

A “CORAGEM DA VERDADE” E O RISCO DA PALAVRA EM MICHEL FOUCAULT: DEMOCRACIA E DEMAGOGIA

THE “COURAGE OF TRUTH” AND THE RISK OF SPEECH IN MICHEL FOUCAULT:
DEMOCRACY AND DEMAGOGY

André Constantino Yazbek¹

Resumo: Nos últimos anos de sua produção no *Collège de France*, Michel Foucault problematiza a noção de *parrêsia*, ou “coragem da verdade”, interrogando a relação, a um só tempo conflituosa e de reforço mútuo, entre o discurso verdadeiro e a democracia ateniense. Embora a *parrêsia* democrática se apoie na prerrogativa que assegura a liberdade de palavra a todos os cidadãos, o ato *parresiástico* – situado no horizonte da *isegoria* e marcado pelo risco próprio ao dizer-verdadeiro – já indica uma ascendência daquele que fala. É essa dimensão política do risco, no ponto de fricção entre o jogo democrático e sua crise, que pretendemos explorar, reconstituindo a própria figura do *parresiasta* naquilo que o diferencia do retórico e do demagogo.

Palavras-chave: Michel Foucault; verdade; *parrêsia*; democracia; demagogia.

Abstract: In the final years of his work at the *Collège de France*, Michel Foucault problematizes the notion of *parrhesia*, or the “courage of truth,” by interrogating the relationship, at once conflictual and mutually reinforcing, between truthful discourse and Athenian democracy. Although democratic *parrhesia* rests on the prerogative that guarantees freedom of speech to all citizens, the *parrhesiastic* act – situated within the horizon of *isegoria* and marked by the risk inherent to truth-telling – already signals a certain ascendancy of the one who speaks. It is this political dimension of risk, located at the point of friction between the democratic game and its crisis, that we aim to explore, reconstructing the very figure of the *parrhesiast* in what distinguishes him from both the rhetorician and the demagogue.

Key-words: Michel Foucault; truth; *parrhesia*; democracy; demagoguery.

I.

“Na *parrêsia*, aquele que *fala* faz uso de sua liberdade e escolhe a *verdade* em lugar da *mentira*, a *morte* em lugar da *vida* e da segurança, a *crítica* em lugar da *adulação*, o *dever* em lugar do *interesse* e do *egoísmo*” (FOUCAULT, 2017, p. 85, *grifo nosso*). Eis a formulação

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). <https://orcid.org/0000-0001-6341-7602> E-mail: andre_yazbek@id.uff.br

sintética de Michel Foucault ao apresentar, em outubro de 1983, na *Universidade da Califórnia*, em Berkley, a ampla noção grega de *parrêsia*, – traduzida comumente na obra foucaultiana por “franqueza”, “dizer-verdadeiro” ou ainda “coragem da verdade”. Com o tema *parresiástico* abria-se, para Foucault, um campo de exploração de uma modalidade do dizer-verdadeiro na qual aquele que fala mantém uma relação peculiar com a verdade a partir da franqueza, da liberdade e do dever, assumindo o risco pessoal pela enunciação da palavra parresiástica:

nela [na *parrêsia*], dizer a verdade não é unicamente correr um risco ou afrontar um perigo, mas também um dever. Por exemplo, o orador que diz a verdade a pessoas que não estão dispostas a aceitá-la e que podem castigá-lo, condená-lo à morte ou ao exílio, tem a liberdade de guardar silêncio. Nada o força a falar, mas ele sente que é seu dever fazê-lo. [...] A *parrêsia* está ligada à liberdade e ao dever (FOUCAULT, 2017, p. 85).

Sabemos que se trata de um tema que ocupará a atenção de Foucault nos últimos anos de sua produção, momento em que ele se lança à exploração do tema das práticas e das tecnologias de si (ou do chamado cuidado de si) na antiguidade greco-romana. O ponto de partida do interesse foucaultiano pela relação a si no contexto da antiguidade advém justamente do desdobramento das noções de sujeito, verdade e governo em direção ao problema ético do governo de si e dos outros pela manifestação da verdade. Interessa a Foucault o fato de que uma tal manifestação da verdade, no âmbito da relação a si praticada pela antiguidade, só possa ocorrer ao preço da ascese do sujeito, – de sorte que jamais se trata de um simples ato de conhecimento, como o será para modernidade. Assim, por exemplo, as primeiras aulas de *A hermenêutica do sujeito*, curso ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1982, serão justamente destinadas à exploração de um corte histórico, de longa duração, entre dois modelos típicos de relação do sujeito com a verdade: i) de uma parte, um modelo propriamente “espiritual” ou “ascético” (em sentido forte), típico da antiguidade greco-romana, no interior do qual a “verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito”, posto que o acesso à verdade exige um trabalho do sujeito sobre si-mesmo; ii) de outra, um modelo propriamente “filosófico” ou “cartesiano”, cujo advento poderia ser demarcado com a instauração da “subjetividade cartesiana” (marco decisivo da subjetividade propriamente moderna), para o qual a exigência

de conversão do sujeito desaparece, e o que “permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele” (FOUCAULT, 2004a, p. 19-20).²

Não obstante, o tema da *parrêsia* também levará Foucault a deparar-se com o problema da democracia clássica na antiguidade, uma vez que o direito à fala e a pretensão de verdade da palavra dirigida à cena pública (seja à assembleia, seja ao príncipe), e seu efeito prático para o exercício do “governo dos homens”, é parte fundamental da vida política, mormente a democrática, e compõe a paisagem de um conjunto de técnicas de veridicção nas quais os discursos (*logoi*) são referidos às práticas (*pragmata*) e às obras (*erga*) designadas pela manifestação do verdadeiro. Assim sendo, a prática da *parrêsia*, cujo desenvolvimento Foucault procurara observar, inicialmente, a partir da cultura do cuidado de si, está intimamente ligada ao âmbito político da *pólis* grega, – afinal, ainda que se considere os múltiplos empregos da noção de *parrêsia*, a própria “liberdade de palavra é um problema político, a liberdade de expressão é um problema político” (FOUCAULT, 2018a, p. 172).

