

VERDADE, PODER E SUJEITO: DIZER VERDADEIRO EM MICHEL FOUCAULT

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.8192523099>

Júlio César Muniz

Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Centro Regional Universitário de Espírito Santo do Pinhal. Licenciatura em História pela Universidade de Uberaba. Especialista em Direito Processual Civil pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Especialista em Direito Empresarial pelo Centro Regional Universitário de Espírito Santo do Pinhal. Especialista em Ciências Humanas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito do Sul de Minas – Pouso Alegre - FDSM. Brasil

RESUMO: O presente artigo versa a respeito da relação entre verdade, poder e sujeito: dizer verdadeiro à luz do pensamento de Michel Foucault, a partir de uma análise essencialmente filosófica, refletindo sobre a ideia do risco e da coragem de dizer a verdade. Para tanto, buscou-se verticalizar os aspectos conceituais da *parrhesia* e os elementos de caracterização deste conceito essencial na obra de Foucault. Além disso, investigou-se a ideia de heterotopia foucaulteana e o seu cotejamento com a concepção de utopia e atopia dos gregos. Visa analisar a questão do “dizer-verdadeiro” e o problema da genealogia do discurso político, utilizando uma metodologia que se baseia numa revisão bibliográfica específica sobre o tema, vislumbrando como resultado propor a conexão entre o dizer-verdadeiro, o poder e a genealogia do discurso político e os seus reflexos na realidade.

PALAVRAS- CHAVE: *Parrhesia* – heterotopia - genealogia do discurso político

TRUTH, POWER AND SUBJECT: TRUTH TELLING IN MICHEL FOUCAULT

ABSTRACT: This article deals with the relationship between truth, power and subject: saying true in Michel Foucault in the light of Michel Foucault's thought, from an essentially philosophical analysis, reflecting on the idea of risk and the courage to tell the truth. It aims to analyze the issue of "true-telling" and the problem of the genealogy of political discourse, using a methodology that is based on a specific bibliographic review on the subject, envisioning as a result to propose the connection between true-saying, power and genealogy of political discourse and its effects on reality

KEY WORDS: True-Telling – power – genealogy of political discourse

INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda a respeito da relação entre verdade, poder e sujeito: dizer verdadeiro em Michel Foucault, cotejando o risco e a coragem de dizer a verdade, sobretudo quando isso implica em interfaces com o poder.

Indaga-se o que é o dizer verdadeiro na concepção do pensador francês? Em que medida tal concepção de dizer verdadeiro se aplica às lógicas do poder e da política?

O objetivo do presente estudo circunscreve-se a tentativa de elucidar, a partir do pensamento de Michel Foucault, as relações entre "verdade", "poder" e "sujeito", relacionando esses conceitos modernos aos conceitos gregos de *alethêia*, *politeia*, *êthos* (verdade, constituição política e costumes).

Estes conceitos, segundo Foucault se entrecruzam com a ideia de *parrhesia*, isto é, o "dizer-verdadeiro", sendo que tais construções conceituais parecem atravessar a obra de Foucault como um todo.

Para o deslinde desta análise se dará ênfase, sobretudo, aos cursos ministrados por Foucault entre 1983 e 1984, intitulados "Sobre o governo de si e dos outros" e "A coragem da verdade", respectivamente.

Nesse sentido, a partir da análise bibliográfica da obra deste importante referencial teórico francês (Michel Foucault), que é considerado um dos maiores pensadores estruturalistas do século XX, nascido em 15 de outubro de 1926, em Poitiers, e que faleceu no dia 25 de junho de 1984, em Paris; e do método dedutivo buscou-se percorrer as premissas teóricas e conceituais complexas apresentadas pelos gregos em cotejo com os conceitos modernos de verdade, poder e sujeito.

O percurso da análise e da revisão teórica trilhou importantes livros de Michel Foucault, tais como: *O Governo de Si e dos Outros*, *a Coragem da Verdade* e a

Hermenêutica do Sujeito. Além disso, buscou-se alargar a pesquisa com outros autores que se debruçaram sobre a obra foucaultiana e produziram importantes publicações, a exemplo de Igor Corrêa Barros que escreveu um livro intitulado “As malhas do poder: A reconfiguração da noção de poder na filosofia de Michel Foucault”; a pensadora francesa Claudine Haroche que publicou “A Condição Sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente”; e a professora norte-americana, de origem mexicana, Diana Taylor que escreveu a obra “Michel Foucault. Conceitos Fundamentais” e o professor brasileiro Ernani Chaves que produziu a obra “Michel Foucault e a verdade cínica”.

Num primeiro momento nos debruçamos sobre o exame o lugar da *parrhesia*, enquanto modalidade especial de dizer a verdade na concepção foucaultiana construída do ponto de vista filosófico e histórico, dando-se enfoque ao lugar da *parrhesia* no pensamento foucaultiano, porquanto esta temática ocupa espaço central, notadamente na obra Hermenêutica do Sujeito, em que se busca verticalizar a investigação a respeito da ligação entre subjetividade e verdade.

A *parrhesia* expressa o ato de dizer a verdade por dever moral, ainda que em situações perigosas e, para esta construção teórica, houve a evocação da abordagem do conceito, perpassando pela digressão ao pensamento grego, destacadamente as elaborações filosóficas de Sócrates e de Platão, para as quais Foucault se volta para sua formulação teórica a partir de sua análise crítica.

Nesse diapasão Foucault projeta questionamentos provocantes sobre o tema, tais como: qual é o lugar do dizer-verdadeiro? Onde o dizer-verdadeiro pode encontrar seu espaço, em quais condições podemos e devemos lhe dar espaço?

Por certo, para tais questões não se encontram respostas fáceis, por isso a essencialidade do percurso filosófico das ideias sobre o cuidado de si e o cuidado dos outros reverberadas no governo de si e no governo dos outros e a confluência da determinação recíproca do lugar da política e da filosofia, consubstanciando-se na genealogia do discurso político, e entrecortando-se pelo risco e a coragem de dizer a verdade, a atopia socrática, a utopia platônica e a heterotopia foucaultiana.

Num segundo momento perfilhamos o caminho da análise da heterotopia foucaultiana, cotejando o problema da genealogia do discurso político e o deslocamento do “dizer verdadeiro” para o campo ético.

Nesse compasso abordou-se sobre a heterotopia foucaultiana, a partir do enfoque de Foucault aos conceitos de utopia, heterotopia e atopia, novamente promovendo-se um diálogo com o pensamento socrático e platônico.

