “A *parrhesia* como forma de vida, a *parrhesia* como modo de comportamento, a *parrhesia* até na idumentária do filósofo, são elementos desse monopólio filosófico que a *parrhesia* reclama para si.” (FOUCAULT, 2009, p. 296). Se caracteriza a *parrhesia* filosófica como um modo de ser, uma ação de escolha em como conduzir a própria existência – exercendo o ato de filosofar na condição mesma de se constituir para si mesmo um estilo de vida, modificando seu modo de pensar e agir – sendo necessário que no ato de dizer-a-verdade, haja a manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem disse. Este engajamento do *éthos* do dizer-verdadeiro, denota uma característica crucial da *parrhesia*: a adesão do falante ao seu enunciado. Como observa Gros (GROS, 2004, p. 157): “Na *parrhesia*, trata-se de dizer uma verdade que constitua uma convicção pessoal, ao passo que o retórico quer simplesmente fazer acreditar, passando da convicção para a persuasão.” Esta característica da *parrhesia* aqui apresentada, indubitavelmente, demonstra o exercício de um *éthos*, marcado por seu modo de agir engajado e de dizer verdadeiro – que necessita ser compreendido como uma atitude crítica que requer que o sujeito assumase a si mesmo como condutor de sua vida. Fazer uso da liberdade da palavra verdadeira para atingir o outro e, ao mesmo, tempo a si mesmo. Uma crítica, dirigida ao outro para o qual o parrhesiastes fala, não

necessariamente se resume a apenas uma pessoa, pois a prática crítica da *parrhesia* é destinada à coletividade e ao bem público.

Constata-se também que a *parrhesia* é uma atividade crítica cuja principal condição de possibilidade se refere a uma atitude presente no instante em que o *parrhesiastes*, que ao expor suas opiniões, coloca em risco toda sua integridade social, política e moral, além de obviamente, física. Esta presença física do corpo é interessante, pois o *parrhesiastes* é percebido e identificado. Exerce sua atividade de modo público. Deve-se ter a consciência deste risco no instante em que fala a verdade. Esta propriedade da *parrhesia* aparentemente é a que mais atrai Foucault: exercer o *éthos* parrhesiástico implica em uma atitude ética que o coloca em acordo com si mesmo, mas não o tornando um indivíduo fechado em si, e sim alguém ligado a outros que podem constituir com ele uma esfera pública. Para Frédéric Gros, “seria a suposição parrhesiasta de uma fala engajada.” (GROS, 2004, p.157) – mas, igualmente, como destacamos antes, uma fala e postura perigosas; uma verdade que não se diz senão sentindo o fio da espada roçar na garganta. Temos uma atitude de fundo ético e político, marcada pelo risco de exercer a *parrhesia*.

1. *Parrhesia* e Estilo de Vida Verdadeira

Levando-se em conta que a definição de *parrhesia* está contida no campo ético da relação do sujeito com si mesmo – suscitando a problemática de como governar a si mesmo – trata-se, deste modo, em se colocar a questão de como pensar o regime da palavra arrojada aos diferentes estilos de *éthos* que Foucault trabalha. Como no caso de Sócrates, que, associando o falar arrojado ao método da maiêutica, expressa um dizer-verdadeiro que deve transformar aquele a quem dirige o enunciado, o inquietando a se questionar e examinar as verdades de fora que o constituem no modo de agir e pensar. Ao colocar estas verdades sobre desconfiança e questionamento, quem escuta o discurso parrhesiástico indagará não apenas a si mesmo, mas também aos que se proclamam serem os detentores da verdade a respeito das coisas que devem ser ditas e pensadas. Segundo o Foucault:

(...) Ao pretexto de interrogá-los sobre os mestres que podem autenticar a competência e a opinião deles, vai lhes impor um jogo totalmente diferente, que não é nem o da política, claro, nem o da técnica, mas que será o jogo da *parrhesia* e da ética,

que será o jogo da *parrhesia* orientada para o *éthos*. (FOUCAULT, 2009, p. 121).

Manter essa incerteza aberta, abalar as bases das verdades prontas (que objetivam exatamente encerrar qualquer incerteza ou inquietude) enquanto um *éthos* parrhesiástico, demarca um estilo de vida filosófico. Retomando a figura de Sócrates, na aula de 2 de Março de 1983, Foucault faz uma observação e, simultaneamente, uma diferenciação muito interessante entre *logos* e *érgon*. O que chama sua atenção? Antes, recordemos que, em seu significado ético, o parrhesiastes, enquanto convicto da verdade que enuncia, o faz ao custo de desagradar aos outros. Temos o que Foucault define como: “a livre coragem mediante a qual alguém se relaciona consigo mesmo no ato de dizer a verdade; ou seja, a ética de dizer a verdade num ato livre e perigoso.” (FOUCAULT, 2009, p. 116-117). Então, a *parrhesia* é um tipo de atividade verbal na qual aquele que fala tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma relação consigo mesmo e com outras pessoas através da crítica. Ao exercer o seu *éthos* parrhesiástico, aquele que fala expressa sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua própria vida, pois ele reconhece o dizer-a-verdade como um dever para transformar outros e a si mesmo. Ao exercer este *éthos* enquanto um dever e um estilo de vida (escolhendo a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou silêncio, o risco da morte ao invés da vida e da segurança, crítica ao invés da bajulação, um exercício de subjetivação ética ao invés de se acomodar na apatia moral) há a aceitação do risco de morte ao defender o dizer-verdadeiro – fato (evidenciado e criticado por Platão, e analisado por Foucault) quando a atividade da *parrhesia* perde espaço na democracia ateniense e o seu exercício se torna um risco. No caso do que podemos denominar como *parrhesia* socrática, Foucault a descreve enquanto uma atividade política como sendo como “negativa e pessoal.” (FOUCAULT, 2008, p. 294).

