

NOTAS SOBRE A ANÁLISE FOUCAULTIANA DA PARRESIA E SUA POTENCIALIDADE NA CRIAÇÃO DE SUJEITOS ÉTICOS NA ATUALIDADE¹

Antônio Alex Pereira de Sousa²

RESUMO: Este artigo apresenta considerações em torno da análise foucaultiana da parresia, compreendida como modo veridicção (dizer a verdade) com efeitos éticos, estéticos e políticos na constituição dos sujeitos. Entendendo, também, a parresia como ação daquele que cuida do outro, refletir-se-á sobre a forma como essa prática, essencial no cuidado de si e dos outros, mostra-se na atualidade, como possibilidade para a formação de sujeitos éticos, no sentido do êthos pensado por filósofos da antiguidade greco-romana. Para tanto, leva-se em conta a ideia de mestre do cuidado,

¹ O presente artigo é parte da pesquisa realizada no Mestrado Profissional em Filosofia da UFC intitulada *As práticas de si no Ensino Médio: por um ensino de Filosofia para o cuidado de si*, concluída em 2019.

² Doutorando e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e especialização em Filosofia pela Universidade Estácio de Sá. Professor da Faculdade Ratio e da Secretaria de Educação do Ceará (SEDUC/CE). E-mail: alexsousa.filosofia@gmail.com.

de amizade e das diversas formas de veridicção trabalhadas por Michel Foucault em seus cursos no Collège de France.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; Parresia; Cuidado de si; Atualidade; Michel Foucault.

ABSTRACT: This article presents notes about the analysis parameters of the analysis, understood as a true way (to tell the truth) with ethical, aesthetic and political effects in the constitution of the subjects. Understanding a parresia as an action that leads to another, reflecting on a way in which this practice, essential for the care of oneself and others, shows itself, today, as a possibility for training ethical practices, meaningless to you ancient philosophers Greco-Roman. To do so, make use of the idea of a master of care, friendship and various forms of verification demonstrated by Michel Foucault in his courses at the Collège de France.

KEYWORDS: Ethics; Parresia; Take care of yourself; Present; Michel Foucault.

Michel Foucault produziu, nos seus últimos anos de vida, uma série de pesquisas que tinham como objeto de análise os processos de subjetivação na antiguidade greco-romana. Essas análises foram chamadas de fase ética de sua produção filosófica, na qual se debruçou sobre as formas como os sujeitos se autoconstituíam como sujeitos éticos. Esse processo de formação de si mesmo como sujeito ético recebeu o nome de cuidado de si (*epimeleia heautou*)³.

O cuidado de si é objeto de análise central no curso *A hermenêutica do sujeito* (2014a), no qual já está presente a questão da *parresia*. Contudo, é no curso *O governo de si e dos outros* (2011b) e *n'A coragem da verdade* (2014b), que Foucault dá atenção diferenciada à questão do falar francamente. Aqui, serão apresentadas algumas questões presentes nestes cursos que podem ajudar na compreensão do conceito central de análise deste artigo, ou seja, a parresia, bem como outros conceitos que se relacionam com ele e são importantes para o entendimento da ética, tal como pensada por Foucault.

³ O termo *epiméleia heautoû*, que segundo Foucault significa ter cuidados para consigo, é utilizado, inicialmente, nos seus cursos ministrados no Collège de France. Contudo, na tradução dos últimos três cursos, o termo em grego foi escrito diferente. No curso de 1981/1982 se encontrava o termo *parrhêsia e parrhêsia* e nos de 1982/1983 e 1983/1984 estava escrito *parresía*. Aqui, utiliza-se o termo *parresía*, mas mantém-se o termo utilizado pelos autores no caso de citação. Ainda sobre o termo, uma das traduções presentes no dicionário grego-francês de Bailly, *Dictionnaire Grec Français* (2000), traduz o termo *Epimeleia (επιμέλεια)* por *surveillance, gouvernement e administration* (p. 339) que, respectivamente, poderia de forma geral ser traduzido no português por fiscalização, governo e administração; já o termo *Heautoû (εαυτοû)* é traduzido por *soi-même, à soi-même e soi-même* (p. 239) – entre outras -, que podem ser compreendidas, dentro de cada contexto, como si mesmo. Essa tradução se aproxima, semanticamente, da presente na obra *Léxico do Novo Testamento – Grego/Português* (2005), de Wilbur Gingrich e Frederick Danker, que traduz *Epimeleia (επιμέλεια)* por cuidado e atenção (p.82).

O surgimento, na análise foucaultiana, do problema que deságua no trabalho sobre o cuidado de si e, conseqüentemente, a *parresia*, segundo Candiotto (2009), encontra-se na necessidade de Foucault em ampliar a compreensão da tese “onde há poder há resistência”, presente na *Vontade de saber* (2011a, p. 105). Era necessário explicar, em outros termos, como a resistência e o poder se relacionam.

Surgem, então, as análises sobre o governo que resultaram na problematização do conceito de governamentalidade (FOUCAULT, 2008) e governo de si (2011b;2014b)⁴, todas tematizando a relação entre subjetividade e verdade. Em outras palavras, o tema do cuidado de si, refere-se à forma como conduzir a si mesmo, e tem suas raízes na problemática do poder, da resistência e da liberdade presentes nas obras genealógicas, que não serão diretamente exploradas neste artigo⁵.

Dentre as interpretações da ideia de governo, dar-se-á atenção à ideia de governo de si mesmo, necessariamente fomentado pelo papel que um Outro tem sobre o sujeito que cuida de si mesmo. Esse Outro, importante para a constituição ética e governo de si realizados pelos sujeitos, é o mestre do cuidado. No processo de subjetivação, que se dá através de uma relação entre subjetividade e verdade, o mestre é aquele que, por saber cuidar de si, incita o outro a dar a si mesmo esse cuidado através de técnicas de si, como a escrita de si, a abstinência, o silêncio, a *parresia*, e outros (FOUCAULT, 2014c). Além de sábio, o mestre aquele que, de forma quase necessária, participa do processo de aprendizado do cuidado de si.

