



ARENDT E FOUCAULT: CONSIDERAÇÕES SOBRE FILOSOFIA E DEMOCRACIA

Anderson A. Lima da Silva
Doutor em Filosofia (USP)

RESUMO: A condenação legal de Sócrates pelo júri democrático ateniense no ano de 399 a. C. ofereceu copiosa matéria reflexiva no que toca às relações entre filosofia e política. Segundo Hannah Arendt, trata-se de um ponto de inflexão que viria a respaldar, a confeccionar certo estatuto e “lugar” ao filósofo – e sobretudo ao “pensador profissional” –, estabelecendo, concomitantemente, “nossa tradição do pensamento político”. Ressalta, nessa direção, a abertura do “hiato entre filosofia e política”, entre pensamento e ação, a cisão entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Partindo de problemática análoga, Foucault ressaltará, em seus cursos dos anos 1980, aquilo que denominará “crise da *parrhesia* [franco-falar] democrática no pensamento grego do século IV”. Com este contexto paradigmático em vista, buscaremos considerar como ambas as leituras alocam Sócrates em posição peculiar. Arendt destacará que, desviando-se da “tirania da verdade” própria à *epistémé*, Sócrates apostaria na pluralidade da revelação da veracidade das *doxai*, das opiniões de seus concidadãos e, correlatamente no acordo que sucede às suas ações; Sócrates seria, antes de tudo, um “cidadão pensador”. Foucault, ao enfatizar a relação ao mesmo tempo necessária e irreduzível da filosofia socrática à vida da *pólis*, ressalta a atuação do filósofo crítico e as tensões inerentes à sua prática. Estas duas perspectivas, entretanto, não se restringem à reflexão sobre a filosofia no quadro de “crise” da democracia Antiga, mas procuram redirecionar, reaquietar ou reelaborar questões ao campo político e filosófico atual, assumindo os desafios do tempo presente.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Democracia. Filosofia. Foucault. Sócrates.

ABSTRACT: The legal condemnation of Socrates by the Athenian democratic jury in the year 399 a. C. offered abundant reflective material on the relations between philosophy and politics. According to Hannah Arendt, it is a point of inflection that would support, to create a certain status and "place" for the philosopher - and especially to the "professional thinker" -, concomitantly establishing "our tradition of political thought." The opening of the "gap between philosophy and politics", between thought and action, the split between the *vita activa* and the *vita contemplativa* emphasizes in this direction. Starting from analogous problems, Foucault points out in his 1980's courses, what we called the "crisis of *parrhesia* [free-speech] democratic in Greek thought of the fourth century." With this paradigmatic context in view, we will consider how both readings allocate Socrates in a peculiar position. Arendt will point out that, diverging from the "tyranny of truth" proper to *episteme*, Socrates would bet on the plurality of the revelation of the veracity of the *doxai*, of the opinions of his fellow citizens, and, correspondingly, in the agreement that succeeds his actions; Socrates would, above all, be a "thinking citizen". Foucault, in emphasizing the necessary and irreducible relation of Socratic philosophy to the life of the *polis*, emphasizes the performance of the critical philosopher and the tensions inherent in his practice. These two perspectives, however, are not restricted to the reflection on philosophy in the context of the "crisis" of the Ancient Democracy, but seek to redirect, reassess or re-elaborate questions to the current political and philosophical field, taking on the challenges of the present time.

KEYWORDS: Arendt. Democracy. Philosophy. Foucault. Socrates.

Em sua aula inaugural no *Collège de France*, em 1952, Maurice Merleau-Ponty chamava a atenção de seus ouvintes ao fato de que “a filosofia colocada em livros deixou de interpelar os homens. O que há de insólito e quase insuportável nela se escondeu na vida decente dos grandes sistemas”. Ora, continua,

Para reencontrar a função completa do filósofo, é preciso lembrar-se que mesmo os filósofos-autores que nós lemos e que nós somos jamais cessaram de reconhecer como patrono um homem que não escrevia, que não ensinava, ao menos nas cadeiras do Estado, que se dirigia àqueles que ele encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião e com os poderes, é preciso se lembrar de Sócrates. (MERLEAU-PONTY, 1960, p.39)

Esta homenagem, que é também um apelo, põe àqueles que se dedicam à filosofia uma tarefa tão incontornável quanto dificultosa: o recurso a Sócrates.