Agora, outra questão: como se relaciona a *parrhesia* nesta situação? Foucault deslocou a questão da *parrhesia* de um âmbito mais ético, o que ocorre de modo muito evidente na *Hermenêutica do Sujeito* e também a partir do curso *O governo de si e dos Outros*, para outro de conotação mais política, embora não se possa separá-la totalmente da esfera ética manifestada no **cuidado de si**.

2. *Parrhesia* Socrática e Cuidar de Si

Destaque-se o modo como Sócrates seria, segundo Foucault, um *mousikós aner*, ou seja, uma pessoa que é fiel tanto às palavras quanto aos seus atos, e, portanto, exerce a *parrhesia* na qual o *logos* e o *bios* constituem uma estética da existência regrada pela existência simultânea desses princípios. Em Sócrates, a *parrhesia* adota a forma de um construto, em que *logos* x verdade x *bios* se macunem, a partir da relação existente entre um sujeito que enuncia a verdade e o que a escuta. É seu *bíos* que Sócrates elege para se subjetivar e não a lei da *polis*. Aqui, o peso da *parrhesia* ético-filosófica, intenta compreender a atitude filosófica, mais do que a filosofia, como um modo de pensar que transforma o sujeito – implicando, exatamente, na subjetivação de como se conduzir eticamente. Realmente, afastando-se da política como participação direta na assembleia, a *parrhesia* socrática é útil à cidade. O parrhesiástes não necessita evadir-se do mundo – é preciso apenas que ele cuide da cidade com a mesma persistência que se ocupa de si.

Evidencia-se, então, uma forte conotação política na prática da *parrhesia* no sentido que o exercício do *éthos* parrhesiástico manifesta a verdade de quem a enuncia com franqueza; intencionalmente dirigidas a manter uma relação direta entre o discurso racional do indivíduo, seu *logos*, e o modo como este elege seu modo de existência que não deixa de se colocar como uma forma de interpelar as práticas de poder que envolvem o governo² de si por outros. Se há o conceito de uma atitude ética da verdade como arte de viver mais esteticamente livre, esta não se afasta das relações de poder – ao contrário, questionando seu funcionamento e aludindo à prática de si (refletida, no caso, como o cuidado de si) visa-se evitar que as relações de poder se traduzam em situações de dominação, levando-se à condução da vida dos indivíduos por outros. O Sócrates de Foucault não participa da vida política do *dêmos* como alguém que busca ser um político – mas não deixa de exercer uma atitude política da arte de existência estética, a partir do momento em que, ao exercer o *éthos* parrhesiástico, assume o ato da palavra verdadeira e corajosa, constituindo um estilo de vida como uma prática mais livre de ser sujeito de si; opondo-se às normas e convenções que não levam ao autoexame dos indivíduos, mas que estabelecem verdades aceitas de modo inquestionável para as suas condutas. Um constituir-se a si mesmo enquanto uma vida mais filosoficamente bela, mas que não se aproxima de um mero esteticismo. Faz parte política desta

² Termo utilizado e sugerido por Alfredo de Veiga-Neto que se inspira na palavra derivada do francês (*gouvernement*) para diferenciar o ato-poder enquanto condução de condutas da noção comum de governo, enquanto instituição administrativa, social e política. Aplicaremos esta expressão em várias passagens de nosso trabalho.

construção de *éthos* o opor-se aos discursos retóricos vazios e bajuladores que não se importam com a verdade em si, mas com o mero convencimento. Neste quadro, o dizer verdadeiro não só perde espaço na *pólis* democrática, quando esta entra em crise, como se torna um verdadeiro risco exercê-lo.

A *parrhesia* é uma atividade essencial para a constituição do *éthos*, enquanto maneira de viver e de se conduzir, partindo de uma estética da existência – consequência da escolha do próprio sujeito – tratando-se, assim, de um modo de subjetivação que se coloca como coerente com o estilo de vida que se põe a si mesmo e que muito além de fixar regras de conduta, consiste em modificar o próprio modo de ser, fazendo da vida (*bíos*) uma arte de autogovernar-se. Por isso, esta conduta ética apresenta um componente político importante: o do indivíduo se inquietar com si mesmo, com sua forma de existir – buscar eleger a si mesmo como produtor de seu estilo de vida; como assinala Roger Pol-Droit, “se evidencia assim a tática inserida no estilo de *éthos* parrhesiástico socrático em desestabilizar, inquietar.” (POL-DROIT, 2012, p. 133). É uma prática que põe em ação, a partir do exercício crítico do *éthos* parrhesiástico, um modo de desestabilização do indivíduo para que se torne mais livre e possa exercer o governar a si e o governo dos outros. Detecta-se aqui o olhar de Foucault para as táticas de dessubjetivação das formas de governamento na atualidade, inseridas em sua problematização da governamentalidade.

