



***Parrhesia* filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault**

*Philosophical parrhesia and political action:
Plato and Foucault's reading*

Cesar Candiotto

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: c.candiotto@pucpr.br

Resumo

Em 1983, no curso *Le gouvernement de soi et des autres* (2008), Foucault lê o pensamento político de Platão a partir do pano de fundo da governamentalidade. Dessa perspectiva, ele privilegia no pensador grego mais a preocupação com o modo conveniente do real exercício do governo do que sua conhecida proposição de uma cidade ideal, de um regime político, de uma constituição. Essa leitura explica a preferência da análise das *Cartas* de Platão, comparativamente a outros textos maiores, como *A República* e *As leis*. Ela também ajuda a compreender por que jamais foi objetivo de Foucault elaborar outra teoria do pensamento político em Platão somente desde o discurso filosófico. Em vez disso, ele preferiu referir tais discursos (*logoi*) às práticas (*pragmata*) e às obras (*erga*) designadas pela coragem de verdade (*parrhesia*) a partir do conselho filosófico dirigido

ao soberano político. Se de um lado Foucault quer mostrar o fracasso de uma *parrhesia* política protagonizada pelos governantes contemporâneos a Platão, de outro entende que é pelo exame dos limites e possibilidades dos modos de governar da racionalidade política que a filosofia encontra sua realidade.

Palavras-chave: Coragem da verdade. *Parrhesia*. Governamentalidade. Filosofia. Política.

Abstract

In 1983, in a course entitled, Le gouvernement de soi et des autres (2008), Foucault reads Plato's political thought from a governmentality point of view. In this perspective, he privileges, in the Greek philosopher, more the concern about the convenient way of the real exercise of government than his known proposal of an ideal polis, that is, a political regime, a constitution. This reading explains the preference Foucault had to Plato's Letters in comparison to other major texts, like The Republic and The laws. It also helps to understand why Foucault never aimed at elaborating another theory of Plato's political thought only from the philosophical discourse. He preferred instead to relate these discourses (logoi) to the practices (pragmata) and to the works (erga) designated by the courage to truth (parrhesia), which start from the philosophical advice addressed to the political sovereign. If, on the one hand, Foucault wants to show the failure of a political parrhesia represented by the governors contemporaries to Plato, on the other hand, he understands that it is by the exam of the limits and possibilities of the ways by which the political rationality governs, that philosophy can find its reality.

Keywords: Courage to truth. *Parrhesia*. Governamentalidade. Philosophy. Politics.

Introdução

Michel Foucault trata pela primeira vez da *parrhesia* no curso de 1982, *L'hérmeneutique du sujet* (2001). Ela é analisada a partir do fio condutor do cuidado de si e do contexto da direção de consciência nas escolas filosóficas da Antiguidade tardia.

Nesse ano, a *parrhesia* está relacionada ao processo de subjetivação a ser realizado por parte daquele que pretende ser reconhecido como mestre do dizer-verdadeiro. É designada como “franqueza, abertura do coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade

de palavra” (FOUCAULT, 2001, p. 348). Traduzida pelos latinos por *libertas*, é entendida ainda como a “abertura que faz com que se diga, que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer, porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (FOUCAULT, 2001, p. 348). Verdadeiro é o discurso franco, sincero, livre, comprometido com a enunciação, independentemente dos riscos para quem o enuncia.

O cenário da problematização da *parrhesia* é a relação entre filosofia e retórica. Essa última é considerada a técnica cujos procedimentos têm por finalidade persuadir e convencer aqueles para os quais está dirigida. Configura discurso performativo que prescinde da convicção daquele que enuncia em relação ao conteúdo da enunciação. Ela designa a arte que possibilita àquele que fala dizer algo descomprometido com o que pensa e que, no entanto, produz naquele que escuta convicções, condutas e crenças.¹ A retórica se basta ao prescindir do comprometimento com a verdade, razão pela qual não proporciona risco algum para o locutor.

Quanto à *parrhesia*, é situada como “retórica não-retórica” (FOUCAULT, 2001, p. 350). Retórica, porque não deixa de ser a técnica discursiva que utiliza positivamente da persuasão; não-retórica, porque o bem falar não constitui a finalidade do discurso, sendo ao lado do questionamento, do exame e da admoestação, nada mais que *meio* para alcançar fim diverso, que em definitivo é o senhorio de si (*enkrateia*) daquele para o qual o discurso está dirigido, bem como a credibilidade de mestre, para aquele que discursa. A *parrhesia* no palco das escolas filosóficas do período Imperial tem como exigência a ascese;² como meios privilegiados as práticas de si; e como objetivo fundamental a

¹ Foucault observa que na tradição socrático-platônica *parrhesia* e retórica se opõem de modo acentuado, particularmente no *Górgias*, onde o discurso longo e contínuo é considerado uma modalidade de retórica, enquanto o diálogo em forma de pergunta e resposta é típico da *parrhesia* (461e, 487a-e, 491e). Essa oposição percorre ainda o *Fedro*, pela diferença entre o *lógos* que diz a verdade e o *lógos* que não é capaz de ser verídico.

² A ascese (*áskesis*) é o exercício do sujeito sobre si próprio quando procura preencher a distância entre o que deixou de ser e o que vem a se tornar; ela visa a adquirir a *paraskeué*, qual seja a armadura constituída pela subjetivação de discursos de verdade que funcionam como matrizes de ação, ajudando o indivíduo a enfrentar os acontecimentos decorrentes das vicissitudes da existência. (FOUCAULT, 1997, p. 95).

maestria de si do discípulo e o reconhecimento público da autenticidade do mestre.