Denota-se que Foucault faz importantes contrapontos ao pensamento dos filósofos gregos, ao afirmar que ao contrário do que estamos acostumados a pensar, o discurso político não encontra seu lugar no quadro do sistema jurídico-institucional

de uma sociedade, mas antes disso, sua problemática refere-se muito mais às relações de poder imanentes que fazem com que ela seja realmente governada, totalmente vinculadas ao ato corajoso de dizer-verdadeiro e à constituição do indivíduo enquanto sujeito.

Desse modo, na determinação desse lugar da filosofia no exterior à política e na oposição radical à retórica, verifica-se a genealogia da arte de governar, com colocações proeminentes sobre a democracia, sobretudo, a constatação de que as instituições políticas democráticas não toleram o dizer-verdadeiro.

Esta pesquisa mostra-se relevante no atual cenário em que se vislumbra uma nítida disruptura com a ideia de verdade, notadamente na construção do discurso político, em que se constata a busca do falseamento da realidade e o esvaziamento da ética.

O LUGAR DA PARRHESIA

O ponto de partida são os dois últimos cursos realizados no Collège de France em 1983 (*Le Gouvernement de soi et des autres*), e 1984 (*Le courage de la vérité – Gouvernement de soi et des autres II*), ambos editados por F. Gros, respectivamente em 2008 e 2009¹.

Tratam-se de cursos nos quais Foucault desenvolve a noção de *parrhesia*, para dizer em duas palavras, o risco e a coragem de dizer a verdade, apresentando-a como uma “pré-história” da relação posteriormente constituída entre diretor de consciência e dirigido, penitente e confessor, louco e psiquiatra, paciente e psicanalista (84, p. 9). Na medida em que antecede a noção de cuidado de si, suas transformações e deslocamentos posteriores à “era de ouro” da cultura de si, especialmente os dois primeiros séculos da era cristã, o tema da *parrhesia*, anunciado no curso “*A hermenéutica do sujeito*”, ganha o estatuto de objeto histórico essencial nos cursos de 83 e 84.

Etimologicamente, *parrhesia*, do grego, é o fato de tudo dizer. Os latinos traduzem geralmente *parrhesia* por *libertas*. Para Foucault:

O termo *parrhesia* refere-se, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *éthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si [...]. A *parrhesia* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre por sua vez, deve manter um discurso que que obedece ao princípio da *parrhesia*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado pelo discípulo (2006, p. 449-451).

1. Vamos nos referir a esses textos apenas com o ano do curso, seguido da página

Para Taylor, Foucault define *parrhesia* como:

Atividade verbal na qual um falante expressa a sua relação pessoal com a verdade, e arrisca a sua vida porque reconhece o dizer a verdade com um dever. [...] o falante usa a sua liberdade e escolhe a franqueza em vez de persuasão, a verdade em vez da falsidade ou do silêncio, o risco da morte em vez da vida e da segurança, a crítica em vez da lisonja, e o dever moral em vez do autointeresse e da apatia moral (2018, p. 19).

Para além de sua definição, Foucault, ainda, ressalta cinco características essenciais da *parrhesia*, quais sejam: franqueza, verdade, perigo, crítica e dever, as quais irão distinguir o dizer a verdade moral de outras formas de comunicação (Taylor, 2018, p. 192).

O tema da *parrhesia* atravessou os dois últimos cursos de Foucault, quais sejam, *A hermenêutica do sujeito*, de 1982 e *Governo de si e dos outros*, de 1982-1983, sendo que é possível identificar a distinção entre o significado de *parrhesia* nestes dois cursos, destacando-se que no primeiro, ela se refere ao “franco falar como qualidade técnica e necessária ao diretor de consciência; já no segundo relaciona-se mais “exatamente com a coragem da verdade”. (Terrel apud Chaves, 2019, p. 21).

De um tópico no curso de 82, nos dois anos seguintes a *parrhesia* surge como uma forma privilegiada de aleturgia, uma modalidade especial do dizer-verdadeiro, ato este, que por sua vez, estaria situado no coração da história do pensamento. Esta forma do dizer verdadeiro, articulada com o governo de si e dos outros e aos processos de subjetivação, poderia ser percebida no coração das grandes problematizações históricas e filosóficas da Antiguidade Clássica e tardia, mormente a relação entre a verdade e o sujeito, ou de como o sujeito se auto constitui por meio dos discursos verdadeiros que ele diz de si, descrita sobre a rubrica do princípio do cuidado de si.

Para Chaves:

Em *A coragem da verdade*, por sua vez, está em primeiro plano o papel da *parrésia* no interior das relações entre o sujeito e a verdade, ou seja, a sua dimensão propriamente filosófica, a partir, justamente, de uma posição crítica no interior da cultura e do pensamento gregos acerca da *parrésia* democrática. O que não significa afirmar, diga-se de antemão, que essas duas dimensões sejam excludentes entre si, mas que se trata de chamar a atenção para o fato de que ocorre um deslocamento do sentido dessa palavra na história da Grécia, o qual Foucault quer justamente assinalar. Trata-se de mostrar que o conteúdo político da *parrésia* não desaparece, que que é bastante modificado pela *parrésia* filosófica, na medida em que esta surge e se afirma a partir, sobretudo, da crítica às condições do ‘dizer verdadeiro’ na experiência democrática ateniense. O próprio Foucault, por sua vez, já afirmara em uma entrevista de 1983, que seu problema não era apenas o problema da verdade, mas o do ‘dizer verdadeiro’ e o da ‘relação entre dizer verdadeiro e formas de reflexidade, reflexidade de si sobre si. (2013, p. 22).

Segundo Foucault, o cuidado de si coloca em jogo uma estética da existência ou uma sabedoria oposta ao conhecimento, que se faz desdobrar em uma dimensão ética (como devo agir?), a qual também está diretamente relacionada à relação ao outro, com a comunidade e, portanto, com a política. (Scoralick, p. 35)

A modalidade *parresiástica* do dizer-verdadeiro, no centro da *cura sui*², persistiria, mesmo se de maneira essencialmente diferente, no ascetismo e na pastoral cristã medieval, assim como subsistiria ainda na filosofia antiga, por exemplo na obra de Descartes e na *Aufklärung*³ kantiana (83, p. 322).

Em 83, Descartes, assim como a filosofia moderna de modo geral, já não podem ser vistos como foram em 82, ou seja, no marco de uma filosofia anti-espiritualista e ascética, posto que ainda aí haveria elementos para se conceber a prática filosófica como um corpo doutrinal fechado sobre si mesmo.

