



Foucault, *O Sobrinho de Rameau* e a *parrhesía*: da verdade da loucura à loucura da verdade

Foucault, Rameau's nephew and the parrhesía: from the madness' truth to the truth's madness

Márcio Sales

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), professor do curso de Pedagogia do Instituto Superior de Educação do Rio de Janeiro (ISERJ), Rio de Janeiro, RJ - Brasil, e-mail: marcio.salles@yahoo.com.br

Resumo

Em seus últimos cursos no Collège de France, Foucault dedica uma atenção especial ao conceito de *parrhesía*. Trata-se de uma experiência viva na cultura greco-romana, que ele analisa em meios às técnicas de produção dos modos de subjetivação. No ensaio de si, como forma de cuidado de si, os antigos submetiam a vida à prova por meio do exercício corajoso da verdade. A *parrhesía* é, pois, o dizer-verdadeiro que faz da vida um campo de experimentação. No contexto dessas análises, Foucault não cessa de se referir às suas obras anteriores e de situá-las a partir dos problemas que se ocupa na presente ocasião. É assim que inscreve seus outros trabalhos na temática da subjetividade e da verdade. Acompanhando esta releitura, arrisco aqui uma aproximação, bastante

pontual, entre a noção de parrhesía e o livro *O Sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot, a partir da abordagem deste texto feita por Foucault em *História da loucura*.

Palavras-chave: *Parrhesía*. Subjetivação. Verdade.

Abstract

In his last courses in the Collège de France, Foucault devoted a special attention to the parrhesia concept. This is a vivid experience in the Greco-Roman culture, which he analyzes among the production techniques of the subjectification ways. In his own rehearsal, as a form of self care, the ancients subjugate the life to proof through the brave exercise of the truth. So, the parrhesia is the truth-telling that turns life into a trial field. In those analyses' context, Foucault doesn't stop referring to his previous works and to locate them through the problems which he takes in the present situation. This is how he registers his other works in the truth and in the subjectivity topics. Following this rereading, I venture here a quite exact comparison between the parrhesia idea and the Rameau's Nephew book, by Denis Diderot, from this text's quotation made by Foucault in Madness and Civilization.

Keywords: Parrhesia. Subjectification. Truth.

Os últimos trabalhos de Foucault, situados sob o signo da ética, giram em torno das técnicas de existência; ou seja, dos exercícios práticos que permitem ao indivíduo cuidar de si tendo em vista a arte de viver. Esse cuidado de si corresponde ao poder do indivíduo de participar ativamente na produção dos modos de subjetivação. Foucault analisa as várias tecnologias de fabricação do sujeito por ele, presentes na antiguidade greco-romana e, em meio a elas, concede um destaque especial para a questão da *parrhesía*.

A *parrhesía* faz parte do aparato tecnológico de constituição do sujeito por ele e diz respeito à filosofia como um modo de vida. Ela é a coragem de assumir a verdade de uma vida escandalosa, tal como aparece na experiência cínica.

O objetivo em questão não é descrever as nuances do desdobramento do conceito da *parrhesía* na obra de Foucault. O que se pretende é destacar alguns aspectos que permitam uma aproximação entre o tema da

parrhesía e o livro *O Sobrinho de Rameau*, de Diderot, fazendo uma articulação com a leitura desse texto feita por Foucault em *História da loucura*.

Em nenhum momento do seu estudo sobre a *parrhesía* Foucault retorna ao texto de Diderot. No entanto, creio que, seguindo a avaliação do seu percurso filosófico, feita por ele, é possível destacar alguns conceitos dos últimos estudos no campo da ética e aplicá-los a outros contextos de sua obra. Começarei, portanto, fazendo um apanhado das leituras retrospectivas feitas por Foucault em relação, principalmente, à *História da loucura*.

O sujeito e a verdade no pensamento de Foucault

Em várias ocasiões, Foucault foi questionado sobre o deslocamento do seu percurso filosófico das análises sobre as relações de poder para as análises em torno da subjetividade. A mudança do projeto original da *História da sexualidade* ficou evidente na passagem do primeiro volume *A vontade de saber* para o segundo *O uso dos prazeres*. Na introdução deste último, ele procura justificar essas *modificações*, mostrando que teve que enfrentar a decisão entre permanecer no projeto inicial ou se deixar levar pelas novas problematizações que ocupavam o seu pensamento. Mas, como para ele, como afirma nessa mesma introdução, a filosofia é o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, no sentido de pensar diferentemente do que se pensa, ele não hesitou:

E foi por este último partido que optei ao pensar que, afinal de contas, aquilo a que me atenho – a que me ative desde tantos anos – é a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, a partir dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 1994a, p. 11-12)

