

DEMOCRACIA, PARRHESÍA E CORAGEM DA VERDADE: HÁ VIDA INTELIGENTE NAS MASSAS?

João Kogawa¹

Resumo: Em 1984, Foucault ministrou um curso no *Collège de France* dedicado à *parrhesía*. As aulas foram publicadas posteriormente e traduzidas no Brasil sob o título *A coragem da verdade*. Neste artigo, propomos um roteiro de leitura da primeira hora da aula de 08 de fevereiro de 1984. Após descrever e interpretar alguns pontos da aula em consonância com o curso do ano anterior – publicado sob o título *O governo de si e dos outros* –, concluímos que, mais do que analisar a mutação na noção de *parrhesía*, o percurso foucaultiano pela estética, pela filosofia e pela retórica política delineia caminhos para uma arqueogenealogia do discurso filosófico. Se, não raro, a origem da filosofia é considerada fruto da busca pela razão, em *A coragem da verdade* somos provocados a pensar que essa busca, muito mais que puramente racionalista, foi também política. O discurso filosófico responde, nesse sentido, às demandas sociopolíticas da democracia ateniense da virada do século V a.C. para o século IV a.C.

Palavras-chave: Arqueologia do saber. Discurso. Estética. Filosofia. Retórica.

DEMOCRACY, PARRHESÍA AND THE COURAGE OF TRUTH: IS THERE INTELLIGENT LIFE IN THE MASSES?

Abstract: In 1984, Foucault taught a course at the *Collège de France* dedicated to parrhesia. The classes were later published and translated in Brazil under the title *The courage of truth*. In this article, we propose a reading guide for the first hour of the class on February 8, 1984. After describing and interpreting some points of the class in line with the previous year's course – published under the title *The government of oneself and others* –, we conclude that, more than analyzing the mutation in the notion of parrhesia, Foucault's path through aesthetics, philosophy and political rhetoric outlines paths for an archeogenealogy of philosophical discourse. If, not infrequently, the origin of philosophy is considered the result of the search for reason, in *The Courage of Truth* we are provoked to think that this search, much more than purely rationalist, was also political. Philosophical discourse responds, in this sense, to the sociopolitical demands of Athenian democracy from the turn of the 5th century BC to the 4th century BC.

Keywords: Archeology of knowledge. Discourse. Aesthetics. Philosophy. Rhetoric.

¹ Doutor em Letras e Linguística. Professor do Departamento de Letras e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de São Paulo – EFLCH – Guarulhos. E-mail: kogawa@unifesp.br

Introdução

Em *A coragem da verdade*, no início da aula de 08 de fevereiro de 1984, Foucault levanta o seguinte problema, que colocamos aqui em forma de pergunta: “Como foi possível se constituir a filosofia ocidental como norma de prática do discurso verdadeiro?” (Foucault, 2020, p. 31). O texto da aula de 08 de fevereiro – do qual este artigo pretende ser um roteiro de leitura em continuidade com o que discutimos em Kogawa (2021) – situa-se, tal como as primeiras grandes obras da fase arqueológica, no quadro da história dos conceitos inspirada por Bachelard e Canguilhem. A diferença é que, ao invés de rastrear a medicina, a economia ou as ciências da linguagem, *A coragem da verdade* dedica-se às condições de emergência do discurso filosófico e ao modo como, paulatinamente, a *parrhesía* perdeu espaço para a fala dúbia, adúladora, agradável e “mentirosa”.

A pergunta levantada é interessante porque, em geral, estamos habituados à ideia de que a filosofia – ou o discurso filosófico, já que não estamos nos posicionando, neste artigo, como filósofos – origina-se da busca humana pela razão promovida por Sócrates e Platão na virada do século V a.C para o IV a.C. Considerando esse argumento da origem da filosofia, Foucault demonstra, para além do racionalismo que, paradoxalmente, quando o homem coloca o problema da razão, está diante de um grande problema político.

Se, por um lado, a filosofia se fundamenta na busca pela razão, por outro, nasce no quadro de uma crise. A problemática da *parrhesía* evidencia a aporia democrática: “ser democrático” torna-se, notadamente na Atenas do final do século V a.C., incompatível com “ser verdadeiro”. Isso será notório nas artes – Aristófanes e Eurípidés –, nas filosofias platônica e aristotélica, em discursos como os de Isócrates e Demóstenes e ainda em tratados como *A constituição dos atenienses*, do Pseudo-Xenofonte.

Nesse diagnóstico, Foucault acompanha uma mutação nos sentidos de *parrhesía* nos discursos estético, filosófico e político. A compreensão desse percurso não se faz, entretanto, sem uma boa retomada de textos aos quais o autor volta sem desenvolver a fundo. Nesse sentido, este artigo tem por objetivo articular a aula de 08 de fevereiro à complexidade desses outros textos pelos quais Foucault passeia sem muita verticalidade. Com isso, apresentamos ao leitor uma chave interpretativa para o modo arqueológico foucautiano em seu funcionamento, ou seja, no momento mesmo da apreensão de uma categoria política (*parrhesía*) em seus desdobramentos filosóficos, estéticos e retóricos.

A *parrhesía* no drama

Em Atenas, com a Guerra do Peloponeso como pano de fundo, a crença no ideal democrático da fala livre e franca, que imperava até o início da segunda metade do século V a.C., sucumbe. Onde se via progresso, passa-se a ver perigo, atraso, descompromisso, adulação, injustiça. A evolução dos acontecimentos bélicos, não raras vezes marcados por decisões equivocadas – fruto do “livre falar” de políticos mal-intencionados ou despreparados e da incapacidade reflexiva da massa –, leva a uma mudança na percepção da “liberdade de expressão”. Diríamos, para atualizar o debate, que Atenas viveu, da segunda metade do século V a.C. em diante, um processo de “conservadorização”.

