

FOUCAULT E ÉDIPO-REI

LEITURAS

FABIANO
INCERTI (ORG.)

 PUCPRESS

2024

VERDADE DRAMÁTICA: A PARRESÍA ATRAVÉS DA TRAGÉDIA ÁTICA

Arianna Sforzini

Université Paris-Est Créteil

« *C'est bien, une liberté de langage vraie et ferme* ».
“Está bem, uma liberdade de linguagem verdadeira e firme”¹.

Os múltiplos focos de problematização delineados por Michel Foucault durante os cinco últimos anos de sua vida permanecem um campo aberto. O “último Foucault” é apenas um rótulo inicial que esconde a intensidade viva e ardente de um pensamento heterogêneo, ainda em formação. Um fio vermelho perpassa suas análises que representam seu traço característico: a relação com a Antiguidade. Ainda assim, trata-se de pensar e re-pensar como se pode ler, utilizar e retomar – por conta própria – essa “*trip* greco-latina”² de Foucault, sem reduzir seu escopo filosófico e crítico a um debate acadêmico estéril³.

¹ Eurípide. “Téménides”, em Eurípide. *Tragédies, tome VIII, 3^a partie. Fragments: Sthénébéé – Chryssippos*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 147-148. Eurípide. *Téménides*. In: *Tragédies, tome VIII, 3^a partie. Fragments: Sthénébéé – Chryssippos*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 147-148.

² Foucault, M. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

³ A relação de Michel Foucault com a Antiguidade greco-romana é ainda mais significativa de se pensar pelo fato de ele ter afirmado o seguinte, em entrevista de 1974: “Faz alguns anos havia um hábito ‘à la’ Heidegger, eu diria, segundo o qual todo filósofo que estivesse fazendo alguma história do pensamento ou de um ramo do saber devia começar, pelo menos, da Grécia arcaica e, principalmente,

O objetivo deste capítulo é abordar o cerne dessa questão nas últimas reflexões foucaultianas – a relação com o mundo ático –, levando a sério o próprio autor quando ele afirma querer fazer uma “dramática do discurso verdadeiro”⁴. Dramática é uma “mise en scène”: um teatro da verdade. Eu gostaria, pois, de esboçar algumas reflexões a partir do uso foucaultiano de uma forma bem particular de produção teatral: a tragédia grega clássica, sobretudo as tragédias de Eurípedes. Na verdade, a tragédia antiga está presente nos trabalhos de Foucault em dois eixos⁵: a reflexão sobre *Édipo-Rei*⁶, de Sófocles, e as análises da noção de *parresía*⁷ na produção trágica de Eurípedes.

O primeiro eixo, no caso o discurso de Foucault sobre o Édipo sofocliano, propaga-se por mais de uma década de atividade filosófica. Foucault propôs, pelo menos, seis variáveis diferentes de sua leitura de *Édipo-Rei*⁸, desde seu primeiro curso no Collège de France até os que ele ministrou na França e nos Estados Unidos em 1983, apenas alguns meses antes de sua morte, que ligavam a palavra de Édipo à prática da *parresía*. Portanto, é evidente que a referida peça sofocliana representa uma questão capital no seio do trabalho genealógico de Foucault e contém nós problemáticos

nunca ir além. Platão só poderia ser a decadência a partir da qual tudo começou a cristalizar. Esse tipo de história em forma de cristalização metafísica estabelecida, de uma vez por todas, por Platão, e restabelecida aqui, na França, por Derrida, me parece desoladora. É verdade que eu evito falar da Grécia para não cair na armadilha do arcaísmo helênico no qual nos encarceraram há muito tempo os historiadores do pensamento” (Foucault, M. “Prisões e asilos nos mecanismos de poder”, em *Dits et écrits I* (DE) (p. 1389-1390). Creio que a relação com o teatro pode ser um caminho particularmente fecundo para questionar a referência à Antiguidade na filosofia de Foucault.

⁴ Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p. 66-67.