Em termos mais genéricos, com efeito, a *parrêsia* é uma noção grega que alude, etimologicamente, ao fato de se “dizer tudo”, – e isso pode significar simplesmente “dizer qualquer coisa”, sem moderação ou freio, como um falastrão o faria, ou, como vimos, expressar-se com liberdade e franqueza em vista de um *dever* moral e/ou político a cumprir, atrever-se a dizer o que nossa covardia nos impede, tomar a palavra, enfim, para exercer algo como uma coragem da verdade. Neste sentido, se é possível existir uma “boa” e uma “má” *parrêsia* (a do falastrão inconsequente e a da coragem de expressar-se sem reservas), é porque, nesta espécie

² Como se pode notar, o que Foucault entende por modelo “filosófico”, neste contexto de *A hermenêutica do sujeito*, diz respeito à inflexão moderna da história das relações do sujeito com a verdade, cuja característica é a da instituição de um tipo de relação a si e do sujeito com a verdade que obedece às demandas de uma nova determinação do sujeito como “sujeito da ciência”, – daí a referência ao cartesianismo como momento em que o conhecimento de si será requalificado às expensas do cuidado de si: “Parecera-me então que a filosofia moderna – por razões que busquei assinalar naquilo que denominei [...] de ‘momento cartesiano’ – teria sido levada a fazer recair a tônica inteiramente sobre o *gnôthi seautón* e, conseqüentemente, a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si” (FOUCAULT, 2004a, p. 86). Contudo, no contexto do desenvolvimento de sua exploração da *parrêsia*, Foucault chegará à formulação de uma *parrêsia* filosófica de efeitos indiretamente políticos, uma prática parresiástica centrada nos textos platônicos e, em especial, na figura do Sócrates da *Apologia*, tendo por ponto de partida, justamente, a tarefa da *epiméleia* socrática de “provação de si e dos outros”: “Há uma *parresía* propriamente filosófica, a que é descrita, como vocês sabem, quando [Sócrates] fala [na *Apologia*] da tarefa que lhe foi confiada [...]. Filosofar, se ocupar de si mesmo, exortar os outros a se ocupar deles mesmos, e isso escrutando, testando, provando o que sabem e o que não sabem os outros, é nisso que consiste a *parresía* filosófica, *parresía* filosófica que se identifica, não simplesmente com um modo de discurso, com uma técnica de discurso, mas com a própria vida” (FOUCAULT, 2018a, p. 296).

de ambiguidade constitutiva de “dizer tudo”, está implicado o problema político fundamental das democracias naquilo que constituiu as relações a um só tempo conflituosas e de reforço mútuo entre o discurso verdadeiro e a forma propriamente democrática dos regimes políticos. Em consequência, se a análise da *parrêsia* conduz Foucault ao exame da democracia em sua figura clássica, também o orienta na direção de uma formulação mais ampla da relação entre verdade e poder no interior das formas políticas e das condições de seu esgarçamento, temática que inclui tanto a crise democrática e a palavra demagógica quanto o problema da autocracia: “não se deve acreditar de modo algum que essa questão da *parresía* – no sentido político [...] – se coloca simplesmente no campo da democracia” (FOUCAULT, 2018a, p. 172).

Vejamos de que se trata.

II.

Para o encaminhamento da temática da *parrêsia* na direção de uma *parrêsia política* (levando-se em conta a multiplicidades de seus sentidos na obra foucaultiana), retomemos, brevemente, o contexto de sua aparição nas investigações de Foucault: o tema *parresiástico* deve ser compreendido no bojo da longa exploração foucaultiana a propósito das relações entre o *sujeito*, a *verdade* e o *governo* a partir das práticas e das tecnologias de si da antiguidade greco-romana; práticas por meio das quais a palavra individual ou pública manifesta o si-mesmo do sujeito enunciator, na sua relação com a verdade, como matéria a ser trabalhada em vista da aquisição de uma forma de vida específica, de valor exemplar, uma forma de vida singular. Trata-se, portanto, de um trabalho *etho-poiético* sobre si-mesmo: “fazer o *éthos*, produzir o *éthos*, modificar, transformar o *éthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo” (FOUCAULT, 2004a, p. 290). Mas trata-se também, na cena pública, de dar a ver a verdade de si por meio da tomada pública da palavra, ou seja, “de dizer a sua palavra, de certo modo, para exprimir sua opinião numa ordem de coisas que interessam a cidade” (FOUCAULT, 2014, p. 31), com o risco inerente de colocar-se contra a opinião majoritária ou o poder institucionalizado.

Assim, seja ao modo da obrigação de dizer a verdade por parte do mestre de consciência em relação ao seu discípulo, seja à maneira da palavra verdadeira cuja enunciação, na cena pública, implica o risco da própria vida (uma vez que representa uma afronta ao poder

instituído), o tipo de palavra a que Foucault se refere, ao tratar da *parrêsia*, não encerra uma “verdade” acerca da qual se poderia perguntar se o sujeito é capaz de pensá-la corretamente, mas antes uma “verdade” sobre a qual caberia perguntar-se se ele pode *dizê-la francamente*, e se pode fazê-lo face a outrem ou ao poder constituído (GROS, 2017, p. 18). Ou ainda, nas palavras do próprio Foucault: “Ao aceitar o jogo parresiástico em que a própria vida fica exposta, adota-se uma relação específica consigo mesmo: corre-se o risco de morrer em lugar de descansar na segurança de uma vida em que a verdade permanece silenciada” (FOUCAULT, 2004b, p. 42-43).