Foucault assim se expressa sobre uma e outra: “a retórica é o inventário e a análise dos meios pelos quais se pode agir sobre os outros mediante o discurso. A filosofia é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros” (FOUCAULT, 2001, p. 131).³

O filósofo é mestre, irreduzível à figura do retórico, quando subjetiva a coragem de verdade e faz uso incontestado da liberdade da palavra. Para além do discurso performativo que versa sobre a verdade sem com ela se comprometer, o discurso filosófico é indissociável de práticas ascéticas materializadas na maneira de viver corajosa, que, por sua vez, constitui a prova do compromisso com a verdade.

No curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres* (2008), a filosofia também é problematizada a partir da exigência irrenunciável da *parrhesia*. Entretanto, o contexto deixa de ser a escola filosófica e a direção de consciência que envolve mestre e discípulo. O novo cenário é a política. Um dos palcos é a assembleia democrática, ou simplesmente a *polis*, na qual as peças geralmente são protagonizadas por atores (Péricles, Íon) que tentam – muitas vezes sem êxito – propor um dizer-verdadeiro *na* ação política. Outro palco é a corte e seu entorno (autarquia ou monarquia), na qual a peça tem como personagens centrais a figura do filósofo (Platão) e diante dele o soberano, tirano ou déspota (Dião, Dionísio o Jovem).

A *parrhesia* tem sua razão de ser a partir da problematização da filosofia, em sua relação com a ação política. Se no curso de 1982 Foucault postula ser a *parrhesia* constitutiva da filosofia ao modo de

³ Para uma crítica da oposição estabelecida por Foucault entre filosofia e retórica, ver: JAFFRO, 2003, p. 51-79, principalmente, p. 55-64. Segundo esse filósofo, Michel Foucault não percebeu a retórica da filosofia porque quando estuda o estoicismo de Epicteto, por exemplo, detém-se no solilóquio da relação consigo, atribuindo pouca importância às modalidades retóricas do ensino estoico. Ele não leva em conta que a eficácia do discurso depende da disposição do auditor para ouvi-lo, exigindo necessariamente elementos ornamentais. Foucault tem dificuldade em sustentar conjuntamente sua tese das técnicas de subjetivação e o reconhecimento da importância do ensino da filosofia com os elementos retóricos de tal ensino, razão pela qual deprecia indiscriminadamente a retórica.

uma “retórica não-retórica”, em 1983 ele afirma que a filosofia somente encontra sua realidade a partir de um dizer verdadeiro que se confronta permanentemente com a ação política, mas sem jamais com ela se identificar.

Para apresentar essa nova perspectiva, primeiro ele examina a possibilidade da *parrhesia* na política. Foucault se detém principalmente no estudo das tragédias: *Íon*, de Eurípides, na qual este apresenta a fundação mítica da democracia; e *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, na qual o estadista ateniense Péricles eleva a *parrhesia* à condição necessária das regras de funcionamento geral da democracia. Nessas aulas são avaliadas as possibilidades e dificuldades da *parrhesia* na política, especialmente na democracia ateniense e na monarquia de Siracusa. Ao mostrar que em uma e em outra há a exigência da *parrhesia*, Foucault quer sugerir que no século IV a.C. ela se torna uma exigência universal no campo da política.

Contudo, tanto na democracia ateniense quanto na monarquia de Siracusa há uma ambiguidade valorativa da *parrhesia*. Na democracia, a *parrhesia* é vista positivamente porque nela todos podem tomar a palavra e expressar o que pensam; no entanto, em razão do risco da demagogia, é difícil saber quem pode ter a excelência ética para o exercício do bom governo democrático. Inexiste democracia sem liberdade de palavra, mas essa liberdade de palavra pode, paradoxalmente, tornar a democracia inoperante. Esse paradoxo, levantado por Foucault por ocasião da análise da *parrhesia* política nos textos de Eurípides e Tucídides, resulta na quase impossibilidade do exercício da *parrhesia* na democracia ateniense. Algo análogo será observado quando Foucault analisa a *parrhesia* na monarquia de Siracusa a partir das *Cartas* de Platão. A possibilidade do conselho político como modalidade de prática da *parrhesia* é algo positivo, mas sua efetividade convive com a ameaça constante da adulação e bajulação em relação ao soberano ou tirano. Em razão dessas ambiguidades valorativas, na democracia antiga é recorrente a oposição entre *parrhesia* e retórica; na monarquia, o contraste entre *parrhesia* e adulação.

Observa-se, ainda, no pensamento político antigo um desnivelamento da *parrhesia*. Em um primeiro nível, a *parrhesia* tem como tarefa,

tanto quanto possível, dirigir-se à coletividade: mostrar aos indivíduos que, para o adequado governo da cidade, é necessário que uns e outros, cidadãos e soberanos, governem-se a si mesmos. Aqui podem ser lembrados diálogos, como *Defesa de Sócrates* e *Primeiro Alcibiades*,⁴ nos quais Sócrates, na Assembleia ou na praça pública, incita os atenienses a cuidarem antes da verdade e da alma do que propriamente da busca desenfreada da fama, da riqueza e dos prazeres. Em um segundo nível, a *parrhesia* surge como atividade dirigida à formação da alma daqueles que governam, para que o façam adequadamente, como se pode notar na *Carta VII* de Platão. Desde então, a *parrhesia* será ao mesmo tempo uma *noção política* que coloca a questão de saber como é possível operar no interior de um governo democrático; e um *problema filosófico moral*, posto que governar os outros como é conveniente em uma monarquia dependerá unicamente do governo de si comprometido com o dizer-verdadeiro.

Se de um lado em *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault avalia as dificuldades do viés político da *parrhesia* no âmbito do governo democrático, de outro a enfoca como um problema filosófico pela prática do conselho dirigido ao soberano político no cenário da monarquia.

