



## O ÉTHOS PARRHESIÁSTICO CÍNICO COMO TRANSFIGURAÇÃO DA POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

**Rogério Luis da Rocha Seixas**

*Doutor em Filosofia pela UFRJ. Docente de  
Ética e Filosofia Política da Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade de Barra Man-  
sa-RJ.*

*E-mail: rl.seixas@yahoo.com.br*



v13n25 - Inverno de 2016  
Edição dos 50 anos do curso  
de Filosofia

### RESUMO

No presente texto, a temática que norteia nossa discussão, concentra-se na importância da *parrhésia* enquanto prática de liberdade política, principalmente a partir da leitura da *parrhésia* cínica, que sustentamos como representando uma transfiguração no sentido de política e que repercute até nossa atualidade marcada pela governamentalidade. Esta temática abre espaço para a proposição das seguintes questões: qual o sentido de se apontar uma transfiguração da política a partir do *éthos* parrhesiástico Cínico? Como esta *parrhésia* Cínica se expressa, nesta condição, como prática de liberdade ao governo abusivo? Estas questões fazem-nos perceber que a ação política passa pela recusa de como somos governados e a ultrapassar o que nos é determinado a ser, instituindo novas formas de subjetividade. Retomamos as teorizações foucaultianas envolvendo a articulação entre o sujeito, o poder e a verdade, mostrando a problematização da racionalidade política atual a partir da análise sobre a governamentalidade.

### PALAVRAS-CHAVE

*Éthos* Cínico. Governamentalidade. Liberdade. *Parrhésia*. Política.

### ABSTRACT

In these present text, the thematic that guides our discussion is centralized in the *parrhésia* importance, while a practice of political liberty, principally from the reading of cynical *parrhésia* that represents a political transfiguration that have repercussions in our present time labeled by the governmental practices. This thematic opens a clearance to propose the following question: which is the meaning of to point toward a politic transfiguration to come apart the cynical parrhesiastic *éthos*? How this cynical *parrhésia* is being expressed on this condition of liberty practice to the abusive government? These questions make us to understand that the political action pass from the recuse in what we are having definite to be establish new forms of the subjectivity. The foucaultians theories are recovered involving the articulation between subject-power-truth, showing the problematization of the actual politic rationality to start from the analysis about the Governmentality.

### KEYWORDS

Cynical *Éthos*. Governmentality. Liberty. Politic. *Parrhésia*.

## 1 INTRODUÇÃO

Será possível assinalar qual seja a principal questão para o exercício filosófico hoje? A este respeito, a resposta de Michel Foucault é direta: o diagnóstico crítico de nossa atualidade. Em *O Uso dos Prazeres*, ilustra-se esta forma de atividade filosófica:

[...] Mas o que é a filosofia hoje em dia? Quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não em consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de se legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 1994, p.13)

Partindo desta postura, segundo a perspectiva foucaultiana, a filosofia ou a atividade de filosofar, deixa de significar a mera adesão às doutrinas, sistemas ou dogmas, tornando-se um exercício crítico, com o objetivo de se buscar pensar diferentemente do que se pensa, para se agir de outro modo e criar novas formas de estilo de existência. Parece claro que o objetivo do autor quando descreve esta forma de atitude filosófica é o de questionar o modo como pensamos, vivemos e nos relacionamos com os outros e principalmente com nós mesmos no intuito de demonstrar como *aquilo-que-é* pode ser de outro modo. Como assinala Foucault:

[...] Eu afirmei que a filosofia era um modo de refletir sobre nossa relação com a verdade. É necessário acrescentar; ela é uma maneira de nos questionarmos: se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? Creio que se fez e que se faz atualmente um trabalho, considerável e múltiplo, que modifica simultaneamente nossa relação com a verdade e a maneira de nos conduzirmos. E isso em uma conjunção complexa entre toda uma série de pesquisas e todo um conjunto de movimentos sociais. É a própria vida da filosofia. (FOUCAULT, 2001, p. 929).

O que nos interessa ressaltar é de que forma, nesta atitude filosófica, há uma implicação entre a experiência do pensamento na relação entre «pensável» e o «transformável»; não de modo abstrato, mas inserido em um contexto que se apresenta como social e político, propondo não só pistas de reflexão sobre, mas também aludindo a modos de ação dos indivíduos. A intervenção filosófica é guiada, em sua urgência, por uma exigência de ação imediata. Demarcamos um objetivo inserido nesta atitude filosófica: não determinar e transmitir verdades como o filósofo ou intelectual portador da verdade única e apontando soluções definitivas. Ao contrário, faz-se necessário desenvolver problematizações sobre o que se pode considerar como verdadeiro em diferentes campos de saberes e experiências históricas. Problematizar significa estar motivado politicamente de



modo direto, pelos problemas concretos e atuais que o homem Foucault pôde experimentar em sua atualidade. Para levar a cabo esta abordagem, requer-se diretamente uma inversão anunciada por Foucault:

[...] É preciso inverter a abordagem filosófica de ascensão ao sujeito constituinte, ao qual se pede que explique o que pode ser todo objeto de conhecimento em geral; trata-se, pelo contrário, de tornar a descer ao estudo das práticas concretas através das quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento. (FOUCAULT, 2001, p.1453).