Incontornável posto que desde muito cedo este cidadão ateniense foi tomado por seus pares como pai de algo que não era exatamente novo, mas que mudava radicalmente de sentido: “Sócrates foi o primeiro a convidar a filosofia a descer do céu, instalou-a nas cidades, introduziu-a também nos lares e impôs-lhe o estudo da vida e dos costumes, do bem e do mal” (CICERON, 2005, p.393)¹. Se antes a filosofia aplicava-se em aprofundar a física ou o estudo da natureza, a partir de então a reflexão filosófica se interessará pelas “questões humanas”. Foi provavelmente na senda desta tradição interpretativa – que está longe de ser unívoca – que os modernos forjaram o termo “pré-socráticos” para açambarcar todos os filósofos que se situam antes da “revolução” socrática. “Revolução” que consistiu antes de tudo na conversão de objeto que fará das questões éticas e políticas o objeto por excelência da reflexão filosófica.

Mas dizíamos também que Merleau-Ponty nos colocava frente a uma dificuldade, diante mesmo de um embaraço. Afinal, remeter-se a Sócrates implica, de um modo mais ou menos direto, a questão: “quem é Sócrates?”. Resposta que, como frisado, jamais poderá nos ser conferida diretamente por este “homem que nada escrevia e nada ensinava”. Possivelmente encontre-se neste ponto um dos aspectos que torne sua figura ao mesmo tempo tão emblemática e tão difícil de se deixar apreender, circunscrever. Note-se:

Sócrates ensina que a religião é verdadeira, e o viram oferecer sacrifícios aos deuses. Ele ensina que se deve obedecer à cidade, e o faz até o último

¹ Este texto de Cícero é um testemunho, entre outros, de uma tradição multifacetada de apreciação da importância de Sócrates que remonta a Platão (*Apologia* 19 c), Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* I, 1, 11 – 16) e Aristóteles (*Metafísica* A 6, 987 b; *Das partes dos animais* I 1, 642 a 24-31), para ficarmos apenas com estes.

momento. O que lhe censuram não é tanto o que faz, mas a maneira, o motivo por que o faz. (MERLEAU-PONTY, 1960, p.40)

Se Sócrates acredita na religião, ele acredita *de outro modo*, verdadeira como Sócrates a pensa e não como ela se pensa; se Sócrates justifica a cidade, é por suas razões e não pelas do Estado; Sócrates não foge, comparece ao tribunal, mas há pouco respeito nas explicações que lhe dá; até mesmo na iminência de sua condenação à morte, “quando Sócrates recusa fugir, não é porque ele reconheça o tribunal, é para melhor recusá-lo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p.39): “presença ausente”, “obediência desrespeitosa” que não deixa, todavia, em um só momento, de marcar uma “relação viva com Atenas”. Remata Merleau-Ponty:

Tudo o que Sócrates faz se ordena segundo este princípio secreto que em vão se tenta captar. Sempre culpado por excesso ou falta, sempre mais simples e menos sumário que os outros, mais dócil e menos acomodatório, causa-lhes mal-estar, infringe-lhes esta imperdoável ofensa de fazê-los duvidar de si próprios. (MERLEAU-PONTY, 1960, p.41)

Sabemos a que ponto esta “ofensa” socrática foi levada a sério quando de seu julgamento pelo júri popular ateniense em 399 a. C. Com sua condenação, abriu-se imediatamente uma miríade de interrogações relativas à prática filosófica, a seus métodos e objetivos, mas despertou também, de modo premente, a indagação a respeito do estatuto e lugar do filósofo, ou ainda, da (in)compatibilidade ou mesmo heterogeneidade entre filosofia e política. Interrogações que se ajustam mal à “vida decente dos grandes sistemas” e que voltam a interpelar os homens desde que este personagem entra em cena: Sócrates não é o nome de um filósofo, mas de uma questão inquieta que se dirige à nossa atualidade.

O cidadão pensador

Hannah Arendt sustenta que o “hiato entre a filosofia e a política” (ARENDR, 2009, p.47)² que se desencadeou com o julgamento e condenação de Sócrates não se restringiu ao quadro específico de suas circunstâncias históricas imediatas. A seu ver, defrontamo-nos com um ponto de inflexão que tanto conferiu certo estatuto e “lugar” ao filósofo – e sobretudo ao “pensador profissional” –, como também “estabeleceu nossa tradição do pensamento político” (ARENDR, 2009, p.70). Trata-se, se quisermos, do prenúncio da escansão entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Como afirmará em *A condição humana*,

² Versão ligeiramente modificada de “Philosophy and politics” In. *Social Reserch*, n.57, v.01, 1990.