Este ensaio pretende mostrar que a incursão realizada por Foucault pelas *Cartas* de Platão resultou da dificuldade de encontrar um dizer-verdadeiro *na* política, após ter constatado a quase impossibilidade da *parrhesia* na democracia ateniense (em Eurípides e Tucídides). Essa dificuldade lhe permitiu mostrar que somente na filosofia a *parrhesia* é possível, mas não em qualquer filosofia. A *parrhesia* filosófica exige muito mais do que um discurso (*logos*) verdadeiro; ela demanda que as obras (*erga*), que as práticas reais, confirmem a verdade de seu discurso. Paradoxalmente, Foucault entende que é pelo exame dos limites e possibilidades da atividade do conselho filosófico em relação às práticas e modos de governar da racionalidade política que a filosofia tem sua razão de ser, sua realidade.

⁴ Seja observado que os conselhos dados por Sócrates a Alcibiades ocorrem quando este almeja governar Atenas, e não durante seu malfadado governo. Trata-se de um cuidado dirigido a Alcibiades na condição de cidadão e não propriamente de governante.

Para demonstrar sua hipótese, ele se propõe apropriar-se do pensamento político de Platão a partir de um pano de fundo que já encontramos em 1978 em sua investigação: o da governamentalidade. Essa apropriação procurou identificar no pensador grego a preocupação com a racionalidade política, com o modo conveniente do real exercício do governo; assim Foucault pouco se interessa pela proposição platônica de uma cidade ideal, de um regime político, de uma constituição ou *politeia*. A apropriação de Platão pela chave analítica da governamentalidade explica também a preferência do estudo das *Cartas*, principalmente da *Carta VII*, comparativamente a outros textos maiores, como *A República* e *As leis*; ela elucidada ainda porque jamais foi objetivo de Foucault fazer filosofia política, mas tratar da filosofia a partir de suas práticas, nesse caso pelo seu contraste com a maneira de governar política antiga.

Filosofia e parrhesia nas *Cartas* de Platão

Em uma passagem do curso *Le gouvernement de soi et des autres* (2008), Foucault discorre sobre as razões de sua escolha das *Cartas* de Platão:

se as leituras de *A República* e das *Leis* são absolutamente indispensáveis na história da filosofia e do pensamento políticos, penso que a leitura das *Cartas* de Platão e, particularmente dessa sétima Carta é muito interessante porque ela nos faz aparecer esta outra versão do pensamento político do qual gostaria de fazer aqui a genealogia, que é o pensamento político como conselho da ação política, pensamento político como racionalização da ação política, muito mais que na condição de fundamento do direito ou fundamento da organização da cidade. O pensamento político não do lado do contrato fundamental, mas do lado da racionalização da ação política, a filosofia como conselho (FOUCAULT, 2008, p. 198).

Endereçada aos amigos de Platão da Sicília, escrita depois do exílio de Dionísio, o Jovem, e da morte de Dião (junho de 354 a.C.), a

Carta VII será um dos textos privilegiados para tratar da genealogia do pensamento político no sentido de conselho da ação política. Essa carta é um manifesto, no momento da iminência de uma guerra civil em Siracusa entre os partidários de Dião e amigos de Platão e os partidários de Dionísio, o Jovem.

Nela podem ser identificadas três reflexões. A primeira delas, de caráter narrativo, situa o leitor sobre o que ocorreu na corte de Dionísio, o Jovem, na Sicília; a rivalidade entre ele e Dião; o convite que esse último faz a Platão para retornar à Sicília; peripécias da viagem e da estadia de Platão; as injustiças que Dionísio lhe proporcionou, assim como as promessas não cumpridas do tirano em relação a Dião e a Platão.

A segunda reflexão, de caráter autobiográfico, apresenta a trajetória política de Platão desde sua juventude, principalmente suas grandes decepções em torno dos dois regimes políticos que presenciara em Atenas: a aristocracia, na época dos 30 tiranos; e a volta da democracia. Se inicialmente a democracia havia entusiasmado Platão, a partir do governo de Cármides e Crítias ela se torna alvo de sua crítica, por duas razões: primeiro porque, em razão de prisões arbitrárias, Sócrates é chamado a participar de uma ação judiciária ilegal, a qual recusa. Em seguida, porque o próprio Sócrates é perseguido, aprisionado e executado pelo governo democrático. Quando, no capítulo V de *A República* [2004, p. 301(473 d)], Platão propõe que os filósofos levem em conta as responsabilidades políticas, e os governos portadores da *dinasteia* se ponham realmente a filosofar, é porque está ciente da impossibilidade real do dizer verdadeiro tanto na democracia quanto na aristocracia ateniense. Foucault sustenta que em Platão a *parrhesia*, como dizer-verdadeiro na ordem da política, somente é possível se for um dizer-verdadeiro filosófico. A razão é explícita: “nenhuma das concretizações políticas que Platão testemunhou [oligarquia e democracia] pode assegurar o justo jogo desta *parrhesia*” (FOUCAULT, 2008, p. 200).

Essa afirmação dá ensejo à terceira reflexão, de caráter filosófico, na qual Platão detalha o significado do conselho no âmbito da ação política. Nessas passagens tem-se a explicação de Platão a respeito de

sua segunda viagem à Sicília. A primeira delas fora de caráter privado, quando pela primeira vez ele encontra Dião, cunhado de Dionísio, o Velho, e percebe suas virtudes e interesse pela filosofia, ao contrário da devassidão e luxúria da corte; nessa oportunidade Platão se torna amigo de Dião. A segunda viagem, e a primeira propriamente política, ocorre após a morte de Dionísio, o Velho. Dião convida Platão a voltar a Siracusa para ministrar lições e dar conselhos ao soberano e seu entorno, em virtude do seu interesse pela filosofia.