⁵ Cremonesi, L. “L’Edipo re e lo Ione. Foucault lettore della tragedia greca”, em Bernini, L. (dir.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia. Aufklärung, ontologia dell’attualità*. Pisa: ETS, 2011, p. 13-45.

⁶ Sophocle. “Edipe roi”. Trad. fr. P. Mazon, em *Tragédies, tome II, Paris, Les Belles Lettres*, 1964.

⁷ Sigo Eduardo Brandão na tradução e grafia de “*parresía*” em Foucault, M.: “O cuidado de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)”, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

⁸ Enumeramos as diferentes retomadas foucaultianas na leitura de *Édipo-Rei*: é preciso contar a última aula de seu primeiro curso no Collège de France (*Leçons sur la volonté de savoir*, p. 177-192); a conferência em Buffalo, em 1972 (“O saber de Édipo”, em *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 223-251), retomada na sequência no Rio de Janeiro, em 1973 (“La vérité et les formes juridiques”, em *DEI*, p. 1421-1438); a análise da tragédia de Sófocles como *aleurgia* em janeiro de 1980 (*Du Gouvernement des vivants*, p. 23-73); a aula de 28 de abril de 1981 em Louvain (*Mal faire, dire vrai*, p. 47-72); uma última conferência no curso de 1983 (*Le gouvernement de soi et des autres*, p. 78-80).

particularmente sensíveis, suscetíveis de serem retomados e repensados ao longo de sua “*démarche*” filosófica. É característico que, precisamente, o curso de 1980, considerado a linha divisória entre dois momentos da produção foucaultiana, abre-se com uma nova análise de *Édipo-Rei*; análise essa que retoma e dá continuidade àquelas dos anos 1970, reformulando a perigosa tarefa de uma genealogia da verdade. De resto, fazer de “*Édipo*” um objeto de reflexão implicava também para Foucault um engajamento em um amplo debate filosófico-político, aquele que via o célebre complexo freudiano⁹ revisitado (dentre outros) por Claude Lévi-Strauss¹⁰, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet¹¹, Gilles Deleuze e Félix Guattari¹².

Não obstante, ou melhor – em razão de – essa importância estratégica de *Édipo-Rei*, de Sófocles, por Foucault, eu escolhi centrar minha proposição sobre o segundo eixo da relação de Foucault com a tragédia ática: o uso das tragédias de Eurípedes. Trata-se de uma problemática mais circunscrita e restritiva, mas não menos rica em sugestões e pistas reflexivas. Na verdade, eu creio que a referência a Eurípedes não é, de forma alguma, acessória ou contingente nos trabalhos foucaultianos dos últimos anos em torno dos processos de subjetivação. Lugar genético da noção de *parresía*, as tragédias de Eurípedes possuem um lugar e um papel, sem dúvida, decisivos no seio da problematização das relações entre verdade, liberdade, exercício da política e construção de si por si. Elas colocam, literalmente, em cena a questão das relações entre palavra, poder e crítica, o que é verdadeiramente um dos problemas-chave das últimas reflexões foucaultianas:

⁹ Freud, S. *La naissance de la psychanalyse*. Paris, P.U.F., 1956; “L’interprétation du rêve”, em *Oeuvres Complètes*, Paris: P.U.F, 1969, p. 117-122. Sobre as retomadas e críticas contemporâneas da leitura freudiana de “*Edipe roi*”, de Sófocles, ver Giovannamgeli, D. *Métamorphoses d’Edipe. Un conflit d’interprétations*. Paris-Bruxelles: De Boeck, 2002.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. “La structure des mythes”, em *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958 [1974], p. 235-265. Lévi-Strauss retomará sua interpretação do mito edípiano em “Le champ de l’anthropologie”, em *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1973 [1996], p. 11-44.

¹¹ Vernant, J.-P.; Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 1972, nouvelle éd. Paris, La Découverte, 1986.

¹² Deleuze; Guattari. *Capitalisme et schizophrénie. L’Anti-Edipe*. Paris: Editions du Minuit, 1972.

como o ato de “dizer-a-verdade” (*dire-vrai*) pode se tornar a prova de uma construção livre de si por meio da crítica da verdade do poder.