Isso não se dá apenas em partidos, grupos ou pessoas específicas, mas em formas culturais influentes da cultura ocidental: a tragédia, a comédia, a filosofia e a retórica. E não se trata ainda, vale frisar, de um grupo de poetas em detrimento de outro. Não é que Aristófanes teria sido “conservador” desde sempre e, por isso, estaria do lado oposto a Eurípidés. O próprio Eurípidés, nos mostra Foucault, muda de posição: se, na análise de *Íon*, depreendemos

a positividade da *parrhesía*, em *Orestes*, dez anos depois, o ideal se desfaz (Foucault, 2008).

Nesses termos, a *parrhesía* tem seu estatuto alterado na tragédia. Efetivamente, a análise mais verticalizada dessa mutação encontra-se nas aulas do ano anterior, a saber, em *O governo de si e dos outros*. Destacam-se, nesse curso prévio, as aulas de 19 e 26 de janeiro de 1983 – em que a peça *Íon*, de 418 a.C., é analisada a fundo – e a aula de 02 de fevereiro de 1983, em que se analisa, dentre outras peças, *Orestes*, de 408 a.C. A compreensão dos argumentos de Foucault só é possível se retornamos a esse curso anterior.

A análise mais profunda – e mais extensa – recai sobre a primeira: são duas aulas praticamente exclusivas sobre *Íon*, em que Foucault destaca a positividade da *parrhesía* e algumas de suas características. Não vamos retomar aqui ponto a ponto os elementos do enredo destacados pelo autor, mas é importante frisar algumas cenas: a consulta ao oráculo por Creusa e Xouthos, a resposta de Íon a Xouthos quando do empenho do padrasto em levá-lo para Atenas e o desabafo confessional de Creusa. Tais cenas sintetizam uma “[...] *série de trois dire-vrai – celui de l’oracle, celui de l’aveau et celui du discours politique – , c’est cela qui est raconté tout au long de la pièce*” (Foucault, 2008, p. 77).

Íon é uma peça sobre a verdade, ou seja, diante de um estado inicial de tripla ignorância após Apolo ter seduzido Creusa e gerado nela um filho, Xouthos, Creusa e Íon encontram-se no templo de Delfos sem que a mãe saiba que Íon é seu filho, sem que seu filho saiba que está diante de sua mãe e sem que o padrasto – Xouthos – saiba que seu filho adotado é filho legítimo de sua mulher com Apolo. O enredo consiste “[...] *dans la découverte d’une vérité, la vérité de la naissance de Ion*” (Foucault, 2008, p. 76).

Na consulta a Delfos, nos diz Foucault, cada um tem uma questão própria e desenha-se ali o palco de “meias-mentiras” ou “meias-verdades”. Xouthos, de fato, vai para consultar o oráculo sobre sua condição de pai e, recebendo

Íon de Apolo como filho adotivo, propõe que voltem a Atenas sem dizer, de imediato, que Íon seria seu filho (“meia-mentira” do pai). Creusa dissimula seu interesse com a seguinte “meia-mentira”: ela diz a Íon que uma irmã sua fora seduzida pelo deus e disso nascera um filho que ela gostaria de saber onde está. Diante disso, Íon responde que, por ter cometido uma falta, o deus não responderia. Apolo também diz sua “meia-mentira” ao fugir da pergunta, usando de sua prerrogativa como deus. À pergunta de Xouthos, a divindade responde que o primeiro que encontrasse na saída do templo seria seu filho.

O caráter dissimulado da divindade faz parte de um elemento importante das tragédias de Eurípides: a falibilidade dos deuses. Com isso, o racionalismo de seu drama tematiza problemas humanos à luz dos próprios humanos. Se os deuses falham, como nós, então por que recorrer a eles? Se os deuses “pecam”, como nós – e diante de seus pecados, ficam em silêncio –, por que depositar neles nossos objetivos e anseios? Essa ideia participa do que Jaeger (2020, p. 398) denomina “tendência naturalista dos novos tempos” em Atenas, “[...] o esforço realizado pela arte no sentido de retirar o mito do seu alheamento e da sua vacuidade, corrigindo-lhe a exemplaridade por meio do contato com a realidade vivida e desprovida de ilusões”.

A consulta ao oráculo, em que se desenrolam os acontecimentos supracitados, implica os seguintes pontos sobre a *parrhesía*: (i) é um falar franco que cabe aos humanos – o próprio deus é incapaz de ser sincero, de se abrir, de dizer a verdade; (ii) é um modo de falar possível apenas a quem tem nascimento e cidadania – é preciso ser ateniense; (iii) implica um tipo de sinceridade que, em última instância, desdobra-se em confissão, ou seja, não se trata apenas de falar a verdade, mas de desnudar-se enquanto ser verdadeiro.

O dilema de Íon, por desconhecer sua origem – o fato de Creusa ser sua mãe só é conhecido por Apolo, que nada dirá por ter

abusado da mulher –, é que, indo com Xouthos e Creusa para Atenas na condição de bastardo, só poderia exercer o poder herdado de seu padrasto por meio da tirania. Teria de levar, portanto, uma vida miserável ante as três classes de cidadãos.

A divisão das classes de cidadãos atenienses é parte da explicação de Foucault sobre a positividade da *parrhesía* em *Íon*. Com efeito, a *parrhesía* envolve uma dinâmica própria e uma especificação posicional no seio da sociedade democrática da metade do século V a.C. Para compreendermos essa dinâmica, é preciso levar em conta o palco diante do qual Íon teria de atuar e sua situação enquanto bastardo diante dele. Havia três classes de cidadãos – e não entram nessa categoria escravos e mulheres: os “despossuídos”, ou seja, os cidadãos que não tinham nem fortuna nem relevância nas decisões da cidade; a elite intelectual, composta por “sábios” que, por entenderem o funcionamento das instituições, optavam por não se meterem nos assuntos públicos – aí podemos vislumbrar certa ideia do filósofo marginal, que escolhe a razão e, por isso, evita a política; a elite política, composta por aqueles que comandavam, influenciavam as decisões da cidade, subiam nos palanques.