Ao situar seus trabalhos anteriores na perspectiva de uma história da verdade, Foucault não pretende estabelecer uma linha de continuidade que permita dar à sua obra uma unidade. Para ele, como já foi apontado, o pensamento funciona por meio de deslocamentos. O que faz é lançar um novo olhar, à luz de novos problemas, para questões que foram levantadas em outros tempos e contextos. Ele faz uma releitura da sua própria obra imprimindo nela as questões que o acompanham naquele momento. Isto faz com que ele afirme:

Na realidade, este sempre foi o meu problema, mesmo se eu formulei de um modo um pouco diferente o quadro desta reflexão. Eu procurei saber como o sujeito humano participava de jogos de verdade; seja este jogo de verdade na forma de uma ciência ou em referência a um modelo científico, ou jogo de verdade como os que se pode encontrar nas instituições ou nas práticas de controle (FOUCAULT, 1994b, p. 708-709).

Desse modo, Foucault (1994a, p. 11) passa a situar seu trabalho retrospectivamente em torno do problema do sujeito e da verdade. Os jogos de verdade que definem a subjetividade do louco, do criminoso, do doente e, por último, “os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito”.

Há um duplo que persiste no pensamento de Foucault e que se evidencia no tratamento da verdade e do sujeito. A verdade, ao ser associada ao jogo, afasta-se da verdade da filosofia tradicional, que é uma tentativa de desvelar o que se encontra encoberto na realidade. A verdade vista como jogo assinala a sua condição transitória, estratégica e política. Não existe a verdade, mas os jogos de verdade que funcionam a partir de determinados interesses e motivações. Também o sujeito é constituído como um duplo. O sujeito como modo de subjetivação não corresponde ao modelo metafísico que possui uma essência e que serve de base para o pensamento. O sujeito é um modo de ser; sendo assim, ele é constituído historicamente, por meio de forças que são ao mesmo tempo naturais e culturais. Neste sentido, Foucault afirma que seu trabalho sempre esteve voltado para a questão do sujeito. Seu objetivo era “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995a, p. 231).

E complementa dizendo: “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995a, p. 232).

Verdades e sujeitos que vêm e vão. Modos de ser que afirmam uma subjetividade e delimitam o campo da nossa experiência, bem como a possibilidade de uma nova problematização de nós mesmos. Com isto,

três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. [...] Três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da loucura*” (FOUCAULT, 1995b, p. 262).

Esta reavaliação do trabalho em torno da loucura aparece também no curso de 1983, *O governo de si e dos outros*. Foucault situa seus trabalhos anteriores no campo dos “focos de experiência”. Ele afirma:

É, em todo caso, nesta perspectiva que eu procurei analisar, há um bom tempo, algo como a loucura; a loucura considerada por mim não como sendo um objeto invariante ao longo da história, e sobre o qual se teria jogado um certo número de sistemas de representação, com função e valor representativo variáveis. [...]. Antes, procurei estudar a loucura como experiência no interior de nossa cultura (FOUCAULT, 2008, p. 5).

A análise da loucura aparece, primeiramente, em relação a uma série de saberes mais ou menos heterogêneos; depois, em relação às normas que permitiam separar a loucura como fenômeno desviante no interior de uma sociedade; e, por fim, a loucura em sua relação com a constituição de um certo modo de ser do sujeito normal. Desse modo, esclarece Foucault: “são estes três aspectos, estas três dimensões da experiência da loucura (forma de saber, matriz de comportamento, constituição dos modos de ser do sujeito), que eu procurei, com um certo sucesso e eficiência, de ligar juntamente” (FOUCAULT, 2008, p. 5).

Uma vez recusada a verdade universalizada e o sujeito soberano fixado em sua identidade, Foucault pensa na perspectiva de uma verdade que opera como uma ferramenta para a transformação do sujeito. A verdade como instrumento de transformação do sujeito por ele mesmo. Desse modo, ela é vista como uma ferramenta para o exercício de si que permite o sujeito ensaiar-se na vida. Este ensaio é uma maneira de pôr a vida à prova no confronto com a verdade, tendo em vista a superação do que se é para se tornar um outro. Sendo assim, a transformação operada no sujeito se dá no sentido de uma superação; isto é, de um melhoramento, de um aperfeiçoamento, de uma estilização da existência em prol de uma vida bela e feliz, por meio da experiência de autogoverno.