No Sócrates interpretado por Foucault, o dizer-a-verdade apresenta-se como possível porque o filósofo grego coaduna seu discurso a suas ações, ou, dito de outro modo, o *logos* se ajusta de tal forma à *bíos* que o *éthos* parrhesiástico pode ser exercido com autenticidade e credibilidade (embora sempre sob o risco que se corre ao enunciar a verdade para o outro que não a aceite e queira, de algum modo, calar sua voz). O Sócrates de Foucault, enquanto exerce sua *parrhesia*, se encontra armado pela imiscuidade entre palavra e ato. No exercício de cuidar de si, vinculado a um cuidado com a verdade, constituindo-se como um estilo de existência alternativo e, porque não dizer, contraposto às práticas políticas institucionais. A prática do *parrhesiastes*, neste sentido, se apresenta como suficientemente prudente para abrir condições à liberdade do sujeito no momento oportuno. Inegavelmente, é uma ação ética ao tratar de convencer ao interlocutor de que deve ocupar-se de si e dos outros, e que, por consequência, precisa transformar sua *bíos*. Como observa Abraham:

(...) Foucault propõe que entre a vida e os discursos, as ações e os discursos, a verdade é a ligação. Verdade que não se apresenta como adequação, mas sim conformação. A vida terminará sendo a obra onde os discursos e as ações compõem-se. (ABRAHAM, 2003, p. 66).

Fazer, da própria vida, uma estética da existência, partindo de uma leitura foucaultiana, adquire um significado político importante na medida em que há uma ação de inventar-se, e assim levar a cabo um trabalho sobre si mesmo – entendendo-se como uma prática da liberdade que não é outra coisa senão a criação de um estilo mais livre de existência. Um governar-se mais a si mesmo. Sendo assim, as práticas parrhesiásticas – como, no caso citado, a socrática, mas outras como as estoicas e epicuristas – claramente apresentam um componente político; ou, mais referidamente a uma política como arte de viver, manifestando a coragem da franqueza em dizer a verdade; em se exercer o *éthos* parrhesiástico – mesmo sob o risco da “espada na garganta” – como um estilo de vida que possui como dever, dizer a verdade para a autoconstituição do sujeito como soberano sobre si mesmo, como sujeito livre.

3. O *éthos* parrhesiástico cínico e a verdade como escândalo

O modo radical do cuidado de si cínico, segundo Foucault, é exatamente o “exercício positivo de uma soberania de si sobre si mesmo.” (FOUCAULT, 2009, p. 282.) A *parrhesia* cínica possui uma propriedade essencial: a *alethós bíos*, que expressa a ligação entre ética, política e verdade. Ainda segundo Gros, “é na senda socrática que se desenha para Foucault, o interesse pelos cínicos gregos.” (GROS, 2004, p. 162). Qual o motivo deste interesse? Na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault justifica este interesse ao apontar na prática cínica:

(...) A exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitada e corajosa; do dizer-a-verdade que leva sua coragem e ousadia até se transformar em intolerável insolência (FOUCAULT, 2009, p. 153).

Essa articulação, essencial no cinismo, apresenta um forte vínculo “Entre viver de certa maneira e se dedicar a dizer a verdade, são mais notáveis por se fazerem de certo modo imediatamente, sem mediação doutrinal, ou, em todo o caso, dentro de um marco teórico assaz rudimentar” (FOUCAULT, 2009, pp. 153-154). Gros ressalta que a filosofia cínica comporta dois núcleos, reconhecidos como duros, que representam a sua prática: “uma franqueza rude, áspera e provocadora e um modo de vida de errância rústica e pobre, um manto imundo, um alforge e barba hirsuta.” (GROS, 2004, p. 162).

Um ponto a ser ressaltado como essencial na *parrhesía* Cínica se expressa exatamente na simetria radical entre o *logos* e o *bios*, enfatizando-se uma vida ética que se condiciona a se livrar das convenções da vida social, encaradas com escárnio e indiferença, enquanto criticadas como práticas de engodo e obstrução para o exercício da vida verdadeira. Tem-se a demonstração de uma estética de existência que coloca o modo de uma “verdadeira vida” sem se adequar a nada, a não ser a naturalidade da vida. Não há proposta de fixidez de atitudes, aceitando, como própria da vida nua e exposta, a sua contingência. É um estilo de existência filosófica que faz explodir a verdade da vida como escândalo. Não se trata simplesmente de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, um comportamento justo defendendo a própria ideia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo, a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade (GROS, 2004, p. 163). Postura que difere da *parrhesía* Socrática. Inexiste, na *parrhesía* Cínica, a doutrina de que uma virtude pode ser ensinada para os que foram criados como os melhores para ouvir o dizer verdadeiro e exercitarem o cuidado de si, tornando-se governantes justos. Também não há o objetivo de estabelecer uma harmonia regrada entre as palavras (*logos*) e atos (*érgon*), entre verdade (*alétheia*) e a vida (*bíos*). Nos cínicos, a relação entre dizer verdadeiro e a vida é mais exigente e polêmica.