Ou seja, neste caso as práticas circunscrevem o indivíduo na sua condição de sujeição e de identidade, constituindo de modo complexo e emaranhado a estrutura social e política. Percebe-se a indicação de provocar o questionamento sobre as práticas que nos levam a aceitar e acreditar no que somos ou nos constituímos, enquanto produzidos como sujeitos. Foucault contesta o estatuto de sujeito e ao fazê-lo, coloca sobre crítica as verdades instituídas e admitidas como necessárias para a constituição de subjetividades. A questão é deslocada para a relação entre subjetividade e verdade. Deste modo, as experiências da loucura, da doença, da delinquência e da sexualidade foram formas de subjetividade problematizadas pelo autor, colocando em xeque a concepção de sujeito constituinte, noção cara a grande parte da tradição filosófica, afirmando em contrapartida que o sujeito é, na realidade, constituído. É exatamente a partir desse tema que iniciamos a descrição de nossa problemática: ao dessencializar a noção de subjetividade, Foucault diagnostica a problematização de como diferentes tipos de subjetividades podem ser construídas, através de modelos normativos e assujeitadores. Indica-se aqui uma interface entre poder/sujeito/verdade, sendo esta produzida por múltiplas e variadas restrições, além de destacar que a verdade não está fora do poder e nem se torna possível a sua condição, sem o exercício do poder.

## 2 GOVERNAMENTALIDADE E *PARRHÉSIA*

Entre janeiro e março de 1983, o filósofo Michel Foucault ministrou, no Collège de France, o curso *Le gouvernement de soi et des autres*. Neste curso, o pensador inaugura e problematiza a noção de *parrhésia*<sup>1</sup>. Ao problematizá-la, o autor também trata de outras questões que se encontram a ela interligadas, como às questões referentes à coragem da verdade, o cuidado de si, os modos

1 Utilizo esta grafia de parrhésia texto, respeitando o termo parrésia, presente em muitas citações, por concordar com a observação de Wellausen de que Foucault a problematiza, a partir da dimensão ética e da sua relação com verdade ( Sujeito e Verdade). Ver. WELLAUSEN, S. *A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo : LiberArs, 2011, p.20.



de subjetivação e principalmente a da governamentalidade. Por sinal, há de se ressaltar a ênfase referente à ligação entre o dizer verdadeiro e os procedimentos de governo, ou em outras palavras, a importância da relação entre a *parrhésia* e o governo de si e dos outros. Deste modo, associa-se a atitude do dizer verdadeiro com as práticas de governo<sup>2</sup> na relação do indivíduo com si mesmo e com os outros. Ainda segundo Foucault, o dizer verdadeiro é constitutivo de práticas por meio das quais os indivíduos foram levados a prestarem atenção, em si mesmos. A se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo uma forma de relação consigo mesmo que lhe permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser. (FOUCAULT, 1994, p. 11). Avente-se que com relação à noção de verdade, segundo Abraham, esta não é tratada por Foucault como adequação ou correspondência, mas como co-possibilidade entre discursos e atos. (ABRAHAM, 2003, p. 45). Destaque-se ainda que este dizer-verdadeiro é marcado por uma singularidade que sempre implica em modificações em quem o diz e em quem o escuta.

Acentue-se que a problematização referente à articulação entre governo/sujeito/verdade – problemática motivada a partir de como o sujeito de verdade, no Ocidente moderno, supõe em sua origem, um ato de obediência e de submissão ao diretor de consciência (que, através da confissão, pedia ao sujeito conduzido que dissesse a verdade sobre si mesmo), evidenciando-se uma prática de *parrhésia* na confissão cristã. Por este motivo, referindo-nos ao pastorado cristão, Foucault, ao traçar um tipo de genealogia da racionalidade governamental, que indexa o exercício do poder sobre a subjetividade do governado, recua até a figura do pastor como condutor do seu rebanho e analisa a institucionalização de seu *modus operandi* nas práticas cristãs da confissão? Talvez pela razão salientada por Sennelart : “A arte de governar, está inteiramente relacionada à capacidade de fazer-se obedecer”. (SENELLART, 2006, p.37). Ao obedecer, o indivíduo se permite ser dirigido, isto é, sua conduta está ligada a uma relação de assujeitamento de condutor de consciência. Este indivíduo é conduzido em seu modo de pensar e agir – apresenta-se na condição de ser governado, se assujeitando a sê-lo, por alguma autoridade a qual estaria ligado por um vínculo de total obediência.

Aqui, verifica-se a grande questão inserida na governamentalidade ocidental, qual seja: a condição de se governar os outros será eficaz se a racionalidade daqueles sobre os quais o governo é exercido estiver orientada,

<sup>2</sup> O termo governo (ou *governamento*) deve ser entendido no sentido de um exercício de ato-poder para a condução das condutas dos indivíduos. Serve para diferenciar o ato-poder enquanto condução de condutas da noção comum de governo, enquanto administração, social e política.



determinada, direcionada, organizada. Só será possível este exercício sobre o outro, se o governado estiver de algum modo ajustado ou disposto para a produção da obediência. Deste modo, a produção de racionalidades suficientemente obedientes aos objetivos do poder, em seu exercício abusivo, transparece como um problema político historicamente importante. O governado não pode ser resultado espontâneo de processos que escapam ao exercício do poder; ao contrário, é preciso que sua sujeição (assujeitamento) seja suficientemente suscitada, provocada e motivada pela e para a obediência. Sendo assim, as artes de governar, como no caso exemplificado do pastorado, apresentam todo o desenrolar da questão de como governar e a quem governar, sendo necessário que o conduzido, de algum modo, obedeça. Observe-se que no pastorado, o que é conjurada não é a paixão em si mesma, mas a vontade autorreferente e egoísta. É necessário que haja uma vontade do conduzido em renunciar a si própria, característica própria da moral da renúncia cristã, em prol de aceitar a direção do pastor, de obedecer a sua condução. No governo pastoral torna-se fundamental que o conduzido diga um tipo de verdade: a verdade de si mesmo, funcionando como um procedimento indispensável para alcançar a salvação, pontuando uma relação particular entre sujeito e verdade, demarcando um momento fundamental na relação entre subjetivação e Governamentalidade no Ocidente.

