



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL de LONDRINA

---

RODRIGO LIMA DE OLIVEIRA

**A VERDADE CÍNICA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT**

---

Londrina  
2019

RODRIGO LIMA DE OLIVEIRA

**A VERDADE CÍNICA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Londrina  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

O48v Oliveira, Rodrigo Lima de.  
A verdade cínica segundo Michel Foucault / Rodrigo Lima de Oliveira. - Londrina, 2019.  
111 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.  
Inclui bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e interpretação. - Tese. 2. Subjetividade - Tese. 3. Verdade - Tese. 4. Cinismo - Tese. I. Nalli, Marcos Alexandre Gomes . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1



CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos 11 dias do mês de setembro do ano de 2019, na sala 101, do Centro de Letras e Ciências Humanas, desta Universidade, às 14 horas, reuniu-se a Banca Examinadora homologada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta por Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli, Dr. Tiaraju Dal Pozzo Pez e Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo, na condição de membro remoto. A reunião teve por objetivo julgar o trabalho do estudante RODRIGO LIMA DE OLIVEIRA, sob o título "A VERDADE CÍNICA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT". Os trabalhos foram abertos pelo professor Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli. A seguir, foi dada a palavra ao estudante para apresentação do trabalho. Cada examinador arguiu o Mestrando, com tempos iguais de arguição e resposta. Terminadas as arguições, procedeu-se o julgamento do trabalho, sendo que o professor Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo (membro remoto) enviou simultaneamente o formulário de avaliação o qual foi impresso e anexado à presente ata. A Banca Examinadora concluiu pela APROVADO do trabalho. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos demais membros da Banca Examinadora.

O estudante deverá reformular seu trabalho no prazo de \_\_\_\_\_ dias: ( ) SIM (  ) NÃO

Se houver alteração no título do trabalho, informar o novo título abaixo:

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

OBS.: Este documento não deve conter rasuras ou corretivo e deve ser preenchido de forma legível

Londrina, 11 de setembro de 2019.

**PRESIDENTE**

Dr. MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI UEL

**TITULARES**

Dr. MIGUEL ÂNGELO OLIVEIRA DO CARMO UFPB

Dr. TIARAJU DAL POZZO PEZ SEED/PR

## Agradecimentos:

Agradeço à Universidade Estadual de Londrina e ao departamento de Filosofia desta instituição por ter proporcionado esta etapa acadêmica.

À Secretaria de pós-graduação CLCH/UEL, nas pessoas de Ricardo Muller, Rosemeri F. Silvano e Rosely Fernandes Lopes, tão solícitos em me atender e orientar.

Aos meus amigos, William Santiago, Juliano Pedroso, Alexandre Witallo Escatambulo, Sonia Camargo, Priscila Rosa Pavini, Caio Souto.

Ao Prof. Dr. Renan Pavini pela ajuda com leituras e correções do texto. Agradeço ao amigo Roger Xavier pelo encorajamento tanto em palavras como pelos livros enviados da França.

Aos amigos distantes, que torceram por mim, Natacha Labastia, Cai Arias, Lia Labastia.

Ao meus queridos, Hélio Kirchheim e Divina Lopes Kirchheim, pelo amor e por estarem sempre ao meu lado.

Agradeço a toda minha família, minha mãe que sempre me incentivou, agradeço a minha esposa pela amizade, compreensão e amor doado á mim, sobretudo nesta etapa.

Agradeço aos profs. Dr. José Fernandes Weber, Dr. Eder Soares Santos, Dr.(a) Mirian Donat pelas palavras de estímulo e pelos ensinamentos.

Ao profs. Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo e Dr. Tiaraju Dal Pozzo Pez pela amizade, pelo ajuda com as leituras, correções e apontamentos de minha pesquisa, e por terem aceito participarem da banca examinadora.

Gostaria de agradecer ao meu orientador, prof. Dr. Marcos Nalli, por quem tenho grande admiração e estima, obrigado pela amizade, pelas palavras de encorajamento e apoio.

Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criativa.

Michel Foucault

Oliveira, Rodrigo Lima de. **A verdade cínica segundo Michel Foucault**. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli. Londrina. 2019.

**Resumo:** Esta dissertação consiste em apresentar o conceito de “verdade” na filosofia cínica apresentada por Michel Foucault. Para tanto, tomaremos como objeto de estudo seu último curso ministrado no *Collège de France* intitulado *A Coragem da Verdade – o governo de si e dos outros II* de 1983-1984, o qual uma parte é dedicado ao cinismo e suas relações entre sujeito e verdade. Segundo Foucault, o cínico faz uso da *parrhesía*, compreendida como: dizer-a-verdade, franco falar, dizer tudo. Procuramos mostrar as características que faz do cínico um *parrhesíasta* por excelência, de uma verdadeira vida (*bíos*) como exercício da soberania sobre si mesmo, vida de militância, do dizer-a-verdade escandalosa, do cuidado de si que tem por finalidade um *éthos*. Entendemos que a gestão cínica acerca da verdadeira vida se apresenta como um chamado à crítica e a conversão do mundo, uma vez que, leva uma vida pública testemunhando a verdade que desloca da ordem do discurso (*logos*) para encarnar na própria existência. Entendemos que o princípio do cinismo é notadamente o dizer-a-verdade que o coloca em risco a própria vida. Ainda, procuramos demonstrar que a instauração da verdade se dá através de uma postura de alteridade, constituindo a verdade da vida outra.

**Palavras-chave:** Foucault; subjetividade; verdade; parrhesía; cinismo

Oliveira, Rodrigo Lima de. **The truth cynic according Michel Foucault**. Dissertation presented as partial requirement for obtaining a Master's degree by Philosophy Program of the State University of Londrina (UEL). Teacher: Ph.D. Marcos Alexandre Gomes Nalli. Londrina. 2019.

**ABSTRACT:** This dissertation presents the "truth" concept in Michel Foucault's cynic philosophy. We used as study object his last lectures ministered at *Collège de France: The Truth's Courage – self governing and governing others II (1983-4)* part of which is dedicated to cynicism and its relationship between subject and truth. According to Foucault, the cynic uses *parrhesía*, which is comprehended as saying the truth, plain-spoken, saying everything. We try to show the characteristics that make the cynic a *parrhesíasta* per excellence, from a real life (*bíos*) as an exercise of control over himself, militancy's life, saying the truth openly, taking care of himself having *éthos* as his goal. We realize that the cynic management of true life presents itself as a call to critics and world's conversion, because it causes a public life witnessing a truth that displaces from the ordered speech (*logos*) to the existence itself. We understand that this cynic principle is significantly saying the truth that puts it at risk of its own life. We try also to demonstrate that the establishment of the truth takes place through an otherness, being the others life truth.

**Key-words:** Foucault; subjectivity; truth; *parrhesía*; cynicism



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	9
<b>1 -A constituição do sujeito: perspectiva de uma estética da existência</b> .....	16
1.1 - Subjetividade e verdade.....	17
1.2 - A estética da existência como produção inventiva de si.....	23
1.3 - O cuidado de si: uma ascese filosófica.....	31
1.4 - Subjetivação e a constituição do sujeito.....	38
1.5 - As práticas de si como atitude moral.....	42
<b>2 - A <i>parrhesía</i> e sua relação com o sujeito do dizer-a-verdade</b> .....	45
2.1 - A questão da <i>parrhesía</i> .....	46
2.2 - Os modos de veridicção do <i>parrhesiásta</i> .....	50
2.3 - A <i>parrhesía</i> política.....	59
2.4 - A <i>parrhesía</i> filosófica.....	67
2.5 - A <i>parrhesía</i> ética.....	71
<b>3 - A gestão cínica como condição de uma verdadeira vida</b> .....	74
3.1 - O cínico em A Coragem da verdade.....	75
3.2 - A <i>parrhesía</i> cínica e o testemunho na vida pública.....	82
3.3 - A vida escandalosa e o transfigurar a moeda como verdadeira vida.....	87
3.4 - A vida filosófica: a verdadeira vida cínica como alteridade.....	93
<b>Considerações finais</b> .....	102
<b>Referências</b> .....	107

## Introdução

Este trabalho tem como objetivo apresentar o conceito de “verdade” na filosofia cínica apresentada por Michel Foucault, no seu último curso ministrado no *Collège de France* intitulado *A Coragem da Verdade – o governo de si e dos outros II* de 1983-1984, no qual expõe os cínicos como portadores da *parrhesía*, um dizer-a-verdade, de um discurso verdadeiro, como um *parrhesiásta* por excelência. O cinismo antigo é entendido como prática, um modo de vida, uma vida de exercício público, exposição pública pelo falar a verdade, que a fala não se contradiz com a ação, um domínio de saber que segue regras de práticas sociais que não só fazem aparecer novas formas de sujeito e de sujeito de conhecimento, bem como novos objetos, novos conceitos e novas técnicas. Diz Foucault: “o saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2008b, p. 8).

O dizer-a-verdade é uma forma de vida, uma técnica, um saber. Neste sentido “O cínico é portanto como a estátua visível da verdade [...] o próprio ser do verdadeiro, tornado visível através do corpo” (FOUCAULT, 2011, p. 274). Os cínicos caracterizam-se como um modo de vida estético-político, é aquele de fala denunciatória, um dizer do escandaloso, ou seja, não há como não considerar o dizer cínico o elemento do escândalo, sempre haverá algo na proclamação do cínico que nos confrontará, uma vida que tem necessidade da coerência entre o discurso verdadeiro e o modo de viver. Assim, esta é uma vida que tem como reflexo uma liberdade percebida como jogo de poder, entendemos que esta noção tem certa proximidade com aquilo que Foucault denominou de estética da existência, de enunciação verdadeira e que este movimento reverbera em um *éthos*, em uma vida ética, estas noções serão melhor trabalhadas nesta dissertação.

Diógenes de Sinope é a figura do filósofo que viveu com o comprometimento de proclamar a verdade e vive-la em toda sua radicalidade, é aquele portador da liberdade da palavra e da coragem da verdade, o cínico possui o estatuto da verdade que revela o seguinte movimento, a verdade do *logos*, da enunciação para a verdade do *éthos*, para um modo de vida. Enfim, para Foucault, a ética estabelece-se como uma prática da liberdade, de um *éthos*, como a prática de si, ou seja, a constituição que se efetua em uma ética-ascética, um exercício que demanda uma resposta, uma postura

diante de circunstâncias que não consideram a verdade. Este diagnóstico sobre a verdade e a construção ética do indivíduo se desdobra em outra questão que é a da *parrhesía* na cultura antiga, que também foi tema nos últimos cursos do filósofo, bem como o cuidado de si no mundo greco-romano, as estéticas da existência, o cinismo e a vida verdadeira, a liberdade, a verdade, o governo de si, subjetividade, e o franco-falar. Sublinho aqui a intenção do título de nossa pesquisa.

