

A *parrhesía* e a problematização do papel do intelectual em Michel Foucault

Priscila Piazzentini Vieira *

Resumo: Este texto parte do interesse de Michel Foucault pela questão da *parrhesía* na cultura antiga, para articulá-la com as suas reflexões sobre a construção ética do indivíduo. Essa problematização integra os últimos estudos do filósofo, entre os anos de 1982-1984, dedicados a trabalhar a ética, as estéticas da existência e o cuidado de si no mundo greco-romano. Ela também se insere nas suas reflexões sobre uma “ontologia histórica de nós mesmos”, a partir de uma crítica histórica que tem por objetivo libertar e ultrapassar as condições existentes da atualidade. Dentro dessa problemática, a volta à Antiguidade, pelo estudo da *parrhesía*, possibilita a Foucault questionar a figura do “intelectual universal” dominante nos séculos XIX e XX e propor, através da figura do “intelectual específico”, uma nova relação entre a verdade, a política e a produção do conhecimento.

Palavras-chaves: Foucault, *parrhesía*, verdade.

Résumé: Ce texte part de l'intérêt de Michel Foucault pour la question de la *parrhesía* dans la culture ancienne, pour faire l'articulation avec ses réflexions sur la construction éthique de l'individu. Cette problematization fait partie des dernières études du philosophe, entre les années 1982-1984, qui sont dédiés à travailler l'éthique, les esthétiques de l'existence et le souci de soi dans le monde grec-romain. Elle s'insère aussi dans les réflexions sur une «ontologie historique de nous-mêmes», d'après une critique historique qui a comme but libérer et dépasser les conditions existantes de l'actualité. Dans cette problématique, le retour à l'Antiquité, pour l'étude de la *parrhesía*, donne la possibilité à Foucault de questionner la figure de «l'intellectuel universel», qui a dominé dans les XIXe. et XXe. siècles, et proposer, à travers de la figure de «l'intellectuel spécifique», une nouvelle relation entre la vérité, la politique et la production de la connaissance.

Mots-clés: Foucault, *parrhesía*, vérité.

Foucault interessou-se pelo estudo da *parrhesía* grega nos últimos anos de sua vida, entre 1982 e 1984. A palavra *parrhesía* foi utilizada primeiramente na literatura grega, com Eurípidas, por volta do século IV a.C. Ela foi traduzida por falar francamente. Desse modo, parresiasta é quem usa a *parrhesía*, isto é, quem diz a verdade, quem tudo diz, ou melhor, quem tem a coragem e a liberdade de dizer a verdade ao Príncipe, a um amigo, a um discípulo. Essa atitude de risco e de escolha livre é um dos critérios principais para demonstrar a veracidade do discurso pronunciado.

Além disso, o compromisso com a verdade é uma qualidade moral, isto é, quem fala não expressa nenhum interesse pessoal de persuasão ou de convencimento. Isso porque a finalidade do parresiasta é constituir um conhecimento relacional que seja capaz de produzir

* Doutoranda em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

uma mudança no modo de ser do sujeito. Essa prática, como destacam Gabilondo e Megías (GABILONDO e MEGÍAS, 2004: 26), tem um caráter específico: ela pretende que o outro se constitua como o soberano de si mesmo através de uma elaboração ética. Ela pressupõe, portanto, uma relação com o outro. Nesse sentido, o grande traço que distingue um saber na Antiguidade é:

[...] na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, sobre os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu êthos [...] a maneira de ser, o modo de existência do indivíduo (FOUCAULT, 2004: 289-290).

É na *Hermenêutica do Sujeito* que a *parrhesía* aparece como integrante das práticas de conversão na Antiguidade, e como oposta à arte de falar da pastoral e da espiritualidade cristã. Pois, no cristianismo, é fundamentalmente sobre o dirigido que a atenção recai. Ele precisa dizer uma verdade: a verdade de si mesmo. Este procedimento é indispensável para a sua salvação e pontua uma relação particular entre sujeito e verdade, demarcando um momento fundamental na história da subjetividade no Ocidente. Essa relação não existiu na Antiguidade, já que aquele que é conduzido à verdade pelo discurso do mestre não tem a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo. Ele não precisa sequer falar. É até mesmo preciso que se cale. O problema, assim, não está do lado do dirigido, pois não há uma função própria destinada à sua fala. Seu papel é de silêncio. É o discurso do mestre que deve obedecer ao princípio da *parrhesía*, que se refere a dois aspectos: de um lado, à qualidade e à atitude moral, ao *êthos*; e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhnē*. Ambos são indispensáveis para a transmissão do discurso verdadeiro e para que este atinja seu principal objetivo – garantir a autonomia do outro:

O objetivo da parrhesía é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? Precisamente, porque o discurso do outro foi verdadeiro. É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando este discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro (FOUCAULT, 2004: 458).