Neste sentido, o sujeito não muda para atingir uma verdade essencial ou uma verdade de si mesmo que seria a sua identidade. O sujeito muda no sentido de uma superação do que se é na perspectiva de um vir a ser. Há, pois, um abandono do que se é que não se confunde com uma renúncia de si; ao contrário, o afastamento de si se dá em meio a uma conversão a si; ou seja, de um cuidado de si que é a atenção que se deve ter em relação a si mesmo tendo em vista a transformação. A verdade não é uma meta a ser atingida, mas uma ferramenta que permite ao sujeito se deslocar do que ele é para se fazer outro. A verdade é a capacidade do indivíduo de inventar uma nova modulação de sua existência, um novo modo de subjetivação. Verdade como ficção no sentido da invenção de novos modos de ser.

Toda existência é a expressão de uma verdade que está sempre sendo colocada em questão. Não há pois uma adequação à realidade, mas uma mobilização da verdade que é a própria construção da realidade. Para Foucault, assim como o poder, a verdade também não é um mal em si. Assim como não há relação que não seja uma relação de poder, também não há subjetivação que não seja a expressão de uma verdade. A questão volta-se, então, para as regras de produção da verdade. Por isso Foucault prefere falar em jogos de verdade. Para ele, o jogo quer dizer “um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, ganho ou perda” (FOUCAULT, 1994b, p. 725).

Acompanhando Foucault em sua análise retrospectiva do período arqueológico, é possível reconhecer, com ele, que lá já estava presente o problema do sujeito e da verdade. No caso da *História da Loucura*, os jogos de verdade que operavam no sentido de definir uma subjetividade marcada pelo estigma da loucura como ausência de razão e um outro tipo de jogo de verdade, do qual Foucault se sente próximo, que consiste em reconhecer a loucura não mais como uma experiência mergulhada na negatividade e na identidade; mas a loucura como expressão de uma existência livre e em processo de transformação permanente; uma vez que se encontra mergulhada no caos. Era o que Foucault chamava de *experiência trágica da loucura*.

É assim que aparece a análise do *Sobrinho de Rameau*, de Diderot. A partir dele, Foucault inscreve dois sistemas de verdade distintos; duas racionalidades distintas. Uma centrada na razão que exclui a loucura como experiência, e outra que afirma a loucura como possibilidade de existência. Uma que busca a verdade essencial da loucura e outra que faz da loucura uma verdade escandalosa. Mas até que ponto a noção de *parrhesia* pode ser aplicada à experiência do *Sobrinho de Rameau*? Seria possível considerá-lo um parresiasta? Antes de partirmos para estas questões, cabe aqui fazer um pequeno levantamento dessa noção tão relevante nos últimos estudos de Foucault.

Foucault e a *parrhesia*

A análise da *parrhesia* aparece pela primeira vez no curso de 1981 e 1982, *A hermenêutica do sujeito*, situada juntamente com outras práticas de si, e se estenderá de forma ainda mais acentuada nos dois últimos cursos: *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) e *Le courage de la vérité* (1984). Para Foucault, o cuidado de si é uma forma de resistência política, na medida em que permite ao sujeito dar-se conta da sua situação, do seu modo de vida, da sua forma de existência e na medida em que o equipa para vivenciar as relações de poder. Por meio dele, o sujeito torna-se capaz de fazer um certo uso da sua liberdade e de criar para si um modo de ser que corresponda à sua vivência no mundo. Há nisto um duplo jogo da verdade: a verdade que aparece como

identidade do sujeito, produzida socialmente, e a verdade que o sujeito é capaz de fabricar tendo em vista a sua transformação e a relação com o outro. É assim que a *parrhesía* aparece com toda a sua relevância.

Embora seja uma noção corriqueira entre os gregos e romanos, que aparece em abundância nos textos antigos, Foucault reconhece a sua complexidade e que não é nada fácil de entendê-la; uma vez que é utilizada nos diversos contextos e das formas mais variadas possíveis. Várias definições que aparecem nas análises de Foucault procuram dar conta desta complexidade sem pretender reduzi-la a um conceito geral. No entanto, o que será feito aqui é um esboço geral que ultrapassa as especificidades dos diferentes usos da *parrhesía*, mas que permita uma compreensão da sua operacionalidade no pensamento crítico de Foucault.

Vários termos são utilizados para definir o que é a *parrhesía*: abertura do coração, franco-falar, franqueza, falar verdadeiro, uso livre da fala, coragem da verdade, discurso livre e verdadeiro, liberdade da palavra, domínio da palavra. Como podemos perceber, trata-se de um fenômeno de linguagem que aparece ligado à verdade e à liberdade. No entanto, para evitar algumas possíveis confusões, Foucault chama a atenção para aquilo que a *parrhesía* não é.