Tem-se por objetivo expor como o dizer-a-verdade se constitui no pensamento cínico e sua importância para pensar uma ética e uma política, ou seja, como o dizer-a-verdade cínico estende-se para o campo ético-político, como o dizer-verdadeiro reverbera uma vida verdadeira, *bíos*, ou seja, uma espécie de ética do sujeito livre como produção de verdade, o sujeito livre que o dizer-a-verdade extravasa para sua vida produzindo um *éthos* de verdade, uma estética da existência. Pensar de que modo o conceito verdade, não como uma verdade pura, mas sim a relação entre uma subjetividade cínica e uma verdade a ser dita. Desta forma a verdade assegura a subjetividade do discurso verdadeiro na figura do cínico como uma consciência de si, um cuidado de si e como um modo de vida, adquirido pela prática, “A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. [...] A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo” (FOUCAULT, 2011, p. 152).

O problema da vida cínica, modo de subjetivação caracterizada pelo ideal de ter uma vida que o valor moral não se limita a conformidade com um código de comportamentos, a verdade cínica como uma consequência de um modo de vida, de uma ascese que permite a capacidade de viver conforme seus preceitos. A verdade cínica diz respeito à fusão do pessoal com o público, ele se encontra na formulação de um sujeito livre e autônomo, não há separação de uma vida pública de uma vida privada, seus valores construídos por práticas de liberdade faz-se através das relações de si para consigo. Este é o cínico a ser tratado: um cuidado de si que excita em um dizer-a-verdade.

Foucault evidencia a existência de uma intencionalidade perene da relação entre o sujeito e a verdade no cinismo, bem como mostra o modo que se coaduna a enunciação, o portador de uma fala verdadeira com sua ação, seu modo de vida. Pelo fato de seu trabalho filosófico fundamental, destaca-se a atenção para uma questão que gravita em torno da transformação da vida daquele que quisesse expressar um modo de

viver cínico. Ora, neste sentido podemos pensar que para o cínico a filosofia é adotada como maneira de viver, um modo de vida, um cuidado de si, ou seja, a vida cínica é uma vida do dizer verdadeiro que tem como característica práticas mediante as quais o sujeito é conduzido a voltar para si mesmo, movimento de auto-análise, a se conhecer e a se afirmar como sujeito de desejo, por conta disso, esse desejo vai engendrando uma maneira de relação de si para consigo mesmo possibilitando a exposição, a externalizar o desejo como a verdade de seu modo de vida, ou seja, das práticas de si<sup>1</sup>.

Deste modo, este movimento é semelhante ao exemplo dado do princípio de desfiguração da moeda, isso significa que o sujeito ao volta-se para si mesmo e descobre sua condição trava um embate com a cultura e a política onde esta inserido, ou seja, transgride, perverte as regras e valores instituídos como fundamento os quais os indivíduos se pautam seu modo de viver. Nesse sentido sujeito ao ter uma postura cínica deveria necessariamente buscar exercer a verdade apresentada em sua vida, ou melhor, manifestada na natureza em vez de obedecer regras, normas e convenções sociais irracionais que são tomadas, adotadas de forma habitual presente nas sociedades helenístico-romanas.

A questão é como se mostra a ruptura das amarras sociais que impede a vida livre, considerando que isso é fundamental na filosofia cínica, bem como um cuidado na busca de transformar o *éthos* de sua prática um modo de capacitação a alcançar um modo de vida que esteja de acordo com a verdade, uma verdadeira vida, ou seja, uma vida outra alcançada pela alteridade da coragem do seu dizer-a-verdade.

Outra questão que devemos pontuar acerca da noção de estética da existência, noção apresentada por Foucault tendo como ponto de partida a ética em sua obra *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, para o filósofo a noção de estética da existência está caracterizada pelo modo que o sujeito se situa a um conjunto de regras, códigos e valores que ao se encontrar, ou melhor, momento que o sujeito ao dar-se conta de sua sujeição as regras, ele cria, reinventa para si uma forma de vida bela, uma vida voltada para o aperfeiçoamento de si e afirmação de si mesmo, ou seja, a estética da existência baseia-se em fazer de sua vida uma obra de arte, uma invenção de si, isto

---

<sup>1</sup> As práticas de si segundo Foucault ocorrem no conjunto de práticas ascéticas, isso acontece quando o poder estabelece, coage, constrange o sujeito provocando ele a realizar um exercício sobre si ao mesmo tempo, sobre os outros. A constituição de si, o voltar-se a si mesmo é o movimento crítico da significação do *éthos*. Esta questão foi amplamente pontuado por Foucault em uma conferência intitulada *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, proferida em 27 de maio de 1978, leitura que Foucault faz de Kant ao tratar da noção de governamentalidade, tendo a intenção de estabelecer as fronteiras do conhecimento e da atividade de pensar o próprio pensamento como um *éthos*, e suas implicações o poder, verdade e sujeito.

é, ter um cuidado com a vida, uma atenção e fazer dela uma vida bela, assim evidenciar a realização de uma prática de veridicção, de liberdade, do franco-falar. Foucault nos mostra que a estética da existência é uma prática ética de produção de subjetividade. Desta forma entende-se como um modo de viver em que o valor moral não tem sua origem da conformidade com regras de conduta, muito menos com a atividade de purificação, mas de princípios formais no uso dos prazeres. A estética da existência para Foucault é uma arte, pois ao considerar ação de liberdade criativa do sujeito percebida mediante ao jogo de poder e em meio a este jogo o sujeito empreende a constituição de si mesmo como a própria obra de arte, afirmando a existência de si mesmo.

Veremos que o sujeito foucaultiano é um sujeito histórico, ou seja, um sujeito constituído de várias formas em diversos períodos históricos, isso é apresentado sobretudo em seus últimos trabalhos, *A História da sexualidade II: o uso dos prazeres e O Cuidado de si*, onde ele nos chama atenção a aquilo que constitui o homem grego e que tem como parte essencial de seu ser, é sua relação consigo mesmo, ou seja, a ética, seu modo de viver particular e livre que tem a intenção da criação, de construir uma vida bela, através deste ato de liberdade.

A liberdade só é percebida nessa relação de poder, não podemos afirmar uma relação de poder sem a perspectiva de libertar-se do poder.

Ora, o poder que trabalha de forma autônoma e por meio de controle das práticas discursivas aplicadas aos sujeitos. Segundo John Rajchman não há poder, mas sim relações de poderes, “poder funciona primordialmente através de uma mistificação ou falsificação de uma verdadeira, ou racionalmente fundamentada, experiência” (RAJCHMAN, 1987, p. 77). Podemos compreender que a liberdade existirá somente em antinomia ao poder, ora o poder não proíbe a liberdade, mas restringe-a, independente de onde origina-se o poder, ele sempre demarca, limita a liberdade. A liberdade será de natureza das resistências às obediências dos diferentes poderes, só haverá resistência quando tiver poder, poder e resistência coexistem.

Compreende-se que a estética da existência trata acerca do sujeito livre perpetuado a um conjunto de código, de regras, de valores morais, porém estes valores não tem sua origem em uma conduta, um comportamento adequado do sujeito; estes valores se produzem no jogo de poder, na luta pela liberdade, isso se realiza quando o sujeito faz um auto-exame de si, quando o sujeito, ao conhecer a si próprio tem o poder para discernir entre as possibilidades de seu modo de agir, ou seja, o poder só atua em sujeitos livres, e somente enquanto livres.

Deste modo onde existe liberdade o poder é concebido; o poder além de coibir o sujeito gera modos de individualização. Assim a ideia de liberdade é considerada como uma prática agonística, uma espécie de experiência, atraído pelo próprio sujeito que captura a si como prova, criando assim seu modo de vida. A liberdade do sujeito não é absoluta, deste modo podemos afirmar que a liberdade é uma agonística interminável, sobre isso diz Foucault: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2001a, p. 1531). A verdade está diretamente relacionada com a liberdade, e esta é uma condição *sine qua non* para o exercício do poder e da resistência. Foucault expressa que a liberdade é a conjuntura do exercício do poder como a resistência é para o poder. Nesse sentido a filosofia cínica, ao proclamar a verdade, configura-se como um exercício de liberdade de um sujeito ético, sujeito que fala o que pensa e age como pensa e como fala, ou seja, uma fala escandalosa, uma coragem da verdade. Ora, podemos afirmar que o cínico é a figura portadora do franco-falar, do dizer-verdadeiro e este dizer é uma escolha, uma decisão, uma atitude de quem fala, “que os latinos exatamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*” (FOUCAULT, 2006, p. 451). O tudo-dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala.

O cinismo é a forma de filosofia que não se trata de interpretar a verdade, no cinismo a verdade é uma experiência revelada, o ato de dizer-a-verdade constitui o sujeito da verdade. Contudo podemos colocar a seguinte questão, quem é esse sujeito que enuncia a verdade com tanta potência, com tanta franqueza?

Em suma, a verdade na filosofia cínica constitui-se a partir de um modo de vida, de um exercício, de ensaios do sujeito consigo mesmo e com o mundo em constantes mudanças, uma prática voluntária, individual que tem como finalidade uma transformação de si mesmo.

Dessa forma, podemos analisar, de que modo a filosofia cínica a partir da enunciação de um franco-falar, de um dizer-a-verdade pode se constituir em um *êthos* da verdade, com um pensamento que privilegia o sujeito como fundamento para sua existência.

Essa afirmação foucaultiana de que o sujeito se constrói na enunciação e de que esta construção é determinada por um lugar, é corroborada por Edgardo Castro ao afirmar que as mudanças do sujeito se dá no próprio exercício filosófico e continua:

O sentido e a função fundamental da ascese filosófica helenístico-romana foram assegurar a subjetivação do discurso verdadeiro, fazer com que eu me converta em sujeito de enunciação do discurso verdadeiro. Não se trata então, da objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas da subjetivação de um discurso verdadeiro; tornar próprias, na vida, as coisas que se sabe, os discursos que se escuta e que se reconhece como verdadeiros (CASTRO, 2009, p. 45).