A indecisão de Íon indica que ele gostaria de chegar a Atenas na condição de poder exercer o poder político, ou seja, de ter acesso à *parrhesía* política. A condição para governar no regime democrático, portanto, é ser portador dessa dupla condição: (i) ser cidadão; (ii) ser da classe que pode exercer a *parrhesía*, por meio da qual o líder poderia falar à população e guiar suas decisões. No *Íon*, de Eurípides, esse conjunto multifatorial é positivado, ou seja, é como se a peça nos dissesse: “Vejam como nossa cidade é bem-organizada, centrada no mérito dos que aí se dispõem a governar e tomar as melhores decisões”.

No entanto, e essa é a mudança descrita em *A coragem da verdade*, essa visão se altera na poesia de Eurípides. Ao analisar *Orestes*, escrita

dez anos depois (408 a.C.), já com a Guerra do Peloponeso em seu último terço e após a derrota catastrófica para os espartanos na ilha da Sicília em 413 a.C., Foucault diagnostica uma mutação nos pensadores atenienses, que passam, cada vez mais, a postular a negatividade do sistema democrático. A *parrhesía* não é assim, como se acreditou por um tempo, o fio condutor da democracia ateniense, sendo cada vez mais substituída pela fala dúbia, bajuladora, demagógica. Se, por um lado, a democracia se funda na *parrhesía*, a própria condição ignorante da maioria em consonância com a habilidade retórica dos oradores é a chave para a derrota.

Dos versos 866 em diante, a peça *Orestes* descreve o julgamento de Orestes e Electra após terem conspirado e matado a própria mãe. Desenha-se aí um cenário típico dos julgamentos atenienses (Foucault, 2008) em que aqueles que podem são conclamados a tomar a palavra: “Quem deseja falar se Orestes, matricida, deve morrer ou não?” (Eurípides, *Orestes*, vv. 885-887). São ouvidos quatro oradores (Táltíbio, Diomedes, um homem verborrágico e um homem corajoso) e cada um deles é descrito à luz das características desejadas ou indesejadas para o ideal de justiça democrática.

Táltíbio falava dubiamente (não se posicionava nem pela condenação nem pela absolvição), mas tentava agradar a elite: “Pois tal é sua estirpe: os arautos sempre se inclinam na direção do homem bem-sucedido” (Eurípides, *Orestes*, vv. 895-896). Diomedes falava com firmeza, como chefe (recomendou o exílio); o homem verborrágico (modelo do que se instalava negativamente na democracia ateniense e cuja posição pela condenação à morte de Orestes e Electra é acatada pela multidão) é o mais bem descrito: “E então, dentre eles se levantou um homem verborrágico (...), fiado em sua vociferação e na liberdade de expressar-se mesmo ignorante, para persuadir os cidadãos a vos infligirem algum mal” (Eurípides, *Orestes*, vv. 902-907). O narrador complementa essa descrição com uma posição própria sobre esse

tipo de cidadão: “[...] quando o homem de fala aprazível convence a multidão pelos discursos, sendo mal-intencionado, para a cidade é um grande infortúnio” (Eurípides, *Orestes*, vv. 906-908). O último cidadão, representa a classe média rural ateniense, aqueles que têm alguma posição social, vivem de cultivar o solo e sustentam socioeconomicamente a cidade. Ele instaura a oposição campo *vs.* cidade, em que a última é significada como espaço de intrigas e contendas e o primeiro, de trabalho, honestidade e franqueza. Este último – “[...] não amigável na aparência (...) homem corajoso, tendo poucas vezes se inserido na cidade e no círculo da ágora; lavrador, daqueles que sozinhos salvam uma pátria, (...) homem honesto, de vida irrepreensível” (Eurípides, *Orestes*, vv. 918-922) – cuja posição não foi acatada pela cidade, posto que preferiram a fala demagógica, era pela absolvição de Orestes e Electra.

Com essa análise, Foucault demonstra que a tragédia de Eurípides, acompanhando os acontecimentos da Guerra do Peloponeso ressignifica a democracia. Instaura-se aí uma visão negativa do sistema democrático ateniense que, como veremos na filosofia e nos discursos de Isócrates e Demóstenes, não ouve mais a voz da razão e prefere dar lugar à fala agradável. A *parrhesía*, nesse sentido, passa de condição essencial para ausência sentida. A figura positivada do cidadão, do “homem da ágora”, será substituída pela do camponês:

[...] que cet exercice réel du pouvoir ne soit pas confié à ceux qui traînaient toute la journée à l'agora ou se promènent dans la ville, mais que cette dunasteia soit effectivement réservée aux autourgoi, à ceux qui travaillent de leurs mains leur propre champ et sont prêts à défendre la cité, c'est là qu'Euripide montre, indique clairement dans ce passage. Et d'ailleurs, c'était autour de cela que tournaient à l'époque beaucoup de projets de réformes, qu'on appelle, si vous voulez, réactionnaires, contre la démocratie ou la démagogie athéniennes (Foucault, 2008, p. 154).

Essa é, grosso modo, a análise que Foucault retoma de modo rápido na aula de 08 de fevereiro de 1984. Nesse sentido, podemos dizer que ele analisa, pela perspectiva da arqueogenealogia enquanto história dos conceitos, a mutação sofrida pela noção de *parrhesía*. Seu objeto, como aponta Courtine (2011), são os “materiais da história” e tratamos, neste tópico do artigo, do material estético, ou seja, da alteração na noção de *parrhesía* nas tragédias de Eurípides. Passemos agora à crítica filosófica.