Pelo menos três razões motivaram Platão a aceitar o convite de Dião para retornar à corte de Dionísio, o Jovem, apesar da hostilidade do filósofo pela herança e práticas despóticas do novo soberano. Uma delas, de ordem contextual, é o momento oportuno, o *kairos*, representado pelo desejo do jovem governante de escutar o que a filosofia tem a dizer. A segunda razão é a que segue: muito mais fácil é a proposição de um dizer-verdadeiro para a formação da alma de um homem só (monarquia), do que o convencimento das massas (democracia) ou daqueles que, considerados os melhores, exercem o poder (aristocracia). A terceira razão, agora de ordem pessoal, está relacionada tanto à amizade cultivada entre Dião e Platão, para o qual a *philia* é condição para o conselho filosófico, como também à decisão do filósofo de participar da ação política (*ergon*) em Siracusa. Ora, na democracia e na aristocracia atenienses os governantes jamais deram ouvidos à filosofia; além disso, as massas em Atenas deixaram-se sucumbir pelo discurso demagógico de seus representantes; enfim, não havia mais relação de amizade e de confiança no berço da democracia.

Desse modo, o momento oportuno (*kairos*) caracterizado pela vontade do soberano (Dionísio, o Jovem) de escutar o que a filosofia tem a dizer, a amizade (*philia*) cultivada entre Platão e Dião em razão da admiração comum pela filosofia e o olhar crítico sobre a ação política (*ergon*) constituem, no entender da leitura foucaultiana de Platão, as condições necessárias para “fazer operar o dizer-verdadeiro [filosófico] na ordem da política” (FOUCAULT, 2008, p. 201).

Nesse terceiro conjunto reflexivo é que pode ser situada a prova de realidade da filosofia.

A realidade da filosofia

Ao contrário da época em que escrevera *A República*, nos conselhos políticos que Platão dá a Dião, Dionísio e amigos de Dião, ele não pretende ser somente portador de um discurso (*logos*) sobre a cidade ideal; como conselheiro, ele também almeja demonstrar sua capacidade de participação na ação política (*ergon*). A filosofia no campo da política deverá ser exercida em palavra e em realidade, em discurso e em ato.

Se for verdade que a filosofia não é simplesmente a aprendizagem de um conhecimento, mas deve ser também um modo de vida, uma maneira de ser, uma certa relação prática consigo pela qual alguém elabora a si mesmo e trabalha sobre si mesmo, se for verdade que a filosofia deve, pois, ser *askesis* (ascese), igualmente o filósofo, quando ele se debruça não somente sobre o problema de si mesmo, mas também sobre o da cidade, não pode se contentar em ser simplesmente *logos*, aquele que simplesmente diz a verdade, mas deve ser também aquele que participa, que opera o *ergon*. E operar o *ergon*, que significa? Trata-se de ser o *conselheiro real de um homem político real, no campo das decisões políticas que ele realmente tem que tomar*. Penso que se o *logos* se refere efetivamente à construção da cidade ideal, o *ergon* que deve completar o que é a função do filósofo em relação à política é efetivamente esta tarefa do conselheiro político e da elaboração, através da alma do Príncipe, da racionalidade da conduta real da cidade. Ao participar diretamente, pela *parrhesia*, na constituição, na manutenção e no exercício de uma arte de governar é que o filósofo não será um simples *logos* na ordem da política, mas antes, *logos* e *ergon*, segundo o próprio ideal da racionalidade grega. O *logos* somente será completo em sua realidade se ele for capaz de condução até o *ergon* e organizá-lo segundo os princípios de racionalidade que são necessários (FOUCAULT, 2008, p. 202. grifos nossos).

O vínculo entre *logos* e *ergon*, a compreensão do primeiro a partir do segundo, especifica o movimento mediante o qual a filosofia encontra sua realidade a partir de sua intersecção com a ação política. Foucault identifica três círculos ou condições de possibilidade da realidade da filosofia: o círculo do outro (a vontade de quem exerce o poder de escutar as lições filosóficas); o círculo de si mesmo (as práticas da

filosofia ou *pragmata*); e o círculo do conhecimento (a oposição entre *sinousia* e *mathêmata*).

O círculo do outro: A filosofia é real no campo da política porque é um discurso cuja condição é a escuta do outro, normalmente aquele que exerce o governo político. A realidade da filosofia é paradigmaticamente identificada no encontro entre Platão e Dionísio, o Jovem, quando aquele arrisca sua vida ao propor um conselho comprometido com o dizer-verdadeiro.

Platão adverte que a filosofia se realiza somente se aquele a quem ela se dirige exercer a escuta; se Dionísio quiser alcançar a dimensão filosófica, convém escutar o que Platão tem a dizer. A filosofia é apresentada a partir da crítica do *modus operandi* do governo de Dionísio; jamais irá ser identificada com o quadro geral das leis, circular ao modo de um segredo ou, de uma perspectiva diametralmente oposta, um escrito a ser utilizado por quaisquer pessoas. Na condição de persuasão corajosa, a filosofia é o cuidado dirigido à vontade política. Entretanto, a persuasão da filosofia é diferente da persuasão da retórica. A retórica é eficaz, independente da vontade daquele que escuta, de colocar o discurso em prática; faz parte de seu jogo ensinar algo malgrado a vontade do auditor de subjetivar o discurso. Quanto à filosofia, exige a atitude da escuta ativa, disposta a colocar em prática aquilo que é aprendido como verdadeiro.