Ela não se reduz à retórica. A retórica é um discurso artificial utilizado, muitas vezes, com a intenção de seduzir o ouvinte, de fazer com que se convença de algo; e, uma vez que não tem um compromisso com a verdade, se revela hipócrita. Diz Foucault (2004, p. 442):

é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio.

Mas isto não quer dizer que a *parrhesía* não lance mão do recurso da retórica, da elaboração cuidadosa do discurso e, de um certo modo, de uma técnica de convencimento. Não se reduz a um floreio da palavra. “Digamos que a *parrhesía* esteja fundamentalmente liberada das

regras da retórica, que ela a retoma diagonalmente e só a utiliza quando necessário” (FOUCAULT, 2004, p. 466). Foucault chega a falar de uma retórica própria ou de retórica não retórica da *parrhesia*.

Ela opõe-se à lisonja. A lisonja é uma forma de bajulação que procura sempre agradar aquele que escuta, fazendo-o sentir-se bem com as palavras que lhes são direcionadas. É o oposto da *parrhesia* porque, ao invés de falar a verdade, a encoberta e assinala a dependência daquele que fala, indicando a sua subserviência e interesse. Trata-se de um discurso interesseiro. “O lisonjeador serve-se da linguagem para obter do superior o que quer. Mas, servindo-se assim da superioridade do superior, ele a reforça” (FOUCAULT, 2004, p. 454). Foucault mostra ainda que a lisonja equipara-se à cólera, mas num sentido invertido. Para ele, se a cólera é o abuso do poder pelo superior em relação ao inferior, “comprendemos bem que a lisonja será, para o inferior, uma maneira de ganhar este poder maior que se encontra no superior, ganhar seus favores, sua benevolência, etc” (FOUCAULT, 2004, p. 454). Nesse caso, ao invés de abrir os olhos, a lisonja os obscurece tornando impotente e cego aquele a quem se dirige.

Ela não se confunde com a confissão cristã. A confissão é um dizer-verdadeiro sobre si tendo em vista a salvação. Na história do Ocidente, é a prática da confissão que prevalecerá, obrigando o sujeito dizer a verdade sobre si mesmo. Na *parrhesia*, a verdade que se diz é instrumental para a transformação do sujeito e não para revelar o que ele é. “É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro. De modo algum é necessário e indispensável que diga a verdade de si mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 439). Ao contrário da confissão que é uma fala do cristão direcionada a um mestre religioso, a *parrhesia* parte sempre do mestre para o discípulo, estando o primeiro, muitas vezes, em uma condição social inferior àquele a quem se dirige. Trata-se de uma obrigação do mestre de dizer a verdade ao discípulo e não a obrigação do discípulo de dizer a verdade de si mesmo para o mestre, como ocorrerá mais tarde na experiência do Cristianismo com a prática da confissão.

Após descrever o que a *parrhesia* não é, cabe agora traçar alguns contornos que permitam defini-la de forma positiva. Primeiramente,

em relação à forma da fala. Enquanto discurso comprometido com a verdade, a *parrhesía* pode ser vista como uma técnica da palavra. Uma espécie de jogo que permite que a verdade seja anunciada com eficácia. Técnica do discurso, com regras bem definidas. “A *parrhesía*, traduzida em geral por ‘franqueza’, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática de direção de consciência” (FOUCAULT, 2004, p. 202). Por meio desta técnica, a palavra é ensaiada, preparada, refletida para ser usada na hora certa e para que atinja a finalidade a que se destina. Segundo Foucault (2004, p. 463-464),

são as regras de prudência, as regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver.

É a partir deste ponto de vista que ela se apresenta como um teatro das palavras (FOUCAULT, 2004, p. 485), ou melhor, como teatro da verdade. Não pode ser jamais uma palavra precipitada, intempestiva, fora de foco. É preciso que a palavra dê frutos. “Necessidade, portanto, de se adaptar àquele a quem se fala, de esperar o momento certo em que a germinação poderá ocorrer” (FOUCAULT, 2004, p. 486). Esta técnica é utilizada pelo mestre como um meio para conduzir o discípulo no cuidado que este deve ter consigo mesmo – “*parrhesía* é um termo técnico que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo” (FOUCAULT, 2004, p. 295). Sendo assim, encontramos na *parrhesía* tanto um modo de falar que envolve uma ética e uma estética da fala que é uma espécie de modelagem do pensamento pela fala. É, ao mesmo tempo, “uma técnica e uma ética, é uma arte e uma moral, e a que chamamos de *parrhesía*” (FOUCAULT, 2004, p. 442).