Portanto, e como é habitual na obra foucaultiana, não se trata do problema da relação do *sujeito* com a *verdade* no sentido do tema epistemológico do transcendental ou dos critérios lógicos do enunciado verdadeiro. No entanto, também não se trata exatamente do tema arqueo-genealógico de uma investigação acerca do acontecimento histórico pelo qual um determinado regime de verdade se instaurou sob a forma de um discurso científico e, nestas condições, foi capaz de enformar determinado conjunto de práticas de controle social e exercícios de poder. Tampouco a *parrêsia* é assimilável ao *speech act* ou enunciado performativo típico dos pragmáticos ingleses, como Austin, por exemplo. Ora, como observa o próprio Foucault, da *parrêsia* ou ato parresiástico, ao contrário do que ocorre com os enunciados performativos, não se segue um efeito conhecido e regulado de antemão (“efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado”), mas antes a abertura *indeterminada ao risco*, – o que significa que a “*parrêsia* não produz um efeito codificado, ela abre [para] um risco indeterminado” (FOUCAULT, 2018a, p. 60).³ Assim, o risco assumido, em sua indeterminação, é o elemento próprio da fala parresiástica:

Para que haja parresia, [...] o sujeito, [ao dizer] essa verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, tem de assumir certo risco, risco que diz respeito à própria relação que ele tem com a pessoa a quem se dirige. Para que haja parresia é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência (FOUCAULT, 2014, p. 12).

³ Ademais, e como bem observa Daniele Lorenzini, as análises da *parrêsia* por Foucault não são concebidas com uma contribuição à filosofia da linguagem pelo simples fato de que não se trata de considerá-la como um “gênero de enunciados dos quais se trataria de descrever as características formais, mas como um *objeto histórico* cuja significação e uso modificaram-se sensivelmente ao longo do tempo” (LORENZINI, 2017, p. 85).

Neste sentido, o que é fundamental para a *parrêsia* (e que a diferencia igualmente da retórica e da demagogia, mas também do dizer-verdadeiro demonstrativo-argumentativo) é justamente o *engajamento ontológico* do sujeito no ato da enunciação parresiástica, uma vez que se trata, nesta “fala franca”, da expressão pessoal e arriscada de uma convicção própria (GROS, 2018, p. 346). Em consequência, e conforme assinala Foucault, a *parrêsia* deve ser analisada não exatamente do ponto de vista da estrutura interna do discurso ou de sua adequação à coisa, mas sim do ponto de vista do risco que o dizer-verdadeiro pode produzir para o locutor: “se queremos analisar o que é a *parresía*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor” (FOUCAULT, 2018a, p. 55). Por esse motivo, Foucault dirige sua inquietação para a relação ética e política do *sujeito* com a *verdade* na medida em que ele se liga irremediavelmente à palavra enunciada e ao risco por ela proporcionado, ou seja: o problema concerne ao tipo de *éthos* de “liberdade de expressão” e coragem de enunciação que o sujeito enunciator põe em jogo ao manifestar, publicamente, uma verdade pela qual responde por sua própria pessoa e, em alguns casos, com sua própria vida (GROS, 2017, p. 18).

Assim, pode-se dizer que o interesse de Foucault pela noção de *parrêsia* diz respeito a uma perspectiva de exploração do problema da “produção da verdade” e dos “atos de verdade” a partir daquilo que ele próprio chamará de *aleurgia*, – noção que designa justamente a liturgia do dizer-verdadeiro, a ritualização da verdade, naquilo que concerne ao exercício do poder e a manifestação da verdade não exatamente sob a forma de um saber ou conhecimento útil ao exercício do poder ou à administração do governo, mas sim sob a forma de rituais e práticas em que o sujeito manifesta, reconhece, fala ou forma uma obrigação para com a verdade. Quer dizer: trata-se, no exercício do poder, de uma verdade que se manifesta na *forma da subjetividade*.⁴ Daí a questão capital para Foucault neste momento: “Que relação existe entre o

⁴ No contexto específico de *A hermenêutica do sujeito* (1982), no qual a temática de uma verdade que se manifesta na forma da subjetividade aparece em seus primeiros contornos, a análise da *parrêsia* empreendida por Foucault visa, entre outras coisas, ao estabelecimento da diferença entre duas formas de direção de consciência: uma ligada ao governo cristão das almas, e a outra vinculada à prática helenística de si. Trata-se, com efeito, de destacar as diferenças quanto ao modo como o sujeito se constitui, em cada caso, em relação à verdade, uma vez que é no quadro de uma análise do governo pela verdade que Foucault se interessa pelas relações de direção de consciência cristãs, e mais precisamente pela prática da confissão. Neste sentido, a prática da confissão seria, para Foucault, o alicerce a partir do qual o sujeito teria se constituído no Ocidente: o sujeito verdadeiro moderno é o indivíduo que,

fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual, para o qual e a propósito do qual se manifesta a verdade?” (FOUCAULT, 2018b, p. 75). A resposta a essa questão, por sua vez, passa pela compreensão de que a *parrêsia* se caracteriza pelos seguintes elementos: i) o enunciado verdadeiro ele próprio; ii) um elemento implícito que se poderia chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo e com outrem (por meio do qual o enunciador se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato de enunciação ao dizer: “sou aquele que disse isso”); iii) pela liça, pelo desafio, pelo confronto em se levantar diante do tirano ou do poder instituído e, na cena pública, dizer a verdade pela qual o enunciador se abre para o risco indeterminado (FOUCAULT, 2018a, p. 62-63).

III.

Dos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* nos quais a *parrêsia* é tematizada, à saber, *A hermenêutica do sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), o primeiro e o último demarcam a especificidade propriamente ética da *parrêsia* em geral, – inicialmente no âmbito de uma relação individual de direção da existência típica dos círculos filosóficos helenistas e romanos nos dois primeiros séculos de nossa era (nos quais a “fala franca” é o regime de fala do mestre ao seu discípulo) e, em seguida, sob a forma socrática e cínica do exame da prova das almas e do “escândalo” da verdade.⁵ Já no caso das lições de *O governo de si e dos outros*, nelas Foucault se dedica ao tema de uma *parrêsia* propriamente política ou democrática, considerando-a como um elemento estruturante da vida política em geral (seja sob a forma da intervenção pública em uma assembleia democrática, seja sob forma do aconselhamento do parresiasta ao príncipe autocrata).