### 3 GOVERNAMENTALIDADE E *ÉTHOS* PARRHESIÁSTICO

Quando problematizada a governamentalidade, não se pode deixar de ressaltar a relação entre as tecnologias de governar e os regimes de verdade. Por sinal, ressalte-se que esta noção permite à Foucault, segundo Edgard Castro, problematizar a articulação das estratégias de resistência (CASTRO, 2009, p. 191) com a constituição de subjetividades éticas e políticas. Citando Foucault:

E [...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como dizer a verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que forma o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de um indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros: é um pouco disto que eu gostaria de lhes falar este ano. (FOUCAULT, 2010, p. 42).



Faz-se necessário explicitar que, analisando e problematizando, de forma articulada, verdade, poder e subjetividade no âmbito do que vai designar como "governo pela verdade", Foucault realiza o deslocamento de sua reflexão para o eixo do *éthos*. Nossa hipótese parte da observação referente a um ati-

vismo filosófico, ético e político, descrito como atitude ou, mais ainda, como um *éthos* na reflexão foucaultiana, que engloba todo o seu trabalho, mas que se torna mais pungente em sua, assim denominada, última fase ou fase ética. Nesse momento, o autor se volta para as práticas de liberdade enquanto forma de recusa ao exercício de governo excessivo na conduta dos indivíduos.

Há uma radicalidade de escolha ética e estética de como conduzir a vida que, a partir de uma atitude própria, reflete-se na noção de *éthos* enquanto modo de ser que expressa uma relação consigo mesmo e a verdade. Como se dá esta relação? Através do dizer verdadeiro e arriscado que interpela a si mesmo e aos outros; que interpela os discursos de poder que se colocam como verdadeiros, para nos governar abusivamente. Há no exercício do dizer-a-verdade que foi descrito e trabalhado por Foucault, em seus últimos cursos, como *parrhesia* e que denominaremos como *éthos* parrhesiástico. O tema da *parrhesia* se impõe devido à leitura referente à ética grega e greco-latina. No contexto que destacamos, ela apresenta um efeito ético, pois o sujeito se constitui por si mesmo ao lidar com sua verdade, podendo influenciar outros de seu convívio a também examinarem as verdades que lhe foram instituídas, construindo suas subjetividades; há uma atitude ética que remete ao princípio do cuidado de si. Ao mesmo tempo, o exercício do *éthos* parrhesiástico, apresenta um efeito político, pois ao se interpelar os outros, é essencial, para que exercitem o questionamento do modo como se conduzem e se deixam conduzir, visar exatamente o governar a si como modo soberano de vida, como nos cínicos. Exercita-se a forma livre da sua palavra e seu modo de pensar, segundo o modo como vivem: através de uma existência autêntica.

Toda a ênfase nas características éticas da *parrhesia cínica* e no potencial político do *éthos* parrhesiástico cínico, teve como objetivo principal o de tratar de seu estilo de existência, ao se expressar como escândalo da verdade. Uma estética da existência constituída de modo a se tornarem senhores de si, livres da influência direta do governo de outros e qualificados eticamente em cuidar dos outros, com a finalidade de também se tornarem livres. Os cínicos, segundo o estilo de vida que escolheram, se colocam contra as convenções e principalmente contra o poder da autoridade; interpelam aqueles que se arrogam de possuírem a verdade e o governo de tudo e de todos, mas que são humilhados, como aconteceu no embate entre Alexandre e Diógenes, o cínico. Desta forma, surge como uma prática de liberdade que emprega o gesto e a palavra para criticar o abuso do governo e se recusarem a obedecer por obedecer. Partindo deste ponto, o nosso enfoque principal abordará o *éthos* parrhesiástico Cínico, a partir





da noção de “mudar o valor da moeda” enquanto prática da *alethés bíos*. Interessam diretamente os efeitos políticos e sociais deste *éthos* parrhesiástico que ao reverter à noção de verdadeira vida como imperturbável e imutável, segundo a tradição filosófica grega, para uma vida outra, como vida de agonística pública, autêntica e escandalosa da verdade, no exercício do *éthos* parrhesiástico Cínico. Estes efeitos apresentam uma transmutação no próprio sentido de ação política da tradição grega que se faz presente até nossa atualidade.

Uma característica singular de ascese grega e romana é a de não estar orientada a renúncia de si mesmo, como ocorre com a ascese cristã, voltando-se à constituição de si e também não busca relacionar o indivíduo à lei, mas sim à verdade (CASTRO, 2009, p. 94). Existe, então, a consonância entre o sujeito da inquietude de si e um sujeito de ação, mais do que de conhecimento verdadeiro. Trata-se de transformar o discurso verdadeiro em um princípio de ação permanente e ativo. Na Antiguidade, esta prática não se resumia ao âmbito do indivíduo, mas também apresentava importantes repercussões sociais e políticas. No Estoicismo tem-se a *askêsis*, totalmente inversa a renúncia de si cristã, implicando na consideração progressiva de si, a maestria de si. Esta maestria (ou poderíamos identificar como maioridade) não é alcançada por uma renúncia da realidade, mas na assimilação da verdade (*alêtheia*). Deve-se ressaltar que: O objetivo final da *askêsis* não é preparar o indivíduo para outra realidade (no caso da confissão e exame de consciência cristão), mas lhe permitir acessar a realidade deste mundo. Este acesso à realidade, conforme Foucault resulta que a “*alêtheia* se torna *éthos*. É um processo intenso de subjetividade.” (FOUCAULT, 2001, pp. 1618-1619). Surge também a questão da obediência, que se expressa como apatheia na moral antiga, diferentemente do sentido de obediência no poder pastoral, concernindo a um estado de não passividade, à ausência de paixões e ao senhorio de si. Segundo Foucault, na filosofia grega, apatheia “designa o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão.” (FOUCAULT, 2001, p. 965). Escolhe-se o modo de vida como uma questão pessoal e a elaboração, o trabalho sobre a própria vida – que se apoia em uma série de artes de existência (*techne tou biou, ars vitae*) que não tem caráter normativo. Obviamente, se aceita ser conduzido, mas para se atingir o seu próprio estilo de ser e se conduzir a si mesmo, motivo pelo qual o cuidado de si é ético em si mesmo e vai “implicar relações complexas com os outros, uma vez que esse *éthos* de liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros.” (FOUCAULT, 2001, p. 1535). Tal relação não ocorreu na Antiguidade, já que o aquele que é conduzido à verdade pelo mestre parrhesiastes não tem qualquer obrigação de dizer a ver-