As palavras do mestre para o discípulo soam como um remédio para a sua alma. É nesse sentido que a *parrhesía* é um discurso prescritivo de caráter profético e terapêutico. “Dizer profeticamente, somente

a alguns capazes de compreender, as verdades tais da natureza, que podem efetivamente mudar seu modo de ser, nisto consiste a arte e a liberdade do fisiólogo” (FOUCAULT, 2004, p. 296). Desse modo, ela opera também nas situações de socorro, servindo como discurso-remédio: “É preciso gravá-lo, gravá-lo de modo que, quando nos encontrarmos em uma situação que o requeira, possamos agir como convém” (FOUCAULT, 2004, p. 489).

Se, em relação à forma, a *parrhesia* é uma técnica e uma prescrição, em relação ao seu conteúdo ela é a própria vivência filosófica. Uma vida filosófica é uma vida comprometida com a verdade. “A vida filosófica é uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2008, p. 315). Não a verdade imposta ou que serve de parâmetro para uma uniformidade. Trata-se da verdade vivida sem a mediação do outro; portanto, vivida de forma escandalosa. “Exercer na sua vida e pela sua vida o escândalo da verdade, é isto que foi praticado pelo cinismo” (FOUCAULT, 2009, p. 161). Exercer na vida e pela sua vida o escândalo da verdade é a ideia central do cinismo e que pode ser vista em outras experiências ao longo da história. Diz Foucault: “O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa da verdade, faz parte e tem feito parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários desde o século XIX” (FOUCAULT, 2009, p. 169).

Outro aspecto do conteúdo da *parrhesia* é que ela é um modo de vida autêntico; isto é, coerente consigo mesmo, com o que se acredita e também com o outro, com o que é preciso lhe dizer.

É a abertura que faz com que se diga, com 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, 2004, p. 440).

Na *parrhesia* não tem lugar para a hipocrisia; só pode haver verdade. Onde não houver verdade não há franco-falar. “A *parrhesia* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 462). Por isso ela implica em um desprendimento em relação a

si mesmo e aos outros. É a vida em sua nudez selvagem, tal como era experimentada pelos cínicos. “A vida como presença imediata, manifesta e selvagem da verdade, é isto que é manifesto no cinismo” (FOUCAULT, 2009, p. 160).

Trata-se de uma forma revolucionária de existência porque se opõe a uma ordem estabelecida, a uma moral convencional, a uma verdade determinante. É uma exposição livre da verdade na vida, na experiência concreta de cada um ou de cada grupo. Segundo Foucault, quer dizer

a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer (FOUCAULT, 2004, p. 450).

A própria vida torna-se um campo de batalha em defesa da liberdade. “Fazer enfim da forma de existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver a verdade dele mesmo” (FOUCAULT, 2009, p. 159). Com isto, a *parrhesía* corresponde a uma virtude, uma qualidade, mas também um dever – “é preciso efetivamente, e sobretudo em um certo número de casos e de situações, poder provar da *parrhesía*” (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Em relação ao objetivo, pode-se dizer que o alvo principal da *parrhesía* é o cuidado de si. “O dizer-verdadeiro do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que nós possamos formar a relação adequada com nós mesmos que nos proporcionará a virtude e a felicidade” (FOUCAULT, 2008, p. 45; FOUCAULT, 2004, p. 467). Ela visa a equipar o sujeito para o governo de si, a fim de que seja um sujeito de veridicção. A *parrhesía* age sobre os outros não para persuadi-los de fazer alguma coisa, mas para que cheguem a “constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo” (FOUCAULT, 2004, p. 465). Ela busca a intensificação do poder sobre si mesmo em relação a outras forças, ao mesmo tempo em

que resiste a um poder autoritário e dominador. A esse respeito esclarece Foucault (2004, p. 456):

Com efeito, enquanto arte de si mesmo cujo objetivo consiste em levar o indivíduo a estabelecer consigo uma relação adequada e suficiente, o *otium* estudioso faz com que o indivíduo não venha a situar o seu próprio eu, sua própria subjetividade no delírio presunçoso de um poder que extrapola suas funções reais.

Mais do que a formação do sujeito (pedagogia), ela visa a sua transformação (psicagogia): mais que um processo de subjetivação, ela é um processo de dessubjetivação, de esvaziamento do que se é, de cura das doenças da alma, de contorno das fraquezas pela potencialização das verdades necessárias a um viver livre e feliz. É um discurso que visa a ser útil e não agradável àquele que o recebe – “os discursos devem tender não ao agradável, mas ao útil” (FOUCAULT, 2004, p. 487). Um discurso que não visa ao benefício daquele que o profere, mas a autonomia daquele a quem é dirigido. A *parrhesia* “poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória” (FOUCAULT, 2004, p. 458).