Tendo-se em vista *O governo de si e dos outros*, cumpre notar que a primeira parte do curso se dedica ao exame das duas grandes formas históricas da *parrêsia* política na Antiguidade, a saber, a *parrêsia* democrática e a *parrêsia* autocrática. No primeiro caso, Foucault mobilizará a leitura de textos de Eurípedes (480-406 a.C.), Tucídides (460-400 a.C.)

em uma introspecção indefinida de si mesmo, deve enunciar uma verdade exaustiva sobre si. Cf. FOUCAULT, 2004a, p. 400-401.

⁵ No caso específico de *A hermenêutica do sujeito*, as referências desta *parrêssia* ética são, sobretudo, o tratado de Galeno (129-217 d.C.) sobre as *Paixões da alma* e algumas das cartas de Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) dirigidas a Lucílio.

e Políbio (203-120 a.C.), para então analisar a *parrêsia* na condição de exercício público da palavra verdadeira dirigida à assembleia, palavra por meio da qual o cidadão defende, em confronto com as outras falas, aquilo que lhe implica no verdadeiro, expondo-se ao risco público de comprometer-se com a verdade enunciada. No segundo caso, que não será explorado aqui, Foucault recorrerá aos textos de Plutarco (46 d.C.-120 d.C.) e de Platão (428-347 a.C.) para delimitar a *parrêsia* como palavra verdadeira que assume a forma de uma palavra privada, um discurso de verdade que o filósofo dirige à alma do príncipe para incitá-lo a cuidar de si e a governar a si mesmo, a fim de governar melhor os outros.⁶

O recurso a essa literatura interessa a Foucault na medida em que lhe permite ir além do uso e do sentido eminentemente ético da *parrêsia*, – evidenciado sobretudo em sua dimensão de coragem pessoal, como no caso da leitura foucaultiana de Plutarco ao evocar a *parrêsia* de Platão e Dion diante de Dionísio, tirano da Sicília (FOUCAULT, 2018a, p. 48-49). De maneira diversa, em *O governo de si e dos outros* Foucault explora a *parrêsia* no contexto do jogo agonístico da linguagem e de seus efeitos políticos na assembleia democrática (o da fala franca e corajosa, mas também o da demagogia), na qual figuras como Péricles, cujos discursos são retratados por Tucídides em sua *Guerra do Peloponeso*, ou Íon, personagem da tragédia de Eurípedes de mesmo nome, expressam o dizer-verdadeiro na ação política, ou seja, como “direito de falar, de falar à cidade, de dirigir à cidade uma linguagem de verdade e uma linguagem de razão, que será precisamente uma das armaduras essenciais da *politeia*, da estrutura política, da constituição de Atenas” (FOUCAULT, 2018a, p. 77). Nestes termos, a *parrêsia* política explorada por Foucault concerne, evidentemente, ao “pertencimento a um *dêmos*”, o que significa que estamos no âmbito da “*parresía* como direito à palavra, direito à palavra herdado em linha materna e, enfim, exclusão dos não cidadãos, cuja língua é serva” (FOUCAULT, 2018a, p. 70)), mas igualmente ao problema das relações entre a garantia constitucional da *isegoria* e a prática efetiva da atividade política considerada como jogo

⁶ Em especial, Foucault mobilizará o texto de Plutarco, *Vidas paralelas*, e também a carta VII de Platão, para circunscrever esta relação da palavra verdadeira parresiástica com a “alma do Príncipe”: “O que eu queria lhes mostrar, ainda a propósito dessa carta VII [de Platão] cuja leitura terminamos agora, é que esse filosofar, que encontra portanto na sua relação com a filosofia seu real, esse filosofar não deve definir para a política o que ela deve fazer. [Ele] tem de definir para o governante, para o homem político o que ele tem de ser. É do ser do homem político, do seu modo de ser que se trata. E a filosofia vai tirar portanto sua realidade de sua relação com a política na medida em que ela [poderá] – efetivamente ou não, será essa sua prova – definir o que é o modo de ser do homem político” (FOUCAULT, 2018a, p. 268).

agonístico característico da vida pública democrática, ou seja, o “exercício de uma palavra que persuade os que são comandados e que num jogo agonístico dê liberdade aos outros que também querem comandar” (FOUCAULT, 2018a, p. 98).

Vista desta perspectiva, a noção de *parrêsia* mobiliza dois conjuntos temáticos centrais para a reflexão política: de uma parte, um conjunto de questões relativas à *politeia* no sentido próprio de sua forma constitucional, ou seja, o marco jurídico no qual se desenvolve a atividade política concreta e a vida democrática em geral (problemas concernentes à lei e à forma de Estado); de outra parte, o conjunto de problemas habitualmente associadas à *dynasteia*, quer dizer, ao exercício concreto do poder, sua prática imanente, na qual se trata do problema da política como *atividade* ou *experiência* (YÁGÜEZ, 2013, p. 220). Em consequência, Foucault esquematizará sua compreensão da *parrêsia* a partir que ele mesmo denominará de “retângulo constitutivo da *parrêsia*”, figura composta de quatro vértices que evocam, justamente, o aspecto político da enunciação parresiástica: i) o fundamento jurídico-constitucional da democracia, que estabelece as condições de igualdade e liberdade a partir das quais se delineia o marco formal no qual se dá o ato parresiástico; ii) a condição fática de liderança de quem toma a palavra no jogo político e, ao fazê-lo, busca adquirir a ascendência necessária àqueles que pretendem orientar a cidade; iii) a natureza do *logos* empregado no jogo político, uma vez que se trata de um *logos* verdadeiro que identifica o orador e fundamenta seu poder de convencimento; e iv) a coragem moral necessária para enfrentar os riscos inerentes ao dizer-verdadeiro, ou seja, a virtude da coragem que deve possuir aquele que empreende o discurso diante de adversários reais, na medida em que as consequências (sempre incontrolláveis) podem ser danosas a ponto de implicar o risco da própria vida (FOUCAULT, 2018a, p. 1659-160; YÁGÜEZ, 2013, p. 222-223).