A noção de que, de um lado, as várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo e, de outro, o pensamento puro que culmina na contemplação possam corresponder a duas preocupações humanas inteiramente diferentes tem se evidenciado, de uma forma ou de outra, desde que “os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes”, isto é, desde a ascensão do pensamento político na escola socrática. (ARENDR, 1981, p.26)

Ora, mas o que compreender com “ascendência do pensamento político na escola socrática”? Se até então tratávamos de “heterogeneidade”, “escansão”, “hiato” entre filosofia e política, como lidar com o fato de que tenha adquirido envergadura uma ascendência do pensamento político de matiz filosófico? Para sondar um encaminhamento a esta questão, é preciso considerar que embora possa aspirar a viver fora da política – pavoneando mesmo certa indiferença ou desprezo pelo mundo da cidade – o filósofo não pode abdicar completamente de viver numa *polis*. Como resultado dessa situação inescapável, assegurará Hannah Arendt, “a política tornou-se, para o filósofo – quando ele não a considera como inferior a sua dignidade –, a esfera em que as necessidades elementares da vida humana são tratadas e à qual se aplicam padrões filosóficos absolutos.” (ARENDR, 2009, p.82)

Não teria sido outra a postura de Platão, que, “desesperando da vida da *polis*”, subsumiu, em estatuto e importância, o mundo das aparências, das questões humanas e contingenciais aos assuntos eternos, imutáveis, não humanos³. Talvez a maior mostra deste expediente platônico seja a posição conferida à noção de verdade (*epistémé*) em relação à noção de opinião (*doxa*).

De modo estreito à reticência sobre a validade da persuasão (*peithein*), Platão conduzirá uma “furiosa denúncia da *doxa*” que, “além de permear nitidamente todas as suas obras políticas”, tornou-se também “uma das pedras angulares do seu conceito de verdade”, de maneira que “a verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, passa a ser compreendida como diametralmente oposta à opinião”. Essa oposição permitirá a Platão introduzir “parâmetros transcendentais”, absolutos, na esfera dos assuntos humanos. (ARENDR, 2009, p. 48)

Mais especificamente, Arendt destacará que “foi ao iluminar a esfera das ideias com a ideia de Bem que Platão pôde lançar mão das ideias para propósitos políticos e, nas *Leis*, erigir sua ideocracia, onde as ideias eternas foram traduzidas em leis humanas”. Este foi um

³ Em outras palavras, “o que para Platão era evidente – que o conhecimento puro diz respeito às coisas que ‘são sempre as mesmas, sem mudança nem mistura, ou, pelo menos, as que mais se aproximam delas’ [*Filebo*, 59b-c] – permaneceu sendo, com múltiplas variantes, a pressuposição principal da filosofia até os últimos estágios da Era Moderna. Por definição estavam excluídos os assuntos relativos aos negócios humanos, porque, contingentes, podiam sempre ser diferentes do que realmente são” (ARENDR, 2008, p.159).

dos momentos sem dúvida determinantes para que Platão pudesse conceber sua “tirania da verdade, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens não podem ser persuadidos” (ARENDDT, 2009, p. 52). Longe de entrever nesse procedimento a fatura de uma “síntese” ou de uma “solução” filosófica às questões políticas, a autora de *As origens do totalitarismo* destacará veementemente o abismo que se abre entre pensamento e ação.

Contudo, segundo a autora, pode-se afirmar que essa atitude só foi possível a Platão quando ele passou a “duvidar de algumas bases do ensinamento de Sócrates” (ARENDDT, 2009, p.47)⁴. Afinal, continua ela, “a oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDDT, 2009, p.49). Com efeito, a cremos em Hannah Arendt, Sócrates sempre permaneceu “um homem entre homens” que, não tendo evitado a praça pública, fora um “cidadão entre cidadãos” (ARENDDT, 2008, p.189). Alheio ao desejo de governar os homens ou aconselhá-los do ápice de sua sabedoria superior, Sócrates tampouco se submetia docilmente às regras. Sua postura o conduzia a examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e insistir para que seus interlocutores também assim procedessem: “ele queria ajudar as pessoas a dar à luz a seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade de sua *doxa*.” (ARENDDT, 2009, p.56)