Acerca da noção de verdade, ou o estatuto da verdade em Foucault, apresentaremos como se constitui o sujeito de verdade a partir da palavra até mostrar-se em uma vida prática, bem como o modo de experiência, de ensaio do sujeito consigo mesmo e com o mundo, de uma ética que tem como condição o sujeito, e de que o discurso, ou melhor, o dizer, não é simplesmente denotar. Dizer aqui entende-se como uma denúncia. A verdade para Foucault não é uma norma geral, muito menos uma série de proposições, a verdade é um conjunto de procedimentos que permitem dizer a todo momento enunciados que serão considerados verdadeiros, não existe uma instância suprema, o que existe são campos onde os efeitos de verdade são codificados, em que os procedimentos pelos quais se pode obter declarações das verdades conhecidas de antemão definidas

Nesse sentido aquele que fala, fala de um determinado lugar. Assim compreende-se que a estética da existência, o cuidado de si, a *parrhesía*, as práticas de si, estão se referindo ao sujeito livre perpetuado a um conjunto de código e de valores morais e que busca uma vida filosófica autêntica e de que seu dizer se coaduna com sua ação. Este sujeito livre é o cínico.

No primeiro capítulo tratamos de expor conceitos gerais que são caros para compreender o sujeito e a verdade tratada por Foucault, já que este trabalho privilegiou a “terceira fase” do filósofo, seus últimos escritos. Entendemos que mesmo Foucault não se mostrando um filósofo sistemático, podemos pensar que os temas tratados se coadunam, sujeito e verdade, estética da existência, cuidado de si, subjetivação e a constituição do sujeito, as práticas de si.

Já no segundo capítulo apresentamos a noção de *parrhesía*, o *parrhesiásta*, a *parrhesía* política, filosófica e ética, e seus desdobramentos, por fim, o terceiro capítulo tem-se como objetivo apresentar as questões que gravitam em torno dos cínicos, representado por Diógenes de Sinope, noções como, a coragem da verdade, a filosofia cínica, o escândalo no falar, inversão dos valores, a vida militante e a verdade cínica. De

fato a figura do cínico apresentada por Foucault, é aquele que possui a verdade, aquele que seu modo de vida manifesta a verdade, o que toma para si uma forma de vida verdadeira como uma missão mesmo que este estilo de viver o coloque em perigo.



## 1 A constituição do sujeito: perspectiva de uma estética da existência

Michel Foucault em 1980 e 1981 ministra seu curso no *Collège de France* intitulado *Subjetividade e Verdade*, que tem como propósito analisar os modos instituídos do conhecimento de si e acerca de sua história e de como ocorreu o estabelecimento do sujeito em diferentes contextos institucionais e momentos históricos. Posteriormente em outro curso, *A Hermenêutica do Sujeito*, em 1981 e 1982 e também em seus dois últimos volumes das obras *História da Sexualidade* o uso dos prazeres volume II e o cuidado de si volume III, publicados em 1984, ano de sua morte, apresentam as práticas pelas quais nos tornamos sujeitos. Desse modo, ao tratar do conceito de subjetividade devemos antes considerar o que é o sujeito<sup>2</sup> para Foucault.

Sabe-se que o sujeito foi o tema geral das pesquisas de Foucault nos últimos 20 anos, isso pode ser constatado em seus escritos desde 1960, 1970 bem como o início dos anos de 1980, seu esforço era produzir uma história de varias formas de subjetivação, ou seja, como se dá a constituição do sujeito dentro da nossa cultura. Foucault apresenta três modos de objetivação do sujeito, o primeiro o sujeito do trabalho, aquele que produz, o que participa da história natural, sujeito este demonstrado pela linguística, se preferir produto de uma prática discursiva e não discursiva, o sujeito é um enunciado social. O segundo modo, o sujeito que sofre uma dicotomia em seu interior e em suas relações com os outros, relação que terá o papel de objetiva-lo, por fim o terceiro é o modo pelo qual o ser humano se torna sujeito, ou seja, como ele se reconhece como sujeito, diz Pez:

O sujeito do conhecimento é constituído, produzido dentro de uma conjunção de estratégias de poder. Ou seja, o sujeito é um produto das relações de poder, não seu produtor. Não há um sujeito essencial que estaria alienado por ideologias, por relações de poder que encobririam sua visão da realidade. O sujeito do conhecimento é produzido pelas relações de poder, ou melhor, o que chamamos sujeito é um enunciado social. Dessa forma podemos chamar os indivíduos de loucos, normais, gordos, revolucionários, sujeito deste ou daquele discurso

---

<sup>2</sup> O trabalho de Foucault lidou com três tipos de objetivações do sujeito, “o primeiro são modos da investigação, que tenta atingir o estatuto da ciência, como por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filosofia e na linguística, ou ainda da riqueza e da economia. Ou um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia”. Na segunda parte do Trabalho de Foucault, ele estuda a objetivação do sujeito nas “práticas divisoras”, onde o sujeito é no seu interior e em relação aos outros, por exemplo, o louco e o são, o sadio e o doente. Por fim os últimos estudos de Foucault que analisa o sujeito nos domínios da sexualidade, como os homens aprendem a reconhecer-se como sujeito de “sexualidade” (DREYFUS, H. RABINOW. 2011 p. 275).

que será reclamado pela medicina, pela psicologia, pelas ciências sociais (PEZ, 2008, p. 2).

Sobre o sujeito do conhecimento que se mostra como algo estabelecido na história é o mesmo sujeito de desejo, pois para Foucault não é possível desejar sem conhecer e vice-versa, já que podemos assim dizer que o objeto de um e o objeto de outro é o mesmo, isto é, a verdade, pois aquele que conhece a verdade à deseja.

O sujeito foucaultiano tem um lugar de destaque em seus últimos cursos, sobretudo ao tratar da ética e seus desdobramentos entre sujeito e verdade, tema como uma constituição de si, uma prática ética de criação de subjetividade, movimento intitulado estética da existência. Assim, como já anunciado, este trabalho privilegiará o sujeito analisado pelo filósofo em suas derradeiras obras.

## 1.1 Subjetividade e Verdade

Ao tratarmos das relações de subjetividade e verdade evidenciam-se os desdobramentos e a distinção entre o cuidado de si e o conhecimento de si, que segundo Candiotti:

Para Foucault, o fio condutor da articulação entre subjetividade e verdade é o cuidado de si. Engana-se quem pensa ser o sujeito constituído nas escolas filosóficas antigas somente pelo conhecimento de si. Tal percepção, corriqueira na filosofia e na psicologia contemporâneas, é alimentada de uma ilusão retrospectiva. Enfatiza Foucault que o conhecimento de si jamais é referência fundamental entre os antigos; ele é sempre referido ao princípio basilar do cuidado de si (epiméleia heautoû). Em que pese a conhecida afirmação de Epicteto de que o conhecimento de si está no centro da comunidade humana, ela deve ser minimizada porquanto é pronunciada numa época na qual a cidade de Delfos, onde se encontrava o templo de Apolo com a inscrição do gnôthi seautoû, é considerada o centro geográfico do mundo (CANDIOTTO, 2008, p.91).

O primado da análise foucaultiana neste período é o cuidado de si, e não o conceito de sujeito. Contudo, contrário ao pensamento cartesiano onde mostra o sujeito como uma substância, pré-determinado, livre e autoconstituída. Para Foucault o sujeito é constituído na trama da história, das conjunções de estratégias de poder, o sujeito possui uma gênese, uma formação, uma história, são as relações de poder que determinam historicamente as matrizes e formas de subjetividades.

A crítica do sujeito levantada por Foucault não diz respeito à crítica filosófica do sujeito cartesiano muito menos kantiano, pois, faz-se uma crítica histórica do sujeito, isso por uma tomada da noção de sujeito diante de uma tradição que encontra-se seus fundamentos tanto em Descartes como em Kant. Foucault realiza a análise da própria validade do conceito, que está além da realidade que ele designa, não é simplesmente descartar ou se livrar do sujeito, mas sim apresentar modos de subjetivação. No último capítulo de *A Arqueologia do Saber* Foucault apresenta a necessidade de estabelecer um estatuto de sua contestação do sujeito, diz: “Em suma, não quis excluir o problema do sujeito; quis definir as posições e as funções que o sujeito podia ocupar na diversidade dos discursos” (FOUCAULT, 2005, p. 225). A análise que o filósofo faz dos discursos mostra-se no campo das condições históricas de seu aparecimento sem considerá-las a uma subjetividade constituinte, originária e fenomenológica ou de caráter metafísico. O sujeito não é um espectro ou uma potestade escondida. O sujeito se mostra nas dobras<sup>3</sup> do saber e do poder como afirmou Deleuze.

A questão que gravita em torno desta investigação é como este sujeito pode se tornar um status de objeto de conhecimento? E de um conhecimento de verdade? Que implicações de verdade tem um discurso proferido por tal sujeito? Questões que são caras a filosofia de Foucault e acerca disso diz Deleuze sobre o sujeito:

Se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, nossa interioridade e individualidade, se ele se faz individualizante, se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejanse, o que sobra para a nossa subjetividade? Nunca “sobra” nada para o sujeito, pois, a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder (DELEUZE, 2005, p. 112-113).

Ora, o sujeito constituído na história produz sua própria história e esta história produzida por ele e que o atravessa, o perpassa e chamada de história da verdade.

A análise apresentada por Foucault sobre a questão do sujeito, no trajeto de suas obras “justapõe os processos de objetivação e os processos de subjetivação do

---

<sup>3</sup> A dobra, conceito deleuziano, tem como definição de exprimir o território subjetivo bem como os processos de produção desse território. Deste modo, a dobra retrata o próprio caráter coextensivo do dentro e do fora, constitui tanto a subjetividade, enquanto território existencial, quanto a subjetivação, entendida como processo pelo qual se efetua determinados territórios existenciais em uma formação histórica específica. A subjetivação refere-se, portanto, às diferentes formas de produção da subjetividade em uma determinada formação social.

indivíduo, assim como os mecanismos e as estratégias que compõem esses processos, que, em seu conjunto, podem explicar a constituição do sujeito” (FONSECA, 2003, p. 25). Assim podemos dizer que esta relação do sujeito e sua história é o modo como ele efetiva a experiência de si mesmo num “jogos de verdade<sup>4</sup>”.

Nesse sentido, o sujeito se constitui por meios de práticas que possibilitam pensá-los, sejam práticas de saber e poder, de conhecimento ou por meio de técnicas de si, práticas de objetivação e práticas de subjetivação que proporciona ao sujeito conhecer-se.

Os jogos de verdade são concebidos como conjunto de regras de produção da verdade e de variações das regras que geram tal verdade, isto é, o conjunto de procedimentos por meio das quais a verdade é instituída e desinstituída pelos sujeitos por meio de práticas de si, então a verdade podemos afirmar que é um produto de relações de saber e poder. Ora, é nos jogos de verdade que se produz a subjetividade.

Michel Foucault sempre teve interesse em apresentar uma história onde o sujeito se constituiu como objeto de conhecimento das Ciências humanas bem como constituído objeto de domínio de exercícios e práticas de poder. Seu interesse pela questão do sujeito está presente em seus estudos. Para o filósofo, a constituição deste sujeito que se dá de modo passivo, podemos dizer, é uma sujeição. Agora a constituição do sujeito por si mesmo, de modo ativa, e intitulada de subjetivação.