Da *História Pragmática* de Políbio, obra do século II a.C., Foucault retira uma caracterização da própria democracia a partir unicamente do direito estatutário à *isegoria* e da prática da *parrêsia*, – definição mínima, nos adverte Foucault, que parece justapor a igual liberdade a fazer uso da palavra (*isegoria*) à prática do franco-falar (*parrêsia*), escapando às definições “morfológicas” que se poderia encontrar, por exemplo, nos textos de Platão e de Aristóteles (nos quais a democracia é definida como “governo do *dêmos*” em oposição à

“monarquia” e/ou à “aristocracia”).⁷ Segundo a leitura foucaultiana de Políbio, se a isegoria se relaciona à estrutura de igualdade que faz com que direito e dever, liberdade e obrigação sejam os mesmos para “todos os que fazem parte do dêmos” (e que detém o “estatuto de cidadão”), a *parrêsia*, por seu turno, refere-se à “liberdade do cidadão em tomar a palavra”, que dizer, de “se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz” implicando-se no discurso (FOUCAULT, 2018a, p. 68-69). Portanto,

Encontramos a *parresía*, isto é, a liberdade para os cidadãos de tomar a palavra, e tomar a palavra, claro, no campo da política, entendendo-se campo da política tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de forma bem concreta: o direito na assembleia, e na assembleia reunida, inclusive para quem não exerce um cargo específico, inclusive para quem não é um magistrado, de se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz. É isso a *parresía*: uma estrutura política (FOUCAULT, 2018a, p. 69).

Mas uma delimitação da diferença específica entre *isegoria* e *parrêsia* só será alcançada por Foucault ao cabo da leitura e mobilização paradigmática dos textos de Eurípedes (notadamente o *Íon*, momento em que a parrêsia se apresenta como fundação legendária da democracia ateniense, do qual não faremos uso sistemático⁸) e de Tucídides (neste caso, os discursos de Péricles em *Guerra do Peloponeso*). Nesta literatura, a realização do *ato parresiástico* se faz na relação de *isegoria* para com os demais, mas marca já uma ascendência do *parresiasta* na medida em que o diferencia por seu posicionamento e o risco implicado no ato público de enunciação da verdade; uma ascendência que não é a do tirano (que não conhece rivais, mas apenas inimigos), mas sim a que se compartilha com outros sob a forma da concorrência, da rivalidade, do conflito, mas também do risco político assumido pela palavra parresiástica: “A partir do momento em que um homem se levanta, fala, diz a verdade, diz: eis a minha opinião, e arrasta consigo a decisão da assembleia e da cidade, os acontecimentos vão

⁷ A passagem da *História Pragmática* de Políbio explorada por Foucault é a seguinte: “Não se encontraria um sistema e princípios de direito de fala igualitária [*isegoria*] e franca [*parrêsia*] – em uma palavra, de uma verdadeira democracia [*demokratia*] – mais puros do que o dos aqueus” (POLÍBIO, 2016, p. 167).

⁸ Foucault faz extenso uso da tragédia *Íon*, de Eurípedes. Seu interesse particular por essa tragédia diz respeito ao fato de que a tragédia encenaria o nascimento mítico da democracia ateniense e, nesse sentido, ela seria a melhor representação dramática do dizer-verdadeiro político no contexto da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas. Como sabemos, *Íon* apresenta a história do filho de Apolo com a ateniense Creúsa, abandonado ao nascer e criado em segredo no templo de Delfos, e que finalmente alcança a verdade de seu nascimento ao descobrir que possui uma mãe ateniense. O drama se organiza em torno desse processo de desvelamento da verdade: é apenas pelo reconhecimento de seu nascimento que Íon pode reivindicar plenamente sua autoctonia e, desta feita, fundar em Atenas o direito democrático, quer dizer, as prerrogativas cidadãs de *isegoria* (o igual direito de fala nas assembleias) e *parrêsia* política (o exercício da fala livre).

se desenrolar, e pode ser que os acontecimentos não se desenrolem conforme o esperado” (FOUCAULT, 2018a, p. 162).

Em suma, e sobretudo no caso de Tucídides, o que aqui está em jogo é a *parrêsia* como uma palavra que “exercerá o poder no âmbito da cidade [...] em condições não tirânicas”, o que significa, com efeito, que ela se exercerá “declarando a liberdade das outras palavras, a liberdade dos que também querem ocupar a primeira fileira nessa espécie de jogo agonístico característico da vida política, na Grécia e sobretudo em Atenas” (FOUCAULT, 2018a, p. 97-98). Assim, dirá Foucault, em Péricles o ato parresiástico se enuncia sempre em relação à “cidade inteira” e em um “campo que era diretamente um campo político” (FOUCAULT, 2018a, p. 275). No entanto, já na primeira metade do século IV a.C., em momento imediatamente posterior ao momento pericliano, a *parrêsia* sofrerá um importante deslocamento, no qual ela já não mais aparecerá como ligada exclusivamente ao funcionamento da democracia, mas sim como palavra dirigida tanto aos “indivíduos quanto à coletividade”, quer dizer, como um problema não apenas de ordem político-democrática (indexado ao tema da tarefa do governo da cidade), mas igualmente de talhe filosófico-moral (relativo, desta feita, ao governo da alma do príncipe autocrata para o bom governo de si em vista do bom governo de outrem): “que meios e que técnicas empregar para que os que devem governar possam, pela *parresía* dos que os aconselham, se governar a si mesmos convenientemente?”⁹

Por esse motivo, em Foucault a democracia pericliana representa o modelo do “bom ajuste” entre uma *politeía* democrática e um jogo político atravessado por uma *parrêsia* indexada ao logos na medida de sua implicação no risco da verdade.¹⁰ É Péricles, com seus três

⁹ “Ora, através dos textos de Xenofonte, de Isócrates e sobretudo de Platão [textos posteriores a Péricles], vemos que a *parresía* se atribui uma dupla tarefa na medida em que ela deve se dirigir pelo menos tanto aos indivíduos quanto à coletividade, à pólis, etc. Trata-se para a *parresía* de empreender uma tarefa que consiste em mostrar aos indivíduos como, para governar convenientemente a cidade, [quer se trate] de cidadãos que querem dar sua opinião ou [de] um soberano que quer impor suas decisões, de qualquer modo uns e outros, uns e o outro [precisam] se governar. E a *parresía*, em vez de ser simplesmente um conselho dado à cidade para que ela se governe convenientemente, aparece agora como uma atividade que consiste em se dirigir à alma dos que devem governar [...]. Esse desdobramento ou, se vocês preferirem, esse deslocamento do alvo, do objetivo da *parresía* – do governo a que ela se dirigiria diretamente a esse governo de si para governar os outros –, é isso, a meu ver, que constitui um deslocamento importante na própria história dessa noção de *parresía*. E, a partir daí, a *parresía* vai ser ao mesmo tempo uma noção política [...] e um problema filosófico-moral. O primeiro é filosófico-político. O segundo é filosófico-moral [...]” (FOUCAULT, 2018a, p. 275).