E por fim, a *parrhesia* em relação àquele que fala: o parresiasta. A *parrhesia* se dá a partir de uma autonomia e independência daquele que fala; pois, como sua fala não é para agradar o outro, é preciso que seja uma fala livre. Além disso, ela requer coragem. É um gesto de coragem: “a coragem de dizer a verdade aos outros para que possam conduzir as suas próprias condutas” (FOUCAULT, 2008, p. 318). A coragem se faz necessária, sobretudo, porque o parresiasta, ao dizer a verdade, está colocando sua vida em risco. Neste sentido, a *parrhesia* é um gesto que implica sempre um risco. Consiste na “livre interpelação da conduta dos homens por um dizer-verdadeiro que aceita correr o risco de seu próprio perigo” (FOUCAULT, 2008, p. 318). A coragem da verdade leva o parresiasta a se bastar e ter um modo de vida livre dos convencionalismos.

Considerando esses aspectos gerais da *parrhesia*, é possível estabelecer uma aproximação com *O Sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot.

A *parrhesía* e O Sobrinho de Rameau

De que modo *O Sobrinho de Rameau* pode ser associado à experiência da *parrhesía*? Seria ele um parresiasta? Talvez seja forçar demais a situação para fazer do sobrinho de Rameau um parresiasta. Afinal, ele é um louco que assume a sua loucura para dela tirar vantagem. No entanto, há em suas palavras uma postura que se aproxima da *parrhesía*.

Cabe ressaltar que todo o texto de Diderot é construído por meio do diálogo entre dois personagens anônimos. De um lado, o filósofo que, embora sem nome, representa a voz do sujeito soberano e racional – *Moi*. Do outro, o sobrinho de Rameau – que é *Lui*, o outro, a experiência menor, o segundo plano. No entanto, este *menor*, tomado no sentido deleuzeano, é o escorregadio, a linha de fuga que escapa dos sentidos estabelecidos. Na conversa, o filósofo não possui o papel do mestre dirigindo o discípulo. No entanto, o encontro dos dois, que se dá por acaso, coloca o sobrinho diante de uma autoridade do saber, um mestre do conhecimento; mas a despeito dessa autoridade da razão, representada pela figura do filósofo, ele não cessa de falar o que pensa, de usar uma liberdade da palavra, sem medo de ser reprovado, **correndo o risco** inclusive de, ao assumir a sua loucura, ser condenado ao hospício; provocando em vários momentos o escândalo do filósofo que acaba por considerá-lo um desgraçado (DIDEROT, 1979, p. 82).

O sobrinho de Rameau assume diante do filósofo a coragem da verdade. A coragem da verdade é a coragem de ser o que é; sem vergonha, sem medo, sem se importar com o que os outros pensam e dizem. É uma confiança em si para além das expectativas dos outros. Um senhorio sobre si mesmo que implica a atenção que se deve ter em relação a si. É um converter-se a si mesmo. É assumir-se como diferente, como dissonante, como disparidade. É assim que ele afirma:

O ponto fundamental é ensinar-lhe a justa medida, a arte de esquivar-se da vergonha, da desonra e das leis. É preciso saber situar, preparar e salvar as dissonâncias na harmonia social. Nada mais sem graça que uma sequência de acordes perfeitos. É preciso algo espicaçante que separe o feixe e disperse os raios (DIDEROT, 1979, p. 76).

Ainda que os outros o considerem louco e, portanto, longe da verdade, uma vez que a loucura é vista como a impossibilidade mesma do pensamento, para ele, verdade e mentira fazem parte de um mesmo jogo. O que é verdade para uns pode não ser para outros. Deste modo, quando valoriza a mentira não é no sentido de opor-se à verdade. Para ele, o que é considerado mentira é a verdade vista por outro ângulo. Neste caso, uma verdade convencional pode ser uma armadilha extremamente perigosa. Diz: “Engolimos em grandes sorvos uma mentira que nos linsojeia; bebemos gota a gota uma verdade que nos amargura” (DIDEROT, 1979, p. 61). E acrescenta: “poderia ocorrer que chamásseis de vício o que chamo virtude, e virtude o que chamo vício” (DIDEROT, 1979, p. 64). É assim que se recusa a assumir uma verdade que não é a sua e insiste em ser o que é. Diz somente a verdade que acredita, ainda que seja considerada loucura ou escândalo: “Se dizemos algo bom, o fazemos como os loucos ou como os inspirados: por acaso” (DIDEROT, 1979, p. 44). Mas a verdade que defende não é a verdade fechada daquele que não abre mão dela. Uma verdade relativista ou autoritária. Sua verdade é perspectivista, ou seja, aberta para novas verdades. Por isso que busca sempre ser outro (DIDEROT, 1979, p. 45).