O tema da vida-verdadeira – *alethés bíos* – pode ser retratado por um episódio da vida de Diógenes, o cínico, narrado por Diógenes Laércio: aquele teria recebido a missão divina para “falsificar o valor da moeda” (frase em grego, *parakharattein to nomisma*). Gros comentará que a ideia de uma vida trabalhada (na espessura da sua materialidade) pela vivência da verdade, opondo-se a uma existência apenas convencional e dissimulada, é perseguida por Foucault no âmbito da famosa divisa cínica da *parakharáxon to nómisma* (Falsificação da moeda)³ (GROS, 2009, p. 324). Vale ressaltar que “falsificar a moeda” representa uma missão para Diógenes, que, assim como Sócrates, foi

³ Comentários In. *A Coragem da Verdade. Situação do Curso*, 2009

incumbida pelo oráculo de Delfos. Qual o significado de cunho político, aqui contido? Etimologicamente *nómisma* (moeda) e *nómos* (lei, norma) estão muito próximos. Não se trataria então de uma falsificação de valor monetário, mas, para Foucault, a tarefa, conferida como missão pelo oráculo de contestar a ordem – filosófica e política – para uma reversão dos valores da verdade. Temos a leitura de um tipo de transvaloração da verdade (e, por consequência, de costumes e normas) que, no cínico, é representada em viver ao pé da letra os princípios da verdade. Se, por um lado, existe uma aproximação entre moeda e costume, por outro, significa que é possível trocar a efígie da moeda por outra, permitindo que ela circule como ultrapassamento dos valores estabelecidos, a partir do modo cáustico e provocativo próprio da *parrhesia* cínica, contra as instituições e contra os soberanos que se arrogam de possuírem o direito de governar os outros, exatamente a partir de convenções e bens materiais. Foucault percebe nessa “missão”, uma espécie de passagem ao limite. O exercício de extrapolação de uma “vida outra”. Uma vida-verdadeira. A noção de “alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de *cão* (que Diógenes dava a si mesmo), e que passou a identificar o cinismo, como vida sem pudor, sem respeito humano, que faz em público e aos olhos dos outros, o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. Por este motivo, o *bíos* do cão é a indiferença; mais propriamente com respeito à *parrhesia* cínica, seria a provocação e intervenção, de modo crítico, para mudança de conduta dos outros. Percebe-se uma tarefa de cuidar dos outros enquanto uma prática exercida no contexto das relações sociais por meio da ironia e da provocação. Com qual objetivo? Criticar o modo de vida dos seus concidadãos que, presos às convenções, vivem uma vida que não é a verdadeira. Deve-se provocar os homens a buscarem viver um outro estilo de vida – uma vida reta segundo os preceitos da natureza e contrária às convenções. O desvio da conduta dos homens, ocorre exatamente pela sua obediência às verdades convencionais, institucionais e morais que guiam suas condutas. O escândalo da verdade da *parrhesia* cínica se coloca como oposta às normas que conduzem as ações dos indivíduos, devendo ser denunciadas em seus erros e inverdades, além de serem, inclusive, recusadas. A vida verdadeira é a do (cão), que leva uma existência não-oculta, desapegada; que, ao latir, demonstra retidão ao discernir entre a verdadeira vida e a falsa, e, como cão de guarda, exerce a vigília sobre si mesmo e sobre os outros. Destaque-se um atitude, no modo de vida filosófico cínico, enquanto atuante no seu *éthos* parrhesiástico: levar a vida de cão cínico é também um dever – mas não para servir de mestre parrhesiástico no sentido socrático, ou conselheiro do governante, como objetiva Platão (afinal, o cínico se afasta desta figura modelar

ou institucional). Semelhante a um cão, realiza sua *parrhesia* de modo ativo, polêmico, mordendo e atacando – através da escandalização da verdade.