¹⁰ “Considero que a democracia pericliana era representada como um modelo do bom ajuste entre uma *politeía* democrática e um jogo político todo ele atravessado por uma *parresía* indexada ao logos de verdade” (FOUCAULT, 2018a, p. 160).

discursos que evocam três cenas da vida política grega – o discurso de exortação para ir à guerra e não ceder aos peloponesos, o discurso dos mortos, quando o conflito mostra suas consequências de perdas e catástrofes, e o discurso da peste que se abate sobre a cidade –, quem fornece a Foucault o exemplo de parresiasta que apresenta uma palavra verdadeira que “reivindica para si mesmo” o risco de um “discurso no qual se caracteriza como aquele que tem efetivamente, em seu nome pessoal, e que sempre teve, ao longo de toda vida, esse discurso de verdade” (FOUCAULT, 2018a, p. 162). O mesmo Péricles que verá ruir o pacto parresiástico (através do qual a ascendência de seu discurso se tornava a opinião e a responsabilidade da cidade) no momento mesmo em que Atenas enterra seus mortos e a peste infesta a cidade, em que os insucessos e reveses militares se multiplicam.

E no entanto, quando a cidade se volta contra Péricles (quer dizer, contra o parresiasta “que propôs o pacto parresiástico no primeiro discurso”, que chamou a cidade à responsabilidade a partir de sua ascendência no campo da isegoria), neste mesmo momento o estadista demarca, justamente por meio de sua parrêsia, uma diferenciação ética pela qual ele assume o risco de enfrentar as consequências que essa verdade poderá lhe acarretar: “em lugar de bajular os cidadãos ou desviar para alguma outra coisa ou para um outro a responsabilidade do sucedido, [Péricles] se volta contra seus concidadãos e os critica” (FOUCAULT, 2018a, p. 164). Ora, dirá Foucault, essa “virada corajosa do homem que diz a verdade quando o pacto parresiástico que ele fez é rompido pelos outros, isso é característico de quem possui verdadeiramente o senso da parresía na democracia” (FOUCAULT, 2018a, p. 164-165).

Neste sentido, Péricles encarna, justamente, os quatro elementos da configuração estrutural da *parrêsia* política, quer dizer, os quatro vértices do “retângulo da *parrêsia*” mencionados acima: i) o vértice da *politeia*, ou seja, do elemento formal da ordem jurídica democrática (ele é cidadão de Atenas, “filho de Xantipo”); ii) o vértice da *ascendência* sobre os demais, da liderança efetiva publicamente reconhecida (ele é “homem mais influente de Atenas, o mais hábil na palavra e na ação”); iii) o vértice do discurso da *verdade*, que ele reivindica para si mesmo ao dirigir-se à assembleia (“os conselhos que devo lhes dar são, eu vejo, sempre os mesmos, sempre idênticos”); iv) o vértice do *risco* assumido e, em consequência, da coragem moral necessária à enunciação parresiástica (“Estou persuadido de que aqueles de vós que conseguirei convencer defenderão, em caso de insucesso, nossas

resoluções comuns”).¹¹ Em resumo, Péricles faz uso de sua *parrêsia* no interior e em respeito às regras de funcionamento da democracia, mas ele o faz de modo a conquistar e exercer uma ascendência política na medida em que detém o *éthos* da coragem necessária para lançar-se, pelo enunciado da palavra parresiástica, ao risco indeterminado do campo agonístico da política.

Portanto, se a *isegoria* é efetivamente a garantia estatutária de igual direito à palavra entre os cidadãos, a *parrêsia* propriamente dita indica uma outra coisa: não exatamente o campo da consagração dos direitos formais (ou seja, de uma palavra apenas estatutária), mas sim a prática efetiva do dizer-verdadeiro naquilo que concerne à implicação de um certo *éthos* na vida pública democrática, com todos os problemas colocados à democracia pela própria prática parresiástica. Temos, assim, uma estrutura política marcada tanto pela igualdade estatutária quando por um princípio de diferenciação ética conferida pelo ato da verdade parresiástica: se a *isegoria* é um direito estatutário ligado à *politeia* (ou à constituição democrática), a *parrêsia*, por sua vez, está ligado à *dynamis*, quer dizer, à dinâmica da experiência política do *dissenso* no jogo agonístico que marca, pela implicação na palavra verdadeira, o risco e a ascendência do parresiasta na cena pública.¹² Quer dizer: é a coragem da verdade de se apresentar diante dos outros para defender o que acredita ser o bem da cidade que marca a ascendência parresiástica do estadista Péricles.

Assim, dirá Foucault, valendo-se da diferença e da articulação entre *politeia* e *dynamis*, a “*parrêsia* está ligada, muito mais que a um estatuto, embora implique um estatuto, a uma dinâmica e a um combate, a um conflito” (FOUCAULT, 2018a, p. 146). O que implica que a política democrática não pode ser desvinculada da estrutura agonística que caracteriza o ato parresiástico, de sorte que *isegoria* não faz desaparecer a *dynamis* das relações de poder, mas antes permite o seu livre fluxo, ou seja, mantém ativas as possibilidades de reversibilidade e recomposição do jogo político (FREITAS, 2022, p. 353). Ora, isso significa que a *parrêsia* é uma fala que só pode exercer-se em condições não tirânicas, quer dizer, em um campo de forças

¹¹ Foucault explora aqui o exórdio do discurso da guerra de Péricles tal como retratado por Tucídides a partir do capítulo 139 do livro I da *Guerra do Peloponeso*. Cf. FOUCAULT, 2018a, pp. 161/163.