Para Foucault, “a filosofia de Descartes representa um evento arqueológico no qual o ‘conceito’ de autoconhecimento mudou. Ele descreve o que chama de ‘momento cartesiano, um momento caracterizado por uma ‘requalificação filosófica do *gnothi seauton*⁴ e por uma desacreditação da *epimeleia heautou*⁵.’” (Taylor, 2018, p. 187)

Com efeito, pode não ser a intenção de Foucault fazer uma história da filosofia, sendo esta manifestamente ofuscada pelo “mapeamento” ou “localização” das modalidades das formas de *veridicção*⁶, mas claros delineamentos são estabelecidos com base nesse ato peculiar do dizer-verdadeiro. São muitas as indicações nesse sentido, em particular, o novo valor conferido à filosofia moderna no tocante ao elemento ascético do cuidado de si e na consideração da *parrhesia* como a “força alocutória da filosofia”, a atividade que permite a perpétua atualização do discurso filosófico.

Em torno da modalidade corajosa do dizer-verdadeiro, Foucault deixa de lado os esquemas comuns da história da filosofia como esquecimento ou como progresso de uma racionalidade, para conceber uma história da filosofia a partir dos “episódios de veridicção”, já que, para o autor, as formas do dizer-verdadeiro sempre retornam, e a história da filosofia sempre começa a partir do dizer-verdadeiro (83, p. 322).

De maneira análoga, Foucault insere sua discussão da *parrhesia* num projeto de continuidade e desdobramento com relação as suas pesquisas anteriores, levadas a cabo no decurso dos anos 80, onde podemos encontrar um retorno aos gregos, em estudos profícuos sobre a história, a antropologia e a filosofia desse povo.

Esse retorno à antiguidade greco-latina parece ter lugar numa espécie de confluência e divergência em relação às grandes obras anteriores, gerando por isso um tópico controverso entre os especialistas na obra de Foucault. Para situar a *parrhesia*, Foucault retoma as linhas gerais de sua obra, descrevendo-a no quadro

2. Do latim “cuidado de si mesmo”

3. Termo filosófico que remete à ideia de Iluminismo ou esclarecimento.

4. Locução grega que significa “conhece-te a ti mesmo”

5. Locução grega que significa “o cuidado de si”

6. O modo de dizer verdadeiro de um discurso

de uma “história do pensamento”, porém naquilo que ela tem de diferente de uma história das mentalidades e das representações.

Assim, Foucault denomina o “signo, senão o título” de suas obras como uma “história de experiências”, compreendendo este termo a relação de três elementos: “formas de um saber possível, matrizes normativas de comportamento e modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (83, p. 5). Estes “campos de experiências” são os três eixos recorrentes na obra do “último Foucault”, interessado na problematização da verdade, governamentalidade e subjetivação como elementos irredutíveis uns aos outros, mas necessariamente relacionados entre si, ponto no qual Foucault vai insistir bastante ao longo dos cursos de 83 e 84.

O que importa é a articulação desses três eixos nessa relação de irredutibilidade e complementaridade, na medida em que constitui a noção de “campo de experiência”. Trata-se de um termo fundamental posto em destaque por Foucault desde a primeira aula e extremamente importante para compreender o *tópos*⁷, em particular para um tema que queremos desenvolver, a respeito da genealogia da política como um “campo de experiência” e da relação da filosofia com esse campo na qual ela se constitui como uma prática (83, p. 146 -147).

Todavia, nada disso pode ser entendido se não considerarmos a dinâmica própria da análise e do procedimento que Foucault intitula de “deslocamento teórico”, ao qual consagra boa parte das lições de 5 e 12 de janeiro de 1983, e a de 1º de fevereiro de 1984 (83, p. 6 – 7; p. 41- 43; 84, p. 10)⁸. Nelas, Foucault tenta mapear seu pensamento de modo geral, de modo a poder situar a *parrhesia* como ponto de intersecção de seus percursos intelectuais. Ele descreve os procedimentos fundamentais de sua análise como um “triplo deslocamento”. Senão vejamos.

1-) Deslocamento da história do conhecimento em direção às práticas discursivas que organizam e constituem matrizes de saber; ou passagem do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e daí às regras de veridicção; ou da passagem do conhecimento ao tema da veridicção. Neste enfoque, Foucault insere seu tratamento da experiência da loucura (*História da loucura*) e da linguagem (*As palavras e as coisas*) como características desse primeiro movimento que visa se deslocar da “estrutura epistemológica” tradicional.

2-) Deslocamento da análise do “Poder, com P maiúsculo”, das instituições e formas gerais de dominação para o estudo das técnicas e procedimentos destinados a conduzir a conduta dos outros; ou passagem da norma aos exercícios do poder e daí os procedimentos de “governamentalidade”. Neste perspectiva, Foucault cita, como exemplo, o tema da criminalidade e disciplina (*Vigiar e Punir*).

7. Lugar-comum retórico

8. O termo “deslocamento” e “deslocar” aparecem com continuamente não apenas na descrição dos procedimentos teóricos de Foucault, mas durante todos os dois cursos.

3-) Deslocamento da “teoria do sujeito” para a análise histórica das formas pelas quais os indivíduos se constituem eles mesmos como sujeitos; ou substituição da teoria do sujeito pelas formas de subjetivação e daí pela tecnologia de si ou *pragmática de si*. Nesta direção, Foucault lembra da *História da Sexualidade*.

O “triplo deslocamento” supra descrito resume a trajetória geral do autor, de modo a compreender o objeto de suas análises: a relação entre verdade, poder e sujeito, que segundo as próprias palavras de Foucault, seria a articulação sempre presente em suas obras.

Assim, em princípio, a *parrhesia*, o dizer –verdadeiro, teria suas raízes na política e uma derivação na moral, localizado, portanto, num lugar privilegiado, no cruzamento entre a questão do sujeito e da verdade na prática do governo de si e governo dos outros: “Me parece que, ao examinar a noção de *parrhesia*, podemos ver se se estabelecerem juntas a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a localização das formas de prática de si” (84, p. 10).