Neste processo de cuidado do mestre com aquele que está aprendendo a cuidar de si mesmo, na maioria dos casos citados por Foucault, refere-se ao próprio aprendizado da Filosofia (Sócrates, Platão, Epicuro, Sêneca, Diógenes de Sinope e outros), são utilizadas técnicas de si. Dentre essas técnicas, a *parresia* é uma das principais, pois o mestre sabe aplicar a si mesmo, além de ensinar os outros a aplicarem também em si. Foram a esses aspectos que Foucault deu atenção singular nos últimos dois cursos ministrados no Collège de France.

Creio que temos aí (aquilo que, parece-me, devemos reter) o que define a posição do mestre na *epiméleia heautoú* (o cuidado de si). Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre[...].

4 O estudo realizado por Foucault sobre a Pastoral Cristã, presente no primeiro livro da História da sexualidade (2011a) e no curso de 1975 intitulado *Os anormais* (2010), inaugura a reflexão sobre o governo de si e dos outros, mas não explicitamente como tocará na questão nos anos seguintes. Contudo, o problema já está nestas análises, pois o pastor é aquele que conduz a conduta não só de um fiel, mas todos. Ele exerce o poder sobre as individualidades e coletividades. Foucault deslocará essas reflexões para pensar o poder disciplinar que se exerce sobre o corpo individual e sobre a biopolítica, que se dará sobre populações. A análise sobre o governo de si se dará de forma clara nos seus últimos cursos (2011b; 2014a; 2014b), dialogando de forma direta com as ideias de cuidado de si e *parresia*.

5 Para compreender a questão de forma comentada, ver o artigo de Cesar Candiotto intitulado *FOUCAULT: ética e governo* (2009).

Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. Diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens. Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. (FOUCAULT, 2014a, p. 55)

Neste contexto, a *parresia* do mestre, entendida como fala franca e verdadeira, é percebida por Foucault como parte de um contexto político (elemento cultural que é observado na democracia grega), mas é também um elemento ético. Assim, a função do mestre em cuidar de si e ensinar o outro a cuidar de si mesmo.

Todo esse trabalho de si sobre si mesmo, fomenta a constituição de um *êthos*⁶, um modo de ser que esteja preparado para usar de forma refletida sua liberdade, não por saber todo conhecimento, mas por ter a capacidade de lidar com diversas experiências no pensamento e que surgem da exterioridade. O exercício refletido da liberdade de si, por um intermédio de uma prova refletida da verdade, passará a constituir sua subjetividade e interferirá de forma decisiva no modo como conduz a si mesmo. Assim, um sujeito ético constituiria a si de modo tal que tenha uma maneira singular de ser, que será valorizada como única. O homem com um *êthos*, por problematizar sua vida e sua liberdade, constitui um modo de ser e de resistir que se traduz nos seus atos (FOUCAULT, 2012, p. 264), conduzindo a própria conduta de forma outra. Um modo de ser que esteja preparado para usar de forma refletida sua liberdade, não por saber todo conhecimento, mas ter a capacidade de lidar com diversas experiências no pensamento e que surgem da exterioridade. O exercício refletido da liberdade de si, por um intermédio de uma prova refletida da verdade, passará a constituir sua subjetividade e interferirá de forma decisiva no modo como conduz a si mesmo. Um sujeito ético é aquele que relaciona suas ações com o seu pensamento, de forma refletida e consciente, por saber provar a verdade.

Será, a partir dessas questões introdutórias, que se dará a reflexão sobre a *parresia*, como analisada por Foucault, bem como seus possíveis efeitos na atualidade. Para a organização e estrutura do texto, lança-se mão do artigo de Frédéric Gros, *A parrhesia e Foucault* (2004), no qual pontua, na trilha aberta por Foucault n' *A Coragem da verdade*, que se pode compreender a fala

⁶ *Êthos* - *ἦθος* - *εθος* (Gingrich; Danker, 2005, p. 94) e *εθος* (YARZA, 19-- , p. 441) - significa, em grego, costume, uso ou hábito. Essa interpretação condiz com a de Foucault, mas o filósofo francês, na leitura do cuidado de si, exige um trabalho longo de si sobre si mesmo para que se chegue a esse determinado hábito, possibilitado, necessariamente, pelo uso refletido da liberdade (práticas de liberdade).

franca diferenciando-a da confissão cristã, da retórica e dos discursos do oráculo, da sabedoria e do saber do técnico. Além disso, as concepções de *parresia* política e ética, que dialogam com os regimes de fala citados, são questões importantes, no presente artigo, para a análise de Foucault do regime de verdade *parresiástico*.

A parresia e os outros modos de veridicção

A *parresia* é um discurso de verdade que parte daquele que se propõe a cuidar de um outro, como na fala de Sócrates para Alcebiades, Platão para o rei Dionísio, Diógenes para Alexandre Magno, um amigo para o outro, um(a) professor(a) para um(a) discente e etc. Essa relação que tem a parresia como elemento característico é efetivada por uma fala, proferida pelo mestre, que exige uma relação necessária com o pensar, pois ela é um meio necessário para constituição de uma subjetividade ética. Na confissão cristã - outra forma de veridicção, de dizer a verdade - é o discípulo que profere o discurso de verdade, na qual Foucault observa que está permeada por uma forma diferente da relação de poder e saber, mais próxima de um assujeitamento do que uma prática de liberdade⁷.

A confissão, n' *A Vontade de saber* (2011a), é sinalada como estratégia de poder de uma nova forma de governo que surge no seio da igreja católica, a pastoral cristã, a partir do Concílio de Trento e da Contrarreforma⁸, tornando-se prática obrigatória anual em todos os países. Nela, o discurso daquele que confessava era extraído pelo padre, que passava a olhar atenciosamente tudo o que girava em torno da sua sexualidade. "Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários a lei, mas procurar fazer seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso" (FOUCAULT, 2011a, p. 27).