¹² “De modo que podemos dizer que a parresia caracteriza certa posição de certos indivíduos na cidade, posição que, vocês estão vendo, não é definida simplesmente pela cidadania nem pelo estatuto. Ela é caracterizada, muito mais, eu diria por uma dinâmica, por uma *dynamis*, por certa superioridade que também é uma ambição e um esforço para se ver numa posição tal que se possa dirigir os outros” (FOUCAULT, 2018a, p. 146).

no qual não se trata simplesmente de impor o poder, mas sim de conquista-lo em uma disputa agonística na qual aquele que se implica *na* palavra obtém ascendência pelo uso da fala-franca e corajosa; e se a ascendência pública é possível, com o risco que lhe compete, é porque em alguém como Péricles há uma correspondência entre o *logos* e o *êthos*.¹³ Neste sentido, conclui Foucault, “Falar a verdade para dirigir a cidade, numa posição de superioridade em que se está em liça perpétua com os outros, é isso, a meu ver, que está associado ao jogo da *parresía*” (FOUCAULT, 2018a, p. 146). Fecha-se, aqui, o *ciclo da parrêsia*: “ascendência, discurso verdadeiro, coragem e, por conseguinte, formulação e aceitação de um interesse geral” (FOUCAULT, 2018a, p. 164).

Contudo, pode a democracia suportar a verdade, a ascendência, o risco e a coragem da *fala-franca*, sem decair ao jogo da demagogia?

IV.

O desaparecimento de Péricles demarca o advento de uma profunda crise do ajustamento entre o jogo da democracia e o jogo da parrêsia (que fôra até então a garantia do bom funcionamento da democracia ateniense), dando lugar à emergência de uma “*má parrêsia*”. Segundo Foucault, é essa “imagem da *má parresía*” que passará a “rondar os espíritos” a partir de então (“sendo Péricles sempre referido como o homem do bom ajuste entre *parresía* e *democracia*”) (FOUCAULT, 2018a, p. 166). Como sempre, o uso paradigmático que Foucault realiza dos textos da antiguidade proporciona um recorte que recaptura a ambiguidade constitutiva da noção de *parrêsia*, – mas agora tendo-se em vista o desajuste parresiástico no campo mesmo da política, o que implica na própria decadência da democracia e, em consequência, na tentação demagógica que lhe acompanha.

De uma parte, Foucault se vale ainda uma vez de Eurípedes. Desta feita, de sua tragédia *Orestes*, mobilizando precisamente a cena em que um mensageiro relata a Electra o que foi dito durante o julgamento empreendido para julgar a ela e a seu irmão Orestes, acusados de terem matado sua mãe. Foucault explora a passagem para então distinguir os traços fundamentais de

¹³ “Na verdade, o paradoxo, e, ao mesmo tempo, o gênio de Péricles, está precisamente [...] em ter feito de sorte que ele fosse ao mesmo tempo o homem mais influente, o único, e no entanto a maneira como ele exercia seu poder pela *parresía* não era uma maneira tirânica ou monárquica, mas uma maneira perfeitamente democrática” (FOUCAULT, 2018a, p. 161).

dois tipos de oradores ideais descritos pelo poeta, construídos a partir personagens sem nome, mas que preservam a diferença primitiva entre aqueles que *servem ao poder* e aqueles que *lhes são independentes*.¹⁴ As características desses dois tipos ideais de orador – um de discurso ambíguo e lisonjeiro, o outro de discurso preciso e corajoso – se delineiam sobre o pano de fundo da crise das instituições democráticas, consequência do declínio ateniense produzido pela Guerra do Peloponeso, no momento em que a relação entre verdade e liberdade de palavra torna-se disfuncional pela oposição de duas atitudes extremas do discurso diante de uma assembleia incapaz de estabelecer a diferença de *éthos* entre o orador sedutor e a verdade parresiástica. Neste ponto, a *parrêsia* se vê transformada em licença para “tudo-dizer” e a ascendência, por sua vez, se dá por meio da demagogia. Ora, é em razão da circulação desenvolvida da demagogia que se tornará difícil saber quem pode ter a excelência do *éthos* parresiástico para o exercício do bom governo democrático, dificuldade que acarreta, no limite, a inoperância do regime democrático (CANDIOTTO, 2011, p. 35). Daqui o paradoxo constitutivo da democracia, que vem à tona em momentos de profunda crise institucional: não há democracia sem liberdade de palavra (*isegoria*), mas essa liberdade de palavra pode, paradoxalmente, pela própria abertura que ela implica, tornar indiscernível o *ethós* parresiástico, favorecendo a circulação do discurso demagógico (YÁGÜEZ, 2013, p. 224-225). Assim, como dirá Foucault em uma formulação que sintetiza o paradoxo e apresenta o centro do problema da tensão democrática, “Não há discurso verdadeiro sem democracia, mas o discurso verdadeiro introduz diferenças na democracia. Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2018a, p. 169-170).

Mas é fundamentalmente em Isócrates que encontraremos um dos mais significativos exemplos de testemunho e de denúncia de uma *parrêsia* que “não funciona numa democracia

¹⁴ Eis o modo como Foucault reproduz a passagem em Eurípedes: “Quando a multidão dos argianos se completou, um arauto levantou-se e disse: ‘Quem pede a palavra, para dizer se Orestes merece ou não a morte como parricida?’ [...] Levantou-se então certo personagem, de língua desenfreada, poderoso por sua audácia, um argiano sem o ser, que entrara à força na cidade, confiando no brilho do seu verbo [...] e na grosseria da sua *parrêsia*, suficientemente persuasivo para conduzir um dia os cidadãos a algum desastre. Ele aconselhou-vos matar, a Orestes e a ti, a pedradas [...]. Mas outro se levantou para combatê-lo. Sua aparência não agradava à vista, mas era um valoroso, sem grande contato com a cidade e o círculo da praça pública, um lavrador, dos que são, por si sós, a salvação do país, aliás de inteligência aguda, preparado para o corpo a corpo das lutas oratórias, homem íntegro, de conduta irrepreensível” (FOUCAULT, 2018a, p. 152-153).