O círculo de si mesmo: o parágrafo 340b da *Carta VII* diz respeito à segunda modalidade de prova da realidade da filosofia. Trata-se de como ter certeza de que o outro, aquele que exerce o poder, de fato, escutou o que a filósofo tem a dizer. A que prova o filósofo irá submeter o soberano? Como pode identificar nele a certeza dessa escuta? A filosofia somente será um discurso real se ela for dirigida a quem quiser escutá-la. A primeira condição é de ordem metodológica e está direcionada especialmente aos tiranos, na medida em que estes geralmente estão impregnados de expressões filosóficas mal compreendidas. Como relata a *Carta VII*, significa indicar-lhes “o que é a obra filosófica [*to pragma*] em toda sua extensão, seu caráter próprio, suas dificuldades, o trabalho que ela exige” (PLATÃO apud FOUCAULT, 2008, p. 220). Os tiranos pensam saber o que é a filosofia, mas a desconhecem no seu

conjunto, em sua realidade. Nesse caso, a realidade da filosofia são os *pragmata*:⁵ atividades, dificuldades, exercícios ascéticos dos quais é preciso ocupar-se: “a filosofia só será real se for acompanhada, sustentada e exercida como uma prática e mediante uma série de práticas” (FOUCAULT, 2008, p. 226).

Uma primeira série de indicações dessas práticas consiste em averiguar se o governante submetido à prova fez a escolha pelo caminho filosófico na busca de um determinado objetivo: para isso ele deverá mostrar que já não pode viver de outra maneira, desviar-se desse caminho. Em seguida, ele precisa condensar todos os seus esforços, acompanhado de um guia que lhe mostre o caminho a ser percorrido. Nesse entremeio ele poderá sofrer, insistir para chegar o mais rapidamente possível ao seu horizonte, sem jamais pensar abandoná-lo.

Uma segunda série de indicações parte da ideia de que a escolha filosófica não é incompatível com as ações ordinárias; pelo contrário, o governante precisa mostrar no cotidiano que, em relação à filosofia, é capaz de aprendê-la facilmente, conservar ativamente na memória o que aprendeu e aplicar a razão nas situações contingentes, de modo a tomar a decisão correta. Assim, primeiro se tem a indicação da escolha filosófica e, em seguida, como essa escolha está imbricada contínua e imediatamente à vida cotidiana.

A respeito desse círculo de si mesmo, Foucault enfatiza o trabalho de autoconstituição do sujeito como o real da filosofia:

Com efeito, trata-se disso: o real da filosofia somente se encontra, se reconhece e se efetua na própria prática da filosofia. O real da filosofia é sua prática. Mais exatamente, o real da filosofia [...] não é sua prática como prática do *logos*. Significa que não será a prática da filosofia como discurso, a prática da filosofia como diálogo. Será a prática da filosofia como ‘práticas’, no plural, será a prática da filosofia nas suas práticas, no seu exercício. [...] e esses exercícios sobre que eles versam? O que está em questão nessas práticas? Bem,

⁵ A palavra *pragma* designa “a própria coisa”. Em grego, ela tem dois sentidos: como termo da gramática ou da lógica, designa o “referente” de um termo ou proposição; mas no sentido identificado na *Carta VII* ela remete aos *pragmata*, que são as práticas. Significa que o referente da filosofia são as diferentes práticas às quais é preciso se aplicar e se exercitar (FOUCAULT, 2008, p. 221). Nesse aspecto é que a filosofia para Foucault é inseparável das práticas de si, resignificadas no curso de 1983 em sua relação com a ação política.

trata-se simplesmente do próprio sujeito. Significa que na relação consigo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, é [...] que o real da filosofia será manifesto e atestado (FOUCAULT, 2008, p. 224).

Dionísio, o Jovem, fracassou na prova da filosofia porque não escolheu o longo caminho indicado pelos conselhos de Platão. Julgou que bastava saber alguma coisa de filosofia e em seguida não haveria mais necessidade de se formar, de continuar o caminho. Ele atreveu-se ainda a escrever e passar-se por autor de um tratado de filosofia após a visita de Platão, que nada mais era que a transcrição das suas lições ao tirano. Entretanto, a razão fundamental do fracasso de Dionísio é ter tentado discorrer sobre as questões mais fundamentais da filosofia, o que, para Platão, constitui a prova de que ele não entendeu dela coisa alguma.

O círculo do conhecimento: o terceiro ciclo de prova da realidade da filosofia concerne à modalidade de conhecimento que ela exige. Em contraposição ao manual de Dionísio, o Jovem, Platão trata da recusa da escritura⁶ na filosofia. Contudo, trata-se de sua recusa ao modo de *mathêmata*, ou seja, da filosofia entendida como conjunto de fórmulas acabadas dado por um mestre, escutado por um discípulo e tornado conhecimento. Dionísio escreve como se a filosofia fosse somente uma fórmula a ser transmitida. Platão jamais aceitou escrever um livro de filosofia, nesse sentido. Seu papel principal não consiste em apresentar um conjunto de leis às quais os cidadãos de uma cidade deveriam se submeter para que esta seja governada como é adequado (aqui, pois, uma orientação completamente diferente de *A República* e *As leis*). Platão entende que o real da filosofia não cabe nos seus manuais, embora, se isso fosse possível, ela seria a coisa mais útil do mundo. Aquele que se submete à prova de realidade da filosofia deve “viver com” ela, estar próximo dela como quando se está perto do fogo, ao modo de uma luz que nutre permanentemente a alma. *A sinousia* (que poderia ser literalmente

⁶ Em contraposição a este manual, Foucault lembra que, no final da *Carta II* (314b-314c), Platão trata da recusa da escritura. Confeccionada depois da *Carta VII*, ela já constitui um resumo ou versão do neoplatonismo (Cf. FOUCAULT, 2008, p. 227). Nesse contexto, a rejeição da escritura está relacionada a um esoterismo de influência pitagórica, como se houvesse um saber a não ser divulgado, sob o perigo de ser mal interpretado pelo público. Aqui, na *Carta VIII*, a razão da rejeição da escritura filosófica é outra, como será visto na sequência.

traduzida por “mesma substância”) é que designa essa interpenetração e proximidade. Ela se opõe aos *mathêmata*: “é necessário que os *mathêmas* [os conteúdos do conhecimento] sejam transmitidos e sejam conservados no espírito até que, eventualmente, o esquecimento os dissipe. [Na *sinousia*], ao contrário, nenhuma fórmula, mas coexistência. Nada de aprendizagem da fórmula por alguém, mas iluminação brusca e repentina da luz no interior da alma” (FOUCAULT, 2008, p. 229).