A confissão se tornava, desse modo, um recurso singular no exercício de poder da Igreja sobre seus fiéis, na qual a verdade poderia ser usada contra ele mesmo, para conduzir sua conduta, para constituir sua subjetividade. Essa análise é feita, justamente, no tópico intitulado A incitação aos discursos (FOUCAULT, 2011, p. 23-42) do primeiro volume da *História da sexualidade*, no qual Foucault desconstrói a tese de que na modernidade, no plano moral, científico, jurídico, entre outros, o sexo teria sido somente repreendido, sofrido repressão. Para Foucault, o poder disciplinar,

7 Enquanto a *parresia* foi objeto das últimas análises de Foucault, a confissão foi objeto de obras e curso da década de 70 do século XX, nos quais analisava o regime de verdade expresso nos discursos científicos e apresenta, objetivamente, sua análise do poder.

8 A Contrarreforma foi a resposta da igreja católica à Reforma Protestante iniciada por Martin Lutero (1483-1546), e o Concílio de Trento (1545-1563) o encontro convocado pela igreja para modificar regras dos seus dogmas.

neste momento histórico, edifica-se utilizando os discursos científicos elaborados com informações extraídas dos indivíduos, como fora realizado na confissão, muito mais produtivos do que repressivos. Assim, estruturavam-se as novas instituições de saber-poder modernas que vigiavam e puniam⁹, como o hospital psiquiátrico, a prisão, o quartel e a escola. Na confissão, havia uma forma de exercício de poder que se efetivava sobre os indivíduos, na qual as verdades extraídas dos seus discursos auxiliavam na condução de suas próprias condutas.

Ora, a *parresia*, como analisada por Foucault, era o uso da fala no sentido inverso ao da confissão e da lógica disciplinar moderna, que tinha a sexualidade como importante ponto de coleta de saber e de investimento de poder, que lançava mão dessas técnicas de verificação cristã. Na fala franca do mestre *parresiasta*, o objetivo jamais era disciplinar no sentido de assujeitamento, mas fomentar no discípulo atitudes que o levassem a constituir uma subjetividade livre, com domínio sobre si mesmo. Exceção à *parresia* política, que se analisa neste texto, que está amparada em um direito dado ao cidadão ateniense, as outras formas de dizer a verdade entendidas como *parresia* visavam ao fomento de práticas de liberdade e constituição de um *êthos*.

A retórica é a arte de bem falar, de construir um discurso no intuito de fazer o outro seguir uma verdade, que não é ética, já que o retórico não age necessariamente como pensa, uma característica essencial da *parresia*. Diferente da confissão cristã, que surgiu na idade média e teve uma nova constituição a partir da modernidade¹⁰, o aparecimento da retórica se deu, segundo Foucault, paralelo à *parresia*¹¹, como observado em textos antigos que tocam no tema e mostram a

9 Sobre a vigilância e a punição como instrumentos para o exercício do poder disciplinar, ver a obra *Vigiar e Punir* (2011d) de Michel Foucault.

10 Não existe, nas análises de Foucault, uma referência sobre a ideia de confissão na antiguidade greco-romana, como quando analisa a modernidade. O falar a verdade estava mais relacionado à direção de consciência, a um exame das almas ou a práticas penitenciais que se relacionavam com questão espiritual. No curso *Do governo dos vivos* (2014d), por exemplo, Foucault apresenta uma história do exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo entendida como um ritual. Na idade medieval, a confissão passa a ter uma relação diferenciada com a penitência, vista por exemplo, na confissão tarifária, na qual um erro era calculado para que se tivesse uma penitência correspondente. Foucault apresenta essa análise no curso *A verdade e as formas jurídicas* (2003). Na modernidade, ela sofre modificações que passam a relacionar com a nova forma de poder que surge na modernidade, o poder disciplinar. Sobre a confissão na modernidade, conferir o primeiro volume de *História da sexualidade – A vontade Saber* e o curso ministrado no Collège de France em 1974/1975, *Os anormais* (2011b), especialmente as aulas de 19 e 25 fevereiro e 5 de março de 1975.

11 Ao afirmar que a *parresia* era, inicialmente, entendida como um direito de fala do cidadão e, posteriormente, uma característica singular da filosofia, Foucault entende que ela surge no mesmo contexto da retórica, já que ambas emergem no contexto do surgimento da democracia. Analisando a tragédia de Eurípedes chamada *Ion* - afirma ser ela uma obra representante do desejo ateniense de mostrar as raízes do seu povo -, em que é contada a história de um jovem que, sem saber que era, só queria ser um ateniense se tivesse o direito da fala (*parresia*). Foucault mostra, assim, como a *parresia* está no âmago do surgimento da política grega e, conseqüentemente, do surgimento da retórica, elemento importante para a compreensão da democracia grega. No decorrer desse texto será aprofundada a questão da *parresia* política e ética.

presença da fala franca¹², ainda que não estivesse dentro do contexto filosófico como o do presente em Sócrates.

Se o *parresiasta* exigia do discípulo que sua ação deveria estar em acordo com o próprio pensar, o mesmo não ocorria com o retórico. “O bom retórico, o bom reitor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer algo totalmente diferente do que sabe, totalmente diferente do que crê, totalmente diferente do que pensa” (2011b, p. 14). Desse modo, Foucault mostra que a retórica era um regime de fala e verdade que, dificilmente, possibilitava ao sujeito a constituição de um *êthos*, já que ele não cuidava de si e não se preocupava necessariamente com os outros. A retórica é, assim, um regime de fala que não dialoga, necessariamente, com a verdade que constitui um *êthos*. A confissão cristã, ao contrário, faz-se necessariamente por um discurso de verdade, que não é o do mestre, mas do seminarista, fiel, entre outros.

Ainda n’*A coragem da verdade* (2014b), Foucault apresenta quatro modos de veridicção, diferentes da confissão e da retórica, presentes na antiguidade greco-romano e nos diálogos platônicos por ele analisados¹³. Os quatro modos de veridicção – o oráculo, o sábio, o técnico e a própria *parresia* – proporcionam-nos compreender mais detalhadamente a *parresia*.

O oráculo é um intermediário entre os homens e os deuses, a verdade que diz é, justamente, a dos deuses, não a sua. Junto a isso, sua fala é cercada de obscuridade e enigmas sobre o futuro dos homens, devendo ser decifrada pelos mortais: “Ela não diz a verdade nua e crua, e em sua pura e simples transparência” (2011b, p. 16). O *parresiasta*, ao contrário, diz aquilo que ele mesmo pensa, de forma clara e franca sobre uma questão do presente, dando ao seu discípulo a tarefa de olhar para si mesmo de modo outro.