Foi a partir do tema da conversão, portanto, que Foucault introduziu a questão da *parrhesía* em seus estudos. Para além da importância desse retorno a si no cristianismo, na moral e na filosofia, ele também expressa a sua relevância para a vida política no século XIX. Ainda que brevemente, é nesse momento que ele sugere a elaboração de uma “história da subjetividade revolucionária”. Uma história que se inicia com a experiência da Revolução

Francesa, pois é a partir dela “que se começou a definir esquemas de experiência individual e subjetiva que consistiram na ‘conversão à revolução’” (FOUCAULT, 2004: 257). Para compreender, dessa maneira, o que foi, ao longo de todo o século XIX, a prática e o indivíduo revolucionário, deveríamos prestar atenção como eles foram atrelados a essa técnica tão tradicional historicamente. Mas Foucault continua a formular esses eixos que norteariam uma história da subjetividade revolucionária e indica dois problemas que são fundamentais:

Seria preciso examinar também de que modo este elemento da conversão foi pouco a pouco sendo validada – depois absorvida, depois enxugada e enfim anulada – pela própria existência de um partido revolucionário. E de que modo passamos do pertencimento à revolução pelo esquema de conversão ao pertencimento à revolução pela adesão a um partido. Sabemos que hoje em dia, em nossa experiência cotidiana [...] só nos convertemos à renúncia à revolução. Os grandes convertidos de hoje são os que não crêem mais na revolução. Bem, haveria aí, enfim, toda uma história a ser feita (FOUCAULT, 2004: 257).

Nesse trecho, duas questões são de extrema relevância: a do partido político revolucionário e a experiência contemporânea da “renúncia à revolução”. São eixos que perpassam toda a discussão deste texto, já que um de seus intuitos principais será destacar como o interesse de Foucault pela *parrhesía* liga-se diretamente à problematização do papel do intelectual na atualidade, principalmente na sua relação com a política e com a verdade. As discussões a seguir explicitam essa relação.

No seminário *Coragem e Verdade*, Foucault trata das diversas escolas filosóficas gregas como os epicuristas, que se debruçavam sob a vida comunitária; os estóicos, dedicados às relações privadas; e os cínicos, dispostos a deixar exemplos de vida através de demonstrações públicas, mais do que pela produção de textos ou de uma doutrina. Para estes, a condição para a felicidade é a independência, a liberdade e a autonomia em relação a qualquer instituição política ou lei. Apesar do pouco prestígio e até mesmo da hostilidade que os cínicos sofriam perante os filósofos nobres e da elite da Grécia, Foucault reserva um grande destaque aos seus modos de vida escandalosos. Nessa agressiva rejeição das normas sociais, os cínicos transgrediam os valores estabelecidos através de um princípio de despojamento, transformando, segundo Frédéric Gros, a existência do filósofo em uma vida infame. Seguindo esse mesmo autor, ele enfatiza como o cuidado de si estóico, que trama a vida e a verdade em uma harmonia ideal, distingue-se dessa *parrhesía* cínica que faz da existência o ponto intolerável da verdade. São exemplos de dois sentidos diferentes de verdade da cultura antiga:

Duas estéticas da existência, dois estilos absolutamente diferentes de coragem de verdade: a coragem de se transformar lentamente, de fazer manter um estilo em uma existência movente, de durar e de persistir; a coragem, mais pontual e mais intensa, da provocação, a de fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém dá ao trabalho de fazer viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia. Nos dois casos, não se trata da fundação de uma nova moral que busca o bem e se afasta do mal, mas da exigência de uma ética que persegue a verdade e denuncia a mentira. Essa não é a moral de filósofo, é uma ética do intelectual engajado (GROS, 2004: 166).