Mas o que compreender exatamente por esse procedimento? Afinal, essa proposição não deixa de conter um aparente *paradoxo*: como correlacionar verdade e opinião, ou ainda, como conceber a capacidade de “tornar verdadeira a *doxa*” (ARENDDT, 2009, p.61)? Nesse sentido, Arendt sublinha que Sócrates, ao contrário dos sofistas e diferentemente do velho Platão, havia descoberto que a *doxa* não era ilusão subjetiva ou distorção arbitrária, o que não a levava tampouco a ser caracterizada como algo absoluto e válido para todos de uma vez por todas. “Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me parece’”, isto é, “a compreensão do mundo ‘tal como ele se me revela’” (ARENDDT, 2009, p. 55). Assim sendo, buscar a veracidade da *doxa* implica, por princípio, a suposição de que o mundo se revela de maneira diferente aos homens de acordo com a posição ocupada por cada um. E é nessa pluralidade de pontos de vista que o mundo se revela igualmente – apesar de todas as diferenças entre os homens e suas *doxai* – como um mundo “comum”. As *doxai*, que tanto interessavam a Sócrates, constituíam, portanto, parte seminal da vida política, dessa “esfera pública na qual todo homem pode aparecer [aos outros]

⁴ Vale ressaltar que Hannah Arendt assume, de saída, a “crença de que existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão.” (ver ARENDDT, 2008, p.190)

e mostrar o que é” (ARENDDT, 2009, p. 56). Assim, não é por qualquer motivo que Arendt afirmará que “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a criar esse tipo de mundo comum.” (ARENDDT, 2009, p.60)

Posto isto, todavia, nem todas as dificuldades estão afastadas, pois, uma vez que não se trata nem de mera arbitrariedade nem de uma assertiva absoluta, poderíamos de bom grado questionarmo-nos a respeito de qual seria o *critério* que permitiria designar a verdade da opinião. Uma das vias possíveis de esclarecimento passa pela célebre afirmação de Sócrates em *Górgias* (482c): “Eu preferiria que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”. O desacordo consigo mesmo é possível não apenas porque cada um vive e aparece para os outros, mas também para si mesmo. Sendo um, cada qual pode falar a si mesmo (*eme emautó*) como sendo dois. É nessa capacidade de instalar uma diferença na unicidade, de ser em si e para si mesmo na forma de um dois em um, de entabular um diálogo sem som de mim comigo mesmo (*Teeteto*, 189e) que, segundo Hannah Arendt, encontraríamos “a essência do pensamento.” (ARENDDT, 2008, p.207)

Pensamento que, embora se desenrole no âmbito da necessidade do estar só de si consigo mesmo, não pressupõe uma solidão absoluta. Ao contrário, a dualidade inerente a esse diálogo subentende, indica e, de certo modo, torna apta a convivência com outros⁵. Trata-se de uma abertura inicial na qual o dois em um torna-se novamente um quando aquele que pensa interrompe bruscamente o processo de pensamento e “é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele é sempre Um, é como se a dualidade em que tinha se dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade” (ARENDDT, 2008, p.207), à unidade de um ser humano singular, que fala com uma só voz e é reconhecido como tal por todos. É exatamente essa passagem que Sócrates é capaz de efetuar com maestria, transitando “entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele” (ARENDDT, 2008, p.189). Trânsito que pressupõe menos a aplicação teórica, pré-definida de padrões de conduta do que a coerência entre o dois em um do pensamento e a aparição singular no mundo comum. Nesse ínterim, não haveria, por conseguinte, dicotomia entre pensamento e ação⁶: a *atividade* de pensar acompanha o viver⁷.

⁵ “O que Sócrates queria dizer [...] é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo. O ensinamento de Sócrates era: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros.” (ARENDDT, 2009, p.63)

⁶ “Era precisamente a dicotomia entre pensamento e ação que Sócrates temia e tentou impedir na *polis*.” (ARENDDT, 2007, p.157)

⁷ Isto não significa afirmar, entretanto, que o pensamento por si só seja suficiente ou capaz de determinar de uma vez por todas a ação, ou que toda ação seja necessariamente decorrência do pensamento. Como destacará

É nesta imbricação, neste acordo – que o célebre ateniense sempre defendeu como algo benéfico a si mesmo e à cidade – que se pode divisar a possibilidade de abertura, de liberação que permite a Sócrates examinar, verificar, julgar a veracidade das *doxai* em meio à *pluralidade* das opiniões de seus concidadãos. Definitivamente, estamos diante de um “cidadão pensador”.