O *parresiasta* não deixa nada para interpretar. Claro, ele deixa algo para fazer: deixa àquele a quem ele se dirige a rude tarefa de ter a coragem de aceitar essa verdade, de reconhecê-la e dela fazer um princípio de conduta. Deixa essa tarefa moral, mas, diferente do profeta, não deixa o difícil dever de interpretar (2014b, p. 16).

O sábio, que profere outro modo de veridicção presente na antiguidade, difere do oráculo por uma característica que o aproxima do *parresiasta*: ele só fala o que pensa. É a relação ação/pensamento tão fundamental para a constituição de uma subjetividade ética. Entretanto, ele

12 No curso *O governo de si e dos outros* (2011c), Foucault se refere a textos, não necessariamente filosóficos, que mostram essa presença. Ele cita, por exemplo, Eurípedes (*Ion*), Tucídides e Isócrates (*Sobre a paz*).

13 A análise dos quatro modos de veridicção aqui citados encontra-se na aula de 1 de fevereiro de 1984 (FOUCAULT, 2014b).

é silencioso¹⁴ e profere seu discurso de verdade somente em casos de urgência. Ora, o *parresiasta* fala seu discurso em circunstâncias diversas, e Foucault cita, n'A *Coragem da Verdade* (2014b), Sócrates e Diógenes - o cínico - como exemplos singulares de filósofos *parresiastas*. Neste contexto, o sábio profere seu discurso em situações específicas, mas o *parresiasta* não. "Veremos precisamente com Sócrates, que lembra isso com frequência na apologia: ele recebeu de deus essa função de interpelar os homens, de pegá-los pela manga, de lhes fazer perguntas" (2011b, p. 18)¹⁵.

Se o objetivo do *parresiasta* era fazer seu ouvinte ter cuidados consigo mesmo, o do sábio era, diferentemente, dizer o que as coisas são. Enquanto este mostra o ser do mundo e das coisas - essencial e imutável -, aquele mostra como está a situação do indivíduo no momento do cuidado, incitando-o a se modificar. "O *parresiasta* não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a reconhecer o que ele, interlocutor, é" (FOUCAULT, 2011b, p. 19).

O último dos regimes de fala, que Foucault diferencia da *parresia*, é o do técnico, que necessitava, para a sua prática do dizer a verdade, de um conhecimento do tipo teórico e prático (*tékhnē*)¹⁶ e de um exercício (*áskēsis*)¹⁷. Esse regime se localiza dentro de uma responsabilidade social ligada à tradição, pois o técnico é um professor que transmite um saber aos outros de sua comunidade, o que faz sua fala não depender somente de sua vontade, já que é um dever repassá-lo. Contudo, diferente do *parresiasta*, ele não corre nenhum risco ao executar sua fala, pois, como diz Foucault, "ninguém precisa ser corajoso para ensinar". A *parresia*, ao contrário, leva aquele que profere seu discurso ao risco "da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte" (2011b, p. 24).

A condição de possibilidade para a constituição de um *êthos* na antiguidade greco-romana era, assim, o cuidado de si que tinha na *parresia* um elemento primordial. Pensa-se, desse modo, que Foucault compreende a coragem de dizer a verdade do *parresiasta* como possibilidade de princípio ético para o presente. Nem as práticas e técnicas da confissão, da profecia, do sábio ou técnico

14 Foucault cita Heráclito (aproximadamente 540 a.C. - 470 a.C.) como exemplo de sábio, assim como é apresentado por Diógenes Laércio (180 - 240) na sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (1987).

15 A Apologia citada por Foucault se refere ao diálogo de Platão *A apologia de Sócrates* (1987).

16 *Tékhnē* significa técnica, habilidade prática conhecida. Essa é a mesma compreensão de Bailly, quando diz que *Tékhnē* (τέχνη) é *art manuel, profession, habilité manuelle, produit d'un art* (2000, p. 866), e Gingrich e Danker (2005, p. 206), quando a coloca como "habilidade, ofício [...] [técnica, tecno-, prefixo de várias palavras, e.g. tecnologia]". Essas definições dialogam com a de Foucault, já que o técnico, aquele que não é um *parresiasta*, é, justamente, alguém com uma técnica, uma habilidade de produção.

17 Analisando dicionários gregos, encontra-se no *Byzantius* (1856) o termo *askhōis* (p. 66), traduzido por vida ascética. Não se encontra em outros dicionários vocábulos que representassem o termo *áskēsis* (ασκησεις), para reforçar a ideia apresentada por Foucault de *áskēsis* (ascese) como um exercício de si sobre si no intuito de constituir a própria subjetividade. Contudo, a presença do termo no dicionário citado, que apresenta os significados dos vocábulos no contexto bizantino, dialoga com o que Foucault apresenta, já que, segundo ele, o termo *áskēsis*, com o cristianismo, passa a sofrer uma mudança, significando abstinência dos prazeres mundanos. Importante pontuar que Foucault entende que esse termo não está circunscrito somente no contexto do técnico, como se está pontuando, já que é, também, uma atividade essencial na prática do cuidado, mas em outros termos.

seriam suficientes, ou são modelos, para se tornar um elemento fundamental no processo de subjetivação ético, como presente na *parresia*.

A *parresia* política e *parresia* filosófica

O estudo da *parresia*, apontado no curso *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) e aprofundado no *Governo de si e dos outros* (1982-1983) e n' *A coragem da verdade* (1983-1984), todos ministrados no Collège de France, não se limita a análise que a diferencia da confissão, da retórica, da verdade do oráculo, do sábio e do técnico, como se acaba de apresentar. Para Foucault, o estudo desse conceito também passa por uma reflexão sobre seu papel político e ético na antiguidade greco-romana, estudo esse que pode ser pensado em perspectiva histórica: “[...] o momento político, que estuda o papel da *parrhesia* na democracia grega [...]; o momento socrático de uma *parrhesia* qualificada como ‘ética’ e oposta a precedente [...]; a *parrhesia* cínica [...]; e, por fim, o momento helenístico” (GROS, 2004, p. 158-159).