A *parrhesía* na filosofia

Iniciamos este tópico com uma organização das datas e dos panos de fundo dos principais textos filosóficos analisados por Foucault (2020) na aula de 08 de fevereiro de 1984. Em ordem cronológica, o primeiro texto publicado é *A constituição dos atenienses*, do Pseudo-Xenofonte – escrito por volta de 431-424 a.C. –, caracterizado por Foucault como um panfleto crítico à democracia e, por extensão, à *parrhesía*. O segundo nessa ordem é *A república*, de Platão, publicado por volta de 375 a.C. O último texto, *Política*, de Aristóteles, é o mais próximo do nosso momento histórico – escrito entre 330-323 a.C. –, já com a Grécia sob domínio dos macedônios. O primeiro texto, portanto, antevê, em certa medida, o que seria o fim da Guerra do Peloponeso pela crítica à forma como decisões fundamentais eram tomadas em Atenas. O segundo tem como pano de fundo a Atenas devastada pela guerra, derrotada por Esparta. O terceiro e último tem como cenário a Grécia conquistada por Filipe II da Macedônia, pai de Alexandre, o grande. A própria sequência das obras e das críticas sugere a derrocada do sistema democrático como objeto da crítica filosófica. A *parrhesía*, mais do que um conceito, é o sintoma de uma perda e de uma ausência: a perda/ausência da coragem da verdade. Ao selecionar essas obras, Foucault demonstra que a fundação da filosofia teve um forte componente político, longe de ser

apenas o exercício da pura razão abstrata. Trata-se aí de um diagnóstico que faz ecoar a própria categorização do discurso filosófico já proposta pelo autor nos anos 1960:

[...] *la philosophie est en relation avec une "actualité", c'est-à-dire avec un ensemble d'énoncés, de discours, d'expériences, d'institutions, de pratiques dont elle reconnaît qu'ils lui sont contemporains, qu'ils ont des repères temporels identiques aux siens, et qu'ils cernent l'ici ou elle apparaît* (Foucault, 2023, p. 58).

Ainda que o discurso filosófico seja definido – nesse texto de 1966 recém-descoberto (*Le discours philosophique*) – a partir do racionalismo cartesiano, sua categorização parece-nos bastante apropriada à análise foucaultiana dos textos selecionados em *A coragem da verdade*. Nesse sentido, a filosofia, como discurso que se define, dentre outros aspectos, pela relação com a verdade, origina-se no século V a.C. tendo como pano de fundo a crise democrática ateniense.

Na democracia, de acordo com o Pseudo-Xenofonte, impera a lei dos numerosos. Desenvolve-se aí um argumento contra a massa, ou seja, do lado da maioria, só pode haver más decisões, pois os melhores são sempre minoria: “Quanto à forma de governo dos atenienses, que escolheram este tipo de constituição, eu não a aprovo pela seguinte razão: aqueles que a escolheram optaram por privilegiar a rale ao invés da elite” (Pseudo-Xenofonte, *A constituição dos atenienses*, 1.1).

Um dos pilares da crítica inscrita em *A constituição dos atenienses*, segundo Foucault, é o argumento de que o grupo dos numerosos é o grupo dos maus enquanto o grupo dos poucos é o dos bons. A partir daí, lemos, em *A coragem da verdade*, a retomada de quatro princípios de recusa à articulação positiva entre verdade e democracia tal como aparecem no Pseudo-Xenofonte: (i) quantitativo: o maior número é o que decide, mas como o maior número é o

dos maus, as decisões serão más em função do número; (ii) isomorfismo ético-quantitativo: a maior quantidade está para a maldade; a menor quantidade, para a bondade; (iii) transitividade política: a vontade dos bons é o melhor para a cidade enquanto a vontade dos maus é pior para a cidade; (iv) não há verdade na liberdade de expressão: quando todos podem opinar, não há verdade possível, pois, em tese, apenas os capazes e conhecedores da matéria, que são minoria, estariam aptos a dizer a verdade.

Apesar de Foucault qualificar o texto do Pseudo-Xenofonte como “[...] panfleto de origem aristocrática” (Foucault, 2020, p. 38), o argumento segundo o qual, na massa, não pode operar a qualidade das ações e do raciocínio mantém-se em autores como Le Bon e Freud. Em outras palavras, em autores e teorias recentes, nem sempre lidos como “de origem aristocrática”, a tese de que quanto mais homogênea e numerosa a massa, mais acéfala, é constante: a massa intensifica os instintos primitivos e diminui a inteligência (Freud, 2022). Ao retomar Le Bon, Freud destaca que “A massa é extraordinariamente influenciável e crédula, é acrítica, o improvável não existe para ela” (Freud, 2022, p. 25) e que “[...] as massas nunca tiveram a sede da verdade. Requerem ilusões, às quais não podem renunciar” (Freud, 2022, p. 29). Ainda que Freud reconheça em Le Bon que, em alguns casos, a moralidade da massa possa “[...] ser mais elevada que a dos indivíduos que a compõem” (Freud, 2022, pp. 32-33), o pai da psicanálise afirma: “No tocante à realização intelectual, continua verdadeiro que as grandes decisões do trabalho do pensamento, as descobertas e soluções de enorme consequência, são possíveis apenas para o indivíduo que trabalha na solidão” (Freud, 2022, p. 33). Em que pesem as diferenças de contexto e objeto, parece-nos que a ideia nem tão antiga valida a crítica².

2 Vale destacar que Freud vai além da análise de Le Bon ao argumentar que este teria dado pouca importância, na condução das massas, à figura do líder. Como

Em sua obra *A república*, Platão elege como modelo ideal de governo algo próximo de uma “aristocracia constitucional”. Na condição de fundadora de discursividade – é o Sócrates construído por Platão que funda de modo sistemático a filosofia ocidental –, a obra platônica nos dá mostras generosas de crítica à democracia. É importante, no entanto, levarmos alguns pontos em consideração. Em primeiro lugar, a democracia a que se refere Platão é aquela cuja situação pode ser descrita pelo episódio da condenação de Orestes e Electra analisado acima. De acordo com Reale (1994, p. 265):

A ‘democracia’ que Platão descreve é o estágio que, no avanço da corrupção, precede e prepara a tirania. Como observamos, o leitor moderno não deve deixar-se enganar pelo nome, pois o que o nosso filósofo tem em mente é a demagogia e o aspecto demagógico da democracia.

Os demagogos falam, adulam o povo e este toma as (más) decisões. Em 399 a.C., 24 anos antes da escrita de *A república*, Sócrates foi condenado à morte em um processo mais ou menos organizado como descrito por Eurípides em *Orestes*. A recomendação de Alcibiades descrita por Tucídides – “Quanto à expedição à Sicília, não mudeis de opinião por causa das grandes forças que ides enfrentar” (Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, VI, 17) – sustentava, ainda que indiretamente, a força que tinham os demagogos na condução das massas atenienses.