Ao tratar do sujeito Foucault apresenta uma ontologia crítica e histórica do sujeito, cujo ser é constituído por si mesmo. O movimento da constituição da subjetividade resulta de uma relação de si consigo mesmo. Assim esta subjetivação realiza dois momentos distintos, que é subjugar como objeto a ser conhecido, a objetivação de si mesmo, e empenhar-se na constituição concreta e positiva de si como sujeito, a subjetivação. Dizemos empenhar-se aqui, pois como já foi mencionado acima, a subjetivação exige uma ação por parte do sujeito, um movimento, e sobre a questão da subjetivação iremos tratar mais adiante

Com isso podemos dizer que no movimento da objetivação de si é o movimento que sujeito diz a verdade de si mesmo por meio de práticas discursivas, enquanto que a

---

<sup>4</sup> O tema “Jogos de verdade” é onipresente em Foucault a partir do momento em que a análise das condições de possibilidade da constituição dos objetos de conhecimento e a análise dos modos de subjetivação são dadas como indissociáveis. Na medida em que essa objetivação e essa subjetivação são dependentes uma das outras, a descrição de seu desenvolvimento mútuo e de sua ligação recíproca é exatamente o que Foucault chama de “jogos de verdade”, ou seja, não a descoberta daquilo que é verdadeiro, mas das regras segundo as quais aquilo que um sujeito diz respeito de um certo objeto pode decorrer da questão do verdadeiro e do falso (REVEL, 2011 p. 149).

constituição do sujeito são as práticas que possibilitam o sujeito dizer-a-verdade de si e ao mesmo tempo se constituir como sujeito daquilo que ele conhece. Pensamos ser esta a característica da filosofia cínica de Diógenes de Sinope.

Acerca disso afirma Foucault: “O cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?” (FOUCAULT, 2011, p. 206).

Talvez o ponto movediço em afirmar deste modo a constituição do sujeito, a partir de uma objetivação de si mesmo e das práticas de si, apresentará à conjuntura limite do sujeito. Pois este sujeito se encontra em um ponto, onde ele tem ao mesmo tempo uma relação consigo mesmo e uma relação como os saberes exteriores a ele próprio, um movimento de imanência.

Nesse sentido, acaso possamos pensar em dois momentos a ser considerado, um é que o próprio sujeito se constitui como tal, em segundo as verdades que ele diz sobre si mesmo e suas práticas que realiza sobre si não são inventadas por ele, mas originadas de modelos normativos existentes independentemente do sujeito. Ora, o sujeito cria novos modos de se relacionar consigo mesmo, assim inaugurar novos modos de se constituir como sujeito.

Assim para o sujeito criar uma relação de si consigo mesmo existe uma circunstância, uma situação a considerar; o sujeito deve saber do seu espaço onde está inserido, lugar para atuar, conhecer os limites possíveis a ultrapassar.

Em suma para Foucault o conceito de sujeito pode ser analisado de três modos possíveis: o sujeito não constituinte, mas sim aquele que é constituído historicamente, o sujeito constituído pelos modos de saberes sejam estes saberes científicos ou não, ou seja, como objeto a ser conhecido; o sujeito constituído de forma positiva ou juridicamente, que se dá pela realização de práticas institucionais de poder, uma espécie de objeto a ser dominado; e por fim, a terceira forma de se conceber o sujeito, é o sujeito que é constituído pelo próprio sujeito, o sujeito na iminência de sua auto constituição, ou seja, por meio das práticas de si para consigo mesmo. Nos parece razoável pensarmos que Foucault, ao apresentar Diógenes nos mostra esta última forma de concepção do sujeito.

Afinal qual a relação entre subjetividade e verdade analisada por Foucault? A verdade tem como característica uma espécie de força, de potência para a constituição da subjetividade, já a verdade neste movimento captura o sujeito em um campo de conhecimento de si e que o toma como princípio e norte que rege sua conduta, seu

modo de vida, ou seja, o conhecimento tem como finalidade de propiciar o agir, produzir uma relação ética com a verdade, e esta relação é o que Foucault identificou no centro da filosofia antiga. Sabe-se que Foucault tratou da relação subjetividade e verdade na idade moderna, contudo, sublinha-se neste trabalho especificamente os movimentos, as técnicas de si, conhecimento de si, um modo de produção de discurso realizado pelo próprio sujeito que dá à ele sua própria verdade, ou seja, uma constituição de si mesmo como sujeito e objeto de saber e poder.

A direção de conduta dos homens, exame de consciência e a confissão são chamados de “ato de verdade” que tem como características a circunstância de que o sujeito é obrigado dizer-a-verdade, além do mais dizer-a-verdade sobre si mesmo<sup>5</sup>.

Segundo Cesar Candiotto, acerca da relação entre subjetividade e verdade, se mostra no pensamento de Foucault:

novos contornos e maior clareza no seu pensamento. Ao estudar as práticas ascéticas nas escolas filosóficas greco-romanas, Foucault observa nelas uma constituição do sujeito singular. Ele deixa de ser constituído somente na imanência de práticas que o sujeitam; ao mesmo tempo, torna-se sujeito e objeto para si próprio, denotando uma subjetivação ética irreduzível aos mecanismos disciplinares e às regulações do biopoder das modernas sociedades ocidentais. A articulação entre verdade e subjetividade configura a chave de releitura utilizada por Foucault em 1984, pouco antes de sua morte (CANDIOTTO, 2008, p.89).

Assim, tanto o discurso de verdade como o sujeito são produzidos, constituídos por jogos de verdade, estratégias, práticas sociais e culturais, em que por meio destes jogos o sujeito toma conhecimento de si mesmo que pode ser concebido como cuidado de si que requer determinadas regras e normas de conduta a serem conhecidas. Deste modo, o sujeito percebe sua singularidade por meio do reconhecimento de si próprio e do conhecimento de si produzido por meio do cuidado de si mesmo. Assim o cuidado de si mostra-se primeiramente ético e depois gnosiológico. Este é o “movimento que sobrecarrega o ato de conhecimento, ao [qual], com efeito, atribui-se a soberania no acesso à verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 21).

Foucault em *A Coragem da Verdade* de 1984, apresenta os cínicos como portadores de um dizer-a-verdade, portador de um discurso verdadeiro, e analisou o

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. Resumo dos cursos do Collège de France. In: Do governo dos vivos 1979-1980. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1997, p. 99.

cinismo antigo como prática e um modo de vida, de um exercício público, que a fala não se contradiz com a ação, um domínio de saber que segue regras de práticas sociais que não só fazem aparecer novas formas de sujeito e de sujeito de conhecimento. A correspondência de subjetividade e verdade na Grécia antiga são vinculadas ao modo de ser do sujeito. Acerca disso diz Foucault:

Jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade é uma condição estrutural, instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejanse, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado (FOUCAULT, 2009b, p.109-110).

Nesse sentido, para Foucault, o sujeito é o próprio fundamento de verdade, pois este sujeito ontológico assume o comprometimento no ato de enunciar a verdade. CandiOTTO acerca disso diz:

Segue-se que a modificação do modo de ser é fundamental para subjetivar discursos reconhecidos como verdadeiros. Os discursos (logói) são qualificados de verdadeiros se atuam como princípios e matrizes de ação, de modo a formar no indivíduo a atitude e a disposição necessárias para enfrentar os acontecimentos da existência (CANDIOTTO, 2008, p.90).

Assim, o trabalho filosófico de Foucault é uma atividade de diagnóstico, e não como pesquisa de uma verdade intemporal. O estatuto da verdade é descolado do campo epistemológico e depositado no campo ético, uma vez que a verdade não é aquilo que pode ser provado ou defendido, a verdade é incluída ou realmente produzida, denotando que a verdade é atribuída à constituição dos corpos como um ajuste de forças e suas representações, nos diz Foucault:

Por verdade, eu não entendo uma espécie de norma geral, uma série de proposições. Eu entendo por verdade um conjunto de procedimentos que permitem pronunciar a cada instante enunciados que serão considerados como verdadeiros. Não há, absolutamente, uma instância

suprema. Existem regiões onde os efeitos de verdade são perfeitamente codificados, em que os procedimentos pelos quais se pode obter declarações das verdades conhecidas de antemão, definidas (FOUCAULT, 2001b. p. 407. **Nossa tradução**).

Acerca da citação para Foucault, a verdade é entendida como um conjunto de procedimentos regulados que tem como escopo a produção, o curso e o funcionamento dos enunciados.

Em suma, sabe-se que os trabalhos de Foucault não são sistematizados, em todos seus escritos apresentam deslocamentos, apontamentos estratégicos, reflexões não uniformes e diferentes. Assim convém considerarmos que nos ocuparemos da relação verdade, sujeito, subjetividade, práticas de liberdade, onde o sujeito constituído é estruturado por discursos de verdade, pois atuam na mudança, ou melhor, na transformação da relação do sujeito consigo mesmo. Este movimento de uma ética do sujeito, de uma ontologia como *éthos* filosófico, e investigado no último período foucaultiano, intitula-se estética da existência, tema apresentado a seguir.

## 1.2 A estética da existência como produção inventiva de si

A estética da existência na filosofia de Foucault é datada a partir dos últimos escritos nos anos de 1980 até o fim de sua vida. Tendo como ponto de partida a questão da ética<sup>6</sup> produzida em uma de suas obras que compõe a triada intitulada História da sexualidade; *A Vontade de Saber*, volume I, *O Uso dos prazeres*, volume II e *O Cuidado de si*, volume III, compreende-se o conceito de estética da existência como modo de subjetivação. Esta sujeição tem como idiosincrasia a idealização de uma vida bela e possibilita a memória de uma existência bela, em outras palavras, o sujeito considera certos modos de comportamento e de valores definidos porque decide e deseja produzir em sua vida a beleza que eles apresentam.

---

<sup>6</sup> Em *Foucault, Simplesmente*, Salma Tannus Muchail nos diz: Agora, o foco das investigações será o sujeito, não porém como aquele "curioso objeto" de um domínio de saber, mas como sujeito ético, indivíduo que se constitui a si mesmo, tomando então a relação a si e aos outros, enquanto "sujeito do desejo" como espaço de referência. Nesse enfoque, a perspectiva que ele privilegia não é a dos códigos morais, jurídicos ou religiosos, ou a das leis definidoras do que é permitido ou interdito, mas a da conduta, do modo de comportar-se ou das posições em face de códigos e leis, daquilo, enfim, que Foucault chama de "práticas de si", "técnicas da vida", "artes da existência" (MUCHAIL, 2004, p.17).