O contexto histórico de surgimento da *parresia* política é a democracia grega, especialmente em Atenas, na qual o falar franco era compreendido como um direito e um privilégio que só alguns, os cidadãos atenienses¹⁸, poderiam ter. Esse direito é questionado por diversos personagens gregos, entre eles Platão, pois seria uma qualidade dada às pessoas que nem sempre terão a competência necessária para utilizá-la, colocando em risco a própria cidade e determinados indivíduos: a fala franca, motivo de orgulho e de diferenciação de um ateniense em relação a outros povos, passava a ser compreendida, no campo filosófico, como um risco.

Para o coletivo, a *parresia* política era um risco por possibilitar a todos, até mesmo indivíduos sem qualificação para ocupar cargos políticos, falar sua verdade, justamente aqueles que conseguiam seduzir os outros através da fala. Essas pessoas seriam as que geralmente têm o poder e os recursos do Estado (FOUCAULT, 2011a, p. 34). Desse modo, a *parresia* política é perigosa para aqueles que a utilizavam de modo positivo, sem o intuito de ter benefícios particulares, mas que buscavam o bem do coletivo, como Sócrates. Essa foi, justamente, a causa do que Foucault chamou de crise da *parresia* política, já que o sujeito com responsabilidades políticas deveria ter uma diferenciação ética. O filósofo apresenta, neste contexto, as críticas feitas por Platão - reversão

¹⁸ No curso *Governo de si e dos outros* (2011c) a tragédia *Íon* de Eurípedes é minuciosamente analisada. Nela, Foucault observa os traços de uma sociedade que tinha no direito à *parresia* política uma característica central da democracia ateniense. A análise do *Íon* encontra-se nas aulas de 19 e 26 de janeiro e 2 de fevereiro de 1983.

platônica¹⁹ - e por Aristóteles - hesitação Aristotélica²⁰ -, que refletem sobre quem deveria ser o político (2011a, p. 42-44).

Essa diferenciação ética, condição de possibilidade para um outro falar francamente, diferente daquele presente na *parresia* política, teria como referência o personagem de Sócrates, ao qual Foucault dá atenção especial no curso de 1983-1984. Ora, Sócrates, no seu julgamento em Atenas, profere um discurso *parresiástico* diferente daquele que possibilitava enganar os outros cidadãos. A *parresia* socrática, diferente da que caracterizava um direito do cidadão, passava a se articular com a incitação a cuidar de si mesmo e fomento à constituição de uma subjetividade ética naquele que o escutava. Sócrates expressava, assim, uma *parresia* como meio para o cuidado dos outros, visando a modificação da subjetividade do seu ouvinte, não um treinamento (retórica) para que usasse a fala objetivando ludibriar os outros através, principalmente, da bajulação.

A *parresia* socrática, contudo, mesmo que diferente daquele direito do cidadão grego, estava ligada à política, já que o cuidado de si e a incitação ao cuidado do outro (que tinha a *parresia* filosófica representada por Sócrates como instrumento essencial) era destinado ao público que tinha um papel e um estatuto determinado na cidade: jovens que iriam participar da vida política, cuidar dos outros, como Alcebiades. Essa característica da *parresia* filosófica é diferente da que Foucault chega ao analisar a *parresia* e o cuidado de si no período helenístico, pois naquela (socrático-platônica) as características do cuidado de si são de natureza política (jovens que se dedicarão à política), pedagógica (correção de uma deficiência formativa que se verifica na adolescência) e erótica (relação mestre e discípulo)²¹, enquanto na *parresia* helenístico-romana a incitação ao cuidado estava direcionada a todos (não só aos que ingressarão na vida política) e durante toda a vida (o foco é a velhice, e não a juventude). Houve uma mudança, assim, da *parresia* socrática, relacionada à formação de jovens, visando formá-los eticamente para agir na vida política, para uma

19 Retomando uma leitura do livro *A república* de Platão, Foucault levanta a tese do filósofo grego de que ou há a democracia ou o discurso verdadeiro da *parresia*. Os dois juntos não podem existir. Assim, conclui ele sobre a questão: após a crítica da *parresia* democrática, que mostrava que não pode haver *parresia* no sentido do dizer-a-verdade corajoso na democracia, a reversão platônica mostra, portanto, que, para que um governo seja bom, para que uma *politeia* seja boa, eles tem de se basear num discurso verdadeiro, que banirá democratas e demagogos (2014, p. 42).

20 Como Platão, Foucault desconfia da convivência entre democracia e o diferencial ético presente na *parresia*. Além disso, ele mostra como Aristóteles hesita em defender de forma objetiva a democracia. Contudo, pontua que o estagirita problematiza a oposição entre os numerosos /menos numerosos e os mais pobres e mais ricos; problematiza se um bom cidadão é, necessariamente, um homem virtuoso; questiona se o melhor governo é aquele constituído de um, poucos ou todos como alguém com o poder; considera o ostracismo ateniense, que expulsa alguém que é diferente por ser melhor do que os outros (2014, p. 43-48).

21 A relação erótica que está presente no cuidado de si socrático, expresso na sua relação com *Alcebiades* (PLATÃO, 1975), é diferente daquela criticada pelo próprio Sócrates, já aqui apresentada, em relação ao *paidagogos*. Desse modo, percebesse que Sócrates critica a relação amorosa entre o mestre e o indivíduo que vise, unicamente, o interesse sexual do mestre.

parresia helenístico-romana, que também buscava a constituição de uma ética, mas não diretamente ligada à política (MUCHAIU, 2011 p.74-76).

A Grécia antiga, especialmente o contexto da democracia ateniense, para Foucault, foi o local de nascimento dessas duas formas de *parresia*, aquela que é um direito político de todo cidadão e a outra que, na figura de Sócrates, poderia ser chamada de *parresia* política, que é ética. A incitação ao cuidado de si expandisse e toma novas proporções no período helenístico, mas também é um elemento essencial na constituição do *êthos* dos sujeitos através do cuidado de si e dos outros. Se a *parresia* presente em Sócrates pode ser chamada de política, a helenística pode é nomeada por Foucault como filosófica²².