Há uma postura política, na atividade da *parrhesia* cínica, que sinaliza um modo de vida alternativo às normas e leis que regulam e assujeitam a vida dos indivíduos. Nesta situação, o cínico coloca-se de modo resistente contra aos costumes e valores postos como autoridade de verdade para governar as condutas, conduzindo-se a partir do seu estilo de vida não dissimulado, expondo, seu modo de ser, de maneira absolutamente visível e pública em todas as suas formas, sem nada ocultar – e muito ao contrário, como não dissimula; tudo em sua atitude de vida, pode e deve ser demonstrado inteiramente. Inclusive a presença do corpo que desestabiliza as convenções que por sinal, são motivo de deboche. Este despreendimento que não pode ser confundido com afastamento das convenções, se configura como exercício para o cínico torna-se soberano de sua vida, dependendo apenas de si mesmo para decidir como agir segundo suas escolhas quanto ao seu estilo de existência como prática manifesta da verdade manifestada e da verdade a se manifestar. Esta é encarada como postura ética e uma ação política, levando-se em conta que não simplesmente se coloca como mera teoria ou discurso, mas se configura como um estilo prático de existência, marcada pelo sentido de soberania enquanto: modalidade de vida feliz numa relação de si consigo sob a forma de aceitação do destino e como prática manifesta da verdade manifestada, da verdade a manifestar." (FOUCAULT, 2009, p. 282). Vida feliz, no sentido cínico, se funda em duas condições fundamentais: a liberdade (*eleutheria*) e a autossuficiência (*autarkeia*).

Outro episódio que reflete o exemplo máximo do princípio da *parrhesía* viva e ativa dos Cínicos está exemplificado no encontro entre Alexandre, o Grande e Diógenes, o Cínico. Alexandre fez questão de procurar o Cínico. Pela manhã poderoso soberano encontra o filósofo recostado em seu abrigo. Dirigindo-se a ele Alexandre lhe pergunta: "Pede-me o que quiseres". Diógenes responde: "Não me faças sombra. Devolve meu sol". Para Foucault este é um claro exemplo de um dos tipos de *parrhesía* empregada pelos Cínicos, o diálogo provocativo. Ainda segundo o relato sobre este encontro, em vários momentos Alexandre exibia uma grande irritação e vontade de matar Diógenes, que prossegue apontando três modos faltosos de um rei se comportar, que corresponde à devoção à riqueza, devoção ao prazer físico e, por último, devoção à glória e ao poder político. Desta forma, ao ser interpelado por Alexandre – alguém que representava poder e autoridade, podendo tirar a sua vida, além de desprezar a ostentação da autoridade de um rei, Diógenes não

sente medo em se colocar como soberano de sua vida, senhor de si mesmo, estabelecendo um estilo de vida, ligando *bíos* e *logos* até o limite, colocando-se de modo mais soberano que o rei dos reis – porque a vida cínica é totalmente desapegada e só depende de si mesma. Ao exercer esta postura de escandalizar o poder, Diógenes expressa a ênfase na vida ética, trazendo a questão da *bios philosophos* (vida filosófica), a partir de sua *parrhesía* provocativa e grosseira. A sua técnica de « diálogo provocativo » apresenta uma característica marcante: abalar o orgulho do interlocutor em se arrogar de saber como está se conduzindo, não se assemelhando ao jogo ignorância-conhecimento, comum nos diálogos platônicos, que se utilizam da maiêutica socrática. Como observa Ernani Chaves, não se diz a verdade de qualquer modo, mas na forma de escândalo insultuoso (CHAVES, 2013, p. 36). Interessante como Chaves também ressalta como esta prática escandalosa de dizer-verdadeiro, coloca em questão a própria concepção de vida filosófica, que se delineara com o socratismo-platonismo, através da maieutica. O *éthos* parrhesiástico cínico se caracteriza como uma pedagogia do escândalo (FOUCAULT, 2009, p.216).

A ilustração do possível confronto com Alexandre, segundo uma percepção foucaultiana, pode ilustrar a agonística entre o poder político e o poder da verdade. A verdade como vida prática, como modo de existência, garante a soberania a Diógenes que pode, assim, anedoticamente, se proclamar o verdadeiro rei sobre a terra ou em outros termos, exercer maior governo sobre si mesmo. O modo radical do cuidado de si cínico, segundo Foucault, é exatamente o “exercício positivo de uma soberania de si sobre si.” (FOUCAULT, 2009, p.282). A *alethós bíos*, expressa a ligação entre ética, política e verdade. Há um forte sentido de crítica às instituições políticas subjacente no exercício do *éthos* parrhesiástico cínico. Retomando o encontro entre Alexandre e Diógenes, este chama aquele de bastardo; o trata com indiferença e desprezo, afirmando que “alguém com a pretensão de ser rei é como uma criança que, após vencer um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei”. (FOUCAULT, 2001b, p.126). O rei por natureza é Diógenes – que vive segundo sua soberania como um estilo de existência filosófico de despojamento das coisas consideradas inúteis para exercer o dizer verdadeiro e o cuidado de si. Observa-se a característica deste embate agonístico da *parrhesia* como um enfrentamento entre o ato-poder do dizer a verdade livre do *parrhesiastes* com a figura do poder político que representa o exercício de governo abusivo. Há a prática de uma “insolência política” como forma de “coragem da verdade”, interpelando diretamente ao Príncipe. O sentido político do *éthos* parrhesiástico, apresenta a propriedade de se colocar contra a corrente; contra as verdades e normas estabelecidas como inquestionáveis e até dogmáticas, que