O filósofo crítico

Em seu último curso no *Collège de France – A coragem da verdade* (1984) – Foucault enfatizará que “Sócrates é parresiasta” (FOUCAULT, 2011, p.26), talvez o parresiasta por excelência. Mas o que vem a ser exatamente um parresiasta? O termo grego *parrhesia*, constituído a partir de *pan* (tudo) e *rhema* (aquilo que é dito), ressaltará a enunciação de um *franco-falar* ou de um *dizer-verdadeiro* que estabelece um “pacto”, um “acordo” entre o sujeito que diz livre e transparentemente o que pensa e as suas condutas. Nesse sentido, afirmar que alguém é parresiasta significa admitir que se trata de um sujeito para o qual o dizer-verdadeiro caracteriza sua própria vida. Um modo de ser que envolve um modo de dizer e de se reportar aos outros, que faz com que o sujeito se vincule a si mesmo, ao seu enunciado e à enunciação, à medida mesma que se vincula aos atos e às consequências – por vezes de risco – acarretadas por esta atitude de dizer-verdadeiro. Ora, é nos marcos desse sentido geral que Sócrates é apresentado como aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar ao exercício do dizer-verdadeiro. (FOUCAULT, 2011, p.63)

Há ao menos duas dimensões que acabam por se cruzar nas análises que Foucault dedica ao termo *parrhesia*. Num primeiro momento, a noção é analisada no contexto das práticas de direção de consciência (FOUCAULT, 1982). Num segundo momento, o pensador francês declara que os desenvolvimentos de suas pesquisas o levaram a constatar que a “a noção de *parrhesia* [...] é, fundamentalmente, uma noção política.” (FOUCAULT, 2011, p.9)

Efetivamente, ao buscarmos discriminar alguns dos princípios que orientaram a instituição da *polis* democrática ateniense (VERNANT, 2005), nos depararemos com a noção de *parrhesia*, comumente enleada às noções de *isonomia* (a igualdade de direitos políticos) e de *isègoria* (o direito de todo cidadão de tomar a palavra publicamente). Conjuntura na qual a *parrhesia* encarnaria o compromisso efetivo de cada qual de falar com toda a franqueza e

Hannah Arendt, “o pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é o ‘bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem relevância política a não ser em situações de emergência.” (ARENDRT, 2008, p. 214)

liberdade. Não é inoportuno notar que, séculos mais tarde (II a. C), a democracia seria ainda caracterizada por Políbio (Livro II, capítulo 38, §6) centrando-se em torno de dois destes princípios: em suas palavras, “ninguém pode encontrar um sistema e princípios políticos tão favoráveis à igualdade e liberdade de palavra [*isegoria* e *parrhesia*], em suma, tão autenticamente democráticos quanto os da Confederação Aquéia”.

Assim caracterizada, a *parrhesia* se instala num âmbito político que coloca em cena não apenas o direito de todos de falar publicamente, mas também no qual se espera franqueza e liberdade. Apontando assim, simultaneamente, para um determinado tipo de vínculo que se estabelece entre aquele que fala, o que diz e como esse conjunto se relaciona com seus interlocutores.

Conciliação sem dúvida frágil e que corre o risco constante de irromper numa crise, numa cisão e mesmo na dissensão entre os atos e as palavras; entre os discursos e as condutas.