Por essa razão, uma possível leitura sobre a crítica platônica deve levar em conta que a democracia ateniense falhara – onde havia o bom uso da “liberdade de expressão”, passou a haver o mau uso da fala pública em função da arrogância popular que exigia, em certo sentido, não ser desagradada. O sentido do “ser político”, da “boa política”, cuja defesa Platão

exemplos de “massas lideradas”, o pai da Psicanálise fala do exército e da igreja.

fez em vários de seus escritos não coaduna com um pragmatismo material assentado no dinheiro e na afabilidade. A indistinguibilidade entre ética e política (Reale, 1994) eleva o ideal da administração à perfeição da alma humana moldada pela virtude. É da gestão da alma que trata *A república* e não dos recursos escassos. Diante da impossibilidade de pôr esse modelo em prática – tanto na tentativa de convencer um só (Dionísio, de Siracusa) quanto muitos (no interior da própria democracia ateniense) Platão e Sócrates falharam –, a filosofia platônica atesta um estado de solidão: “Acho que sou um entre poucos, se não o único, em Atenas, que assume a verdadeira arte política e o único homem na atualidade que pratica a genuína política” (Platão, *Górgias*, 521d).

Era questão de tempo até que a Grécia fosse tomada por uma força estrangeira, algo que aconteceria em 338 a.C. com a vitória de Filipe II – macedônio, pai de Alexandre, o grande – em Queroneia. E isso apesar dos longos discursos de alerta – aos quais voltaremos adiante – de Isócrates e, principalmente, de Demóstenes. Foucault retoma os livros VI, VII e VIII de *A república*, de Platão, para demonstrar o que denomina “princípio da reversibilidade platônica”. Nos termos da “reversão platônica”, não existe democracia se houver verdade e vice-versa, pois, sempre que a melhor decisão – a pautada pela verdade – for desagradável, será rejeitada e seu proponente perseguido ou executado. Nesse sentido, Platão valida a verdade e não a participação da maioria como elemento indispensável para a *pólis*. Dessa forma, o discurso filosófico coincide com a busca pela verdade e, como a verdade é inversamente proporcional à democracia, esse regime político não pode ser validado pela filosofia. Em outros termos, é praticamente impossível ser filósofo e ser “democrata”.

Do livro VI de *A república*, Foucault recupera a metáfora do barco para dar uma imagem do Estado. Com efeito, Platão descreve a cidade como um barco em que o comandante

seria o mais forte, mas meio surdo, míope e com baixa habilidade de navegação. Diante disso, os tripulantes disputam entre si o leme do navio e louvam aqueles que têm o poder de manipular o comandante: “[...] se mantém aglomerados em torno do piloto, implorando-lhe e fazendo tudo que é possível para convencê-lo a transferir o timão para eles” (Platão, *A república*, VI, 488b-c). Eis a imagem do caos inscrita na obra de Platão para retratar o sistema democrático, isto é, um navio com o timão desgovernado em que meias soluções, propostas por interesseiros e bajuladores, contribuem para a deriva. O mais grave disso tudo é que os tripulantes, sem compreender a finalidade da boa navegação – e sem se importar com isso, desde que estejam na disputa pelo poder –, preferem o caos ao navio flutuando: “Não achas que, com tal situação a bordo, o verdadeiro capitão será classificado como um *contemplador de estrelas*, um tagarela e um inútil por aqueles que navegam em navios comandados dessa forma?” (Platão, *A república*, VI, 488e, grifos do autor/tradutor).

Na visão platônica, esse caos cria um efeito de liberdade. Esse é um dos pilares do ideal democrático: em uma democracia, somos livres para falar, agir e pensar. É aí, justamente, que entra em cena a figura do demagogo, ou seja, a posição do manipulador que manobrará a massa fazendo-a acreditar que é livre, ajustando seu discurso de acordo com a percepção dos desejos da massa, compreendendo as condições históricas e políticas para oferecer a palavra adequada a cada situação. Da imagem do caos naval, deriva a crítica à noção de “liberdade democrática”, da “liberdade de expressão”: “Em primeiro lugar, não são livres e não é o Estado repleto de liberdade e *liberdade de expressão*? E não gozam todos nele da *liberdade* de fazer o que querem?” (Platão, *A república*, VIII, 557b, grifos do autor/tradutor). Aqui, *parrhesía* – traduzida por Edson Bini como “liberdade de expressão” – emerge no sentido negativo, ou seja, como fala desgovernada no seio do caos democrático. É no quadro desse uso desgovernado da palavra

que Platão constrói uma das mais bem acabadas imagens críticas do homem democrático:

E ele dá continuidade a sua vida nesses termos, entregando-se cada dia ao apetite do momento. Por vezes se embebeda abandonando-se à audição do som da flauta; outras vezes, limita-se a beber água e faz dieta; às vezes devota-se à ginástica; outras vezes se mantém no ócio e descuida de tudo; e às vezes parece devotar-se à filosofia. Com frequência se envolve na política e pondo-se a saltar do seu assento diz e faz qualquer coisa que lhe venha à cabeça. Se o seu sentimento de emulação inclinar-se para a soldadesca, será atraído nesse sentido, se para os ganhadores de dinheiro, se voltará para essa direção. Em sua existência não há *ordem nem necessidade*, mas ele a qualifica de agradável, livre e bem-aventurada, aderindo a ela por todos os anos de sua vida (Platão, *A república*, VIII, 561c-d, grifos do autor/tradutor).