influenciam nas relações de poder, levando a um governo abusivo dos indivíduos. Deste modo, a *parrhesia* cínica se configura como uma forma de agonística despudorada, tratando-se de uma prática de vida política que, ao exercitar a ligação entre *logos* e *bíos*, coloca-se de forma crítica em relação aos que se identificam como detentores do poder e da verdade. Neste embate agressivo, pode-se observar uma batalha entre duas formas de poder: poder político e o poder da verdade (WELLAUSEN, 2011, p. 101). Há um forte sentido de crítica às instituições políticas subjacente no exercício do *éthos* parrhesiástico cínico. Por este motivo, Abraham ressalta uma característica singular deste *éthos* em detrimento de uma verdade que não implique em crítica por se colocar de acordo com uma verdade consensuada: se expressa, de fato, como uma prática de resistência: “A questão é que o dizer verdadeiro do parrhesiastes é sempre um dizer-a-verdade em condição assimétrica. Porém, está em um lugar de resistência que implica a subversão da ordem dada, não outra coisa são os sermões cínicos, resistência e resistência pensada para todos” (ABRAHAM, 2003, p. 63). A *parrhesia* cínica se configura como uma atitude de crítica extrema a toda e qualquer forma de dominação – que busca, segundo seu estilo de vida, uma soberania para consigo mesmo; ou, dito de outro modo, procura governar-se a si mesmo, recusando ser governado por outros. Os cínicos exercem a sua *parrhesia* como uma atividade provocativa de liberdade em seu estilo de vida filosófico: exercendo uma ruptura radical com as estruturas de poder convencionais; resistindo às convenções sociais, além de criticá-las; não reconhecendo a legitimidade de qualquer espécie de governo dos outros; constituindo-se como sujeitos aptos a se autogovernarem, além de afrontar as filosofias dominantes marcadas principalmente pelo Platonismo.

Indubitavelmente, a questão da vida soberana é primordial para a *bios philosophica* cínica, apresentando sua estilística da autogovernabilidade e da autossuficiência, através da sua atividade parrhesiástica escandalizadora – pelas ações, gestos, discursos, a indiferença às convenções, principalmente, e a adoção da sua existência despojada. A vida filosófica cínica só depende de si mesma – uma vida verdadeira, que leva até os limites do insuportável os sentidos estabelecidos de seu *éthos* parrhesiástico. Os cínicos praticavam o cuidado de si com o objetivo de constituírem uma vida de soberania, como uma estratégia para que pudessem enfrentar os acontecimentos e as adversidades. A soberania dos cínicos é uma existência de desapego e mendicância ativa, reivindicada: não se trata, então de simplesmente, um desapego dos bens materiais, mas precisa-se recusá-los de modo até agressivo. Esta “apatia” situa-se na condição de bastar-se a si mesmo, como condição essencial de liberdade.

Um indício claro pela busca de um estilo de vida filosófico embasado na conquista da *autarkeia*. Várias são as características que realçam o modo de vida filosófico cínico: aprender a se tornar senhor de si; a atividade de cuidar de si e dos outros, para que também se tornem soberanos de si mesmos; a exaltação da mendicância e da pobreza no uso de roupas simples e os pés descalços. O que, na realidade, temos aqui: o desenvolvimento de práticas de liberdade que se expressam como formas de resistência e de combate que serviriam de “armadura” para enfrentar a vida. Com o *logos*, buscam transmitir esta lição aos outros. Com a *askêsis*, exercitam constantemente o cuidar de si do despojamento e da resistência. O cínico, com seus sermões escandalosos e provocativos, aliados às suas ações praticadas de acordo com a natureza (*kataphysin*), desafiam e provocam os outros a modificarem seus estilos de vida e a relação de si a si. Por este motivo, se escandalizava as pessoas com o objetivo de fazê-las questionar, a partir da confrontação entre a futilidade e corrupção da materialidade e a prática da verdadeira e soberana vida – revelando uma animalidade humana que precisa ultrapassar as limitações das dissimulações das normas e regras institucionais.

Observe-se que se coloca em prática uma atitude de convocação, para que “todos” mudem seus estilos de vida. Há uma convocação e uma crítica como atitudes que envolvam todo o gênero humano. O *éthos* parrhesiástico cínico é dirigido a todos. Por esta razão, os cínicos se postam no espaço público, interagindo com a multidão. Esta prática popular – que se dirige a todos os homens – tem como corolário que o cínico é um homem do mundo, ligando-se a toda a humanidade. Reflete-se uma espécie de universalidade ética que torna possível o exercício da “liberdade”. A responsabilidade pela humanidade é a mais alta tarefa ética – vigilância para que os homens não negligenciem do cuidado de si. Essa *epimeleia* assume forma dupla nos cínicos: “cuidado de si” e “cuidado dos outros”. Esta vigilância se afirma e exerce a partir de uma liberdade que reside no esforço constante de uma *askêsis* que marca, no corpo, o *éthos* da coragem da verdade concreta: um estilo de vida enquanto o assumir a coragem da verdade como escândalo, exercendo a visibilidade da verdade de forma irreduzível. Por este motivo, provoca e escandaliza através de seus gestos mínimos, mas profundos e radicalmente críticos. Gros ressalta que:

(...) Foucault percebeu, na *parrhesia* cínica, o que denominou como “um militantismo extremista”, sendo este real empreendimento de uma atitude filosófica ou, em outros termos, o filósofo é aquele que exhibe sua vida como

testemunho escandaloso da verdade, não por gosto de mera provocação, mas para inquietar a consciência dos que pensam experimentar uma vida boa e correta. (GROS, 2007, p. 122).