E, com efeito, no decurso do século V, algo dessa ordem parece tomar forma e se propagar em Atenas, anunciando o que muitos designaram como “corrupção”, “decadência”, “declínio”, “crise” da *polis* democrática e dos princípios que a sustentavam. Conjuntura perniciosa que teria se disseminado em Atenas e se intensificado após a morte de Péricles (429 a. C.), considerado até hoje um dos maiores estadistas da Antiguidade. Como registra Tucídides (1987, p. 166) em sua *História da Guerra do Peloponeso* (Livro III, 82-4):

Assim as cidades começam a ser abaladas pelas revoluções [*stasis* – guerras civis, divisão em facções na qual a facção se considera a própria cidade: o mais ameaçador dos flagelos] [...] A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo o capricho dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido [ou à facção]; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser uma máscara para a fraqueza covarde, e agir inteligentemente equivale à inércia total. Os impulsos precipitados são vistos como uma virtude viril, mas a prudência no deliberar é um pretexto para a omissão. O homem irascível sempre merece confiança, e seu oposto se torna suspeito. [...] Palavras sensatas ditas por adversários são recebidas, se estes prevalecem, com desconfiança vigilante ao invés de generosidade. [...] De um modo geral, os homens passam a achar melhor ser chamados canalhas astuciosos que tolos honestos, envergonhando-se no segundo caso e orgulhando-se no primeiro. A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição [...] e aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados os melhores. [...] Já não havia palavras fidedignas, nem juramentos capazes de inspirar respeito bastante para reconciliar os homens.

Ao afirmar que “a significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo o capricho dos homens”, trata-se menos de dizer que as palavras perderam seu sentido do que

de destacar a manipulação da língua e o redirecionamento do poder de avaliação das palavras em relação aos atos (LORAUX, 2009). Nessa situação, a mesma palavra pode ser utilizada, em circunstâncias diversas, por ambos os partidos ou facções para dizer em aparência a mesma coisa, embora se refiram a ações absolutamente contrárias. O compromisso efetivo de cada qual falar publicamente com toda a franqueza e liberdade (*parrhesia*) vê-se assim fortemente abalado, visto que o falar não mais implica o agir coerente: as palavras, doravante, passam a adquirir o estatuto de meras ferramentas de submissão e engodo⁸.

Este panorama não passou incólume à percepção de uma série de autores – fosse Platão, Isócrates ou Demóstenes –, autores que em textos políticos e filosóficos passaram a indicar a deterioração das relações, ou mesmo a total incompatibilidade, entre *parrhesia* e democracia, colocando em xeque sua harmonia precedente. A esta temática, largamente tratada à época, Foucault designou “crise da *parrhesia* democrática no pensamento grego do século IV a. C.”. (FOUCAULT, 2011, p.48)

Conforme Foucault, nesses textos do final do século V a. C. e, principalmente, do século IV a. C., a *parrhesia* aparece “menos como um direito a exercer na plenitude da liberdade do que como uma prática perigosa, de efeitos ambíguos e que não deve ser exercida sem precauções e limites” (FOUCAULT, 2011, p.32). Prática perigosa e de efeitos ambíguos na medida em que se constata que não apenas as instituições democráticas não são mais capazes de dar lugar ao franco-falar, mas que passam a representar um perigo real tanto para a cidade como um todo quanto para cada cidadão em particular: a liberdade conferida a todo e qualquer cidadão de tomar a palavra em Assembleia – como apresentamos anteriormente, um dos valores seminais da democracia ateniense – passará a ser interpretada e utilizada como a possibilidade de que qualquer um diga qualquer coisa, o que bem lhe aprouver, independentemente de expressar uma fala franca ou estar de acordo com o interesse público. Mais do que isso, em meio a estes discursos, o indivíduo que ousa dizer a verdade no espaço democrático opondo-se à vontade da maioria corre grande risco não apenas de não ser ouvido, mas de ser categoricamente silenciado, por meio das mais diversas retaliações.

A dar crédito a essas “constatações”, as instituições democráticas atingiram tal processo de deterioração que parecem cronicamente incapazes de distinguir, reconhecer,

⁸ Para uma análise fina e criteriosa desta problemática e a retomada de sua centralidade na Modernidade, ver *supra* BANDERA, Mauro Dela. “A política da linguagem em Rousseau”; e ARCO JR, Mauro Dela Bandera. *A palavra cantada ou a concepção de linguagem em Jean Jacques Rousseau*. São Paulo. FFLCH-USP, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Maria das Graças de Souza (Orient.). Disponível em < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29042013-130722/pt-br.php> >

avaliar e valorar devidamente os discursos verdadeiros e os discursos falsos. Nessa situação, a *parrhesia* encontra-se ameaçada pela própria democracia.

Pois bem, é diante desta crise que reencontramos Sócrates e, por conseguinte, que cabe arguir o modo *sui generis* de articulação entre filosofia e política que ele colocará em cena.