Para Foucault, as características do cuidado de si nos períodos acima citados, socrático-platônico e helenístico, devem ser pensadas relacionadas à ideia de amizade (*philia*)²³ vivenciada para além de uma relação amorosa, muito comum no processo pedagógico presente na Grécia antiga²⁴ (2014d, p. 151-263). Mesmo que haja uma relação entre amigos, como a pontuada no contexto socrático-platônico da *parresia*, e chamada pelo filósofo de amor (*éros*), a relação entre duas pessoas, pautada no exercício da liberdade e representada no ato da fala franca, seria justamente a amizade (*philia*)²⁵.

Analisando o livro III do texto das *Leis* de Platão, Foucault apresenta a diferença que Ciro, o monarca persa, tinha na forma de se relacionar com aqueles que podiam dizer uma verdade que o levasse a ter conhecimento e domínio sobre si mesmo, incentivando que seus exércitos fossem constituídos “de soldados [...] amigos dos chefes e, sendo amigo, aceitariam se expor ao perigo sob as suas ordens” (FOUCAULT, 2011b, p. 185). Consequentemente, essa relação de amizade, expandida para outras instâncias da sociedade, possibilitava àqueles sujeitos, que exercem essa

22 A socrática não deixa ser filosófica. Essa diferenciação funciona, na leitura de Foucault, como meio de apresentar os modos de existência da *parresia* na antiguidade greco-romana.

23 *Philia* (*φιλία*) significa, segundo Gingrich, Danker (2005, p. 218) amizade ou amor, a mesmo entendimento de Bailly (2000, p. 931), quando afirma que ela significa *amitié, vive affection e amour*.

24 Na primeira parte da aula de 13 de janeiro d' *A hermenêutica do sujeito* (2014a), Foucault analisa os limites da pedagogia ateniense em torno da questão escolar e erótica.

25 “Se existe uma coisa que me interessa, hoje, é o problema da amizade. No decorrer dos séculos que vieram após a Antiguidade, a amizade constitui uma relação social muito importante: uma relação social no interior da qual os indivíduos dispunham de certa liberdade, de certo tipo de escolha (limitada, é claro), e eu lhe permitia viver relações afetivas muito intensas.” (FOUCAULT, 2014e, p. 260). Para mais análises sobre a amizade em Foucault, ler os comentários de Sandra Fernandes (2011) e Francisco Ortega (2011).

liberdade (*Eleuthería*) da fala, fomentar e fortalecer um sentimento de colaboração (*Koinomia*) social²⁶.

Essa concepção, presente na leitura foucaultiana sobre a autocracia do governo de Ciro, difere-se da democrática, pois ao possibilitar que todas as pessoas tenham a liberdade da fala, abre-se espaço para um uso negativo da *parresia*, no qual o sujeito que fala a verdade é considerado perigoso - correndo o risco de ser morto, como Sócrates, ou não ser escutado (FOUCAULT, 2011b, p. 179). É preciso, para que haja uma amizade na instância política, social ou individual - como se apresenta no contexto do helenismo -, um acordo, um pacto entre aquele que profere a verdade franca e aquele que a escuta. Foucault (2011) chama essa relação, amparada na amizade, de *pacto parresiástico*²⁷.

Esse pacto estabelecido entre o *parresiasta* e seu interlocutor esclarece o que, no início da *Coragem da verdade* (2014a), Foucault pontua sobre o discurso *parresiástico* e a coragem como elemento essencial que o constitui, vista no risco que o *parresiasta* corre de perder a própria vida por falar francamente²⁸. Por isso, é preciso que na *parresia* este pacto exista, podendo ser entre o mestre e um indivíduo ou uma coletividade, como no caso da democracia grega²⁹. A relação de amizade que existe entre dois sujeitos se sustentaria, justamente, neste pacto, algo que leva os partícipes ao cuidado de si que os fazem correr risco de vida³⁰ (2011a, p. 12).

Se amizade possibilita compreender a relação entre os sujeitos do cuidado, Foucault, problematizando-a em uma perspectiva histórica, afirma que, no contexto socrático-platônico, o cuidado de si e a *parresia* se direcionavam à jovens que adentrariam a política; já no período de ouro do cuidado essa relação, que se limitava a algumas pessoas, foi intensificada e expandida para diversas relações sociais. Como diz Muchail (2011 p. 76), referindo-se a amizade neste novo período:

Cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestre e discípulo, expande-se aos círculos de amizade (e sabemos quanto o tema da amizade é importante nas filosofias helenísticas), de parentesco, de profissão, quer em formas individuais (cartas,

26 Para Bailly (2000), *eleuthería* (ελευθερία) pode ser traduzido por *liberte* (p. 280), e *koinomia* (κοινωνία), por *échange de relations* (p. 501). As duas traduções se aproximam do sentido dado por Foucault.

27 Na primeira parte da aula de 1 de fevereiro de 1984 (2014b), Foucault analisa a ideia de pacto *parresiástico*.

28 Sobre esse risco, Foucault analisa, na aula de 12 de janeiro de do curso *O governo de si e dos outros* (2011c), o exemplo de Platão na Sicília diante de Dionísio.

29 Foucault cita alguns casos, como o de Péricles, no qual o pai da democracia profere um discurso de verdade para toda a assembleia (2011b, p. 173-174).

30 Na obra *Amizade e estética da existência em Michel Foucault* (2011), Francisco Ortega defende a tese que Foucault tinha como objetivo central em suas últimas pesquisas a criação de um novo conceito de amizade, baseado em um uso outro da sexualidade como ferramenta para fomentá-lo.

aconselhamentos, confidências), quer institucionalizadas e coletivas (escolas, comunidades, etc.).

Nestas pesquisas, então, Foucault analisa as mudanças da *parresia* no contexto socrático-platônico para o helenístico, dando atenção às características do discurso dos filósofos epicuristas e, especialmente, dos estoicos. Posteriormente, Foucault passou a priorizar a análise sobre o pensamento cínico, como afirma Gros (2004, p. 165):

A análise da *parrhesia* cínica terá levado Foucault ainda mais longe, quase que o oposto do cuidado de si estoico que o ocupará durante o ano de 1982 no Collège de France. O cuidado de si permitirá tramar a vida e a verdade em uma harmonia ideal. A ética estoica era, com efeito, uma ética da correspondência regrada entre ação e discurso, com a vida pondo a verdade à prova: trata-se de saber se essa existência, que sabemos desbaratada pelas circunstâncias, pode se ver ordenada, regulada por princípios verdadeiros. É uma ética da ordem e da disciplina. A ética cínica da *parrhesia* é, ao contrário, a verdade pondo a vida à prova: trata-se de ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade.