Neste período o filósofo ao volta-se para a filosofia grega antiga do século IV e V, não significa que ele abandonou as questões e temas atuais, mas sim instituiu como trabalho filosófico, pesquisar o período helenista, ocupando-se em pensar o presente, compreender a atualidade retomando temas do passado. Na trajetória teórica ao analisar a filosofia antiga, Foucault vê nos gregos uma questão que lhe será essencial, de que os gregos mostra um modo de vida eminentemente original, os gregos preocupam em produzir uma vida livre, suas práticas de modos de vida são a administração política e econômica da cidade onde tem como objetivo produzir as leis na polis, deste modo as leis trazem uma organização no campo político, e consequências das práticas dos corpos, seus modos de vida e suas relações na cidade.

Porém, na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para formar sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade pode encontrar um exemplo. Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivas, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, ao passo que, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (apenas algumas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal) (FOUCAULT, 2001b, p. 1550 **Nossa tradução**).

Então, na antiguidade a moral tinha como característica a busca de uma ética pessoal, enquanto que no cristianismo a moral tinha como natureza a obediência a um sistema de códigos e regras. O investimento teórico de Foucault pela antiguidade se deu pelo fato que a ideia de uma moral pensada no cristianismo, já não existe. “E a ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2010b, p. 290). Os gregos procuravam circunstâncias pelas quais ofertavam uma experiência de si, uma subjetivação ética, uma constituição de si como sujeito, já que desde o período clássico até o período greco-romano é difícil definir o sujeito, ao contrário, no cristianismo a moral é sequestrada pela teoria do sujeito. O grego portador de poder, poder de produzir leis, organizar, administrar a economia e a política da polis, não obstante mesmo com este poder o cidadão grego

pensa em como ele pode governar sua cidade e sua casa se ele primeiramente não pode governar a si mesmo. Ao pensar sobre o governo de si, ser senhor de si, ele gera uma relação agonística<sup>7</sup> de si para consigo mesmo, uma agonística que se estende a práticas judiciárias gregas. Deleuze e Guattari, em consonância com Foucault, advertem que desde a filosofia antiga a agonística possui um aspecto:

Se a filosofia tem uma origem grega, como é certo dizê-lo, é porque a cidade, ao contrário dos impérios ou dos estados, inventa o *agôn* como regra de uma sociedade de ‘amigos’, a comunidade dos homens livres enquanto rivais (cidadãos). É a situação constantemente descrita por Platão: se cada cidadão aspira a alguma coisa, ele encontra necessariamente rivais (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 17).

Sob esta medida, a agonística para Foucault atua no campo da vida social (cuidado de si) e bem como da vida política (cuidado dos outros). Ora, podemos pensar que se a luta e o pensamento unem-se, concluímos que a filosofia sem batalha, sem luta, sem rivalidade é algo ilusório. A agonística é este exercício de travar constantes combates, pois a liberdade situa-se na possibilidade de continua modificação de si mesma. Esta luta agonística que se dá nas relações de poder entre os sujeitos, constitui este sujeito como um incitador inabalável das relações entre liberdade e poder. Nesse sentido, a prática da liberdade em um campo de constante tensão por meio de duas questões antagônicas, que são o assujeitamento<sup>8</sup> das limitações, em contrapartida de uma possível liberdade, entretanto, uma liberdade limitada. Justamente nesta circunstância de violência, ou melhor, de tensão que se torna possível a realização das relações agonística.

A agonística reverbera os conceitos de poder e liberdade, pois a relação de poder estimula, incita o sujeito a realizar uma ação de resistência e de forma estratégica pela

---

<sup>7</sup> A agonística é a luta, o combate de forças “ativas e reativas” que se dá no interior do sujeito, que o faz voltar-se para si, suscitando no sujeito a buscar uma vida livre, uma vida excelente.

<sup>8</sup> O termo assujeitamento para Foucault apresenta incongruência, pois, o que aprisiona o sujeito as regras e as normas carrega em si mesmo, a expectativa de resistência. Para Foucault o poder é definido como um conjunto de relações, não só de repressão, mas também constitutivo e fecundo que encontra-se constantemente assistido pela resistência. Assim, onde não há resistência não existe relações de poder, o que existe é um estado de controle, dominação, regulação e adequação do sujeito. Um exemplo que podemos dar encontra-se em sua obra *Vigiar e Punir*, mostrando que as instituições escolares tem seu funcionamento semelhante a um regime de sujeição e do mesmo modo muito diverso ao seu objetivo libertador. Ora, há uma contradição do significado anunciado pela escola, propondo uma educação não repressiva entre a uma arquitetura e rotina de quartéis.

liberdade. Para Foucault a tríade, agonística entre liberdade e poder não é um problema transparente, já que a liberdade é uma circunstância para prática da resistência bem como condição para o exercício de poder. Deste modo o sujeito ao agir a favor ou contra a realização da liberdade tanto em um campo social ou pessoal, agir como espécie de luta converte-se em uma demanda política, considerando que toda a realização política pertence a toda existência social. Isto é, a agonística no campo subjetivo possui tanto uma significação política como ética.

Segundo Foucault, o cerne da questão ontológica do homem é caracterizada pela possibilidade da liberdade, de outro modo, a liberdade por esta circunstância ontológica, é uma insubmissão. Alega Foucault, nos *Dits et Écrits II*, em 1984: “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é o modo refletido que a liberdade assume” (FOUCAULT, 2001b, p.1531 **Nossa tradução**). Para os gregos, os homens trazem dentro de si múltiplas forças que se inclinam para o campo religioso, supersticioso, uma agonística. Esta atividade possibilita o sujeito a compreender sua constituição como tal, quando este sujeito produzir a si próprio como um campo de luta, como um confronto de forças que ocorrem no interior de si próprio gerando assim uma vida livre. Ora, para os gregos ser livre é não estar cativo a ninguém, nem a si mesmo e muito menos a seus apetites.

Deste modo, o homem será livre quando estas forças ativas dominarem as forças que tendem a submissão, a batalha se dá entre uma força de caráter sagrada que é submetida à outra de regras fixas, as leis, isso Foucault chamou de uma estética da existência. Para os gregos a estética é a criação de uma vida bela, onde aquilo que conduz sua própria vida são seus pensamentos, e isso só é possível no momento que tiver liberdade, ou seja, a liberdade só pode ser realizada no momento em que quem conduz sua vida é você mesmo, só existe liberdade quando a causa da minha existência vier dentro de mim. Destarte, a liberdade tem especificidade de uma prática, de uma experiência, de um modo de vida, uma liberdade como possibilidade de criação de si, de uma invenção de si, e este movimento de evidenciar o espaço de liberdade está estreitamente ligado com a estética da existência, ou seja, a estética da existência é uma arte, um reflexo de uma liberdade percebida como jogo de poder. Ora, o poder que trabalha de forma autônoma e por meio de controle das práticas discursivas aplicadas aos sujeitos reverbera a liberdade, nesse sentido a liberdade surge na conjuntura da presença do poder. Sabe-se que para Foucault não há poder, mas sim relações de poderes, “poder funciona primordialmente através de uma mistificação ou falsificação

de uma verdadeira, ou racionalmente fundamentada, experiência” (RAJCHMAN, 1987, p. 77). Podemos compreender que a liberdade existirá somente em antinomia ao poder, ora o poder não proíbe a liberdade, mas restringe-a, independente de onde origina-se o poder, ele sempre demarca, limita a liberdade. A liberdade será de natureza das resistências às obediências dos diferentes poderes, “Onde existe poder, existe resistência”, poder e resistência coexistem:

[...] a resistência de fato não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. [...] Não coloco uma substância da resistência em face de uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 2007a, p. 241).

A estética da existência trata acerca do sujeito livre perpetuado a um conjunto de código, de regras, de valores morais, porém estes valores não tem sua origem de uma conduta, ou melhor, de um comportamento adequado do sujeito à estes valores que se produzem no jogo de poder, na luta pela liberdade. A estética da existência, portanto tem como ponto fundamental a postura do sujeito pretender ser livre da escravidão e ser senhor de si. Isso se realiza quando o sujeito faz um auto-exame de si, quando o sujeito, ao conhecer a si próprio tem o poder para discernir entre as possibilidades de seu modo de agir, ou seja, o poder só atua em sujeitos livres, e somente enquanto livres, para Foucault:

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer, não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se, então, de uma relação física de coação) – mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, em uma relação de exclusão (onde quer que o poder se exerça, a liberdade desaparece) mas o jogo muito mais complexo: nesse jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (e ao mesmo tempo, sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, além de ser seu suporte permanente; uma vez que, se ele se abstrairse inteiramente do poder sobre ela exercido, por isso mesmo, desapareceria, e deveria buscar

um substituto na coerção pura e simples da violência) (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 289).

Enfim, a noção de estética da existência<sup>9</sup> e a noção de ética, evidencia uma exposição dos procedimentos morais da Grécia clássica, procedimentos que mostram-se como domínio de práticas morais, por exemplo, a atividade sexual, a educação, o exercício de temperança, o controle de si, a obtenção e gestão da verdade e da liberdade que, segundo Edgardo Castro: “a noção de estética da existência como modo de sujeição, isto é, como uma das maneiras pelas quais o indivíduo se encontra vinculado a um conjunto de regras e valores” (CASTRO, 2009, p. 150). Para Foucault existe uma distinção entre história das morais, os atos e os códigos morais, os atos devem ser entendidos como o comportamento real do sujeito em relação ao código moral, já os códigos morais são aquilo que é imposto ao sujeito determinando assim seus atos. Tal definição entende o que intitulamos de moral<sup>10</sup>, ou seja, o comportamento real do sujeito, onde existe o código e também os tipos de relação consigo mesmo que é a ética<sup>11</sup>.

Esta subjetivação ética, tem como característica ideal de testemunhar uma vida bela e transmitir a lembrança uma existência bela. Foucault em uma entrevista para o jornal *Le Monde*, em 15-16 de julho de 1984, concedida à A. Fontana, disse sobre isso:

Com o cristianismo, vimos instaurar lentamente, progressivamente uma mudança da moral em relação a moral antiga, que eram essencialmente uma prática, um estilo prático da liberdade. Naturalmente, havia também certas normas que regulavam o comportamento de cada um. Mas, na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência a inferência foram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e dar a sua própria vida de uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros, e a posteridade poderia encontrar nele um exemplo (FOUCAULT, 2001b, p. 1550. **Nossa tradução**).

---

<sup>9</sup>“Se eu estou interessado pela antiguidade foi por varios motivos, uma série de razões, a ideia de uma moralidade como a obediência a um código de regras está em processo de desaparecimento, já desapareceu. E esta falta de uma moralidade corresponde, deve corresponder a uma busca que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2001b, p. 1551. **Nossa tradução**).