Para Haroche:

O governo de si é um componente essencial do poder, o mais seguro entrave à desordem, um fundamento do governo dos outros, o complemento necessário da lei. Em outras palavras, a antropologia política revela que ‘o corpo’ é um verdadeiro operador político e social’, parte essencial e constitutiva do poder [...]. O governo de si como algo indissociável do governo dos outros, ou seja, um elemento central no desenvolvimento das formas políticas e sociais modernas no seio das sociedades ocidentais [...]. O governo de si, quer ser trate do corpo, quer dos sentimentos, exige postura: o bem-estar do próximo e o respeito por ele, o exercício constante de um controle vigilante de si mesmo. Deixar o corpo falar e exprimir muito francamente os sentimentos em sociedade são, portanto, atitudes a proscrever. É preciso lutar contra o excesso de interesse por si mesmo e manifestar atenção, deferência, respeito e consideração pelo outro. (2008, p. 25-28)

Podemos, se quisermos, substituir o eixo triplo, alhures destacado, por verdade, poder e sujeito ou ainda, *alethêia*⁹, *politeia*¹⁰, *êthos*¹¹.

Foucault acaba por localizar a *parrhesia* no centro de sua obra, mostrando como a prática fundamental da filosofia antiga coaduna com a própria possibilidade e função da filosofia em nosso tempo, ou seja, a crítica do agora, e por conseguinte, o cultivo do *êthos*, a constituição de nós mesmos enquanto sujeitos¹².

A história da *parrhesia* que Foucault propõe-se a fazer acaba culminando na “*atualidade*”, entendida em dois sentidos: em primeiro lugar, a coragem de dizer a verdade, que tem seu “objetivo definido desde a primeira linha da aula, de 01 de fevereiro de 1984” (Chaves, 2013, p.21), como um reflexo daquele momento atual das pesquisas de Foucault, a situação de seu trabalho no contexto dos anos 80, e

9. Palavra grega que significa o não-oculto, não-escondido, não-dissimulado.

10. Palavra de origem grega que designa forma de governo, constituição política adotada por uma cidade.

11. Palavra de origem grega que designa modo de ser.

12. Na aula de 8 de fevereiro de 1984 (p. 33), Foucault define assim a noção de *êthos*: “maneiras de fazer, de ser e de se conduzir dos indivíduos.

por outro lado e mais importante, a atualidade como o agora, o presente onde nós estamos, entendido como “[...] o lugar, o ponto de onde eu escrevo” (83, p. 13).

Na lição de 5 de janeiro, o tema da *parrhesia*, logo depois de ser apresentado, vai ser inserido numa digressão, num “*excursus*” em que Foucault vincula a modalidade do dizer-verdadeiro - atrelada ao governo de si e dos outros e à constituição do indivíduo como sujeito - à própria modernidade, ou a um certo tipo de modernidade, vista não como uma época histórica, mas como uma atitude, um certo *éthos*.

Atitude surgida no contexto da *Aufklärung* e assumida por Kant como uma filosofia crítica que descobre a razão histórica e troca a relação longitudinal do discurso filosófico por uma relação sagital, em que o próprio tempo, a própria atualidade, o *éthos* presente se impõe como tarefa fundamental.

Com isso, Kant teria aberto toda uma “dinastia” de problemas filosóficos, partilhadas em duas alternativas: 1-) uma analítica da verdade anglo-saxônica que procura as condições pelas quais um conhecimento verdadeiro é possível, possibilidade derivada das monumentais obras, as três críticas, em particular a *Crítica da razão pura*; 2-) um pensamento crítico que põe a questão sobre qual é o campo atual de nossas experiências, ou ainda, que realiza uma “ontologia de nós mesmos”. Essa segunda possibilidade é assumida por Foucault, localizando-se na esteira de nomes como o Kant dos opúsculos, Hegel, Nietzsche, Weber, a escola de Frankfurt, dentre outros (83, p. 22).

Desse modo, a posição privilegiada da *parrhesia* estabelecida pelo próprio autor tem sido um atrativo a mais nos cursos de 83 e 84 para o interesse dos estudiosos da obra foucaultiana, posto que ali poderiam ser descobertos elementos para a coerência geral da obra, o entendimento e a avaliação das principais posições filosóficas foucaultianas.

Nesse sentido, J. Franek, sustenta que Foucault no curso de 1984 se propõe a responder a algumas objeções contra sua obra, bem como a da circularidade viciosa entre saber e poder; se o poder depende do saber que por sua vez tem sua formação determinada pelo saber, então faltaria espaço para a liberdade nessa situação de onipresença do poder, e também a existência de um ponto vantajoso para a crítica dessa relação – Franek cita as críticas de M. Waelzer e C. Taylor. Enfim, para Franek, o curso de 1984 “[...] deve ser interpretado como a apologia filosófica de Foucault – como uma tentativa de explicar e ao mesmo tempo concluir o trabalho de toda sua vida” (Franek, 2006, p. 117).

Além de fornecer dados para uma genealogia do *corpus* foucaultiano, os cursos sobre a modalidade parresiástica do dizer-verdadeiro têm sido vistos como um momento de excepcional franqueza, o lugar onde “[...] Foucault chega o mais

próximo de si mesmo, no sentido de que ele se interroga sobre o estatuto de sua própria palavra, sobre seu papel de intelectual público, sobre os desafios de sua função" (Gros, 2004, p. 155).

De qualquer modo que se interprete a magnitude do tema da *parrhesia* no tocante à obra de e ao indivíduo Foucault, é certo que uma figura chave da história da filosofia assume o papel desse outro indispensável ao ato de veridicção, ao governo de si e da constituição do indivíduo como sujeito.

Essa figura é a de Sócrates, dito simplesmente "*o parresiasta*" por Foucault (84, p. 28). Sua importância como um representante vivo da coragem e do risco de se dizer a verdade e do *bíos* filosófico é tamanha que F. Gros, apenas para dar um exemplo, o entende como um "irmão, um estante sonhado, o duplo sorridente" (Gros, 2004, p. 155).

Sócrates, para Foucault é exemplo da coragem da verdade, parresiasta por excelência, "é aquele que articula a exigência da *parrhesia* com os temas do cuidado de si e da técnica da existência" (Gros, 2004, p. 160-161)

Dentre as várias figuras e atitudes da antiguidade greco-romana mencionadas por Foucault nos cursos de 83 e 84, a de Sócrates é predominante e decisiva, tendo talvez por sombra unicamente os cínicos tomados em seu conjunto.

Denota-se que o escopo maior da *parrésia* socrática, qual seja, o "dar conta de si", pode ser visto de duas formas: "como a tarefa de ter de encontrar e de dizer o ser da alma, ou como tarefa e trabalho que consiste em dar estilo à existência." (Foucault, apud Chaves, 2013, p. 32)

Assim, Foucault e muitos de seus estudiosos assinalam nos dois últimos cursos o papel decisivo das práticas filosóficas na antiguidade, e em especial aquela representada pelo modo de vida socrático, que funcionaria de certa maneira como um espelho da própria prática filosófica foucaultiana.