Faz-se aqui, novamente, a ligação entre o estudo de um modo de dizer e de se relacionar com a verdade na Antiguidade e a ética do intelectual no presente. Nesse caso, Gros escreve sobre a posição que o próprio Foucault toma ao se engajar politicamente. Os estóicos e os cínicos, assim, são dois estilos de existência que problematizam a figura do militante: suas ações, seus princípios e a adequação destes com a sua vida. O olhar de Foucault sobre os antigos, então, possibilita uma forma específica de se escrever a história: através de uma crítica do presente.

Felisa Santos aponta que a problematização da *parrhesía* deriva de um tema maior: de uma ontologia da atualidade. É no curso *Le gouvernement de soi et des autres* (FOUCAULT, 2008) que essa relação torna-se ainda mais clara. As suas primeiras aulas versam sobre o texto “*Was ist Aufklärung?*”, de Kant, destacando-o como o texto característico da modernidade, principalmente porque trata do presente de um modo específico. Essas discussões também aparecem em um artigo posterior de Foucault, escrito em 1984, e que se intitula “O que são as Luzes?” (FOUCAULT, 2005).

Neste texto, ele defende que Kant não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura, mas seguindo uma diferença: “qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?” (FOUCAULT, 2005: 337). Somando-se a essa questão, Kant entende as Luzes como um processo que nos liberta do estado de “menoridade”, que significa “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios que convém fazer uso da razão” (FOUCAULT, 2005: 337). O próprio homem é o responsável por seu estado de menoridade e não poderá sair deste a não ser por uma mudança que ele opere em si mesmo. Foucault complementa: “é preciso considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente” (FOUCAULT, 2005: 338). Percebe-se como a questão da coragem é fundamental para a saída do homem da menoridade, ou seja, para a transformação que o indivíduo opera em si mesmo.

Essa “arte de si mesmo”, ainda, deve ser entendida a partir de uma atitude crítica em relação ao presente, em imaginá-lo de modo diferente e transformá-lo “com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola” (FOUCAULT, 2005: 344). É necessário precisar essa noção particular de atitude, pois ela ajuda a sinalizar a ligação entre o estudo da Antiguidade e a ontologia do presente:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de êthos (FOUCAULT, 2005: 341-342).

Foucault, desse modo, entende essa atitude como uma crítica permanente do nosso ser histórico, apontando para os limites da atualidade, ao sublinhar o que já não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos. A ontologia histórica de nós mesmos questiona o que é dado como universal, necessário, obrigatório, mostrando, a partir de singularidades, o que é contingente e fruto de imposições arbitrárias: “Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de uma ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2005: 347). Mais do que na fidelidade aos elementos de doutrina das Luzes, é exatamente nessa atitude crítica que Foucault estabelece o fio que pode nos atar ao texto de Kant e de toda a sua tradição. Novamente, percebe-se aí uma relação muito característica estabelecida por Foucault com o passado e com a atualidade: “Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá a forma à impaciência da liberdade” (FOUCAULT, 2005: 351).

Entendo o fio de ligação que ele estabelece com a *parrhesía* nesse mesmo sentido. Isso porque, ao tratar do texto de Kant como uma proposta de reorganizar o governo de si e dos outros, também sinaliza que o objeto de seu curso será ver esse problema a partir de outros documentos e períodos históricos, ou seja, segundo as regras da prática parresiástica presentes na sociedade antiga. O seu intuito é “ver como o dizer verdadeiro, a obrigação e a possibilidade do dizer verdadeiro nesses procedimentos de governo podem mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e com os outros” (FOUCAULT, 2008: 42).

É Nancy Luxon (LUXON, 2008: 395) que vê nesses últimos estudos de Foucault sobre a *parrhesía* uma resposta à normalização da modernidade. A *parrhesía*, entendida como

“práticas da liberdade”, integra um sistema de moralidade distinto do moderno, pois não faz parte de um código ético universal e não se torna uma ortopedia dos comportamentos, como ocorre com o surgimento da sociedade disciplinar. Dentro desse modo de ser antigo, os indivíduos podem se desenvolver diferentemente como sujeitos éticos. Tais práticas também não produzem um “sujeito do conhecimento” tal como os saberes científicos modernos, mas, um “sujeito expressivo” (LUXON, 2008: 385). Ainda nessa mesma direção, Mariapaola Fimiani observa que essa ética forma “um outro sujeito cujo estatuto é extremamente variável, fluido, indeterminado e em nenhum caso institucionalizado” (FIMIANI, 2004: 124). O estudo da *parrhesía*, assim, abre muitas possibilidades para problematizar as condições de existência do presente, principalmente ao apontar uma ética do governo de si que escapa aos moldes da moral moderna. E, certamente, uma das saídas mais relevantes dadas por Foucault refere-se à discussão do papel do intelectual frente à política e a um novo conceito de verdade na nossa contemporaneidade.