dade sobre si. E é o discurso do mestre que deve obedecer a *parrhésia*, que se refere a dois pontos importantes: a atitude moral – o *éthos* e o procedimento técnico (*tékhne*). Constata-se inicialmente que, tanto no processo de subjetivação cristão, como no dos antigos, a figura do outro (mestre, diretor da consciência) se apresenta como essencial para mediar à prática de si. O regime da fala será irreduzível nos dois casos; a confissão designa a fala do conduzido, no sentido de que este necessita produzir um discurso verdadeiro sobre si, dirigido a outro (o confessor, o pastor) – o conduzido toma a si mesmo como referência do discurso que enuncia como verdadeiro e, ao confessar, revela a um outro, silencioso em sua postura, os pensamentos, desejos, possíveis pecados e vícios do conduzido (para poder ser orientado em como se conduzir, obedecendo a interferência do seu condutor, para assim garantir sua salvação). Desta forma, o sujeito cristão é assujeitado a formular perante o diretor da consciência o que sucede em sua verdade mais íntima – isto é, precisa confessar a uma verdade aparentemente sua para ser examinada pelo condutor – com o objetivo, no caso específico do pastorado cristão, de obter a promessa da salvação da alma. Estabelece-se, nesta situação, uma prática de obediência indefinida entre o conduzido que confessa e o diretor da consciência que examina sua confissão e determina o que precisa fazer para ser salvo. Observa-se o princípio de obediência que, no cristianismo, expresso no poder pastoral institucionalizado, vai representar “a obediência a Deus, concebido como amo (o *despótes*) de que somos escravos, servidores; obediência à sua vontade que tem, ao mesmo tempo, forma de lei.” (FOUCAULT, p. 293). O sujeito antigo, segundo Gros, é também remetido à *parrhésia* do mestre, porém: “Às duras exigências de sua própria liberdade, isto é, o discípulo ouve o mestre a palavra arrojada para se tornar livre para si mesmo, sem precisar confessar uma verdade sua para o *parrhesiastes*.” (GROS, 2007,p.118). Então, na direção de consciência cristã, a verbalização é essencial para a verdade interior ser exteriorizada, implicando na renúncia do eu. Nesta renúncia de si, observa-se uma prática de persuasão em obter a verdade de quem confessa, prometendo-se assim a segurança da salvação eterna. Ao mesmo tempo, destaque-se uma apatia moral que leva a quem se confessa e obedece ao confessor a ser conduzido. Na *parrhésia antiga*, o discípulo escuta as palavras do mestre que toma do dizer franco e direto, reconhecido como qualificado enquanto parrhesiastes, ao autenticar a verdade do que defende, ao colocar sua conduta de acordo com a verdade à qual se engaja. Candiotto observa que, na direção de consciência estoica, a escuta ativa (e não passiva), por parte do discípulo, é imprescindível para subjetivar enunciações verdadeiras, necessárias para adquirir o seu autodomínio.





Se, em algum momento, o discípulo estoico é exigido a verbalizar, o mestre tão somente pretende testá-lo na função de dizer a verdade, tendo em vista que ele poderá tornar-se o mestre (CANDIOTTO, 2011, p.142). e, para isto, é importante permanecer calado e, principalmente, que pratique a escuta da palavra arrojada – para que possa trabalhar as condições para se tornar capaz de governar a si. Destaque-se esta diferença essencial entre a *parrhésia* filosófica Greco-romana e a confissão cristã: não é a fala do discípulo que forja, para ele, uma identidade pessoal e secreta; é o silêncio do discípulo e a fala do mestre (que vai repercutir em seus atos, em suas condutas, como acontecimento da verdade) que tomam o espaço do *éthos* parrhesiástico, determinando, para si, seu modo de pensar ou agir sem estar obedecendo às intervenções externas que busquem conduzir suas ações. Há um dever de falar franco de modo livre para levar uma transformação a si mesmo (quem fala) e do outro (quem escuta), um cuidar de ambos, para constituição de subjetividades que esteticamente vivam de forma melhor. Há, no mestre grego e romano, a franqueza da palavra verdadeira – possibilitando que se estabeleça uma relação autêntica entre mestre/discípulo e não a prática de confessar uma “verdade que nem é sua” do conduzido pela força da confissão ao diretor de consciência.

Temos ainda outro ponto de ruptura entre a *parrhésia* cristã e a antiga: nas escolas epicuristas, a relação mestre-discípulo necessitava estabelecer uma relação afetiva intensa, uma *relação de amizade*. Esta implica numa “certa qualidade e forma de dizer a verdade. Eu diria uma ética da palavra que intentarei analisar no tempo certo e que se chama *parrésia*.” (GROS, 2004, pp. 14-17). Ética da palavra, apresentando como ponto essencial uma relação franca de amizade entre o mestre e o discípulo, buscando-se a subjetivação deste como sujeito livre, confiando naquele não como um mero condutor, mas estabelecendo uma relação de alteridade através da palavra franca. Nos estoicos, destaca-se a constituição do *éthos* parrhesiástico no campo das relações pessoais, descrevendo-a como: “Uma nova ética, não tanto da linguagem ou do discurso em geral, mas sim da relação verbal, com o outro. E esta nova ética de relação pessoal com o outro é a que tem sido designada pela noção de *parrésia*.”(FOUCAULT, p. 158). Uma relação ética de palavra autêntica e franca que não busca apenas convencer o interlocutor com o objetivo por parte de quem a profere de se tornar o condutor das ações do outro, de obter dele uma obediência a partir de uma verdade enunciada apenas como ato discursivo – mas construir um sujeito que possa se conduzir por sua verdade e que possa se qualificar em dizê-la a partir de certas práticas, que podem ser representadas pelo cuidado de si. Que o sujeito possa conduzir-se