Há, nas palavras do *Sobrinho de Rameau*, uma clara indicação de que ele se afasta das convenções sociais por considerá-las tolas e opressoras. “Há idiotismos comuns a todas as posições sociais, a todos os países e a todos os tempos, assim como há tolices comuns” (DIDEROT, 1979, p. 54). Rompe assim com as uniformidades criadas pela educação, pelas convenções sociais e pelas conveniências habituais (DIDEROT, 1979, p. 42). Tudo o que faz é para garantir a sua liberdade (DIDEROT, 1979, p. 47). Age de maneira a não depender de nada e de ninguém: “eu não precisava de nada e, no entanto, davam-me bastante para meus prazeres miúdos” (DIDEROT, 1979, p. 49). Para ele, o homem deve bastar a si mesmo e agir por conta própria. Diz ele: “O pior é a postura constrangida que a necessidade nos força a assumir. O homem necessitado não caminha como um outro – salta, rasteja, se arrasta, se contorce, passa a vida a tomar e executar posições” (DIDEROT, 1979, p. 80). Não espera respeito nem admiração dos outros. Para ele, o respeito é incômodo e a admiração não é divertida (DIDEROT, 1979, p. 57). Essa

indiferença em relação aos convencionalismos sociais, na medida em que é assumida e vivida, aparece como embate político causando, então, que o homem se situe para além de uma postura individualista.

É deste modo que ele afirma o valor da franqueza: “tenho o espírito transparente como cristal e franco como o vime” (DIDEROT, 1979, p. 61). A franqueza é a palavra sem floreios, sem ornamentos, sem maquiagens. Diz: “uso plenamente minha franqueza. Em toda a minha vida, nunca pensei antes de falar, nem falando, nem depois de ter falado” (DIDEROT, 1979, p. 62). O pensamento aqui é o que pode arrumar as palavras, ornamentá-las, torná-las convenientes a uma situação. Se abre mão do pensamento é para falar o que de fato acredita e é.

Outro aspecto importante é que o *Sobrinho de Rameau* considera que a vida deve ser vivida como uma arte; e essa arte é muitas vezes a arte de se fazer ridículo, de se fazer louco (DIDEROT, 1979, p. 63). Nisto aprecia os cínicos e até se compara a eles (DIDEROT, 1979, p. 43). Sua vida louca e escandalosa é a sua liberdade que ele não quer abrir mão de jeito nenhum. Se ele faz dela o seu ganha-pão, é uma forma de juntar o útil ao agradável.

O Sobrinho de Rameau na *parrhesía* de Foucault

Resta ainda uma outra questão: é possível associar o próprio Diderot e a filosofia presente em *O Sobrinho de Rameau* com uma experiência da *parrhesía*? Segundo Foucault, (1991, p. 342), *O Sobrinho de Rameau*, em meio ao racionalismo cartesiano, aponta para algo que escapa à razão – “ele esboça a grande linha interrompida que vai da Nau dos Loucos às últimas palavras de Nietzsche e talvez até as vociferações de Artaud”. Na Nau dos Loucos – uma experiência renascentista – loucura e razão dividiam o mesmo espaço, dialogavam entre si, conviviam numa certa reciprocidade. Já na época clássica, essa relação é interrompida: a loucura é subordinada à ordem imperiosa da razão. Com exceção de *O Sobrinho de Rameau*, que, em pleno Classicismo, aproxima novamente a loucura da razão ou a razão da loucura, indicando, com isto, a possibilidade de um pensamento louco, tal como seria experimentado por Nietzsche e Artaud.

O que mostra Diderot, com *O Sobrinho de Rameau*, é que o gesto em que a razão apropria-se da loucura como um objeto, como detentora da

sua natureza, é falso, porque aquilo que para a razão é ridículo e motivo de riso, para o louco é um papel a ser desempenhado. Louco, portanto, é este gesto da razão em acreditar possuir a verdade da loucura. Há uma inversão que é apontada pelo *Sobrinho de Rameau*: a desrazão, enquanto experiência racional e verdadeira, diz o que é a razão. Ela mostra razoavelmente o que é a razão – torna-se a razão da razão. Enfim, denuncia a verdade da razão. Assim sendo, o que a razão denuncia como algo que lhe é exterior diz respeito a ela mesma, ao seu ser frágil e precário, ao que lhe é essencial, interior – “a razão não pode atestar a existência da loucura sem comprometer-se ela mesma nas relações da loucura” (FOUCAULT, 1991, p. 343). Isto porque o que a razão define como loucura, na perspectiva da desrazão, aplica-se a ela mesma. Há um escândalo na verdade exposta pelo *Sobrinho de Rameau* acerca da razão.