Embora a exposição da postura socrática e de suas nuances não caibam nas margens deste escrito, acreditamos que não seja sem interesse ao menos *apontar* uma dupla recusa de Sócrates no que concerne a duas “alternativas” de atuação que poderiam se apresentar ao filósofo⁹. Qual seja, assumir a postura do “filósofo que volta seus olhos para uma realidade e se vê desconectado deste mundo”; ou a do “filósofo que se apresenta trazendo já escrita a tábua da lei” (FOUCAULT, 2010, p.232n). Por mais sedutoras que sejam as “alternativas” apresentadas, a postura socrática inovará ao seguir via distinta: buscando apartar-se de um discurso retórico que embora “ornado” não tem compromisso com a verdade e com a justiça, a *parrhesia* socrática apresentar-se-á diante da “crise da *parrhesia* política” como um discurso que não exerce o seu *franco-falar* na “linguagem” da política, isto é, que não fala a linguagem do discurso político instituído, que não atua no campo de sua semântica própria, atado a sua operacionalidade, tornando-se estranha, portanto, a uma filosofia que se propusesse a dizer ou a prescrever a verdade da política, na política.

A *parrhesia* de Sócrates, ao contrário, exerce seu dizer-verdadeiro *diante* da política, diante do poder instituído e, por vezes, *apesar* e mesmo *contra* este poder, seja qual for o regime político ou o governo em vigor. Nessa chave de leitura, em vez de reclusão do filósofo, de sua “desconexão” em relação ao mundo, a correlação entre a prática política e o franco-falar filosófico se apresenta enredada, e aqui o termo é de Foucault, numa “exterioridade relativa” (FOUCAULT, 2010, p.319); “exterioridade relativa” que, por um lado, torna necessária a relação entre a filosofia e a política, ao passo que sublinha a necessária irreduzibilidade de um ao outro, de modo a preservar e exercer a constante possibilidade de uma palavra fundamentalmente contestadora, tanto quanto implicada na tessitura histórica da política, fazendo-se assim, inevitavelmente, *ação* política. É a postura crítica de Sócrates que é assim enfatizada por Foucault.

Postura esta que se faz necessária sobretudo em “momentos de emergência”, momentos que exigem a coragem de pensar, dizer e agir diferentemente, isto é, a coragem de interpelar e de instilar a “ofensa” da dúvida. Afinal, e aqui quem escreve é Hannah Arendt, a

⁹ A este respeito, permito-me remeter o leitor ao capítulo segundo de SILVA, Anderson Aparecido Lima da. *Michel Foucault: o sujeito moderno em questão*. São Paulo, FFLCH-USP, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Franklin Leopoldo e Silva (Orient.). Disponível em: <
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12092013-125849/pt-br.php> >

história já nos deu provas de que “quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação” (ARENDDT, 2008, p.215). Essa recusa corajosa, que é sobretudo um ato afirmativo, corrobora o gesto que entrelaça o pensador cidadão e o filósofo crítico aos desafios de seu tempo histórico, do nosso tempo histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- _____. “Que é autoridade?”. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, (2007).
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. “Sócrates”. In: *A promessa da política*. Rio de Janeiro, Difel, 2009.
- ARCO JR, Mauro Dela Bandera. *A palavra cantada ou a concepção de linguagem em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo. FFLCH-USP, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- Maria das Graças de Souza (Orient.). Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29042013-130722/pt-br.php>
- BANDERA, Mauro Dela. “A política da linguagem em Rousseau” (*Supra*).
- CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas* (V. 4, 10). Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*; edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. *O governo de si e dos outros (Curso no Collège de France, 1982-1983)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- LORAUX, N. *A tragédia de Atenas: a política entre as trevas e a utopia*. Trad. Paula Silvia R. C. da Silva. São Paulo: Loyola, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1960.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, precedido de *Sobre a piedade (Eutifron)* e seguido de *Sobre o dever (Críton)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Rio de Janeiro: L&PM, 2011.

POLÍBIOS. *História*. Trad. de Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1996.

SILVA, Anderson Aparecido Lima da. *Michel Foucault: o sujeito moderno em questão*. São Paulo, FFLCH-USP, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Franklin Leopoldo e Silva (Orient.). Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12092013-125849/pt-br.php>

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1987.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, Difel, 2005.