em todas as circunstâncias da sua vida sem perder a maestria de si mesmo, sem perder a tranquilidade de se assenhorear de si mesmo. Quando exerce o *éthos* parrhesiástico, o sujeito, ao falar francamente, não emite uma mera opinião, mas sim a sua verdade. A partir das suas conferências, proferidas em Berkeley, Foucault afirma que: "O parrhesiastes não apenas é sincero e diz aquilo que é sua opinião, mas sua opinião é também a verdade. Ele diz o que sabe ser verdade." (FOUCAULT, 1983, p.3). Existe toda uma caracterização moral importante na atitude do parrhesiastes, como alguém que constitui seu *éthos* permitindo que conheça e transmita a verdade. Nesta prática de cuidar de si, encontra-se um dever de cuidar da verdade. Assumir este cuidado típico do *éthos* parrhesiástico, leva a uma atitude de "coragem de dizer-a-verdade" como um dever ou função de cuidado com a vida dos outros – torna-se um modo de ser, um estilo de vida a ser direcionado para constituição de si como experiência de subjetividade ética. Assevere-se exatamente a coragem como a característica mais significativa da *parrhésia*, que enquanto é uma atividade da fala cuja principal condição de possibilidade se refere a uma atitude presente no instante em que o *parrhesiastes*, ao expor suas opiniões, coloca em risco toda sua integridade social, política e moral, além de, obviamente, física – mas este possui consciência deste risco que passa a correr ao e dizer a verdade. A *parrhésia* está associada à determinada situação social que aponta para uma diferença de status entre o falante e seu interlocutor, envolvendo, inclusive o risco perder a vida. O *parrhesiastes* é sempre menos poderoso do que seu interlocutor. "A *parrhésia* vem de 'baixo', por assim dizer, e é dirigida para o 'alto'." (FOUCAULT, 2001, p.18). O fato de correr risco ou estar em situação de perigo pelo seu discurso é o que caracteriza um *parrhesiastes*, pois este "escolhe primariamente um relacionamento específico consigo mesmo: ele prefere ser um contador-da-verdade ao invés de um ser vivo que é falso consigo mesmo." (FOUCAULT, 1983, p. 17). Em toda a cultura grega e romana, se faz muito importante "dizer a verdade sobre si mesmo." Falar com *parrhésia* é dizer a verdade, sem nada ocultar e nem dissimular. Requer de fato um ato crítico e escolha de um estilo de vida, marcada por certa forma de coragem, arriscando-se à reação violenta por parte de quem é interpelado. A *parrhésia* identificada com a coragem de dizer a verdade possui um sentido positivo, pois é exercida sem reserva ou mera retórica bajuladora; dizer tudo, sim, mas em consonância entre o estilo de vida e a verdade, sem mascarar-la. Sócrates é considerado ou assim apresentado por Foucault, como o *parrhesiastes* por excelência – não pelo motivo de buscar a verdade eterna das Ideias ou querer dizê-la, mas por que ele estabelece entre suas palavras e suas ações, entre seu *logos e seu éthos ou bios*,



uma harmonia perfeita, governando-se a si mesmo.

Foucault, ao analisar o diálogo *Laques*, observa que a *parrhésia* socrática, alerta e desafia aos interlocutores (no caso, dois políticos importantes), sobre a necessidade de autoexaminarem suas vidas, incitando-os a um cuidar de si mesmos. Neste diálogo, coloca-se a questão da constituição de um *éthos* parrhesiástico aliado a um cuidado de si – fazendo da vida (*bíos*) objeto e concepção de uma existência estética. Sócrates interroga eminentes homens de Estado e propõe um tipo de veridicção – de dizer a verdade – diferente da *parrhésia* negativa que expressa a “má polis democrática”. Claro que, em outro diálogo (o *Alcibíades I*), também captasse a relação entre a *parrhésia* e o cuidado de si. Como destaca o autor, fazendo referência às semelhanças entre estes dois diálogos, na aula de 29 de fevereiro de 1984: “Essa *parrhésia* (a **socrática**) que serve para pedir aos interlocutores para dar conta de si mesmos, deve conduzi-los e efetivamente conduz à descoberta de que são obrigados a reconhecer que necessitam cuidar de si mesmos.”(FOUCAULT, 2009, p. 146). Evidencia-se a ligação entre *parrhésia* e cuidado de si, comum aos dois diálogos, quando os interlocutores são desafiados a se questionarem se de fato estão dando conta de suas vidas – se são capazes de “dar conta da razão do si” (*didónai lógon*). A figura de Sócrates também aparece como ponto comum, nestes dois diálogos, quanto à coragem de exercer seu *éthos* parrhesiástico, e como estando capacitado de ao cuidar de si, encontrar-se apto para cuidar dos outros. Assim, o modo de vida se configura como correlativamente fundamental da *parrhésia* socrática nestes diálogos. Reforce-se que a confiança que se pode depositar na autenticidade das palavras de Sócrates deriva do fato deste demonstrar, através de seus atos, que não se limita a crer que o que enuncia seja verdadeiro, mas que, à medida que está convicto em seu dizer verdadeiro, ele o coaduna à sua própria existência – mesmo correndo o risco sempre comum a quem exerce o *éthos* parrhesiástico de sofrer sanções, coerções e punições de morte e exílio. Porém, mais especificamente no *Laques*, levanta-se a questão da coragem da verdade, da relação entre ética e coragem e a verdade. No *Alcibíades* é necessário se ocupar da alma para que ela contemple a si mesma e possa conhecer o elemento divino que lhe permita ter acesso à verdade. No *Laques*, por sua vez, deve-se cuidar não da alma, mas sim da vida (*bíos*). Neste diálogo percebe-se uma noção de filosofia como experiência de vida, que se coloca como matéria ética, objeto de uma arte de si mesmo. Uma maneira de ser e fazer, da qual se trata de prestar contas ao longo da existência. No *Alcibíades*, uma filosofia que se situa no conhecimento de uma ontologia de si, mais marcadamente metafísico. Assim sendo, embora os diálogos não sejam