Eurípides e as raízes da *parresía* política

As referências de Foucault à tragédia euripidiana, sobretudo a “Íon”, encontram-se no seu curso no Collège de France de 1982-1983 (“O governo de si e dos outros”), mais especificamente em uma série de conferências proferidas na Universidade da Califórnia, em Berkeley, em 1983¹³, e numa conferência, em 1982, na Universidade de Grenoble¹⁴. Eu começarei, pois, retomando brevemente os pontos essenciais dessa análise, que apresenta uma genealogia da noção de *parresía* em sua dimensão política. Sua fonte inspiradora é uma pesquisa de Giuseppe Scarpat¹⁵ a partir da qual Foucault desenvolve, no entanto, um discurso bastante original. Nos textos de Eurípides, a *parresía* aparece como uma estrutura fundamental do jogo político da democracia ateniense. Em relação a outras noções, tais como “isonomia” e “isegoria”, a *parresía* designa não uma igualdade de direitos de todos os cidadãos em assembleia, como o direito à palavra, mas antes o conteúdo dessa palavra: um “dizer-a-verdade” arriscado e corajoso no interior da cidade.

A noção que sustenta a *parresía* é a liberdade (*eleutheria*): a liberdade não apenas de participar das decisões coletivas da *polis*, mas de exercer concretamente essa liberdade de expressão e de palavra na *agon* política. A *parresía* é o “falar-franco”, a capacidade de tudo dizer e de falar livremente, sem reticência face aos riscos reais da vida política. É a franqueza como elemento da *polis*: um direito individual e coletivo ao mesmo tempo, garantido pelo nascimento, ou seja, pelo fato de ser da família ateniense, além da honorabilidade desse nascimento.

Todo o problema de Íon será precisamente o de revelar a verdade a propósito de suas origens para poder receber de sua mãe (contanto que ela seja ateniense) o direito de falar livremente, a *parresía*:

¹³ Foucault, M. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

¹⁴ Foucault, M. “La Parrèsia”, *Anabases*, n. 16, p. 157-188, 2012.

¹⁵ Scarpat, G. *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Brescia: Paideia, 1964.

Se eu não encontrar aquela que me concebeu, a vida ser-me-á intolerável; e se me é lícito exprimir um voto, possa minha mãe ser de Atenas, a fim de que eu dela receba o direito de falar livremente (*parresía*). É que, se um estrangeiro entra na cidade de pura linhagem, ainda que de nome se torne cidadão, sua língua permanecerá escrava. Ele nunca poderá exprimir-se com inteira liberdade (*parresía*).¹⁶

Assim, não basta apenas ter uma mãe ateniense para poder exercer a *parresía*, é preciso também que a família não tenha sido desonrada, provando que possui uma espécie de integridade moral relativa ao próprio nascimento. “Trata-se de uma qualificação pessoal necessária para poder receber o benefício da *parresía*”¹⁷. Só a consciência da culpa do pai ou da mãe já é suficiente para fazer um homem escravo, mesmo que ele possua o status de cidadão. Preocupada, pois, com a ideia de que sua falta possa remover de sua descendência o direito à *parresía*, Fedra afirma em “Hipólito” a respeito de seus filhos: “E os filhos que gerei: para que possam/De seus anos na flor viver sem pejo/Na ínclita Atenas, filhos de mãe ínclita/Acanha os homens, inda os mais ousados/O saber de seu pai ou mãe opróbrios”¹⁸.

A *parresía*, portanto, é o direito e o dever próprios do cidadão na *polis*, o que o permite viver como homem livre. Trata-se de uma espécie de emblema ético do bom cidadão: um elemento estratégico essencial ao funcionamento das relações de poder em termos de governabilidade¹⁹ – no sentido estratégico que Foucault dá a esse termo: uma teia de aranha constituída de relações de poder, de manifestações de verdade, de formas de subjetividade. Como afirma Polínicé em “As fenícias”, o maior inconveniente do exílio é o de

¹⁶ Eurípide. “Ion”, v. 668-675, trad. fr. H. Grégoire e L. Parmentier, em *Tragédies, tome III*. Paris: Les Belles Lettres, 1923, p. 211.