Essas três condições de possibilidade da realidade da filosofia na sua interface com o governo político têm como consequência a própria redefinição da filosofia:

Aquele que quer governar tem necessidade de filosofar; mas aquele que filosofa tem como tarefa confrontar-se com a realidade. Esse duplo vínculo, assim formulado, está associado a uma redefinição da filosofia, uma redefinição da filosofia como *pragma*, quer dizer como um longo trabalho que comporta: uma relação a um diretor; um exercício permanente de conhecimento; uma forma de conduta na vida e até na vida ordinária. Em razão disso, são descartadas duas figuras complementares: aquela do filósofo que volta seu olhar para outra realidade e se encontra desatado deste mundo; aquela do filósofo que se apresenta fornecendo, completamente escrita, a tábua da lei. (FOUCAULT, 2008, p. 236).

O conselho filosófico

Diante da necessidade da filosofia de confrontar-se com a ação política para dar conta de sua própria realidade, Foucault analisa a prática do conselho em Platão como forma singular de exercício da filosofia. O conselho político não visa à eficácia política no sentido de satisfazer o desejo das massas ou do príncipe. Antes, ele consiste na introdução de uma diferença específica no interior do jogo político, qual seja: a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar um modo peculiar de veridicção em relação ao poder.

Uma primeira ordem de conselhos encontra-se no parágrafo 331d, da *Carta VII*. Ela está relacionada a um contexto histórico singular quando Dionísio, o Jovem, acaba de receber de seu pai, Dionísio, o

Velho, a herança de um poder monárquico e despótico, em Siracusa, que necessita de uma nova gestão. Nessa época Dionísio dava sinais falaciosos de que queria praticar a filosofia. Foucault sublinha que Platão evita dar conselhos para mudar a estrutura do poder ou a organização geral da cidade; ele se limita a escutar a *phônê* da *politeia*. Enfatiza que, na ordem da política, um conselheiro assemelha-se a um médico. Ele precisa primeiro diagnosticar o mal ou os males; em seguida, persuadir o doente da necessidade da cura; finalmente, dar-lhe uma dieta, uma mudança de regime de vida – e não somente a prescrição de medicamentos.

Analogamente, Platão primeiro diagnostica os males existentes em Siracusa, como a incapacidade de Dionísio, o Jovem, de estabelecer uma comunidade na qual a partilha do poder possa ser efetiva. As cidades sicilianas haviam sido arruinadas na guerra contra os bárbaros. Dionísio recuperou seu domínio sobre elas, mas não foi capaz de constituir entre elas uma relação de confiança, quando as colocou sob a administração de estrangeiros ou até mesmo de seus irmãos. Dionísio quis fazer uma unificação forçada da Sicília ao modo de uma cidade unitária, desrespeitando a distribuição das relações de poder sustentadas por pessoas amistosas e dignas de confiança (*philoí* e *pístoi*). A esse respeito, convém observar que Platão não faz uma crítica da tirania, da monarquia ou autocracia, na sua estrutura e sistema institucional. O que se questiona é a governamentalidade, quer dizer a incapacidade de Dionísio de ter constituído um império plural.

Em seguida, o conselheiro filósofo deve persuadir o tirano do mal que padece a cidade. Platão faz isso mediante comparações políticas. Por exemplo, ele mostra a Dionísio que Ciro, o rei da Pérsia, deu lugar à *parrhesia* na sua corte quando permitiu às pessoas mais preparadas em seu entorno lhe fornecer, com toda franqueza, conselhos dos quais poderia necessitar. Dionísio não precisa mudar o regime de governo, mas a maneira de governar.

Realizada a persuasão pelo contraste com outras maneiras de governar, é o momento de o conselheiro filosófico estabelecer o regime, a dieta. O regime que é fornecido a Dionísio começa pela recomendação de dar a cada uma das cidades da Sicília sua própria

constituição e regime político (*politeiai*), assim como leis específicas (*nomoi*). Em seguida, colocar em relação essas cidades, como também elas e Siracusa. Não se trataria aqui de mudar autoritariamente, segundo fórmulas prontas, uma constituição por outra considerada melhor. Antes, busca-se compreender o que é específico de cada cidade, e governar de acordo com essa especificidade. É como se o império fosse uma sinfonia, constituída pela *phoné* de cada cidade, e o governante possibilitasse uma harmonia entre elas. Para que isso seja realizado é preciso que Dionísio governe a si mesmo, esteja em sinfonia consigo mesmo, a cada dia procure ser mestre de si mesmo. Ele deve ser temperante no sentido de estabelecer uma relação de poder consigo mesmo, de modo a manter os desejos nos limites do conveniente e evitar qualquer coisa que possa comprometer a harmonia consigo. Esses conselhos, dados a Dionísio durante a estadia de Platão na corte de Siracusa, não tiveram êxito, em virtude da sequência dos acontecimentos na Sicília: exílio de Dião, guerra civil, confronto entre partidários de Dião e de Dionísio, exílio de Dionísio, retorno de Dião, morte de Dião, Dionísio exilado tentando retornar, os amigos de Dião que continuam na cidade após a sua morte, iminência de guerra civil.