e que não permanece conforme a seus próprios princípios”, – e isso no sentido mesmo de sua passagem de palavra vinculada a uma coragem indexada à verdade política e ao bem comum para um outro registro, o do discurso que seduz pela lisonja e pela retórica. Foucault tem em vista o texto de Isócrates intitulado *Tratado sobre a paz*, escrito em meados do século IV, no qual o autor alude, em diversas passagens, à noção de *parrêsia* e ao problema da “liberdade de expressão” na democracia. No trecho em que essa temática é abordada, Isócrates reprova a assembleia por não conceder espaço algum à *parrêsia*, já que os cidadãos, não tolerando mais qualquer crítica política que lhes seja dirigida, ameaçam os oradores parresiásticos com medidas como a expulsão, o ostracismo e até mesmo a morte. No entanto, não se trata apenas da recusa à *parrêsia*, mas também de sua substituição por uma “imitação do dizer-a-verdade” (um “falso dizer-a-verdade”) que é, precisamente, o discurso da bajulação e da demagogia.¹⁵ Em consequência, o parresiasta é rejeitado e desacreditado por um populacho inconstante, que os demagogos lisonjeiam em benefício próprio, ressurgindo, em sua positividade, apenas no confronto do filósofo com o Príncipe (GROS, 2018a, p. 348). É neste momento que o ajuste entre democracia e *parrêsia* será pervertido, indicando o esgotamento da própria forma democrática ateniense: em lugar da ascendência pública exercida pela diferença própria ao discurso verdadeiro e ao *éthos* da coragem parresiástica do enunciador, o que se tem agora é a “má ascendência de qualquer um [...] obtida por sua conformidade ao que qualquer um pode dizer e pensar” (FOUCAULT, 2018a, p. 168). Não se trata mais de um discurso verdadeiro que tenha por “armadura a coragem singular de quem é capaz, como podia fazer Péricles, de se voltar contra o povo e por sua vez lhe fazer críticas”, mas antes da mera busca pela garantia da segurança e do sucesso dos oradores “pelo prazer que causam em seus ouvintes, adulando-os em seus sentimentos e em suas opiniões” (FOUCAULT, 2018a, p. 168).¹⁶

¹⁵ “Conseguistes que os oradores profissionais se exercitem e consagrem sua habilidade, não no que seria útil ao Estado, mas ao meio de pronunciar discursos que vos agradam” (Isócrates *apud* FOUCAULT, 2018a, p. 168).

¹⁶ Como sabemos, é nesta perversão do “bom” ajuste entre democracia e *parrêsia*, momento da decadência das estruturas democráticas gregas, que Foucault localizará o advento da *parrêsia* propriamente filosófica, representada, em especial, pela palavra parresiástica referida à tarefa da *epiméleia* socrático-platônica de “exame da alma” (inclusive a alma do Príncipe ou governante), mas também, e sobretudo no caso do *Górgias* de Platão, pela oposição à retórica: “O dizer-a-verdade filosófico na *Apologia*, por seu caráter direto e sem rodeios, se opõe à retórica judicial. Com o *Fedro*, a insistência é posta nas implicações de um dizer-a-verdade filosófico completo (uma iniciação ontológica autêntica, uma metafísica do lugar da alma no Ser), que denunciaria de antemão as imposturas da retórica. O *Górgias*, enfim, mais classicamente, estabelece para Foucault o divórcio entre uma

Neste ponto, com Isócrates, tocamos o fundo de uma crise democrática que tornará indistinguíveis a tomada da palavra segundo a igualdade formal da isegoria legal e a tomada da palavra segundo a diferença e a singularidade da implicação do *éthos* do locutor em um dizer-verdadeiro verdadeiramente parresiástico, – quer dizer: desaparece aqui a tensão, constitutiva do jogo democrático, entre a garantia igualitária dada pela isegoria e a diferença singular introduzida pelo *éthos* parresiástico. É o momento demagógico do jogo discursivo da política, no qual a *parrêsia* é capturada por uma isegoria formal completamente esvaziada de toda substância democrática. A *parrêsia* se reduz então à mera formalidade de uma “liberdade de expressão” que agora se vê rebaixada à condição de bajulação, covardia ou violência verbal. Trata-se, pura e simplesmente, de um “dizer a qualquer um qualquer coisa”, – sem que a responsabilidade e a coragem do *éthos* parresiástico implique o sujeito da enunciação.¹⁷

Em termos genéricos, pode-se dizer que, na ausência da fala-franca ou da autenticidade implicada no dizer-verdadeiro parresiástico, a própria assembleia democrática não se justificaria, – degradando-se em mero falatório irresponsável ou violência verbal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

CANDIOTTO, C. “*Parrhesia* filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault”. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, jan./jun. 2011.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo, Martins Fontes, 2004a.

FOUCAULT, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires/Barcelona/México: Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2004b.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *Discurso y Verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017.

parresia socrática como provação da alma (psicagogia) e, com Cálicles, uma arte retórica alimentada por uma ambição política” (GROS, 2018, p. 350).

¹⁷ “A má parresia, que expulsa a boa, é portanto, se vocês preferirem, o ‘todo o mundo’, o ‘qualquer um’, dizendo tudo e qualquer coisa, contanto que seja bem recebido por qualquer um, isto é, por todo o mundo” (FOUCAULT, 2018a, p. 168).

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo, Martins Fontes, 2018a.

FOUCAULT, M. *O governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo, Martins Fontes, 2018b.

FREITAS, L. M. de. *Michel Foucault e o poder constituinte*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2022.

GROS, F. “Introducción”. In: FOUCAULT, M. *Discurso y Verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017.

GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo, Martins Fontes, 2018.

LORENZINI, D. *La force du vrai: de Foucault à Austin*. Paris: Le Bord de l’Eau, 2017.

POLÍBIO. *História Pragmática. Livros I a V*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

YÁGÜEZ, J. A. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.