¹⁷ Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 149.

¹⁸ Eurípide. “Hippolyte”, v. 421-423, trad. fr. L. Méridier, em *Tragédies, tome II*. Paris: Les Belles Lettres, 1927, p. 45. Tradução J. B. de Mello e Souza, *Hipólito – Eurípides*, eBooksBrasil, 2006, p. 28, fonte digital, acesso em: 7 nov. 2018.

¹⁹ Foucault introduz o conceito de governabilidade em *Sécurité, Territoire, Population* (particularmente p. 111-113).

“retirar o falar francamente”²⁰ (literalmente: não ter a *parresía*) e, pois, ser submetido à loucura do senhor como escravo. A *parresía* é o que permite limitar e responder ao poder de todo Senhor, a possibilidade de lhe opor livremente sua própria verdade. Consequentemente, lá, onde não há democracia, tampouco há *parresía*, senão como concessão do tirano ao aceitar abrir o jogo livre do dizer-a-verdade.

É o caso da relação entre o rei Penteu e o seu servo em “As bacantes”: o rei aceita escutar livremente o que lhe dirá seu servo sem puni-lo por sua franqueza. A *parresía* refere-se aqui ao bom jogo não da democracia, mas da monarquia. Em um regime tirânico, mesmo se a *parresía*, como um direito de todo cidadão, não pode mais existir, o ditador deve aceitar a possibilidade de um pacto “parresiástico”, a fim de poder governar; ele deve aceitar que os mais frágeis, no sentido de seus subordinados, digam-lhe a verdade, mesmo se ela for desagradável. Sem esse espaço dialético entre seus diferentes atores, o campo de atuação do poder não poderá funcionar como é preciso, pois se fechará sobre si mesmo, tornando-se dominação cega e destrutiva.

Compreende-se, portanto, por que a *parresía* não é apenas um direito à palavra nem uma forma ritualizada de discurso no espaço político, mas revela, segundo Foucault, a dramática (e a etimologia do termo remete já à sua dimensão teatral) do discurso-verdade, da dramática política da verificação: ela implica uma ligação prática, existencial entre aquele que fala e o que ele diz²¹. É necessário que o orador afirme ser verdadeira sua fala (a “franqueza”, justamente, é uma das maneiras mais difundidas de se traduzir *parresía*), mas é preciso também que essa manifestação de verdade jogue de uma maneira aberta, potencialmente perigosa, no campo das relações de

²⁰ Eurípide. “Les Phéniciennes”, v. 388-394, trad. fr. H. Grégoire e L. Méridier, em *Tragédies, tome V*. Paris: Les Belles Lettres, 1950, p. 170.

²¹ No curso de 1983, Foucault define a “dramática do discurso” como “a análise destes fatos do discurso que mostra como o evento mesmo de enunciação pode afetar o ser do enunciador” (Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 66). Uma outra definição muito importante encontra-se no curso que Foucault ofereceu na Universidade de Louvain, em 1981: “Pode-se chamar *dramática* não uma adição ornamental qualquer, mas todo elemento que, em uma cena, faz surgir o fundamento da legitimidade e do sentido daquilo que se desenrola” (Foucault, M. *Mal faire, dire vrai*. Fonction de l’aveu en justice. Louvain, Belgique: Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 210).

poder. O “parresiasta” aceita o risco de dizer uma verdade que possa colocá-lo em perigo e resulte, conseqüentemente, em efeitos concretos, efeitos de verdade, que escapam a todo ritual preestabelecido de discurso. A *parresía* requer então que se assuma determinada atitude em função de seu próprio discurso, uma espécie de modalidade cênica de manifestação de si através do falar-franco. Não é por acaso que o termo “nasce” no teatro e se encontra, pela primeira vez, em Eurípedes e Aristófanes.

O dizer-a-verdade na tragédia: uma genealogia do jogo democrático?