Foucault identifica uma segunda ordem de conselhos, dados por Platão aos amigos de Dião. Seu objeto é o problema da Constituição, da *politeia*. Platão recomenda aos amigos de Dião que encontrem na cidade os sábios encarregados de propor as leis. Foucault faz questão de enfatizar, porém, que Platão se exime de indicar quais são as leis que a cidade precisa observar. Em caso de confronto, ele aconselha que seja evitado o equívoco de propor uma lei para os vencedores e outra para os vencidos; é preciso antes uma lei comum em relação à qual os vencedores sejam os mais obedientes. Para isso é demandada uma formação moral teórica e prática. Teórica, pela interiorização do princípio da justiça: é preferível sempre ser justo, ainda que desafortunado, do que ser injusto e premiado pela fortuna. Convém sempre fugir da injustiça, ainda que ela traga felicidade. Platão não vai além, não fornecendo qualquer doutrina filosófica sobre a justiça, tampouco a sua, central em *A República*. A formação é também prática, no sentido de que os governantes devem mostrar pudor e respeito sobre

suas obrigações: eles precisam querer ser escravos das leis; é necessário ainda que aqueles que governam exijam dos governados a atitude de temor e façam isso pela demonstração de sua força.

A terceira ordem de conselhos procede da *Carta VIII*, que é escrita após a eclosão da guerra civil em Siracusa.⁷ Essa carta interessa porque, ao contrário de outras vezes, agora Platão se manifesta sobre a organização da cidade; mas assim procede somente porque diante da guerra civil, arruinada a *polis*, sem um príncipe a aconselhar, restalhe somente ajudar a reconstruí-la.

Mas essa carta também interessa a Foucault porque nela o conselho é subentendido a partir da reflexão geral sobre a *parrhesia*. No §354a se encontra a expressão “franqueza total” (*pasê parrêsia*) como a atitude específica do filósofo. Platão indica que a franqueza do falar própria da *parrhesia* supõe uma cadeia da verdade entre o que se diz e o que se faz; entre a opinião pessoal e o que se pensa e acredita. Além disso, a *parrhesia* é marcada pela tensão entre um discurso que quer se dirigir a uma conjuntura particular, ao instante atual vivido pelas pessoas de Siracusa, mas que, por outro lado, tem como referência princípios gerais e constantes. Em seguida, a *parrhesia* é um discurso dirigido a todas as partes do confronto em Siracusa (354c), mas ao mesmo tempo a cada um dos dois partidos (de Dião e de Dionísio). Nela não se pretende impor leis e prescrições a todos, mas chegar a cada um para que se obtenha uma determinada conduta ou maneira de operar (354a). Platão insiste ainda que esse discurso endereçado às partes oponentes da Sicília, ele o faz como se fosse um *diatitêtês*. Esse termo indica, no direito ateniense, o árbitro que alguém poderia consultar para regrar o litígio antes de comparecer ao tribunal.⁸ Indiretamente, ele remete também àquele que concedia a dieta ou regime médico. Platão arbitra e concede o regime filosófico para os diferentes poderes da cidade. Finalmente, a *parrhesia* tem que se confrontar com a realidade. Platão almeja que a própria realidade mostre

⁷ Essa *Carta* é de difícil datação. Provavelmente, antes da expulsão de Cálipo de Siracusa, entre julho e agosto de 353 a.C., lembrando que sua tirania, estabelecida depois do assassinato de Dião, em junho de 354 a.C., não durou mais que 13 meses (Cf. BRISSON, 1997, p. 233).

⁸ Por exemplo: ARISTÓTELES. *La politique*. 1995, p. 129 [1268b 5].

serem seus conselhos verdadeiros. Essa prova da realidade é a “pedra de toque” (*basanos*) do discurso filosófico.

A *parrhesia* é entendida como a raiz da arte do aconselhamento. De modo inverso, aconselhar é usar a *parrhesia* e suas características: engajar-se, falar em seu próprio nome, em razão da própria opinião, compatibilizar os princípios gerais e as situações conjunturais. “Do real político é que o discurso filosófico retirará a garantia de que ele não é simplesmente *logos*, simplesmente uma palavra concedida na forma de sonho, mas que efetivamente ele toca o *ergon*, aquilo mesmo que constitui o real” (FOUCAULT, 2008, p. 259).

Considerações finais

As *Cartas* de Platão, e especialmente a *VII*, têm uma importância capital porque, no ponto de intersecção entre as práticas da filosofia e o exercício do poder, a ação política pode servir de prova de realidade para a filosofia. Se o discurso filosófico e a atividade política deveriam ter uma relação de não coincidência, a questão que se coloca é: em que consiste essa relação e onde ela pode ser adequadamente estabelecida. Em Platão, a relação necessária e de não coincidência entre o *dire-vrai* filosófico e a prática política deveria se materializar na alma do príncipe e na mudança de perspectiva de seu modo de governar.

Em razão disso é que o conselho filosófico é analisado pelo pano de fundo da governamentalidade política e não somente ao modo de uma teoria do poder político. Impossível que a filosofia alcance o real se ela permanecer ao nível de um *discurso* sobre a cidade ideal, a lei conveniente, a constituição mais adequada ou o melhor regime de governo.

A prova de realidade da filosofia em relação à política não será feita sob a forma de um discurso imperativo no qual serão dadas às cidades e aos homens as formas constringentes às quais eles devem se submeter para que a cidade sobreviva. Mas esse jogo da cidade ideal,

tendo sido jogado, é preciso lembrar que a seriedade da filosofia está em outro lugar (FOUCAULT, 2008, p. 235).

Nesse intuito Foucault faz que o Platão das *Cartas*, principalmente a VII e a VIII, não leve muito a sério o Platão de *A República* e *As Leis*. Ele propõe que sejam revisadas leituras totalizantes que leram o pensador grego somente como o fundamento, a origem, a forma maior de um pensamento político em razão dos diálogos mais conhecidos.