É relevante o exame dessa dimensão reflexiva entre o *lógos-érgon*¹³ de Foucault, sendo impossível não lhe impingir certos aspectos de sua análise, a própria prática e individualidade. Entretanto, se é comum dizer que Sócrates é um espelho, o que nele se reflete? Se a apologia do *bíos* socrático seria o reflexo de uma suposta apologia foucaultiana, o que se defende num e outro caso? Para além de uma identidade simples, as imagens refletidas nesse espelho talvez apontem para alteridades fundamentais, e nesse caso, a projeção do "cinismo transhistórico" como a manifestação nua e crua da verdade na vida, que alça a estética da existência ao estatuto de "categoria moral na cultura ocidental", pode ser um indicativo de uma diferença subjacente a essa semelhança (84, p. 30).

13. Expressão que se refere à articulação entre o pensar e o fazer na análise de Foucault.

Embora a raiz do cinismo também possa ser encontrada no socratismo, e ainda que Foucault reconheça que até mesmo o platonismo tenha chegado a colocar a questão da “verdadeira vida” como “forma de existência outra”, os cínicos parecem ter desnudado com toda a clareza possível “a vida verdadeira”, a “vida bela”, a vida filosófica como “obrigatoriamente uma vida radicalmente outra” (84, p. 228, grifo nosso).

Para Chaves:

Ao valorizar o cinismo, Foucault completa sua crítica ao lugar secundário concedido à temática da estilística da existência na História da Filosofia: não se trata apenas de retomar o tema, assinalando a sua importância, mas de finalmente dar voz e voto a essa corrente obscura, pouco estudada se comparada a outras e, no geral, reduzida a um conjunto de anedotas, que foi o cinismo. (2013, p. 34)

Na abordagem da reconstituição do cinismo, talvez pudéssemos nos situar onde seus críticos encontram munição para atacar a estética da existência como evasão escandalosa da política e até mesmo da ética, ou talvez encontrar mais elementos para estabelecer nuances entre as posições socráticas e platônicas presentes em suas performances da *parrhesia*, até podermos compreender melhor o posicionamento ético-crítico de Foucault. Ele indica Sócrates como o responsável pelo deslocamento da *parrhesia* de seu campo originário (político) para a *parrhesia* filosófica e, por conseguinte, instaura o socratismo no *tópos* próprio da filosofia, como um discurso de verdade que busca provar sua realidade, e que assim põe aquele que enuncia o discurso numa arriscada posição.

É verdade que Foucault reconhece a existência da filosofia antes de Sócrates, da *parrhesia* cívica e da *parrhesia* filosófica, mas “o parresiasta” operou a transformação que instalou o ato corajoso de verdade no centro do discurso filosófico, e este, num “outro lugar” com relação à política.

A partir de Sócrates: “[...] a filosofia se torna o lugar, ou talvez, se torna um dos lugares da *parrhesia*, e essa posição específica é dada numa certa referência à política, numa relação cara a cara (*vis a vis*) e de contestação.” (83, p. 313).

Não teríamos aí a genealogia do discurso filosófico, mas a genealogia do discurso político enquanto uma modalidade de veridicção, na forma como ele se constituiu e sobreviveu a milênios na tradição ocidental, em seus vários deslocamentos e transformações. Daí resulta o eterno recomeço da filosofia mediante os atos de veridicção, como o deslocamento fundamental da *pólis* para a ética, para a alma ou para o sujeito.

Foucault não parece que objetiva realizar uma “arqueologia” em suas últimas obras, e nos cursos de 83 e 84, se pudéssemos dizer que algum eixo se sobressai no esquema tríptico de sua análise - *veridicção*, governo de si e dos outros e formas de

subjetivação -, apostaríamos no eixo da formação da subjetivação, no *êthos*¹⁴. Este é aparentemente o eixo mais distante da tradicional normatividade, da política e mais distante da tradicional normatividade, da política e mais distante ainda da alocação dos saberes numa ordem discursiva.

Nada obstante, a gênese da *parrhesia* como a forma privilegiada de discurso/ação filosóficos é descrita num cerrado quadro de espacialidades; e é digno de nota como Foucault insere toda a problematização da *parrhesia* num vocabulário que aparece nos momentos mais incisivos do estudo sobre essa modalidade específica de *veridicção*.

Vale destacar as muito frequentes ocorrências dos verbos *déplacer*¹⁵, *situer*¹⁶, *repérer*¹⁷, para indicar os procedimentos teóricos de Foucault e as transições da *parrhesia* de um lugar a outro (política, filosofia, alma do princípio). Além disso, parece que esse tipo de linguagem que Foucault usa em muitos lugares de sua obra, com implicações filosóficas e críticas importantes e não como mero jargão.

Assim, um dos tópicos mais importantes do curso de 83 e 84 é colocado por Foucault entre seus principais “temas de estudo”: “Primeira questão: qual é o lugar do dizer-verdadeiro? Onde o dizer-verdadeiro pode encontrar seu espaço, em quais condições podemos e devemos lhe dar espaço?” (83, p. 281).

No percurso dos dois cursos encontramos frequentemente essa pergunta. O que se procura é exatamente o lugar da *parrhesia*, bem como as transformações dessa prática ao longo da história. Talvez esse seja um bom ponto para observar uma transição metodológica, isto é, o deslocamento (distanciamento) de uma arqueologia, contudo, estamos mais preocupados em traçar o mapa de uma genealogia, a do discurso político em geral ou pelo menos de boa parte dele.

Foucault revela sua tenacidade no fato de que a *parrhesia* permite a visualização do problema das relações entre governo de si e governo do outro, e enfim, da “genealogia do discurso político”. Esta se daria numa complexa relação entre filosofia e política, mediadas por espaços outros, a saber, a alma (do princípio), a alma daquele que enuncia o discurso verdadeiro e a maneira pela qual a subjetividade é produzida nessa dinâmica.

Para Barros:

14. De acordo com os cursos de Foucault, presumimos não ser legítima essa separação, dado a recorrência do tema da ligação e constituição mútua desses campos de experiência. Todavia, o corte é útil para a compreensão de alguns assuntos. Assinalamos que, a propósito do curso de 82, F. Gros também insiste no primado da relação consigo sobre qualquer outra relação (Gros, 2006, p. 653).