incompatíveis entre si, deve-se marcar esta importante diferença. No *Laques* a *parrhésia* socrática expressa um dizer verdadeiro que não circunscreve o lugar de um discurso metafísico, identificando de fato o exercício de um *éthos* que deve buscar dar à existência uma determinada forma. Deste modo, enfatiza-se bem mais do que uma metafísica da alma, as práticas de constituição de uma estilística da existência. O *éthos* da palavra franca, expressa a constituição de um sujeito ético que age segundo uma atitude moral ligada à coragem de dizer a verdade, apresentando-se como mais do que uma simples obrigação – se manifesta como um dever. Temos a problematização da governamentalidade com a relação de si, articulando-se os modos de verificação com as técnicas de governo de si e dos outros. Desta feita, apresenta uma conotação política, estendendo-se ao âmbito de uma ética do dizer e agir, segundo o cuidado de si e com a verdade, demarcando a subjetivação da moral antiga.

Partindo desta ligação entre a subjetivação moral e a *parrhésia*, Gros observa que “é na senda socrática que se desenha para Foucault, o interesse pelos cínicos gregos.”(GROS, 2004, p. 162). Qual seria o motivo deste interesse? Segundo Foucault justifica:

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-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, representa 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 alforje e barba hirsuta.” (GROS, 2009, p. 162-163). Sem dúvida, Foucault apreende, na *parrhésia* Cínica, uma radicalização na relação do dizer verdadeiro e o modo como o cínico estabelece para si seu estilo de vida marcado pela afirmação arrojada e uma pobreza errante. Destaca-se como uma preparação para se exercer seu *bíos*, exigindo um cuidado de si de sua existência. Sem dúvida, o autor apreende, na *parrhésia* cínica, uma radicalização na relação do dizer verdadeiro, o cuidado de si e o modo como o cínico estabelece para si um estilo de vida como uma prática que vai muito além de uma teoria. A filosofia, aqui, enquanto um estilo de vida constitui-se como uma forma de preparação para exercer seu



*bíos*, exigindo um cuidado de si, da sua existência. O Cinismo se apresenta como uma forma de *parrhésia*, mas encontra o seu lugar, seu ponto de emergência na própria vida daquele que deve dizer a verdade, sob a forma de uma manifestação de estilo de existência. O Cínico apresenta assim, um estilo de vida não dissimulado, expondo, este modo de ser, de maneira absolutamente visível e pública em todas as suas formas, sem nada ocultar – ao contrário, como não dissimula tudo em sua atitude de vida, pode e deve ser mostrado inteiramente. Sendo assim, o seu estilo de vida filosófica escandaliza, pois é exposto ao público, recusando o convencional e o não natural, transformando-o em alguém à margem da sociedade. Estabelece para si a condição de encontrar-se livre das convenções e das aprovações ou reprovações morais dos costumes, pois, para o cínico, a vida sempre se expõe em suas condições mais naturais e fundamentais, isenta de convenções artificiais. É a vida, e não o pensamento, que é “passada ao fio da navalha da verdade.” (GROS, 2009, p. 162). O que se pode asseverar é que o cínico é o homem da mendicância, da pobreza, da indiferença, desprendendo-se de tudo o que pode gerar condicionamentos. Contudo, esta radicalização demonstra que o cínico escolhe e assume a coragem de seu estilo de vida como uma manifestação da verdade, como uma *alethurgía*. Foucault observa que: “O cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos denominar de uma *alethurgía*, uma manifestação da verdade.” (FOUCAULT, 2009, p. 154).

Assim, produz para si, uma vida bela, uma estética diferente das escolas estoicas, epicuristas e platônicas. Foucault, comentando o que qualifica como uma anedota, encontrada em *A vida dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, ilustra esta estética de si através da figura de Diógenes, o cínico: “Um dia perguntaram a ele o que podia haver de mais belo entre os homens (*tò kálliston en toís anthrópois*). Resposta: a *parrésia*.” (FOUCAULT, 2009, p. 154). Deste modo, para se assumir o risco do dizer-a-verdade, se faz necessário tomar uma atitude de indiferença, um desapego às coisas. Estabelece para si a condição de encontrar-se livre das convenções e das aprovações ou reprovações morais dos costumes, pois, para o cínico, a vida sempre se expõe em suas condições mais naturais e fundamentais, isenta de convenções artificiais. É a vida, e não o pensamento, que é “passada ao fio da navalha da verdade.” (GROS, 2009, p. 162). Observa-se uma atitude de escolha e de chamar a si a coragem de seu estilo de vida enquanto uma manifestação da verdade, como uma real ou radical liberdade (*eleutheria*), eliminando as necessidades supérfluas. Exercita-se um *éthos* de dizer-verdadeiro, alijado de qualquer tipo de disfarce, estabelecendo a partir de sua *parrhésia* o total exercício da liberdade de ação (*anáideia*). Pol Droit obser-



va que Diógenes é respeitado pelos cidadãos da *polis* justamente por “viver de acordo com seu pensamento. Ele não dissimula. Um filósofo em ato, não alguém que apenas fala.” (POL-DROIT, 2012, p. 143). O Agir e o dizer-verdadeiro estão intrinsecamente ligados. Desta forma, temos a exigência de um estilo de vida intensamente articulado sobre o princípio de dizer verdadeiro sem medo, ilimitado e corajoso, até o ponto de uma insolência intolerável. É um estilo de existência filosófica que faz explodir a verdade da vida como escândalo. Não se trata simplesmente, como observa Gros, 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, 2009, p. 163).