<sup>10</sup> O conceito foucaultiano de moral é um conjunto de regras e de valores de ação que se apresentam como sugestões aos indivíduos e aos grupos através de diferentes aparelhos prescritivos, como por exemplo a família, as instituições, igrejas, enfim, essa moral produz uma moralidade no comportamento, ou seja, uma variação individual mais ou menos consciente em relação ao sistema de prescrições do código moral.

<sup>11</sup> A ética diz respeito à maneira pela qual cada um se constitui em si mesmo como sujeito moral do código: “sendo dado determinado código de ações (...), há diferentes maneiras de se conduzir moralmente, diferentes maneiras para o indivíduo, em se tratando de proceder não só como agente, mas também como sujeito moral dessa ação” (REVEL, 2011, p. 59).

Ora, o pensamento foucaultiano consiste em apresentar um indivíduo que aceita certas formas de se comportar e de valores definidos porque decide e deseja realizar em sua vida a beleza que eles propõem, a própria vida é considerada como matéria de uma obra de arte. A análise feita por Foucault da moral grega clássica não propõe em sistematizar os atos muito menos apresentar uma hermenêutica do sujeito, mas tem como escopo uma estilização da atitude e uma estética da existência, ou seja, o uso da atitude realizada pelo sujeito. Partindo do que já foi dito, podemos entender que a estética da existência é um modo de vida em que o valor moral não se origina de uma conformidade com regras de comportamento, mas sim de determinados “princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que se faz deles, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita, a estética da existência é uma arte, reflexo de uma liberdade percebida como jogo de poder” (CASTRO, 2009, p. 151).

Sobre este último período de análise foucaultiana conhecido como estética da existência, a moral antiga aponta para um regresso à questão da invenção de si, invenção esta onde o sujeito faz de sua vida uma obra de arte, a invenção de si não deve ser entendida como um sujeito soberano, universal e fundador, portador de todo saber e que o poder emana de si ou que o conserva, mas sim como sujeito autônomo, autoconsciente, livre portador de conhecimento, de um agir moral e político.

O sujeito é constituído através das práticas de sujeição<sup>12</sup> ou de uma maneira autônoma pelas práticas de liberação. Ao apresentar esta noção de sujeito, Foucault trata das relações que são dirigidas para um exercício sobre si, uma relação de intersubjetivação, este exercício sobre si mesmo tem o propósito de buscar o seu modo de ser e pelo qual irá exercer sua liberdade. Sobre esta incursão, o exercício de si mesmo, de governar-se de si mesmo, ser senhor de suas atitudes, sujeito que tem o controle de seus afetos, apetites e inclinações, o sujeito determina o seu modo de vida e a maneira como pretende agir, segundo Foucault é um modo ativo do sujeito constituir, ou melhor, de realizar a subjetividade. Acerca da subjetividade dirá o filósofo francês: “o modo que o sujeito realiza a experiência de si mesmo em certo jogo de verdade, onde ele relaciona-se consigo mesmo” (FOUCAULT, 2001b, p. 1537, **Nossa tradução**).

---

<sup>12</sup> Nos períodos arqueológico e genealógico o sujeito é constituído pela objetivação nas ciências humanas e pela sujeição aos procedimentos de poder, ou seja, através de técnicas de individuação, ora o sujeito genealógico é o sujeitos dos mecanismos de poder. Ao tratar a estética da existência pode-se dizer que há uma conversão no modo de se pensar o sujeito, o sujeito aqui é recebido como um sujeito ativo e autônomo, não se pensa mais em uma relação do sujeito com os jogos de verdade, muito menos de práticas coercitivas, mas sim de práticas de “autoformação” desse sujeito.

Em uma entrevista intitulada *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, do dia 20 de janeiro 1984, Foucault esclarece que as práticas de si, um fenômeno importante e que “na civilização grega e romana tiveram grande importância, principalmente uma autônoma muito maior do que a seguir, quando até certa medida foram investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou tipo médico e psiquiátrico (FOUCAULT, 2001b, p. 1528. **Nossa tradução**).

Essa concepção foucaultiana da prática de “autoformação” do sujeito como citada acima, pode ser chamada de prática ascética, não no sentido de renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo. Para Foucault, a ascese filosófica traça as práticas de liberdade do sujeito para uma produção de uma estética da existência.

Este exercício é entendido como uma produção da própria vida, fazendo dela uma obra de arte, mesmo obedecendo a determinados conjuntos de regras, que localiza-se no núcleo da experiência moral. Foucault na conferência realizada em Berkeley, 1983 intitulada *Discurso e verdade* apresenta a distinção de dois modos de práticas de si na antiguidade greco-romana, a ascese cristã e a filosófica, a primeira caracteriza-se como um exercício espiritual que o sujeito realiza consigo mesmo tendo em vista alcançar o objetivo que desejado, já ascética filosófica, Foucault afirma ser um conjunto de regras exigidas ao sujeito que procura tornar-se um sujeito de verdade, isto é, um modo de austeridade, disciplina, contudo suas práticas, recursos e dispositivos visam o alcance de algo que o sujeito ainda não adquiriu, possibilitado da recusa de si mesmo (Foucault, 2013, p. ). Fazendo coro a esta sentença Edgardo Castro diz:

O sentido e a função fundamental da ascese filosófica helenístico-romana foram assegurar a subjetivação do discurso verdadeiro, fazer com que eu me converta em sujeito de enunciação do discurso verdadeiro. Não se trata então, da objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas da subjetivação de um discurso verdadeiro; tornar próprias, na vida, as coisas que se sabem, os discursos que se escuta e que se reconhece como verdadeiros (CASTRO, 2009, p. 45).

Assim, na filosofia greco-romana a ascese é entendida como conjuntura de possibilidade à verdade, e esta verdade é de caráter *etopoético*<sup>13</sup>. Foucault, sobre a ascese cristã, diz:

---

<sup>13</sup> Foucault utiliza o termo “*etopoético*” encontrado em Plutarco, que tem como significado as práticas em que o sujeito examina-se e reajusta-se seus hábitos e condutas, um saber que conduz o sujeito a uma atividade de autoanálise, um voltar-se para si mesmo, uma espécie de treino de si, cuidado de si. A

Da vontade de moral na antiguidade, ao passo que no cristianismo, a religião do texto, a idéia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral torna muito mais a forma de um código de regras (apenas certas práticas ascéticas estavam mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal) (FOUCAULT, 2001b, p. 1550. **Nossa tradução**).

A ideia foucaultiana que concebe a estética da existência como um modo de transformação de conduta, de constituir formas de resistência ao ajustamento em modelos de vida socialmente determinada, um modo de resistir à norma, a estética da existência coroa o conceito de cuidado de si, que caracteriza-se em uma ética da rebeldia, de transgressão, da inconformidade, da recusa à norma, ao poder, uma espécie de marginalização filosófica. Frédéric Gros, notadamente em consonância com Foucault afirmam que o termo *parrhesía*, considerado como “arte de viver” e concatenado com o tema do “cuidado de si”, tema este que é o exercício da relação de si para si mesmo, é o movimento de uma constituição de imanência do sujeito, de prática de causas que se corrigem, se atualizam nos próprios efeitos destas práticas.

### 1.3 O Cuidado de si: uma ascese filosófica

Foucault ocupou-se em analisar o conceito de cuidado de si a partir de 1980 onde aparece em seus trabalhos como uma extensão do tema da governamentalidade<sup>14</sup>, depois sobretudo em *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982 e nos últimos textos da *História da sexualidade*, conceito que compõe o título do terceiro volume. A análise foucaultiana do conceito continua nos cursos *O Governo de si e dos Outros de 1982-*

---

atividade *etopoética* é a transformação da verdade em *ethos*. Este termo foi tratado pelo filósofo na aula do dia 10 de fevereiro de 1982 em seu curso *A Hermenêutica do sujeito*.

<sup>14</sup> Foucault em *Segurança, Território, População*, curso ministrado no Collège de France nos anos de 1977-1978, especificamente na aula de 1º de fevereiro de 1978, apresenta o termo governamentalidade com caráter extremamente político, e diz: Por esta palavra governamentalidade, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência, desse tipo de poder que podemos chamar de governo sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de uma série de saberes (FOUCAULT, 2008a, p.143-144).



1983 e, por fim, em seu último curso *A Coragem da Verdade*, que tem como subtítulo o governo de si e dos outros II, de 1983-1984.

No que diz respeito os últimos livros e cursos, nota-se claramente que o tema da ética é deslocado para um lugar de destaque. Na trajetória entre os conceitos de saber, poder e liberdade, Foucault privilegia estudar a forma como o sujeito é compreendido nas práticas de saber-poder, então, a partir das práticas do saber-poder que realiza-se a pesquisa sobre a liberdade.

Para Foucault, “hermenêutica” é entendida como uma posição subjetiva resgatada especificamente das práticas cristã, uma ascese de si para consigo mesmo. A “hermenêutica de si é a decifração analítica e meticulosa dos próprios estados de consciência, a leitura nos próprios pensamentos de traços de desejo, etc., isto é, no fundo, tudo aquilo que as práticas da confissão designam” (GROS, 2008. p. 128). Edgardo Castro afirma que a hermenêutica do sujeito “se funda na ideia de que há em nós algo oculto e que vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo. Daí a exigência contínua, para o sujeito, de decifrar-se a si mesmo e ao seu desejo (CASTRO, 2009 p. 203). Sabe-se que as últimas pesquisas de Foucault privilegiaram temas como técnicas de subjetivação, práticas de si, a relação da subjetividade à verdade, contudo, o sujeito aqui tratado não é o sujeito portador de uma fonte de sentidos, autoconstituído, pré-estabelecido.

O cuidado de si é uma ação, uma prática social, pois há uma necessidade relacional com o outro, é uma maneira do sujeito se relacionar consigo mesmo, dizendo isso de outra maneira, o cuidado de si é a prática que se faz razoável sua relação consigo e com outro. Foucault resgata o conceito de cuidado de si identificado nos antigos, no período helenístico e romano, principalmente o texto de Platão, no Primeiro Alcibíades, que mostra como definição deste conceito um conjunto de práticas, técnicas e experiências que engendram o sujeito e o auxilia a transformar-se a si mesmo.