Mesmo que a leitura foucaultiana da *parresia* no epicurismo, no estoicismo e no cinismo estejam no contexto do que ele chamou de fase da ética da *parresia* (época de ouro), os jogos estabelecidos entre mestre e discípulo, estratégia importante para o cuidado de si, especialmente os jogos *parresiástico*, não eram os mesmos. Sobre a questão, Foucault dedica atenção diferenciada sobre esses jogos no contexto da *parresia* cínica, sendo seu último curso, em boa parte, dedicado à sua análise³¹.

Jogo de verdade e jogo parresiástico

A *parresia*, como aqui se pontua, é uma ferramenta utilizada por aquele que cuida de si mesmo e, por disso saber, aplica os cuidados a alguém. Contudo, a fala franca não é simplesmente um ato ingênuo. Ela necessita, para ser compreendida em sua inteireza, ser analisada em termos estratégicos. Surge, desse modo, a ideia de jogo *parresiástico*, uma forma de entender a outra ideia de jogos de verdade.

Um jogo de verdade se realiza através de estratégias, táticas, exercícios, regras, objetivos etc. No contexto do cuidado de si, é uma forma de se realizar o cuidado do mestre, no intuito de

³¹ A aula de 29 de fevereiro e todo o mês de março do curso *A coragem da verdade* (2014b) são dedicados à análise de Foucault da *parresia* cínica. Para aprofundamento, ver o livro *Michel Foucault e a verdade cínica* (2013) de Ernani Chaves, no qual apresenta uma leitura singular do cinismo para Foucault.

fazer seu interlocutor, o objeto do cuidado, provar uma verdade. Essa prova de verdade se daria a partir do processo de reflexão, criação, aceitação, negação ou modificação de uma verdade pelo sujeito cuidado. No jogo de verdade que proporciona uma prova de si mesmo, o cuidado de si se apresenta como meio para o cuidado, bem como a modificação da subjetividade do Outro.

Contudo, esse jogo não se realiza somente através do diálogo entre o mestre e o discípulo, como se vê no caso de Diógenes de Sínope e Alexandre Magno. Qualquer sujeito, lembrando sozinho do seu dia, escrevendo o que passa com seus desejos, anotando falas e trechos importante para si, entre outros, pode estar realizando uma prova de verdade, sem necessitar, no momento da sua realização, estar com um outro. Foucault, porém, entende que mesmo essas formas de autocuidado precisam de um mestre para ensinar como pensá-las e tomá-las como instrumento para a construção de si mesmo. O jogo de verdade poderia, então, dar-se de formas diversas, sendo o jogo *parresiástico* um dos principais, na qual os filósofos cínicos praticavam mais rigorosamente.

Para os cínicos, a verdadeira vida³² deveria ser uma vida escandalizada, imagem apresentada por Foucault ao falar de Diógenes de Sínope e outros cínicos. No mesmo caminho que Sócrates, esses filósofos usavam da fala e de uma maneira de viver diferente dos outros. Contudo, os cínicos elevaram o nível de desprendimento com a vida material e usavam a fala assumindo riscos diferenciadamente. Ora, Sócrates evitou o discurso político para evitar a morte e não ter encerrada sua tarefa de incitar os outros a cuidar de si mesmo; os cínicos a vivenciam de um modo outro, como afirma Wellausen (2011, p. 99) em seu livro sobre a parresia em Foucault, dando como exemplo a ação de Diógenes.

Apesar da superioridade de Diógenes em relação ao Rei, Alexandre aceita entrar no jogo parresiástico proposto por Diógenes. O jogo cínico parrhésiasta que se inicia é, em alguns aspectos, igual ao diálogo socrático na medida em que há uma troca de perguntas e respostas; há, entretanto, no mínimo duas diferenças significativas: é Alexandre quem tende a fazer pergunta e Diógenes, o filósofo, a responder (...); segundo, enquanto Sócrates joga com a ignorância do seu interlocutor, Diógenes quer ferir o orgulho (...). O jogo cínico é levado ao limite do contrato parresiástico – ou Alexandre desiste ou parte para a agressão. Quando o diálogo chega nesse ponto, Diógenes tem duas formas de trazer Alexandre de volta ao jogo. Uma delas é o desafio: Diógenes diz “bem, certo, sei que você está ofendido e é livre. Você tem tanto a habilidade quanto o amparo legal para me matar. Mas você será corajoso o suficiente para ouvir a verdade de mim, ou é tão covarde que irá me matar?” Estabelece-se um novo jogo parresiástico diante da questão: “Bem, você pode me matar,

32 Foucault analisa o tema da verdadeira vida cínica nas aulas de 14 e 21 de março d'*A coragem da verdade*, pontuando os aspectos da vida de impudor, de despojamento, de animalidade e de soberania.

mas se assim o fizer ninguém mais lhe dirá a verdade". Esse destemor de Diógenes impressiona Alexandre que aceita continuar no jogo da verdade.³³

Além de expor o destemor do filósofo cínico, no trecho está presente uma comparação do modo de agir de Diógenes ao de Sócrates e mostra como a coragem de dizer a verdade ao imperador, num risco claro de perder a própria vida, coloca Alexandre dentro de um jogo *parresiástico*. Os efeitos claros dessa prática *parresiástica* é a comprovação de uma superioridade do filósofo no que se refere ao domínio de si mesmo, o que faz ser um mestre, que ajuda o imperador a conhecer a si mesmo. Com o exemplo de Diógenes, Foucault vê na filosofia cínica um exemplo da potencialização da prática da *parresia*.