É novamente Nancy Luxon que destaca a preocupação de Foucault, no final da década de 1970 e no começo da de 1980, com a possível relação entre a ética e a política, principalmente no que diz respeito ao papel do intelectual. Ela afirma: “seu último trabalho retorna ao dilema da ação política com mais insistência” (LUXON, 2008: 395).

Uma entrevista concedida no ano de 1977, “Verdade e Poder” (FOUCAULT, 1978), e uma conferência dada no Japão em 1978, “A filosofia analítica da política” (FOUCAULT, 1994) mostram claramente a preocupação de Foucault com as formas possíveis de atuação política do intelectual no presente. Na entrevista, ele afirma como o grande problema colocado pela intelectualidade nos anos de 1950-55 era o do estatuto da ciência e as funções ideológicas que podia veicular. Os entrelaçamentos entre o poder e o saber na psiquiatria, por exemplo, era considerado um problema sem importância. Isso porque o marxismo queria ser reconhecido pela instituição universitária e aceito como a grande renovação da tradição liberal. O estalinismo, além disso, não permitia a abordagem de caminhos ainda não percorridos. Soma-se a esses aspectos o grande silêncio da esquerda intelectual francesa, que passou por uma abertura política somente em 1968, período no qual essas questões ganharam uma significação política fundamental.

A partir dessas mudanças, Foucault aponta uma transformação no papel do intelectual. Por muito tempo, o intelectual “de esquerda” foi reconhecido como o portador da verdade e da justiça, um pouco como o proletariado era considerado o portador do universal, mas ainda pouco consciente de si: “O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva” (FOUCAULT, 1978: 09).

Mas, segundo Foucault, desde meados do século XX, o papel do intelectual sofreu uma transformação, e uma nova ligação entre teoria e prática foi estabelecida. Os intelectuais habituaram-se a atuar não mais no “universal” ou no “exemplar”, mas em setores determinados e precisos em que estavam situados: nas suas condições de trabalho ou em suas próprias vidas, como as questões da moradia, do asilo, da universidade, das relações familiares, sexuais etc. É o que Foucault chama de intelectual “específico”, em oposição ao intelectual “universal”. Apesar dele datar a constatação dessa mudança desde os anos de 1950, deve-se lembrar que a figura do intelectual universal, orgânico e partidário da revolução, predominou ainda por muito tempo no imaginário e na prática política da intelectualidade, tanto a brasileira quanto a européia. E foi somente a partir da última década do século XX, com a falência da experiência e a desilusão com os modelos revolucionários de esquerda, que essas transformações foram sentidas em escalas e intensidades maiores. O texto de Foucault é do final da década de 1970 e foi recebido com muita polêmica pelos estudiosos que, de certa maneira, ainda se pautavam pela figura do intelectual puro, imaculado e portador da verdade universal.

Seguindo os passos de Foucault, ao indicar a emergência e a procedência dessas duas noções de intelectual, ele mostra que a figura do intelectual “específico” se desenvolve a partir da Segunda Guerra Mundial e seu “representante” principal é o cientista atômico. A partir desse momento, o intelectual será perseguido pelo poder político não mais pelo seu discurso geral, mas pelo saber específico que detinha e pelo perigo político que ele constituía. Já o intelectual “universal”, presente nos séculos XIX e XX, deriva do homem da justiça e da lei, pois suas grandes lutas políticas se deram em torno do direito, da constituição, ou seja, do que é justo por razão e por natureza, ou do que deve valer como universal. Esses dois modelos, portanto, produziram duas figuras muito diversas: a do “jurista-notável” e a do “cientista-perito”. Quando Foucault defende uma nova relação da filosofia com o poder, também expressa o modo de atuar do “intelectual específico”:

Talvez poderíamos considerar que há ainda para a filosofia uma certa possibilidade de ter um papel em relação ao poder, que não será um papel de fundação ou de recondução do poder. Talvez a filosofia pode ter ainda um papel do lado do contra-poder, com a condição de que este papel não consista em fazer valer, frente ao poder, a lei da filosofia, com a condição de que a filosofia pare de se pensar como profecia [...] como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e portanto intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistências (FOUCAULT, 1994: 540).