15. Do francês mover, deslocar.

16. Do francês localizar, encontrar.

17. Do francês ver, identificar, detectar.

Governo tem um significado singular no pensamento de Foucault e é entendido como a racionalidade que orienta as ações por meio das quais os indivíduos se relacionam com os outros e consigo. Governo dos outros e governo de si nos permite atentar para esses dois tipos de processos, isto é, 'os pontos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si mesmo e, em contrapartida, os pontos em que as técnicas do eu são integradas em estruturas de coerção [...]'. No aparato teórico proposto por Foucault, governo é o modo concreto de uma governamentalidade específica, não pautada apenas nas formas de governo político, mas também nas formas de conduta elaboradas por indivíduos e grupos. Nos estudos das práticas de si, o termo governamentalidade adquire sentido ético-político, e é tomada como a relação do indivíduo consigo mesmo. (2021, p. 128).

Convém não esquecermos que na relação fundamental a Sócrates, uma outra figura aparece: Platão. Para dizer a verdade, se mencionamos a ênfase socrática foucaultiana foi por comodidade, já que as figuras de Sócrates e Platão não existem uma sem a outra nos cursos sobre a *parrhesia*, sendo interessante o modo como a coabitacão entre Sócrates e Platão é concebida por Foucault.

A imagem de Sócrates recuperada por Foucault é completamente platônica, embora reconheça todo o problema de Sócrates (ou Sócrates como problema), ele nada diz da sátira dos comediógrafos, da atualização da acusação pelos sofistas; nem mesmo dá atenção ao fiel Xenofonte, citado pouquíssimas vezes por Foucault, e praticamente nunca para contribuir com a reconstrução de Sócrates – diga-se de passagem, Xenofonte teria registros muito mais prosaicos e “biográficos” do que os de Platão.

Foucault não adere de modo ingênuo ao lugar-comum do “evolucionismo” dos intérpretes de Platão, embora, para ele, a dimensão biográfica seja extremamente relevante, de modo que chega a cogitar uma história das vidas ao invés da tradicional história das doutrinas e sistemas filosóficos (Cf. 84, p. 196; p. 218). Existe uma tensão essencial nos diálogos entre Sócrates e Platão, entre uma provação do *bíos* e a arte da vida de um lado (Sócrates), e a contemplação de si mesmo e a ontologia da alma por outro (Platão), embora ambas convivam entre si, como Foucault ressalta.

O lugar do êthos *parresiástico* implica numa legítima interseção foucaultiana, para aplicar a Foucault a expressão por ele mesmo cunhada para referir-se ao érgon filosófico de Platão, que o filósofo grego teria tentado exasperadamente realizar em sua vida e sua obra (83, p. 180). Nessa interseção, entroncam-se alguns percursos, sejam alguns temas fundamentais do pensamento de Foucault, seja a questão genérica sobre a relação vida-obra, ou seu posicionamento ético-político, em especial, na determinação mútua do lugar da política e da filosofia, ou seja, na genealogia do discurso político, entrecortam-se pelo risco e a coragem de dizer a verdade, a *atopía*¹⁸ socrática, a utopia platônica e a heterotopia foucaultiana.

18. Etimologicamente significa “fora do lugar”.

A HETEROTÓPIA¹⁹ FOUCULTIANA

Neste tópico, trataremos de maneira mais próxima o problema da genealogia do discurso político e do deslocamento da *parrhesia* para o campo ético. O objetivo é de descrever como Sócrates e Platão na visão foucaultiana situam a prática filosófica numa relação não coincidente com a política, mas em todo caso, numa ligação necessária para a prova da realidade da filosofia, constituinte de sua ação e da constituição do modo de ser do sujeito que a pratica. Trata-se de dizer a verdade com relação à política, e não dentro dela ou para ela.

É preciso reconhecer o caráter experimental dos termos que intitulam esse tópico, embora eles não tenham outra função senão a de ilustrar essas bem determinadas negações da política, na medida em que exploram as nuances da “exterioridade insistente” da filosofia com a política, compartilhada por Foucault, Platão e Sócrates. Por isso, corremos o risco de trazer à baila a problematização da heterotopia.

Foucault esboça uma relação entre os três conceitos, utopia, heterotopia e atopia, distinguindo-os no prefácio de *Arqueologia do saber* (p. 7-8). Podemos dizer que a relação é constituída num contexto bastante diferente dos dois cursos sobre o governo de si e dos outros, das especialidades discursivas, onde se trata do “não-lugar” da linguagem, do espaço onde é possível nomear, falar e pensar sobre as coisas. As definições de Foucault parecem enigmáticas para nós, porém ao mesmo tempo interessantes:

“As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num lugar maravilhoso e liso; abrem cidades, com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto ou aquilo, porque fracionam os nomes comuns e os emaranham, porque arruínam de antemão a sintaxe, [...], aquela, menos manifesta, que autoriza manter juntos (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas.” (Foucault, p. 7)

No que concerne a atopia, Foucault não diz muito, por tê-la relacionado à experiência dos afásicos incapazes de realizarem classificações coerentes simples (como organizar diferentes meadas de lã sobre uma mesa). Nesse sentido, eles são incapazes de falar, por terem perdido o “[...] comum do lugar e do nome. Atopia e afasia.” (A.S., p. 7-8).

Foucault considera a época atual como a do espaço, mais do que do tempo, e localiza o que para ele seria a fonte de alguns conflitos ideológicos de hoje, entre os “pios descendentes do tempo e os habitantes obstinados do espaço” (p. 752). Para os nossos propósitos, retemos a comparação com o espelho: em primeiro lugar, o espelho é uma utopia, um lugar sem lugar. Senão vejamos:

19. Etimologicamente significa o “espaço do outro”. Para Foucault “é um espaço onde se vive no interior de um conjunto de relações, como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama”

"Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e onde há, sobre o espaço que eu ocupo, uma espécie de efeito de retorno; é a partir do espelho que eu me descubro ausente do lugar onde eu estou porque eu me vejo lá." (p. 756).

Ao examinarmos a utopia platônica, podemos dizer que o reconhecimento dessa questão por Foucault resulta claro. Em princípio porque, grosso modo, é um *topos* fundamental do pensamento político ocidental (ou pelo menos instalado nos seus confins), e Platão é simplesmente considerado o grande fundador da tradição de criação ideal do melhor regime.²⁰

Foucault não menciona o termo "utopia" sequer uma vez em 83 e 84, mas ao se referir a Platão, claramente evoca a discussão sobre a constituição do melhor regime, a possibilidade de atualização da melhor ordem, e os episódios biográficos de Platão entre os tiranos da Sicília, tudo isso tão caro à discussão da utopia no interior do platonismo. De fato, ele acaba por tomar posição em alguns dos debates importantes dos estudos platônicos hodiernos.