Mas esta verdade escandalosa do *Sobrinho de Rameau* não seria a própria *parrhesia* de Foucault? Em última análise, o que Foucault pretende mostrar é que razão e loucura se confundem, estão embaralhadas, dizem respeito a um mesmo gesto, estão vinculadas a uma mesma decisão. Já a desrazão é o gesto que, por um lado, aproxima razão e loucura e, por outro, se afasta de ambas.

É assim que *O Sobrinho de Rameau*, no meio do século XVIII, profere a sua grande lição bem mais anticartesiana do que todo Locke, todo Voltaire ou todo Hume. Ao contrário de Descartes, não parte das ideias inatas para chegar à verdade, mas do imediato à ilusão, à representação teatral, à plenitude da aparência. Assim, se a condição de possibilidade do pensamento cartesiano era uma experiência que afastava a loucura, justamente por reconhecê-la como a impossibilidade do pensamento, na modernidade, a partir de *O Sobrinho de Rameau*, é da desrazão que se parte – “é do próprio fundo da desrazão que nos podemos interrogar sobre a razão” (FOUCAULT, 1991, p. 347). É deste fundo sem fim – sem finalidade e sem fundamento – que a razão é denunciada como uma experiência escravizante que, por um lado, oculta uma experiência trágica e, por outro, reduz a vida à dimensão do conhecimento e da moral.

Loucura e desrazão são tão distintas e distantes como a poesia e o silêncio, o dia e a noite, a realização da linguagem na manifestação e sua perda no infinito do delírio. E se esta distinção pode ser percebida

é porque, após *O Sobrinho de Rameau*, alguém ousou olhar novamente para ela: Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud correram esse risco. Assumiram a coragem da verdade e se fizeram, de algum modo, parresiastas. “E cada uma dessas existências, cada uma dessas palavras que são essas existências, repete, na insistência do tempo, essa mesma pergunta, que sem dúvida diz respeito à própria essência do mundo moderno” (FOUCAULT, 1991, p. 349). Por que não é possível manter-se na diferença da desrazão, da verdade escandalosa? Por que será necessário que ela se separe de si mesma, fascinada no delírio do sensível e encerrada no recuo da loucura? Como foi que ela se tornou a tal ponto de ser privada de linguagem? Qual é, então, esse poder que petrifica os que uma vez encararam-na de frente, e que condena todos os que experimentam a desrazão à loucura?

Há nestas questões levantadas por Foucault, no fim da sua exposição em torno de *O Sobrinho de Rameau*, uma indicação do confronto constante entre razão e desrazão; entre a verdade da loucura e a loucura da verdade. E ele deixa evidente que se trata de um confronto de forças e que é o poder que alimenta este confronto. Se a loucura, esvaziada da desrazão, assume a forma de doença mental, isto não se deve ao conhecimento definitivo de sua verdade. Trata-se, antes, de uma maneira de reduzi-la enquanto linguagem e expressão, enfim, enquanto experiência possível. Presa a uma verdade patológica, ela é agora um mal a ser erradicado.

Se Foucault se apropria de *O Sobrinho de Rameau* em sua *História da Loucura*, é para reivindicar o direito à desrazão que seria o direito de assumir e vivenciar a verdade, ainda que de forma escandalosa. Deste modo, encontramos uma linha que parte dos cínicos, passa por Diderot, atravessa Nietzsche e Artaud e chega até Foucault. Essa linha não é daquele tipo que costura, mas é daquela que rasga as palavras para fazê-las ranger de outra maneira. Eis o dizer-verdadeiro de Foucault.

Referências

DIDEROT, D. **O Sobrinho de Rameau**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994a.

FOUCAULT, M. L'éthique du soici de soi comme pratique de la liberte. In: FOUCAULT, M. **Dits et Ecrits** Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques la Grangde. Paris: Gallimard, 1994b. p. 829-838. Texto 708.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995a. p. 231-249.

FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995b. p. 253-278.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: M. Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983 / Michel Foucault; édition établie par Frédéric Gros; sous la direction de François Ewald et Alessandro**. Paris: Gallimard, 2008.

FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité: cours au Collège de France, 1983-1984 / Michel Foucault; édition établie par Frédéric Gros; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana**. Paris: Gallimard, 2009.

Recebido: 12/07/2011

Received: 07/12/2011

Aprovado: 03/02/2012

Approved: 02/03/2012