O papel da filosofia, desse modo, teria um outro significado do que o da ciência, que é o de fazer conhecer o que não vemos. A filosofia não deve descobrir o que está escondido, mas dar visibilidade justamente ao que é visível, fazer aparecer o que é próximo, o que é imediato, o que está intimamente ligado a nós mesmos e que, por isso mesmo, não percebemos. É o que ele chamou de uma “filosofia analítico-política” (FOUCAULT, 1994: 541).

É, nessa direção, que Foucault percebe os movimentos sociais a partir dos anos de 1960, como o movimento das mulheres, por exemplo. Eles não visam o poder político ou o sistema econômico, já que os seus objetivos não são os mesmos que o dos movimentos políticos ou revolucionários tradicionais. Eles estão atentos às instâncias próximas de poder, que se exercem diretamente sobre os indivíduos. São “lutas imediatas”, “lutas anarquistas” (FOUCAULT, 1994: 546). Não se trata, para esses grupos, de seguir o modelo leninista, que via a classe operária como a grande combatente da vanguarda, pois suas reivindicações são diferentes das que foram fortemente valorizadas no Ocidente sob o signo da revolução. O papel da filosofia analítico-política é justamente o de avaliar a importância desses fenômenos que, até o momento presente, fora concedido apenas um valor marginal.

Com o intuito de uma desestabilização sem fim dos mecanismos de poder, essas lutas imediatas merecem, para Foucault, ao menos o mesmo mérito que damos às lutas revolucionárias tradicionais. O seguinte trecho retorna à problematização do partido político e da revolução feita na *Hermenêutica do Sujeito*: “O que chamamos, desde o século XIX, de a Revolução, o que visa os partidos e os movimentos que chamamos de revolucionários, é essencialmente o que constitui o poder econômico...” (FOUCAULT, 1994: 551). Foucault, assim, escapa aos signos tão venerados da revolução e privilegia as atuações ligadas a conjunturas particulares, muito semelhante ao seu modo de entender o papel do intelectual. Trata-se de tomar uma posição específica, que “está ligada às funções gerais do dispositivo da verdade em nossas sociedades” (FOUCAULT, 1978: 13). A grande questão, portanto, não é criticar os conteúdos ideológicos da ciência, mas de “saber se é possível constituir uma nova política da verdade (...) Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade” (FOUCAULT, 1978: 14).

Entendo a problematização histórica da *parrhesía* antiga como uma maneira de Foucault sugerir outras possibilidades para a construção de uma nova política da verdade, que escape aos moldes modernos. Desse modo, percebo a especificidade e a diferença desta “história das problematizações”, que aparece nos seus últimos trabalhos. É uma ferramenta metodológica fundamental para os historiadores, principalmente no que diz respeito aos novos

conceitos elaborados através da sua volta à Antiguidade, como o de estéticas da existência e o de cuidado de si, por exemplo. Ao privilegiar a discussão da *parrhesía*, assim, enfatizo uma história crítica que nos liberta do presente e indica ultrapassagens e saídas possíveis, especialmente quando Foucault estabelece uma relação tão inovadora e transformadora entre o intelectual, a política e a verdade. Esta última não é mais revelada através da objetividade de um método correto, que conseguiria descrever de forma neutra a coisa ou o objeto em si, mas pensada segundo os preceitos da *parrhesía* antiga, pautada pela coragem, pela sinceridade e pela liberdade de dizer.

Bibliografia

- FIMIANI, Mariapaola. “O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo”. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- _____. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008.
- _____. “La philosophie analytique de la politique”. In: *Dits et Ecrits III*, Paris: Galimard, 1994.
- _____. “O que são as Luzes?”. In: *Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GABILONDO, Ángel e MEGÍAS, Fernando Fuentes. “Introducción”. In: FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdade en la antigua Grécia*. Barcelona: Paidós, 2004, p.26.
- GROS, Frédéric. *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- LUXON, Nancy. “Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault”. In: *Political Theory*. Sage Publications, 2008.
- SANTOS, Felisa. “El riesgo de pensar”. In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. Buenos Aires, Sudamericana, 2003.