É importante destacar que as formas de governo, em *A república*, compõem um paralelo com os tipos humanos. Nessa analogia, o homem aristocrático, cujo modelo imperfeito seria o cidadão espartano³ vencedor na Guerra do Peloponeso, é o tipo mais próximo do ideal, e o democrático, um dos tipos degenerados – a um passo do tirano –, ainda que não chegue ao grau de decrepitude do tirano: “A teoria platônica das formas do Estado não é primordialmente uma teoria constitucional; tal como a sua teoria do Estado perfeito, é sobretudo uma teoria do Homem” (Jaeger, 2020, p. 937). O ideal de verdade filosófica pautada no conhecimento seria inacessível ao “homem democrático”. Ele sequer dispõe das ferramentas mínimas, tais como virtude, disciplina e comprometimento com os deveres para elaborar uma existência devotada à melhoria do Estado. Não é possível haver uma coletividade organizada e solidária,

3 A simpatia por Esparta é valorada positivamente em outras obras do filósofo, como *Protágoras*: “E podeis constatar a verdade do que digo e que os espartanos contam com a melhor educação em filosofia e argumentação pelo seguinte, a saber, contatando o mais ordinário dos espartanos” (Platão, *Protágoras*, 342d-e).

em que as partes contribuem para o todo, em um regime em que “buscar os próprios interesses” inclui prejudicar os demais.

Na *Política*, Aristóteles, por sua vez, não nega absolutamente a positividade da democracia – chega a valorizá-la em alguns trechos –, mas também se mostra crítico a ela. Nele, os princípios são mais intrincados e o isomorfismo ético-quantitativo (Foucault, 2020) é menos simples, pois, ele admite que é possível que haja minorias más e majorias boas. Em termos probabilísticos, o estagirita também afirma que é mais fácil educar uma minoria do que uma maioria e, em termos lógicos, não existe governo da maioria. Isto é, por princípio, “a massa” não existe, sendo sempre uma somatória artificial de indivíduos e pequenos grupos.

Nesse sentido, Aristóteles “hesita” (Foucault, 2020, p. 43):

[...] gostaria de insistir um pouco mais no que poderíamos chamar de hesitação aristotélica que, quaisquer que sejam os sentimentos muito mais “democráticos” (entre mil aspás) de Aristóteles, se baseia na mesma problemática, na mesma dificuldade em admitir a existência de uma *parrhesía*, de um dizer-a-verdade nas instituições democráticas, visto que a democracia não pode abrir espaço para a diferenciação ética dos sujeitos que falam, deliberam e decidem.

Pelo princípio de que “todos são iguais”, a democracia inviabiliza a distinção ética. Uma das práticas adotadas sem Atenas, o ostracismo, é retomada por Foucault como exemplo de “má prática” democrática fundamentada no ideal de igualitarismo. Com a condenação, o sistema democrático conseguia que os cidadãos que se destacavam – e não apenas os criminosos ou os que prejudicavam a *pólis* – fossem condenados a deixar a cidade para que uma média fosse mantida. Outro exemplo de rejeição à distinção encontra-se na morte de Sócrates, condenado por “impiedade” e por “desvirtuar os jovens” da cidade com supostos “falsos ensinamentos”.

Aristóteles desloca o que, em Platão e no Pseudo-Xenofonte é da ordem da quantidade. Os “alguns” *vs.* os “muitos”, passa a significar a diferenciação entre classes: a maioria, composta pelos pobres, de um lado, e a minoria, composta pelos ricos, de outro. Na democracia, a classe dirigente são os pobres. O estagirita, segundo Foucault, levanta perguntas do tipo: “os mais numerosos são os piores?”; “Os menos numerosos são os melhores?”. Nesse sentido, Aristóteles questiona o isomorfismo ético-quantitativo e o princípio da reversibilidade política, pois, nem sempre a busca pelo próprio interesse por parte “dos melhores” coincide com o interesse da cidade.

Na *Política*, cada forma de governo tem uma versão boa e outra ruim. As boas formas de governo organizam-se em monarquia (governo de um), aristocracia (governo de poucos) e regime constitucional (governo de muitos). Suas deformações, por sua vez, correspondem, respectivamente a tirania, oligarquia e democracia (ou demagogia):

Costumamos chamar de reino uma monarquia cujo objetivo é o bem comum; o governo de mais de uma pessoa, mas somente poucas, chamamos de aristocracia, porque governam os melhores homens ou habitantes; e quando a maioria governa a cidade com vistas ao bem comum, aplica-se ao governo o nome genérico de todas as suas formas, ou seja, governo constitucional (há boas razões para isto, pois embora um homem ou uns poucos homens possam preponderar por suas qualidades, quando o número é maior passa a ser difícil que todos atinjam a perfeição e todas as suas qualidades, mas eles podem preponderar em valor militar, porquanto este aparece mais no maior número; nesta forma de constituição, portanto, a classe que luta pela cidade na guerra é mais poderosa, e são os possuidores de armas que influem no governo). Os desvios das constituições mencionadas são a tirania, correspondendo à monarquia, a oligarquia à aristocracia, e a democracia ao governo constitucional; de fato, tirania é a monarquia governando no interesse do monarca, a oligarquia é o governo no interesse dos ricos, e a democracia é o governo no interesse

dos pobres, e nenhuma destas formas governa para o bem de toda a comunidade (Aristóteles, *Política*, IV, 1279b).

Não há forma de governo, em si, absolutamente positiva ou negativa. Como não há diferenciação ética, quando se trata da massa, não é possível falar em interesse próprio e isso será o ponto cego do sistema democrático para o filósofo e para a filosofia. Desse modo, a crise na democracia implica a dissolução da *parrhesía* e isso conduz, em Foucault, à problemática do sujeito enquanto posição ética. A *parrhesía* democrática, associada à forma de governo correspondente, é um conceito do qual Foucault se vale para estabelecer um começo relativo para o discurso filosófico. Talvez de modo ainda mais claro que na *Política*, possamos vislumbrar essa “hesitação aristotélica” como crítica à democracia em sua ética: “A democracia é encontrada principalmente em casas onde falta um senhor (nestas, com efeito, todos estão em pé de igualdade); mas também existe onde o chefe de família é fraco e, assim, todos podem fazer o que querem” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 10, 1161a1). É no cenário do “cada um faz o que quer”, fruto da ausência da centralidade administrativa, que repousa a negatividade da democracia e, nesses termos, só há governo possível às custas da verdade, pois que só se pode governar nesses casos quando se agrada a maioria de modo descorrelacionado com as melhores decisões.