Postura que difere da ideia platônica de uma *parrhesia* socrático-platônica. Inexiste, na *parrhésia* cínica, a orientação doutrinal de que uma virtude pode ser ensinada para os que foram triados como os melhores para ouvir o dizer verdadeiro e exercitarem o cuidado de si, com o objetivo de tornarem-se governantes justos. Também não há o propósito em se estabelecer uma harmonia regrada entre as palavras (*logos*) e atos (*érgon*) ou a verdade (*alétheia*) e a vida (*bíos*), como nos estoicos. Com os cínicos, a relação entre dizer verdadeiro e vida é mais exigente e extremamente 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*). 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 com seu verdadeiro valor – a moeda-verdadeira. O princípio cínico “mudar o valor da moeda” é a prática da *alethés bíos* – descharacterizar o metal da moeda significa viver conforme o que se diz, para que assim a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível e feliz. Foucault vê, nessa metáfora, por um lado, uma espécie de passagem ao limite, a extrapolação da vida-verdadeira – “alterar o valor da moeda” está ligado 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 *parrhésia* Cínica, seria a provocação crítica. O filósofo cão late para desafiar convenções





absurdas e intervir para causar a mudança de conduta dos outros.

Percebe-se uma tarefa de cuidar dos outros, como 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 aos homens para que tenham a coragem de buscarem viver “outro modo de vida” – uma vida reta segundo os preceitos da natureza e contrária às convenções, caracterizando-se a aposta de se exercer um modo de vida mais soberano, isto é, tendo a posse de si mesmos. O desvio da conduta dos homens ocorre exatamente pela sua obediência às verdades convencionais, institucionais e morais que guiam suas condutas, acarretando na fragmentação da posse de suas vidas. O escândalo da verdade da *parrhésia* 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 desvelada, 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 uma 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 pretende Platão (afinal, o cínico se afasta desta figura modelar ou institucional). Semelhante a um cão, realiza sua *parrhésia* de modo ativo, polêmico, mordendo e atacando – através da “escandalização da verdade”. Há uma convocação e uma crítica como atitudes que envolvam todo o gênero humano. O *éthos* parrhesiástico cínico é dirigido a todos. Os cínicos se postam no espaço público, interagindo com a multidão. A prática popular dos cínicos – que se dirigem a todos os homens – tem como corolário a sua pobreza militante. 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, a Coragem da Verdade: a vida como escândalo, a visibilidade da verdade de forma irreduzível.

Têm-se uma atitude ética que remete ao princípio do cuidado de si. Ao mesmo tempo, o exercício do *éthos* parrhesiástico, apresenta um efeito político pelo motivo de quando interpela os outros, torna-se essencial para que ao exer-



citarem o questionamento do modo como os indivíduos se conduzem e se deixam conduzir, os Cínicos visam exatamente o governar a si como um modo soberano de vida. Note-se que este *éthos* parrhesiástico Cínico apresenta como o tema da “verdadeira vida” – *alethés bíos* – uma ação política que não se localiza no interior das instituições, ocorrendo no cotidiano da vida social. Interessante que os efeitos sociais deste *éthos* parrhesiástico que reverte à noção de verdadeira vida como imperturbável e imutável, segundo a tradição filosófica grega, para uma vida outra, como vida de agonística pública, autêntica e escandalosa da verdade. Esta reversão nos permite ressaltar como ponto central da problematização proposta neste texto, a operação de uma transfiguração radical no sentido de política. Existe uma postura política, na atividade da *parrhésia* Cínica, que sinaliza um modo de vida alternativo às normas e leis que regulam a vida dos indivíduos. Nesta situação, o Cínico coloca-se de modo resistente contra a autoridade, conduzindo-se segundo o seu estilo de vida. A noção de uma vida trabalhada (na espessura da sua materialidade) pela verdade é perseguida por Foucault no âmbito da famosa divisa cínica, aqui já anteriormente comentada, *parakharáxon to nómisma* (Falsificação da moeda). Qual o significado de cunho político, contido neste princípio? Etimologicamente *nómisma* (moeda) e *nómos* (lei, norma) estão muito próximos. A tarefa do *éthos* parrhesiástico Cínico se configura como uma contestação à ordem – filosófica e política – visando uma transvaloração da verdade (e, por consequência, de costumes e normas que norteavam a prática política social). Alterar a moeda, significa substituir a efígie dos princípios tradicionais pela crítica viva de um estilo de existência do *éthos* parrhesiástico de dizer verdadeiro como ruptura. O Cínico faz com que a vida dos outros pareça uma moeda falsa e sem valor. Há uma atitude de militância filosófica à própria vida por parte da *parrhésia* Cínica, acarretando em uma atitude política que coloca em questionamento o modo de ser dos indivíduos. Estes são criticados na condição de moedas falsas, enquanto agem e pensam segundo um modo de existência que constitui suas subjetividades.



O *éthos* parrhesiástico Cínico impõe um corte no tema da vida filosófica ao indagar se uma vida verdadeira não deve ser radicalmente outra porque rompe com as formas tradicionais de existência habitualmente concebidas pelas leis, filosofia e política. E o estilo de vida verdadeira, para os Cínicos 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 uma atitude peculiar 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 a *parrhêsia* Platônica. Afinal, o cínico se afasta desta figura modelar ou institucional.