No tocante a *atopia*, significa etimologicamente "sem-lugar" ou "não-lugar"; podendo traduzir a ideia de originalidade, deslocamento, estranheza, absurdade, contradição. Além desses substantivos, destacamos o adjetivo inclassificável, importante em nosso contexto.

"Para todos, de qualquer modo, a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, ela será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, em direção a esse estado transcendente. (Hadot, 2001, p. 33).

Nos cursos de 83 e especialmente no de 84, Foucault insiste exatamente no caráter mundano e cotidiano das práticas filosóficas (na filosofia como um caminho ao invés de observação, como ação e trabalho sobre si ao invés da contemplação das realidades eternas (83, p. 223), bem como no cinismo como uma filosofia popular, praticada na rua, na praça, entre todos os homens (84, p. 188-189), uma marca que, conforme sabemos, também era imputada a Sócrates.

Foucault, sobretudo, admite que a filosofia é sim uma espécie de conversão, mas recusa essa abertura para um estado transcendente, para algo como uma divinização de si mesmo e, portanto, uma espécie de abandono de si, como aquilo que definiria a vida filosófica.

20. O termo utopia (não-lugar, bom-lugar) não é uma palavra grega, mas uma composição de T. Moore a partir do grego *ou* ((não) + *topos* (lugar) + *ia* (sufixo latino designando lugar)). É conveniente assinalar que nos textos auxiliares presentes nas boas edições de *Utopia*, constando de cartas dos humanistas amigos de Moore, poemas e outros tipos de textos, podemos ver o poema de Anemólios (pseudônimo de autor desconhecido), no qual ele brinca com a semelhança fonológica entre utopia e *eutopia*, do grego, *eii* (bom, bem) + *topos*. Tal brincadeira dá o tom da recepção de *Utopia* e da transformação desse substantivo próprio em substantivo comum: utopia é o bom-lugar imaginário. Sobre a relação entre a utopia e a tradição platônica, referimos apenas o recente livro de J. Lacroix (2008), o qual discute pormenorizadamente a relação e tem o mérito de reservar algumas páginas à *atopia* socrática. (p. 55-58).

Devemos lembrar que Foucault reconhece nos cursos de 83 e 84 aquilo que ele chama de “metafísica da alma”, uma noção contraposta à “estética da existência”, mas que convivem juntas na tradição ocidental, desde os diálogos de Platão. Todavia, a posição foucaultiana rechaça de maneira franca a “ontologia da alma”, aquela “teoria do sujeito” tradicional, ou se quisermos, o modo de vida contemplativo.

A crítica foucaultiana aplica-se a todo um modo de compreensão da filosofia no ocidente e a toda uma maneira de pensar a história deste campo de experiência, mas sem dúvida ela também cumpre um objetivo bem mais particular, no qual está em jogo a crítica de posições metafísicas como a de Hadot. Não deixa de ser uma crítica ao próprio Platão, na medida em que este, segundo Foucault, inaugura a tradição do conhecimento de si, fundado na contemplação da própria alma e à diferença do “cuidado de si”.

Da leitura mais linear do curso de 83, em particular das lições de 2 de fevereiro até as de 3 de março, sem descurar que o objetivo é de discutir a problematização da genealogia do discurso político, procurando marcar desta maneira as posições políticas de Sócrates e Platão a partir da de Foucault.

Para Foucault, o discurso político não encontra seu lugar no quadro do sistema jurídico- institucional de uma sociedade. Antes disso, sua problemática refere-se muito mais as relações de poder imanentes que fazem com que ela seja realmente governada, as relações de governamentalidade, totalmente vinculadas ao ato corajoso de dizer-verdadeiro e à constituição do indivíduo enquanto sujeito.

Foucault, depois de discutir a tragédia Íon de Eurípides, mostrando como na peça a “*parrhesia cívica*”²¹, destaca a proposta de pensar “a genealogia da política como jogo e como experiência” 983, p. 147), jogo em relação ao qual a filosofia se posiciona de determinada maneira: a diferença. Ela não joga o jogo político, ou talvez, ela tenha seu próprio modo de jogá-lo. Trata-se de uma ação, ou do modo de vida ativo, expressão que ele não chega a empregar, mas que a nosso ver pode ser colocada em questão.

Tudo isso pode ficar mais claro se acompanharmos a trajetória da *parrhesia* do solo político no qual ela nasce até os diálogos platônicos, na qual ela é deslocada. De Sócrates, é fundamental ressaltar especialmente os episódios contidos na *Apologia* escrita por Platão. Basicamente a partir desse diálogo Foucault reconstrói sua imagem de Sócrates enquanto parresiasta, que tanto no regime dos trinta, quanto no regime democrático, arriscou sua vida em atos corajosos e livres de enunciação da verdade.

Na democracia, ele se arriscou ao evitar cometer uma ilegalidade no processo relativo à batalha das Arginusas; no regime dos trinta ele se arriscou para não cometer

21. A *parrésia* cívica precisa de um solo; no Íon de Eurípides, largamente comentado por Foucault, ela é um dever, uma obrigação de cidadão, um estatuto jurídico a ser defendido.

uma injustiça contra outra pessoa (e assim contra si mesmo). Nesses casos, bem como no decorrer de sua vida até sua morte, Sócrates praticava a *parrhesia* em relação à política, mas, paradoxalmente, fazendo de tudo para evitar participar diretamente dela. A *parrhesia* socrática alimentava a expectativa de que ele fosse “útil, positivo e benéfico” para a cidade (84, p. 74), de modo que sua veridicção estava ao serviço dos outros tanto quanto dele próprio, apesar do risco.

Na medida em que as instituições políticas, especialmente as do regime democrático, são incapazes de abranger o discurso –verdadeiro por sua estrutura, Sócrates se desloca da política para o campo da ética, recomendando a seus concidadãos o conhecimento de si e sobretudo o cuidado de si.

Nesse sentido, Foucault se apoia numa visão de um Sócrates que põe a si mesmo à prova, assumindo o encargo de testar a verdade do oráculo pronunciado sobre ele, agindo como uma “pedra de toque” do modo de vida dos cidadãos, buscando a saúde das almas individuais e não a da *pólis*.

Foucault avança numa reconstrução de um socratismo forte amparado nos diálogos platônicos e chama de estética da existência ou arte da vida do que a “metafísica da alma” para pensar o lugar político de Sócrates. Ele retoma os episódios da viagem de Platão à Sicília para reconstruir alguns momentos cruciais da vida do ateniense à luz da coragem de dizer a verdade aos tiranos e da situação oportuna para a filosofia provar sua realidade.