Após esse quadro geral, o ponto de partida para uma reflexão da problemática sobre o uso de Eurípedes no interior das análises foucaultianas não pode deixar de se referir à relação entre tragédia e política. O debate da antiguidade há muito tempo reconheceu o valor social e político da tragédia. Em 1972, Jean-Pierre Vernant escreveu, em “Mito e tragédia na Grécia antiga” (texto que Foucault não podia desconhecer): “A tragédia não é apenas uma forma de arte; ela é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca-se em ação junto aos seus órgãos políticos e judiciários”²². O significado político da tragédia grega, da tragédia de Eurípedes em particular, à margem da crise da *polis* ateniense, é um tema bem conhecido nos estudos sobre antiguidades²³. Sem pretender entrar em um debate muito especializado, pode-se, contudo, sublinhar a importância da relação tragédia-democracia: a tragédia foi a forma de problematização própria ao espaço político da democracia ateniense. Foucault vê, assim, na tragédia de Eurípedes, a possibilidade de problematizar nosso contexto democrático moderno através de uma genealogia do dizer-a-verdade

²² Vernant, J.-P.; Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p. 24.

²³ Podemos nos referir, para ficarmos apenas com alguns exemplos, às análises de Pierre-Vidal Naquet (*Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002; *Mythe et tragédie en Grèce ancienne e Mythe et tragédie 2*. Paris: La Découverte, 1986, escritos com Jean-Pierre Vernant), Christian Meier (*Die politische Kunst der Tragödie*. München: Beck, 1988; trad. fr. M. Carlier, *De la tragédie grecque comme art politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991). Roger Goossens (*Euripide et Athènes*. Bruxelles: Palais des Académies, 1962), Nicole Loraux (*La Cité divisé*. Paris: Payot, 1997) e David Susanetti (*Euripide*. Roma: Carocci, 2007).

político. O projeto de Foucault ao escrever “uma história do discurso da governabilidade” que teria como fio condutor a “dramática do discurso verdadeiro”²⁴, dá à tragédia, lugar dramático por excelência, um papel essencial no esforço de repensar as formas de ação política na nossa atualidade.

É importante destacar que as tragédias euripidianas esclarecem não apenas as características mas também os limites da *parresía* na *polis* ateniense. “A ligação *parresía*/democracia é uma ligação problemática, uma ligação difícil, uma ligação perigosa”²⁵, nos diz Foucault. Por exemplo, a descrição na tragédia “Orestes” e “Electra” após o matricídio nos revela uma ambiguidade constitutiva da *parresía*, que, enquanto lugar de palavra livre e política, pode se tornar uma simples licença de palavra demagógica e vazia. Na realidade dos debates políticos, torna-se cada vez mais difícil identificar aquele que diz a verdade com seus próprios riscos e perigo de hábil orador, que se preocupa não com o bem da cidade, mas com bajular seus ouvintes – um público habituado à bajulação, que não suportará a crítica franca e direta –, arriscando-se assim a condenar à morte seus concidadãos mais honestos e corajosos (Sócrates, por exemplo).

Trata-se de um problema que concerne o lugar da verdade em relação ao *nomos*: a lei não pode regular o espaço da veridicção (sic) e estabelecer quem é capaz de dizer verdadeiramente a verdade; isso, porque o falar-franco nos coloca face a um exercício da verdade que escapa totalmente aos paradigmas normativos ou jurídicos. Se a cidade aceita a prática de um jogo de palavras aberto, ela também se expõe aos riscos do exercício pervertido do falar-franco: adulação, trapaça, vexação. O falar-franco na democracia implica uma cesura entre aqueles que são efetivamente capazes de exercer essa “coragem da verdade” e aqueles que não são. Mas essa cesura pode se tornar facilmente uma ascendência não mais fundada sobre um valor, mas simplesmente sobre a violência e a demagogia.

A democracia necessita de um espaço de “diferença ética” para que funcione o jogo “*parresiástico*”: essa diferença é necessária, mas muito frágil. A questão capital, pelo menos para Foucault, leitor de Eurípides, é, pois,

²⁴ Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 67.

²⁵ Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 155.