Sentidos de *parrhesía* na retórica política

O século IV a.C. registra um conjunto de discursos dirigidos ao povo ateniense no sentido de preservarem seu território. É curioso que cada um dos retores analisados por Foucault critica o imperialismo e persegue o mesmo fim – preservação do território ateniense –, mas, do ponto de vista operacional, recomendam posturas distintas. Isócrates, em *Sobre a paz*

– escrito por volta de 356 a.C. –, enfatiza a contenção e até mesmo o recuo do imperialismo talassocrático, ou seja, baseado no domínio sobre os mares. Com efeito, o poderio da navegação ateniense era responsável por desequilibrar balanças comerciais, bloquear a liberdade de comércio e imputar a povos desprovidos de navegação pagamentos de tributo injustos a Atenas, simplesmente porque se não o fizessem seriam cercados e invadidos por mar. Essa postura, segundo Isócrates, longe de ser uma vantagem, atrairia o ódio das outras nações e, com o tempo, significaria a ruína:

Porque nos hizo más pobres, nos obligó a soportar muchos peligros, nos enemistó con los griegos y nos ha agotado con toda clase de desastres. Por el contrario, si hiciéramos la paz y nos adaptáramos a lo que mandan los tratados comunes, habitaríamos la ciudad con enorme seguridad y alejaríamos las guerras, peligros y desorden en que ahora nos enfrentamos entre nosotros (Isócrates, *Sobre la paz*, §19-20).

Demóstenes, alguns anos depois, e Foucault centra sua análise nas *Filípicas* – escritas entre 351-341 a.C. – e nas *Olínticas* – escritas entre 349-348 a.C. –, conclama à ação contra Felipe II da Macedônia. Quanto menos os atenienses se organizavam e agiam, mais a possibilidade de tomada do território pelo macedônio aumentava:

Voyez Athéniens où est montée l'arrogance de Philippe. Cet homme ne vous donne point à choisir entre la paix ou la guerre; il vous menace et même, dit-on, avec une hauteur outrageante; son avidité n'est point encore assouvie de tout ce qu'il a conquis: il avance toujours, et pendant que vous temporez nonchalamment, il vous enveloppe de tous côtés (Démosthène, *Première Philippique*, p. 211).

Apesar da multiplicidade de leituras possíveis, as *Filípicas* e as *Olínticas* são discursos contra a procrastinação. Atenas assiste às movimentações de Filipe e espera, inativa, pela

chegada das notícias. Acredita em tratados que pouco restringem as ações do macedônio e, ante os avanços dele contra cidades próximas e aliadas, como Olinto, discutem em excesso e deixam de agir. Foucault destaca que, em cada um desses discursos, o orador, que antes era reconhecido por seus bons conselhos e pela *parrhesía*, mobiliza uma série de pedidos de licença para dizer qual a melhor decisão ao auditório. Estamos, nesse sentido, na baixa total da curva a favor da fala franca. Por serem textos de discursos proferidos na tribuna – diferente das tragédias de Eurípides e dos textos filosóficos do Pseudo-Xenofonte, de Platão e de Aristóteles –, temos uma ideia do posicionamento do orador “em tempo real”, adaptando-se ao auditório enquanto tenta lhe “dizer a verdade”. Em Isócrates e Demóstenes, a valoração positiva da *parrhesía* passará por uma dissociação (Foucault, 2020) – e isso se intensificará ao longo do século IV a.C. –, deixando de significar “direito de falar” ou “liberdade de expressão” para significar, com maior riqueza de elementos, “prática perigosa”: “*Yo sé que es difícil oponerse a vuestro pensamiento, y que, aunque estemos en una democracia, no existe libertad de expresión salvo aquí, para los insensatos que no piensan en vosotros [...]*” (Isócrates, *Sobre la paz*, §14); “*Mais jusque-là, ne demandez pas qu’un orateur, en ouvrant les meilleurs avis, s’expose sciemment à perir par vos mains; [...]*” (Démosthène, *Oynthienne III*, IV).

Foucault descreve uma série de paradoxos nesses textos de tribuna do século IV a.C. cujo funcionamento se dá sob a forma de um “jogo parresiástico” (Foucault, 2020). Trata-se de um uso da palavra que manipula o auditório por provocação em que o parresiasta terá de tergiversar e dizer sem dizer. Isso pode ser parafraseado por construções linguísticas do tipo: “Como eu sei que vocês não estão acostumados a ouvir a verdade e preferem os aduladores”, “Nós precisamos aprender a ouvir a verdade...”, “É àquele que diz a verdade que devemos ouvir...”, “Não sou eu que digo, mas a razão assim nos instrui...” etc. Por esse recurso, o orador não

diz diretamente que o auditório é obtuso ou fechado à verdade, mas termina por dizê-lo: “*He venido no para agradaros ni para pretender vuestro voto, sino para declarar lo que sé, en primer lugar, sobre lo que los prítanes proponen, y después, sobre otros asuntos de la ciudad*” (Isócrates, *Sobre la paz*, §15). “Não agradar” nem “pretender voto” está para “dizer a verdade”, ou seja, é um modo indireto de tentar acessar o direito à franqueza sem, com isso, morrer pelas mãos do auditório insatisfeito. Essa admissão de antemão de que o melhor não é o mais agradável de ouvir, posto que, normalmente se vota naquele que agrada, é um pedido de licença. Reconhecer que será odiado pelo que vai dizer funciona como um atenuante para as disposições patêmicas do auditório.

Isso reforça o que Foucault (2020) descreve em Demóstenes e Isócrates, a saber, que na democracia, o auditório só ouve bajuladores:

Rodeáis de elogios, en cambio, a los peores de cuantos suben a la tribuna y pensáis que son más útiles al pueblo los embriagados que los sobrios, los necios que los inteligentes, los que se reparten los fondos estatales que quienes sostienen un servicio público con sus fortunas particulares. Por eso hay que sorprenderse si alguno espera que la ciudad mejore utilizando tales consejeros (Isócrates, *Sobre la paz*, § 13).