Atente-se para o fato de que se estabeleça uma conotação ética referente a uma atitude política, afirmando-se a importância do *éthos* parrhesiástico como uma prática de liberdade que denota o valor político da atitude ética da vida filosófica. Como ressalta Foucault, “a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser pedida às suas ideias, como se ela pudesse ser deduzida das ideias; é a sua filosofia, enquanto vida, é a sua vida filosófica, é a do seu *éthos*.” (FOUCAULT, 2001, pp. 1404-1405). Assim, a relação entre política e ética torna-se mais estreita. Ao mesmo tempo, como afirma Paolo Adorno, “Foucault se defende das críticas de que abandona o campo da política, apenas se preocupando com a questão moral.”⁴ (ADORNO, 2004, p. 56-57). Ao mesmo tempo, também rebate as críticas que o acusam de ser o representante de agudo niilismo pós-moderno.

A *parrhesia* cínica permite pensar uma relação do sujeito com a verdade como uma atitude de provocação, de insolência, de escárnio: 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 porvocados a assumirem a atitude de constituírem-se como sujeitos soberanos de si. Aqui pode-se destacar um ponto forte importante presente na *parrhesía* cínica que, com certeza, interessou a Foucault: o confronto da verdade sobre a própria vida, abrindo a possibilidade de nos constituirmos em um estilo de vida a partir de um desprendimento de tudo o quanto possa de algum modo nos assujeitar. O dizer verdadeiro – ou o estilo de viver verdadeiro – do filósofo *parrhesiastes*, pode ser percebido na agonística entre o mundo do sujeito individual e o mundo externo, num embate que leva o indivíduo a criticar e a contrapor as estruturas de dominação externas, mesmo correndo riscos. O *éthos* parrhesiástico se apresenta como esta coragem de dizer verdadeiro – um dever, uma obrigação que visa tanto a transformação da subjetividade daquele que pronuncia o ato de verdade, quanto a transformação dos outros, que também devem ter a coragem para ouvir e participar francamente do confronto. Como destaca Márcio Fonseca, “o campo próprio do governo de si, a outro e com o poder.” (FONSECA, 2012, p. 272).

⁴ Ver este texto de ADORNO, P. F. A Tarefa intelectual : o modelo socrático. In. FOUCAULT. *A coragem da verdade*, 2004.

Esta concepção de ética abre a possibilidade de se descrever uma “política da arte de viver” no sentido de uma subjetivação política, a partir de uma ética de assumir o governo de si, criando seu estilo de vida – constituindo sua subjetividade como uma estética de existência que se caracteriza pela verdade sempre pondo a vida, à prova. Há um desafio radical em se verificar até que ponto as verdades suportam ser vividas no ato. Na condição de se apresentar no face a face, enquanto corpo que é percebido como expressão de coragem da verdade, através da interpelação ética e política, desafiando a autoridade de verdades que se colocam como inquestionáveis e não confrontáveis, pois são aceitas coo em si mesmas. Gros observa que talvez aqui possam ser identificados dois modos profundamente diferentes de verdade, Foucault tenha se mantido aferrado: “a verdade como regularidade e estrutura harmônicas; a verdade como ruptura e escândalo intempestivo.” (GROS, 2004, pp. 165-166). Temos o fazer da estética da existência uma manifestação intolerável da verdade. Em quais condições? Ou partir da coragem de se transformar lentamente, de fazer manter um estilo de vida filosófico em uma existência movente, de durar e de persistir ou a coragem mais intensa, da provocação, a de fazer aflorar pela ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todos reproduzem, mas que não se dá o trabalho de fazer viver, sendo esta a coragem da ruptura, da recusa, da denuncia.

Considerações finais

Philippe Chevallier afirma de modo muito interessante, que temos a articulação de duas formas de dizer a verdade: “a verdade segundo o poder e a verdade ligada às lutas de resistência. O trabalho sobre nossos limites seria para o poder a parte do labor paciente, enquanto o trabalho no centro das práticas de resistência seria a parte ligada à impaciência da liberdade.” (CHEVALLIER, 2004, p.78). O trabalho crítico-filosófico tem de levar em conta o fato de que não existe governo sem referência à verdade – seja como dogma, seja como conhecimento individualizante, seja como fundamento para o desenvolvimento de um conjunto de técnicas de conduta. As relações de poder, na modernidade, ao envolverem e instaurarem regimes de verdade, possibilitam brechas para as disputas que são travadas no terreno em que as verdades são constituídas. Então, partindo da *parrhesia*, como noção política, sem desligá-la do sentido ético, sendo dada a sua ação a propriedade de força moral que não se torna limitada pelo poder político, estabelecendo sua prática como um cuidado de si e harmonizando fala com ato, Foucault pode articular os modos de veridicção, com o estudo das técnicas de governamentalidade e a das práticas de si. Desta