Considerações finais

A *parresia* difere de outras formas de dizer a verdade, além de ter uma longa história, que vai de uma característica de diferenciação do cidadão grego à incitação geral dos cuidados consigo mesmo. Em Sócrates, mesmo fomentando um diferencial ético naquele a quem tinha cuidados, estava ligada ao campo político, já que os jovens cidadãos eram o objeto do cuidado. No helenismo, o interesse estava na constituição de uma subjetividade ética, não relacionada, necessariamente, ao campo político, já que todos deveriam cuidar de si mesmo.

Como instrumento essencial para ter domínio sobre si mesmo e cuidar dos outros, a *parresia* é compreendida por Foucault, em nosso entender³⁴, como uma possibilidade de atitude para a constituição de uma relação outra entre sujeito e verdade no presente. Se hoje a subjetividade tem nos discursos científicos a base para sua constituição, a fala franca entre sujeitos que estabelecem um pacto, a amizade, pode ser o fio condutor de um novo processo de subjetivação.

Desse modo, não seria a confissão, nos moldes cristãos, nem o discurso da profecia, da sabedoria, da técnica e da retórica grega que estimulariam o sujeito a constituir uma subjetividade ética. A *parresia* e, conseqüentemente, todo o jogo que se estabelece em torno dela, eram os mecanismos para que o mestre do cuidado pudesse fomentar nos discípulos uma relação outra de si

33 Wellausen não coloca a referência do citado episódio entre Alexandre Magno e Diógenes. Entretanto, no curso *A coragem da verdade* (2014a), Foucault apresenta alguns pontos desse episódio quando analisa a questão do filósofo como um rei, mas não com os detalhes apresentados por Wellausen. Para mais sobre o encontro entre Alexandre e Diógenes no curso de 1984, ver a aula de 21 de março.

34 Celso Kraemer (2018), em seu artigo *Discurso e técnica da vida: a questão metodológica em Subjetividade e verdade. Haveria um Foucault da ética?*, questiona a existência da fase ética de Foucault, situando as análises de Foucault dentro de um trabalho que busca compreender a relação entre subjetividade e verdade, mas não uma positivação do cuidado de si como proposta ética.

consigo mesmo, através de uma verdade colocada à prova, refletida e exercitada pelo próprio sujeito.

Um sujeito constituído eticamente (*êthos*) teria, na leitura foucaultiana, meios mais eficazes de, primeiramente, conduzir suas condutas de uma forma efetivamente livre, mesmo que permeado por relações de poder de seu tempo, como as permeadas pela disciplina, a biopolítica e a governamentalidade neoliberal. Ter domínio sobre as próprias condutas se mostra, nestes termos, ponto importante para a vida política, pois uma subjetividade resistente pode também ser capturada. Ao contrário, o cuidado de si fomenta uma resistência atenta a isso.

É notório que o cuidado de si tem seus efeitos no plano político, pois a base para essa ação consciente é a ética. Amparadas na ausência de Foucault em criar uma teoria política, dizendo o que e como fazer, muitas críticas se dirigem às suas análises, principalmente em torno do cuidado de si, que tem na *parresia* um importante instrumento. Essas críticas se dirigem à tese de que só o cuidado de si não basta, pois se limitaria a uma relação entre duas pessoas e não atingiria efeitos políticos, ou até mesmo que, na atualidade, o cuidado de si teria sido capturado pela lógica neoliberal.

Pensar nesses termos é não compreender os efeitos que um trabalho na constituição de sujeitos pode ter em uma sociedade. Imagine, hoje, que efeitos teria na vida política se a educação buscasse cuidar dos estudantes na perspectiva da incitação à condução das próprias condutas de forma efetivamente livre e consciente? Se na antiguidade greco-romana só quem desejasse estudaria, hoje toda a sociedade passa pela instituição escola que, para além de disciplinar, pode dessubjetivar e incitar a formação de um *êthos* resistente. Se a imaginação política hoje nos falha, vislumbramos uma possibilidade de fortalecimento das lutas atuais a partir da leitura de uma ética foucaultiana presente na perspectiva do cuidado de si. Pensar a ética não limita pensar a política, e em Foucault não se pode pensar uma sem a outra. Deve-se criar modos outros de vida e de resistência diante das relações de poder e a leitura de Foucault sobre cuidado de si e a *parresia* são meios potentes para se olhar o horizonte de outro modo, no qual os sujeitos governam a si mesmo no meio político da convivência coletiva e transformam a vida em uma obra de arte.

REFERÊNCIAS:

BAILLY, A. Le grant Bailly: dictionnaire grec-français. Paris: Hachette, 2000.

- CANDIOTTO, Cesar. FOUCAULT: ética e governo. In. SGANZELA, Anor; FALABRETTI, Ericson; BOCCA, Francisco. Ética em movimento. São Paulo: Paulus, 2009. p. 219-230.
- CHAVES, Ernani. Michel Foucault e a verdade cínica. Campinas: Editora PHI, 2013.
- FERNANDES, Sandra. Foucault: a experiência da amizade. In: Cartografias de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011. p. 377-391.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: NAU editora, 2003.
- FOUCAULT, Michel. Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. O governo de Si e dos Outros: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução, Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade In: ____ Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 258-280.
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade: curso dado no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. As técnicas de si. In: ____ Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c. p. 264-296.
- GINGRICH, Wilbur; FREDERICK, Danker. Léxico do Novo Testamento: Grego / Português. São Paulo: Editora Vida Nova, 2005.
- GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault. In: ____ Foucault: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola editorial, 2004. p. 155-166.
- KRAEMER, Celso. Discurso e técnica da vida: a questão metodológica em Subjetividade e verdade. Haveria um Foucault da ética? In. RESENDE, Haroldo. Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação. São Paulo: intermeios; Brasília: Capes/Cnpq, 2018.
- LAÉRTIOS, Diógenes. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. 2ª ed. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1987.
- MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault, mestre do Cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.
- PLATÃO. Defesa de Sócrates. In. ____ Sócrates. São Paulo: Nova Cultura, 1987.
- WELLAUSEN, Saly. A parrhesia em Michel Foucault: um enunciado político e ético. São Paulo: LiberArs, 2011.
- YARZA, Florencio Sebastián. Sopena – diccionario griego-español (α a κ). Barcelona: casa editorial sopena, 19--.