Isto é, nessa incursão pelos autores do século IV a.C., Foucault reitera a antinomia entre a busca pela verdade, por um lado, e a democracia, por outro. Os oradores andam na corda bamba, ou seja, ao apresentar suas soluções com base no que consideram melhor, não podem se abrir com veemência, precisam modular o discurso, de modo que possam ao menos terminá-lo: “*Je entrerais dans ce détail, après vous avoir demandé une grâce, qui est, Athéniens, que, pour vous déterminer sur ce que j’ai à dire, vous attendiez que j’aie tout dit. Jusque-là suspendez votre jugement [...]*” (Démosthènes, *Première Philippique*, p. 214).

Conclusão

Os cursos ministrados por Foucault entre 1982-1984 no *Collège de France* investigam discursivamente a noção de *parrhesía* tal como é percebida e praticada na Atenas dos séculos V-IV a.C. Neste artigo, focamos na primeira hora da aula de 08 de fevereiro de 1983-1984. No entanto, alguns pontos dados como sabidos pelo autor exigiram de nós que recuássemos ao curso do ano anterior, publicado com o título *O governo de si e dos outros*. Com efeito, ao fazer esse recuo, foi possível esclarecer a mutação da noção de *parrhesía* na obra de Eurípides e as considerações sobre o descrédito dessa noção na Atenas do século IV a.C. A análise foucaultiana depreende a intensificação de uma percepção mais “conservadora” – aristocrática – da noção após a derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso. O modo como a positividade da *parrhesía* é significado nas primeiras peças de Eurípides – e como passa a sê-lo nas peças mais do final do século –, o ceticismo de Platão quanto à vida política e o excesso de licenças nos discursos de Isócrates e Demóstenes são fruto, ao mesmo tempo, de um declínio da democracia e de um recrudescimento da crença em um ideal “aristocrático” de governo.

Em Eurípides, a descrença no sistema democrático é demonstrada pelo paralelo entre *Íon* (418 a.C.) e *Orestes* (408 a.C.). A tragédia passa de um estado de crença na democracia e, por extensão, na positividade da *parrhesía*, para o de descrença nesse regime político e, portanto, na negatividade da *parrhesía*. Mais do que a *parrhesía* ter se tornado, como conceito prático, algo negativo, a sua existência na fala dos oradores é que passa a ser cada vez mais rara devido à corrupção do sistema político. Foucault traça, em *A coragem da verdade*, um percurso da estética à filosofia e à retórica política – os discursos de Isócrates e Demóstenes. Nesse percurso do final do século V a.C. alguns escritos são “premonitórios”, como o panfleto *A constituição dos atenienses*, do Pseudo-Xenofonte

– escrito provavelmente entre 431-424 a.C. Outros, como *A república*, de Platão – escrita por volta de 375 a.C. –, e a *Política*, de Aristóteles – escrita por volta de 330-323 a.C. –, são descritivos. Propomos essa diferença porque, enquanto o Pseudo-Xenofonte ainda desconhecia o final da Guerra do Peloponeso, Platão e Aristóteles já sabiam do fracasso ateniense.

Apesar desse percurso pela estética, pela filosofia e pela retórica política, entendemos que a aula de 08 de fevereiro indica, na própria noção de *parrhesía*, um caminho para a investigação da “origem da filosofia”. Assim como em *História da loucura*, Foucault parte de certa “verdade admitida” – ali, ele parte da crença de que a psiquiatria dos séculos XIX-XX era uma “versão mais desenvolvida” do que se praticava na Idade Clássica – para complexificá-la, em *A coragem da verdade*, ele desconstrói a crença de que a origem da filosofia se deu no encontro do homem com a razão pura. A esse ideal racionalista – ele não diz que isso “é uma mentira” –, o autor acrescenta que a filosofia nasce de um problema político em torno da derrocada da democracia que leva à impossibilidade da *parrhesía*. A origem da discussão sobre o que é a razão passa pela reflexão sobre o que é a verdade e a discussão sobre o que é a verdade – atrelada ao “falar a verdade” –, não passa sem uma problematização sobre o sistema democrático. Assim, a origem da busca pela razão é também política.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1985.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 4. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Déchiffrer le corps: penser avec Foucault*. Grenoble: Jérôme Milion, 2011.
- DÉMOSTHÈNE. *Olynthienne III*. In : *Les auteurs grecs*. Traduction de M. C. Leprévost.

Paris : Hachette, 1878. pp.74-109

DÉMOSTHÈNE. Première philippique. In: *Philippiques de Démosthène*. Traduction de M l'abbé d'Olivet. Nismes: Jean Gaude, 1811. pp. 197-239.

DÉMOSTHÈNE. Troisième philippique. In : *Philippiques de Démosthène*. Traduction de M l'abbé d'Olivet. Nismes: Jean Gaude, 1811. pp. 265-301.

EURÍPIDES, Orestes. Tradução, introdução e notas de Karen Amaral Sacconi. São Paulo: Martin Claret, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1983-1983)*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Orazio Irrera et Daniele Lorenzini*. Paris: Seuil/Gallimard, 2023.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. In: _____. *Obras completas*. Vol. 15. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. pp. 13-113.

ISÓCRATES *Sobre la paz*. In: *Discursos*. Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermita. Madrid: Gredos, 1982. pp. 235-276.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 6ª ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

KOGAWA, João. “No tempo dos gregos era normal”: das confissões da carne ao uso dos prazeres. In: *Revista Eletrônica Interfaces*. Vol. 12, n. 3, p. 28-38, 2021. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/6934/4922 Acesso em 25 jun. 2021.

PLATÃO. *A república (ou Da justiça)*. 3ª ed.

Tradução de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2019.

PLATÃO. *Protágoras*. In: _____. *Diálogos I*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007. p. 249-320.

PLATÃO. *Górgias (ou Da retórica)*. In: _____. *Diálogos II*. Tradução de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2007. p. 41-168.

PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Vol. II. Tradução de Henrique C. L. Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4.ed. Brasília: Editora da UNB, 2001.

Submissão: agosto de 2024

Aceite: setembro de 2024