Segundo Foucault, o cuidado de si reside em compreender como o surgimento de um conjunto de técnicas ascéticas foi, seguidamente, referido ao cristianismo, já que as técnicas e aptidões são adquiridas somente pela prática, muito menos aprender um modo de viver, a arte de viver, a *tekhnê*, sem uma *askêsis* que deve ser levada em conta ao tratar de uma aprendizagem de si por si mesmo. A questão que pode ser colocada: qual a distinção das práticas da moral cristã para a ética greco-romana? Para tal compreensão deve-se considerar a *aphrodisia*, este conjunto constituído por atos de desejos e prazeres que regula o cuidado de si no âmbito da conduta sexual. Diz

Foucault: “Os *aphrodisia* são atos, gestos, contatos, que proporcionam certa forma de prazer” (FOUCAULT, 1984, p. 53). Esta prática grega de um cuidado, de voltar-se para si, de ter uma atenção consigo mesmo considera questões dietética, fisiológica, como comida, bebida e os prazeres sexuais, o conceito grego adotado pelo filósofo francês é para distinguir a ideia cristã, “carne” e a ideia laica da atividade sexual.

Dessa maneira, a *aphrodisia*, prática concebida como o campo de verificação característico da relação com o si, com a análise do conceito Foucault procura mostrar, de que modo os sujeitos foram conduzidos a exercer, sobre si mesmos e sobre os outros, através da ascese, esta prática que reside no modo de orientar os desejos e os prazeres.

Para tanto, o conceito de *aphrodisia* no período greco-romano tinha como fundamento nas reflexões desenvolvida tendo como ponto de partida quatro práticas de si admitidas e presentes na época, a saber, a erótica, a economia, a dietética e a filosofia, por meio destas que o cuidado de si ganhava pujança e deixava de ser compreendido simplesmente como guia da arte de viver e depois como arte de si, para se configurar em uma prática, um agir, de uma estilística de conduta, sobretudo a prática filosófica. A filosofia para os antigos configura a exigência de austeridade sexual aprimorada na reflexão moral neste período antigo.

O que Foucault quer mostrar são as transformações constatadas na esfera dos atos, desejos e prazeres, bem como as práticas ascéticas do século IV a.C, chamadas de economia sexual, que são o cuidado com a saúde, higiene do corpo, práticas que se estenderam para a ascética cristã, passando a integrar o conjunto de técnicas hermenêuticas de compreender o desejo, de confissão e exame de si mesmo.

Foucault chamou de hermenêutica do desejo, o qual o comportamento sexual dos indivíduos foi certamente a oportunidade de diagnosticar os diferentes jogos de verdade concebidos na atividade de constituição do si como sujeito de desejo. Para o filósofo francês, a moral no cristianismo passa por uma hermenêutica do desejo, já a ética antiga passa por aquilo que ele denominou estética da existência, na antiguidade clássica o cuidado de si, não se opõe ao cuidado dos outros, o cuidado de si reflete as relações complexas com os outros, um *éthos*, um modo de vida, a arte de governar a si e os outros, deste modo é fundamental saber cuidar de si para poder governar os outros.

O *éthos* para os gregos é um modo de ser do sujeito que se traduz em seus costumes, seu aspecto, sua maneira de caminhar, a calma com

que se enfrenta os acontecimentos da vida. O homem que possui um *éthos* belo e que pode ser admirado e citado como exemplo é o que pratica sua liberdade de maneira refletida (CASTRO, 2009, p.154).

Como se vê, a questão essencial ao tratar do conceito de cuidado de si, como arte de governar a si, reporta-se ao exercício do *éthos*, como uma prática de liberdade. A liberdade é uma prática de resistência aos múltiplos poderes, estes poderes não impedem, não coíbe a liberdade, ele estimula-a, desperta-a. Segundo Nalli:

O poder como um conjunto de forças que se aplicam sobre os outros e sobre si mesmo. É o que Foucault chamará de governo. O governo dos outros e o governo de si. O poder, portanto, produz e diferencia individualidades e sujeitos; da mesma maneira que afeta a proliferação dos discursos. Mas que sejamos claros: se o poder condiciona, é porque ele é imanente aos discursos e aos sujeitos. E no caso específico da constituição/produção de individualidade, como podemos interpretá-lo? Certamente não devemos imaginar que se trata de uma negação da liberdade do sujeito/indivíduo. A proposta foucaultiana é contrária às hipóteses que, esquematicamente, estabelecem um conflito de contradição entre poder e liberdade (NALLI, 2007, p.189).

Esta condição de existência promove a transformação do sujeito como objeto do saber, fazendo desta atividade transformadora como ação de liberdade que estabelece por meio desse movimento uma vida de forma determinada por si mesmo. Nessa perspectiva a liberdade é o exercício consciente e crítico do sujeito que assume o governo de sua própria vida e a dirige como lhe convém. Foucault pensou a liberdade “como uma condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2001b, p. 1531 **Nossa tradução**).

É importante frisar que a liberdade compreendida por Foucault não é uma “liberdade” plena, existem batalhas, há conflitos, é uma perpétua luta, a possibilidade de uma liberdade plena só seria possível na inexistência de relações de poder, isto é, a liberdade é a condição de existência das relações de poder. Foucault afirma: “Vocês vêem poder por todo lado; então não há lugar para a liberdade, me parece totalmente inadequada. Não é possível me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa espaço para a liberdade” (FOUCAULT,

2010b, p. 277). A ausência do poder entendido como relação de força não produz subjetividade e muito menos liberdade.

A liberdade é referida como componente estratégico para o próprio surgimento de relações de poder, um constituinte primordial ao seu exercício. Adverte Foucault em um texto intitulado *O Sujeito e o poder* apresentado por Foucault à Dreyfus e Rabinow:

A liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 289).

Ora, a concepção foucaultiana mostra que a liberdade constitui liames agonísticos com as relações de poderes, uma vez que a liberdade é experiência ensaística, inventiva do sujeito que considera a si mesmo como testemunho na qual elabora seu próprio modo de vida. A vista disso, a experiência da prática de liberdade sempre estará exposta a matizes, a mudanças, nunca como algo determinado. O ensaio, a experiência do sujeito para Foucault: “Para mim o que deve ser produzido não é o homem, tal como apresentou a natureza, ou tal qual sua essência o prescreve; temos que produzir alguma coisa que ainda não existe e que não podemos saber o que será” (FOUCAULT, 2001b, p. 893 **Nossa tradução**).

Assim, o dismantelamento do sujeito dando lugar a constituição de algo novo num regime de total transformação deste mesmo sujeito, aquilo empregado por Foucault como produção do sujeito é um inventar-se a si mesmo, como já foi dito, é uma experiência de si mesmo e não uma descoberta de segredos e de verdades ocultas. Esta dinâmica reside no pensamento entre os estoicos, que consideram a experiência de si não como uma descoberta de uma verdade escondida em si mesma, porém uma experiência de estabelecer o que se pode praticar e o que não se pode praticar da liberdade que possui.

Para os gregos antigos a conduta sexual era vista como uma problemática ética, como modo de regulação do viver, do ser e de governo dos outros, quer dizer, o cuidado de si é a condição *sine qua non* da constituição de uma vida ética, onde o sujeito

portador da técnica de si, pela arte da existência é um sujeito ético, antes mesmo de ser um sujeito de conhecimento. Ora o sujeito foucaultiano é compreendido como um sujeito, transmutável, é um sujeito que se constitui, que se auto regula, cria regras de existência e conduta para si, que se estabelece por exercícios, técnicas, práticas, ou por aquilo que Foucault chama de *ascese*, e diz: “a ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2006, p 383).

Desse modo, Foucault afirma que cuidado de si é pessoal, social e político, apresentando o exemplo da relação de Sócrates com Alcibíades, orientando que para se ocupar dos outros, é preciso saber se ocupar de si mesmo, necessário é saber governar-se para governar os outros. A relação de si para consigo passa pela mediação na sociedade, “Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre” (FOUCAULT, 2006, p.73).

É oportuno ressaltar as reflexões apresentadas por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito* onde expõe dois conceitos gregos: *epiméleia heautoû*<sup>15</sup>, que significa cuidado de si, este conceito tem lugar de destaque e privilégio na cultura ocidental que reverbera ao conceito grego de *gnôthi seautón* que quer dizer “conhece-te a ti mesmo”, contrariamente ao cuidado de si “*epiméleia heautoû*”, estabelecendo a correlação de sujeito e verdade, que compromete a forma de ser do sujeito moderno.

Analisados os dois termos separadamente, o conceito de *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), aforismo escrito no templo de Apolo em Delfos, uma máxima que tinha a intenção de orientar aqueles que procuravam o templo de Delfos, onde o “conhece-te a ti mesmo” era uma instrução, um princípio que conduzia os homens a

---

<sup>15</sup> Foucault analisa as relações ao conjunto de práticas na Antiguidade clássica, as práticas gregas refere-se aquilo que intitularam regularmente como *Epiméleia heautoû*, traduzido, cura sui em latim. Essa questão de ‘cuidar de si mesmo’, de “ocupar-se de si”, uma postura de constante interesse e diligência sobre si mesmo. Foucault faz referência de vários significados do conceito *Epiméleia*. No resumo dos cursos do *Collège de France, A Hermenêutica do Sujeito*, 1981-1982, diz: “Xenofonte, por exemplo, utiliza a palavra *Epiméleia* para designar o trabalho do dono de casa que dirige sua exploração agrícola. É uma palavra que se utiliza também para designar os deveres rituais que se deve aos deuses e aos mortos. A atividade do soberano que zela sobre o seu povo e dirige a sua cidade é chamada, por Dionísio de Prusa, *Epimeleia*.(...) Pode-se dizer que, em toda filosofia antiga, o cuidado de si foi considerado, ao mesmo tempo, como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados” (FOUCAULT, 1997, p.121-122). O cuidado de si caracteriza-se como práticas, técnicas e mecanismos os quais permitem ao sujeito, por meio do domínio de seus maus hábitos e de suas paixões, produz uma verdade sobre si próprio. O conceito *Epiméleia* não tem como significado simplesmente uma atenção sobre si, mas um conjunto de cuidados, de atividades; o cuidado de si refere-se a uma técnica, uma obrigação, um dever fundamental de sistema cuidadosamente formulado.

refletirem sobre sua finitude, sua condição de mortal, que não despreza-se os deuses, muito menos julgarem de terem atributos e forças maiores que a dos deuses. O conceito *gnôthi seautón* não tinha a importância que com o passar dos séculos se tornou para a filosofia ocidental, que faz eco até os nossos dias. Enquanto o conceito *epiméleia heautoû* (cuidado de si), é uma antiga proposição da cultura grega, uma expressão de afirmação que tem a prerrogativa política, econômica e social, como por exemplo, quando a classe dos aristocratas espartanos se justificavam em exigir que os hilotas, servos da Grécia e propriedade do Estado, cultivassem suas terras, para que eles tenham tempo para si mesmo, para cuidarem de si. Deste modo, o cuidado de si, não se refere, ou melhor, não se reduz ao domínio filosófico, mas deve ser compreendido como um modo de existência, um estilo de vida vinculado a condição política.