forma, o parrhesiastes não se encontra apartado do convívio com outros. Estabelece-se, assim, também uma situação política, caracterizada pela condição de conflito eminente onde se insurja a voz de alguém com menos poder do que o “outro” para fazer transparecer uma atitude implicada na “coragem da verdade”. Foucault utiliza dois exemplos interessantes: um professor pode ensinar aos seus alunos determinada verdade, entretanto, ele não é um *parrhesiastes*, pois não existe nenhum risco assumido nessa relação. Por outro lado, o filósofo que não teme apontar todas as fragilidades e problemas de um governo ditatorial e tirânico é um *mestre da parrhesia*, justamente pelo fato de que ele, ao proferir determinada crítica, coloca em risco a própria vida. (FOUCAULT, 2009, pp. 12-13).

Como afirma Gros: “Uma ética cínica da *parrhesia* é a verdade pondo a vida à prova: trata-se de constatar até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto intolerável da verdade.” (GROS, 2004, p. 165). Independentemente do *éthos* parrhesiástico, ser personificado em Sócrates, nos estoicos ou cínicos, o essencial é a expressão comum do seu *éthos* filosófico intelectual – que pode ser interpretada como uma filosofia marginal, reorientando todo o sentido de um pensar e agir outro (colocando-se na contramão da filosofia que se consolidou na modernidade como afirmação da verdade da verdade, um conhecimento ou saber que se afirma a si mesmo). Temos aqui, sem dúvida, a própria inserção de Foucault enquanto exercendo sua vida filosófica como atividade de diagnosticar o presente, como um trabalho do pensamento sobre o pensamento, o exercício de uma arte de existência como um trabalho sobre si mesmo. A atitude da verdade parrhesiástica, nesta versão, se consolida como uma forma de ruptura com a mesmidade do que se pensa e como se age, escandalizando as práticas de assujeitamento. O fio condutor de toda esta reflexão é, no fundo, como afirma Roger Pol-droit: “A ideia de que a verdade é sempre, apenas, o produto de um jogo de forças, o resultado de um agenciamento – complexo, singular, móvel – de poderes em luta, e não alguma realidade incorruptível e eterna.” (POL-DROIT, 2006, p.38).

Por este motivo, para Foucault, a filosofia precisa tratar, de modo original e inédito, sua relação com a política. O filósofo deve falar com franqueza e se engajar nas lutas políticas movido apenas pelo seu modo de ser no interior das práticas de poder. Nesta perspectiva, deve-se sempre provocar as resistências, permitindo que as vozes dos governados possam se exprimir. Deve-se diagnosticar as novas possibilidades de ação e práticas de liberdade que buscam exatamente limitar o abuso das governamentalidades dominantes.

Partilhar o ideal de liberdade significa pensar sobre a relação entre vida e política como uma política da arte de viver e não como uma governamentalidade sobre a vida. O importante é que, para Foucault, a filosofia abre um espaço de liberdade; e que uma crítica política passa exatamente pela análise de nossos limites, se refletindo, assim, como análises sobre a própria prática da liberdade. Como Gros enuncia: “A estrutura parrhesiástica da filosofia.” (Gros, 2004, p.348) a imputa de uma atividade como prática da palavra da verdade e uma posição agonística ético-política de conduta.

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, T. **El último Foucault**. 1. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

BRAGA JR, M. **Michel Foucault - a legitimidade e os corpos políticos**. São Paulo: Ed. Manole, 20

CHEVALLIER, P. **Michel Foucault: Le pouvoir et la bataille**. 1.ed.Nantes: Éditions Pleins Feux, 2004.

CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas/São Paulo: Ed. Phi, 2013.

DEKENS, O. **MICHEL FOUCAULT**. La vérité de mes livres est dans l'avenir. Paris: Armand Colin, 2008.

FOUCAULT, M. **Discours and Truth : The Problematization of Parrhesia**. (Six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct- Nov. 1983) In. www.Foucault.info

_____. **Dits et écrits II**, 1976-1988. 2. ed. Paris; Gallimard, 2001a.

_____. **Fearless Speech**, Los Angeles, Semiotext, 2001b.

_____. **Le Gouvernement de Soi et des Autres**. Cours au Collège de France (1982-1983), Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

_____. **Le Courage de La Vérité** . Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984. Paris : Gallimard, 2009

GROS, F. (Org.) **FOUCAULT: A Coragem da Verdade**. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Editora Parábola, 2004..

POL-DROIT, R. *MICHEL FOUCAULT / Entrevistas*. Trad. Vera Portocarrero & Gilda Gomes Carneiro. São Paulo : Edições Graal, 2006.

WELLAUSEN, S. **A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético**. São Paulo: editora LiberArs, 2011.