Nessa medida, Platão estaria contribuindo para o governo dos outros enquanto estimularia o tirano ao cuidado de si, a uma ascese a ser realizada durante toda a vida. De um modo semelhante a Sócrates, Platão exime-se de participar diretamente do jogo político, enxergando na democracia um problema estrutural em relação à fala franca. Em primeiro lugar, pelo risco, articulado com a indiferenciação ética no contexto democrático (que torna a democracia um lugar impossível para o dizer-verdadeiro), e com a questão da retórica, a linguagem ornamentada cuja finalidade é de apenas persuadir o outro e na qual não há a relação fundamental do discurso verdadeiro, ou seja, o reconhecimento de si mesmo dizendo a verdade, na forma do comprometimento com o que se diz.

A filosofia deve se constituir como *pragma* numa exclusão completa da retórica, entretanto, ela deve ter lugar numa relação com a política, e nisso ela constitui sua especificidade. Já que as instituições políticas democráticas não toleram o dizer-verdadeiro, coloca-se a questão:

“Onde vai estar para Platão o lugar dessa relação necessária e não-coincidente entre o dizer verdadeiro filosófico e a prática política? Não é na praça pública. [...] Para Platão, o lugar dessa relação não é coincidente, não é a praça pública, é a alma do princípio.” (83, p. 269).

Vale destacar outra vez o “*carrefour*” platônico, onde se cruzam a crítica da “má *parrhesia*, e o deslocamento para o tema da “boa *parrhesia*”, no qual surge uma figura fulcral na tradição política e filosófica, a do “conselheiro” (83, p. 211-212).

O “real” da filosofia não é de se dirigir diretamente ao poder para prescrever sua normatividade, para dizer o que deve fazer a política, definir a estrutura jurídica e institucional ideais. O “real” da filosofia constitui-se como racionalização da política através da alma do princípio, na articulação do trabalho de si a si com o governo de si e dos outros.

Nesse sentido, Foucault emite uma tese forte a respeito da utopia e da atualização política da filosofia, na verdade, admitindo o problema da “cidade ideal” (que seria a *pólis* onde o problema das relações entre cidade e verdade estaria resolvido de antemão) como um dos quatro grandes problemas políticos da antiguidade, mas desmistificando-o.

Mesmo se Platão possa considerar a *autocracia* como um regime onde a *parrésia* pode significar a liberdade, o fulcro de sua prática filosófica não é propriamente a instalação de um regime, nem a criação de instituições políticas, e tampouco uma intervenção direta no poder e pelo poder.

Com efeito, a filosofia é “[...] realmente *outra coisa* do que dar leis aos homens e de lhes propor a forma constrangedora dessa cidade ideal” (83, p. 234). Momentos antes, Foucault já havia criticado também a C. Leffort, talvez também a L. Strauss, por terem hipostasiado a política numa busca essencialista pelo Político” (83, p. 146).

Sobre a utopia, ou mais precisamente sobre o problema da cidade ideal, Foucault não deixa de emitir sua opinião. Como hipótese, ele sugere a compreensão dos diálogos *República* e *Leis* como se fossem mitos, como se fossem jogos, mas para dizer outra coisa: o real ou o sério da filosofia só pode ser encontrado na “prática de si sobre si”.

Então, segundo Foucault, Platão também assume a exterioridade insistente e recalcitrante com a política, porém seu lugar político é *outro* do que o da utopia.

CONCLUSÃO

A reflexão sobre o dizer a verdade no mundo contemporâneo é sem dúvida muito relevante, na medida em que experimentamos a avassaladora condição de expectadores da pós verdade, da manipulação das informações, da *fake news*, que ocupam não somente o espaço das mídias digitais, dos aplicativos que espraiam as redes sociais, mas também o discurso político.

A ausência de franqueza, o cinismo, a covardia são latentes em nossa pós modernidade líquida, promovendo-se o falseamento da realidade em nome de interesses escusos, especialmente voltados para a busca da erosão da democracia e dos direitos conquistados historicamente em diferentes palcos do globo terrestre.

Michel Foucault em suas lições singulariza e ressignifica os temas relacionados à compreensão do “dizer verdadeiro”, a coragem do sujeito detentor do discurso e as implicações que isso tem com o poder, merecendo destaque a forma como o pensador francês aborda o cuidado de si, na aula de 1982, colocando em evidência o modo como o sujeito se constitui sujeito de ação, ou seja, seus modos de subjetivação, suas formas de atividades de si mesmo, que reverberam em governabilidade.

No contexto das elaborações complexas de Foucault, ele próprio exterioriza que o tem geral de suas investigações é o sujeito e não o poder, o que corrobora a ideia de que o cuidado de si define a relação do sujeito consigo mesmo, ou seja, o modo como o sujeito se constitui como um sujeito moral.

Assim, a questão da verdade aí se apresenta de modo também central, em que o cuidado de si se articula com o conhecimento de si, por meio de uma coincidência entre o sujeito de conhecimento da verdade e o sujeito da ação reta.

Nessa perspectiva, o desvelar desta articulação evidencia o quanto é essencial o deslinde do pensamento filosófico, não apenas para a compreensão dos enigmas plasmados nos bastidores do poder, mas também e, sobretudo, para a ressignificação dos papéis dos sujeitos no cenário da *pólis* moderna e da necessidade do alargamento das capacidades destes agentes em decodificar a genealogia do discurso em formar outros espaços de ambientação em que o “dizer verdadeiro” ocupe um espaço privilegiado em detrimento da hipocrisia que deteriora o tecido social e humano.

REFERÊNCIAS

BARROS, Igor Corrêa. *As malhas do poder: A reconfiguração da noção de poder na filosofia de Michel Foucault*. Curitiba: Appris, 2021.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas-SP, Editora PHI, 2013.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução: MACEDO, D. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Elogio de Sócrates*. Tradução: OLIVEIRA, L; LOQUE, F. F. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Elogio da filosofia antiga*. Tradução: OLIVEIRA, L; LOQUE, F. F. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HAROCHE, Claudine. *A Condição Sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente*. Tradução: Jacy Alves de Seixas e Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

SCORALICK, Klinger. Revista de Filosofia e Teologia - RHEMA, v. 17, n. 53, p. 29-45, jan./jul. 2019.

TAYLOR, Diana. *Michel Foucault. Conceitos Fundamentais*. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.