A seriedade da filosofia em Platão é antes observável nessas *Cartas*, nas quais não importa tanto sua teoria sobre o melhor regime político, mas a preocupação com a maneira refletida de governar, com a racionalidade em torno da maneira mais adequada de governar, da prática governamental no âmbito da soberania política. Pela instância reflexiva do “conselho filosófico” é que se identifica a realidade da filosofia na sua interface com a ação política: ela envolve a escuta de parte do governante (círculo do outro), a efetividade das práticas de si e da direção por um mestre como um trabalho permanente (círculo de si mesmo) e a *sinousia*, o envolvimento com o exercício filosófico, para além de fórmulas prontas e acabadas (círculo do conhecimento).

O conselho constitui a prática filosófica a partir da qual a intersecção com a ação política se realiza, sendo o uso da *parrhesia* uma de suas exigências. Trata-se do risco que o filósofo decide assumir quando se compromete a falar a verdade, ao efetivar o diagnóstico a respeito dos males que a cidade padece, ao persuadir o governante sobre a necessidade de remediar esses males e ao propor uma mudança na maneira de governar.

O conselho filosófico dirigido à governamentalidade política, tal como retratado nas *Cartas VII e VIII*, não constitui a última palavra de Foucault sobre a realidade da filosofia. Na verdade, o conselho é somente uma das possibilidades do dizer-verdadeiro filosófico (*parrhesia* filosófica) em face da ação política, quando esta é decidida por um homem só, por um monarca, soberano ou déspota. Foucault sugere que a adequada decisão política, a reta escolha em um campo de possibilidade governamental no platonismo, é resultante da boa formação da alma do governante.

No entanto, ainda em 1983, ele sinaliza que o exemplo extremo da não coincidência entre *parrhesia* filosófica e ação política pode ser encontrado no movimento do cinismo. Objeto de estudo no conjunto do curso de 1984, *Le courage de la vérité* (2009), a relação entre o dizer-verdadeiro filosófico e a ação política entre os cínicos se evidencia a partir da exterioridade, do desafio e da derrisão; exatamente o oposto do platonismo, no qual essa relação é da ordem da intersecção – como aqui retratado –, mas também da ordem da pedagogia (*Primeiro Alcibiades*) e da identificação entre o sujeito filosofante e o sujeito da ação política (*República, Leis*).

A polaridade entre platonismo e cinismo, entre Platão e Diógenes, o Cínico, foi muito importante na Antiguidade, conforme atesta o próprio Diógenes Laércio no livro *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (1965). Um dos propósitos de Foucault foi ressaltar que essa polaridade pode ser identificada não somente no pensamento antigo, mas também ao longo da história do pensamento ocidental. De uma perspectiva, um discurso filosófico dirigido à alma do príncipe para formá-la, como em Maquiavel; de outra, uma maneira de fazer filosofia que se sustenta na praça pública como desafio, como enfrentamento, como crítica em face da ação política do governante.

No limiar da modernidade, Kant, no texto sobre a *Aufklärung*, fará coexistirem esses dois lugares do exercício da coragem de verdade. De um lado, o dizer-verdadeiro filosófico tem seu lugar no *espaço público* ao modo de atitude crítica em relação a toda e qualquer forma de tutela governamental; de outro, o dizer-verdadeiro tem seu lugar na *alma do príncipe*, desde que seja um príncipe esclarecido, um *Aufklärer*, como Frederico II. Efetiva-se assim uma mistura de Platão e Diógenes, muito diferente da grande polaridade entre ambos no pensamento ocidental.

Entende-se a razão pela qual, no curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres* (2008), Foucault dedicou suas primeiras aulas à análise dos opúsculos kantianos sobre a *Aufklärung* e sobre a Revolução (*O conflito das faculdades*) e, em seguida, voltou-se ao pensamento

político grego. Provavelmente porque ele desconfiava de um dizer-verdadeiro na política, de uma *parrhesia* política situada somente na alma do governante (*Aufklärer*). O dizer-verdadeiro – e suas exigências de franqueza, sinceridade, enfrentamento de riscos e perigos – encontra seu lugar privilegiado na atitude revolucionária,⁹ no enfrentamento e na derrisão, constitutivos da atitude cínica. Nesse aspecto, Foucault está muito mais próximo de Diógenes do que de Platão.

Referências

- ARISTÓTELES. **La politique**. Paris: Vrin, 1995. (Coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques).
- BRISSON, L. Traduction inédite, introduction, notices et notes. In: PLATÃO. **Lettres**. Paris: GF-Flammarion, 1994 p. 77-88.
- DIÒGENE LAËRCE. **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres**. Paris: GF-Flammarion, 1965. t. II.
- FOUCAULT, M. **Discorso e verità nella Grecia antica**. Introduzione di Remo Bodei. Roma: Donzelli, 1997. Edizione italiana a cura di Adelina Galeotti.
- FOUCAULT, M. **L'herméneutique du sujet**. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard; Seuil, 2001.
- FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.
- JAFFRO, L. Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet. In: GROS, F.; LÉVY, C. (Org.). **Foucault et la philosophie antique**. Paris: Kimé, 2003. p. 51-79.

⁹ Na aula do dia 12 de janeiro de 1983, Foucault ressalta que a dramática do discurso verdadeiro no âmbito da política a ser examinada na forma de conselho político poderia ainda ser estendida à dramática do ministro nas artes de governar no século XVI; e à figura do crítico e revolucionário dos séculos XVIII e XIX.

PLATON. Lettre VII. In: PLATON. **Lettres**. 3^e éd. Traduction inédite et présentation par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1994. p. 133-232.

PLATON. **La République**. 2^e éd. corrigée. Traduction et présentation par Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2004.

Recebido: 20/11/2010

Received: 11/20/2010

Aprovado: 10/02/2011

Approved: 02/10/2011