Este corte que mencionamos nos permite formular a seguinte questão: como pode ser possível experimentar um modo de vida politicamente outra? Assim sendo, em nossa atualidade, como buscarmos outros modos de vida, através da criação e exercício de práticas de liberdade contra verdades que se colocam como intocáveis e inquestionáveis para nos governar. Retomando o princípio cínico de “mudar o valor da moeda” e sua ligação com a prática da *alethés bíos* – ao trocar o metal da moeda, significa modificar a imagem, para que a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível e feliz. Foucault vê, nessa metáfora, uma espécie de passagem ao limite, a extrapolação da vida-verdadeira só pode se manifestar enquanto uma “vida outra”, marcada por uma crítica sobre o próprio sujeito e uma intimação sobre os outros, destacando-se assim como tarefa política, que articula crítica, verdade, coragem e liberdade. A “transvaloração da verdadeira vida”, não pode deixar de aparecer aos olhos de todos, como vida outra em ruptura com o que se coloca como obrigatoriamente verdadeiro e por consequência, deve ser obedecido e a ultrapassagem dos limites impostos a nós mesmos. O *éthos* parrhesiástico Cínico, enquanto atitude crítica sobre nós mesmos, aposta na capacidade de abrir o espaço possível de liberdade – não se completando definitivamente, mas deixando sempre uma abertura para a possibilidade de mudanças, para a experiência possível de um autodesprendimento e de nos inventarmos sempre. Uma busca e aposta em nos governarmos a nós mesmos, porém sabedores de que não há um governo de si sem uma relação direta com governo dos outros. Afirme-se que a *liberdade* para a atividade do *éthos* é sua condição, objeto e objetivo. Ao mesmo tempo, destaque-se que aqui não é apresentada como uma possibilidade ética entre outras, mas a *possibilidade própria* da ética.

Destacamos a partir deste ponto que há uma coragem parrhesiástica Cínica que consiste naquilo que chegamos a condenar, desprezar, insultar pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem no nível dos princípios. Há um enfrentamento direto com a cólera dos indivíduos dando-lhes a imagem do que estes admitem e valorizam no pensamento, e rejeitam e desprezam em suas próprias vidas. Provocam-se os homens a buscarem viver “uma vida outra” – 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. Este é o escândalo da verdade característico da *parrhésia* Cínica que 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. Neste sentido de coragem da verdade caracterizado no escândalo cínico que percebemos não se resume simplesmente a dizer a verdade, mas que se manifesta pela própria maneira de como se vive esta verdade. Expõe-se a vida não simplesmente pelo discurso verdadeiro, mas pelo exercício de se viver verdadeiramente. De modo a constituir-se como um estilo de vida enquanto uma soberania de si.

Qual o objetivo de Michel Foucault ao abordar o tema da *parrhésia*? 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 a partir de um conjunto de práticas de si que ganham diferentes contornos nos campos da política, da ética e da estética da existência. Observamos que há um entrelaçamento entre o exercício do *éthos* parrhesiástico e o cuidado de si. Neste entrelaçamento, ilustram-se as relações entre subjetividade e verdade, governo de si e coragem da verdade. Por sinal, a *parrhésia* aparece como essencial para a problematização da governamentalidade, pois é no exercício do dizer à verdade que se pode cuidar do outro – o governado – para que este possa cuidar mais de si e encontrar sua forma de ser mais livre; constituindo uma estilística de vida mais independente da verdade dos outros que possam implicar em sua total condução. Adota-se, assim, a *parrhésia* como uma atitude filosófica que possui a preocupação com a questão da verdade sem vinculá-la com a questão da *politeía* e do *éthos*. A atitude ligada à *parrhésia* trata da constituição do sujeito moral no interior das relações do saber e do poder – discurso da irredutibilidade da verdade, poder e ética. Exatamente nesta contextualização, o terreno da política e da ética ligando os problemas do governo de si e dos outros se intensifica.

É de suma importância analisar mais especificamente, o sentido do político do *éthos* parrhesiástico Cínico, destacando que este demarca uma forte noção de atitude de militância política, colocando-se contra as verdades e normas estabelecidas como inquestionáveis e dogmáticas, que influenciam nas relações de poder, levando ao governo abusivo dos indivíduos. Esta problematização apresenta um peso ético-político que retorna à questão muito atual ainda: “Como não ser governado?” Torna-se importante lembrar que somos governados. Não se defende uma ideia de total desgoverno ou desobediência irrestrita, porém, o que nos é imposto como governo de nossas condutas, também nos determina o



direito de não aceitar o governo para tal fim ou de tal maneira. O exercício deste direito de se recusar a ser governado de qualquer forma é exercido no interior das relações agonísticas entre poder e liberdade. As relações de poder na modernidade, ao envolverem e instaurarem os regimes de verdade, causam brechas para as disputas que são travadas no terreno em que as verdades são constituídas. A obediência ao governo oferece razões pelas quais os governados deveriam fazer o que lhes é determinado como razões verdadeiras a serem aceitas e obedecidas como sendo a forma ideal para melhor serem conduzidos, protegidos e salvos (características, ainda presentes, do pastorado). Todavia, levando-se em conta que o ato-poder de governar não determina fisicamente a conduta de objetos meramente passivos, se estabelecem as possibilidades para que os governados exerçam o direito de também questionarem as razões ditas como verdadeiras e únicas para o seu governo – ou, melhor dizendo, a liberdade de interpelar os governantes.



## REFERÊNCIAS

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

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. 1ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010. (Coleção Estudos Foucaultianos).

CASTRO, E. Vocabulário FOUCAULT. *Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Kohan. 1. Ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

FOUCAULT, M. *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*. Six lectures given at the University of California at Berkeley. Oct-Nov, 1983, p.3. Disponível em Foucault.info.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2*. O Uso dos Prazeres. Trad. Maria Thereza Albuquerque & J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dits et Écrits II*, 1976-1988. 2. ed. Paris; Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dits et Écrits I*, 1954-1975. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fearless Speech*. Los Angeles, Semiotext, 2001.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *The Politics of Truth*. Translated by Lysa Hochroth & Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

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

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault*. Paris: PUF, 2007

POL-DROIT, R. *Um Passeio pela Antiguidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

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