Ao expor os conceitos de *epiméleia heautoû* (cuidado de si), e *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), Foucault observa que ao estudar os textos da filosofia antiga, sobretudo o pensamento platônico, afirma que há uma relação justaposta do conhece-te a ti mesmo sendo uma parcela do próprio cuidado de si. O termo (conhece-te a ti mesmo) está relacionado na efetuação de uma regra geral, enquanto que o (cuidado de si) vai sinaliza para uma algo indispensável, a saber, o ocupar-se consigo mesmo. De acordo com Candiotta em um artigo intitulado *Subjetividade e verdade no último Foucault*, de 2008, afirma que:

O “conhece-te a ti mesmo” faz parte de um conjunto de recomendação referente ao modo adequado pelo qual alguém deve se preparar para consultar o deus Apolo. Assim, é preciso evitar questões inúteis reduzindo à ao estritamente necessário, de onde o preceito “nada em demasia”; em seguida, é necessário prescindir de promessas que não se pode cumprir, de onde o conselho “comprometer-se traz infelicidade”; urge ainda examinar em si mesmo o que realmente é preciso saber, de onde o imperativo “conhece-te a ti mesmo”. Na filosofia, o imperativo “conhece-te a ti mesmo” surge em torno da figura de Sócrates. Em Defesa de Sócrates, Platão indica que conhecer a si mesmo constitui desdobramento do princípio do cuidado de si. A missão divina de Sócrates consiste em impelir os outros a se ocuparem de si mesmos, a terem cuidados consigo (CANDIOTTO, 2008, p.91).

Acerca da citação, podemos evidenciar duas coisas: a primeira é que, para Platão, há uma reiteração do conhece-te a ti mesmo do princípio do cuidado de si, e a outra é de que Sócrates aponta sua função declarando que deve-se ter uma atenção

consigo mesmo, considerar o cuidado de si mesmo. Sócrates, nos textos de Platão, representa a vida filosófica entendida como uma forma de incitar, orientar o outro para a realidade e o cuidado consigo mesmo. A vida filosófica, a respeito da vida não filosófica, é uma conduta de escolha e esta atitude se mostra em Sócrates e em Diógenes. A filosofia como modo de vida é uma prática que procura constituir um *éthos* vinculado de si com o objetivo de criação de si, ou seja, uma criação de si para si, pelo exercício crítico consigo mesmo e de um cuidado constante da verdade.

#### 1.4 Subjetivação e a constituição do sujeito

Ao analisar a questão do sujeito ou da subjetivação, Foucault tem como fundamento os textos antigos grego-helenístico e romano, que apresenta em vários cursos dos anos 80 e principalmente nos livros *O Uso dos Prazeres e o Cuidado de Si*. O interesse de Foucault em estudar a moral grega é a de analisar o modo, estilo de vida, uma conduta, de como esta vida pode produzir uma vida bela, ou seja, como uma vida pode entendida como uma obra de arte, uma vida bela alcançada pela busca de uma vida ética, de uma estética de existência. Esta subjetivação ética de uma estética da existência em Foucault compõe uma verdade fundante e relacional com o sujeito, tendo como desdobramento a consequência do modo de uma vida bela, quer dizer, a fundação do sujeito ético se dá pelas formas de técnicas de si que irão tencionar o governo de uma vida bela. A subjetivação ética segundo Judith Revel deve ser compreendida como:

Um processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, ou, mais exatamente, de uma subjetividade. Os “modos de subjetivação”, ou “processos de subjetivação” do ser humano correspondem, na verdade, a dois tipos de análise: por um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há apenas sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido práticas de objetivação; por outro lado, a maneira pela qual a relação de si, por meio de uma série de técnicas de si, permite ao ser humano se constituir como sujeito de sua própria existência (REVEL, 2011,p.144).

O grande projeto teórico de Foucault é apresentar uma história crítica do sujeito, analisado por um viés histórico, ou seja, uma ‘história do sujeito’. Em um texto publicado por Dreyfus e Rabinow, no ano de 1982, nos *Dits et Écrits II*, com o título de *Le Sujet et le pouvoir*, Foucault afirma que se ocupou duas décadas em apresentar o tema geral de sua pesquisa, não é o conceito de poder, mas sim o conceito de sujeito, o

sujeito que se constitui como tal, e procurou elaborar uma história dos distintos modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura e continua:

Tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. Há inicialmente, os diferentes modos de investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência; penso, por exemplo, na objetivação do sujeito, falando da gramática geral, filologia e de linguística. Ou, então sempre nesse primeiro modo, na objetivação do sujeito produtivo, do sujeito, do sujeito que trabalha, em economia e na análise das riquezas. Ou, ainda, para tomar um terceiro exemplo, na objetivação somente no fato de estar em vida, na história natural ou na biologia (FOUCAULT, 2014b, p.118).

Foucault procura analisar de que modo se constituiu o sujeito em um determinado campo de saber, e de que forma este indivíduo compreendeu-se como sujeito. Acerca do modo de subjetivação, a constituição de si como sujeito advém da relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Carmo afirma:

Foucault, por uma ética diferencial, trará um outro tipo de sujeito, um sujeito nômade, criativo, sujeito de um devir intenso e apaixonado, que através da subjetivação de si mesmo afastará todas as formas de assujeitamento, todas as sujeições das políticas identitárias. Inscrevendo-se em uma linhagem crítica da modernidade, que tem seu ponto de partida em Kant, o trabalho do indivíduo sobre si mesmo permitirá um traço ético no qual a liberdade ontológica não deverá ser confundida com as várias facetas do humanismo (CARMO, 2010, p. 60).

Assim, a constituição do sujeito é histórica, o modo que o sujeito se relaciona consigo mesmo, com a intenção de se constituir como sujeito é historicamente oscilante. Nesse sentido, para o filósofo francês, o modo que o sujeito se relaciona consigo mesmo é um modo historicamente distinto e singular, pois o sujeito por ser um produto histórico atravessado por diversos processos de subjetivação, por excelência é um sujeito incompleto, inacabado. Inacabado não no sentido que algo deva ser concluído, mas no sentido de que este sujeito encontra-se totalmente em devir. Ora, a recusa de Foucault é a de conceber o sujeito transcendental e universal, auto constituído e absolutamente livre. Em uma entrevista, 1984, publicada com o título, *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade* Foucault afirma que o sujeito “é uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma” (FOUCAULT, 2010b, p.



275), ou seja, o sujeito não é imutável, original. Nesse seguimento, Foucault sinaliza uma subjetividade como constante movimento, contínua sucessão. Por este motivo a forma de subjetividade sempre é distinta a si mesma, em um curso constante de constituição. Portanto, a forma do sujeito é histórica, distinta e vulnerável a mudanças.

Assim sendo, a forma não é algo *a priori*<sup>16</sup>, que está dada, porém a forma esta sempre em ação, constantemente modo de formação e transformação. A forma do sujeito está diretamente imbricada ao processo de constituição do sujeito, este processo de subjetivação efetiva quando o sujeito governa a si mesmo “a partir de certo número de processo” (FOUCAULT, 2011, p. 242), a subjetivação atua tendo como ponto de partida a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo.

Foucault (1982-1984), buscou apresentar as distintas formas do sujeito que se constitui no decorrer da história e seu modo singular de cuidar-se de si mesmo numa determinada época. Esta história do sujeito, Foucault denominou de modos de subjetivação, estes modos são práticas de constituição do sujeito. Podemos notar que Foucault ao tratar do termo modos de subjetivação há duas perspectiva, a primeira trata os modos de subjetivação como modos de objetivação do sujeito, ou seja, modos como este sujeito se mostra, aparece como objeto das relações de poder e de conhecimento. Os modos de objetivação e subjetivação são subordinados uns dos outros, pois o progresso é bilateral. Observou Castro que:

Se, como Foucault, chamamos “pensamento” ao ato que instaura, segundo diferentes relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história do pensamento seria a análise das condições em que se formaram e modificaram as relações entre o sujeito e o objeto para tornar possível uma forma de saber. Essas condições, para Foucault, não são nem formais nem empíricas; elas devem estabelecer, por exemplo, a que deve submeter-se o sujeito, que estatuto deve ter, que posição deve ocupar para poder ser sujeito legítimo de conhecimento, sob que condições algo pode converter-se em objeto de conhecimento, como é problematizado, a que delimitações está submetido. Essas condições estabelecem os jogos de verdade, as regras segundo as quais o que um sujeito pode dizer inscreve-se no campo de verdadeiro e do falso (CASTRO, 2009, p. 408).

---

<sup>16</sup> Em sua obra *As Palavras e as Coisas*, de 1966, Foucault apresenta a questão acerca do sujeito e critica que o sujeito compreendido no século XIX, concebido desde Descartes e Kant como *a priori* histórico, serviu de base para todas as positividade que se encontram no campo empírico. Ora, o sujeito enquanto fundamento *a priori* do conhecimento é criticada por Foucault, e também problematiza a constituição do conhecimento científico. Foucault tem como preocupação mostrar de que forma o sujeito que se encontra em um determinado período pode tornar-se objeto de conhecimento e como este objeto de conhecimento descobre a si mesmo, ou seja, um sujeito constituído de todo conhecimento e de significação.

Destaca-se aqui que Foucault, ao tratar dos modos de objetivação e subjetivação, faz o liame de uma história dos jogos de verdade no qual o sujeito torna-se objeto de conhecimento, isto é, os jogos de verdade como conjuntos de regras de produção de verdade constitui o sujeito foucaultiano como objeto de uma determinada correlação de conhecimento e poder, ou seja, o sujeito constituído pelo saber – poder. Foucault, nos seus últimos cursos explora os jogos de verdade de modo diverso do que fez em seus antigos trabalhos, isto é como coercitiva, mas sim, como uma prática de autoformação do sujeito, o que o filósofo francês chamou de prática ascética, de um exercício de si sobre si mesmo, onde tem-se objetivo se transformar, de alcançar um determinado modo de ser.

Ora, o modo de subjetivação para Foucault será aquilo que ele intitulou de técnica de si, que é uma forma que o sujeito consolida sua identidade em meio a determinados domínios de si mesmo e sobre si mesmo, ou seja, de um conhecimento de si mesmo consigo. A segunda, a subjetivação em Foucault é a ideia estóica de uma “disciplina de si”, um cuidado de si. Assim, o sujeito se constitui neste movimento, podemos dizer de uma espécie de causa e efeito, de seus modos de subjetivação e objetivação e das relações de saber/poder; devido a este movimento podemos pressupor que o sujeito não possui uma identidade fixa, estática, mas que se transforma em conformidade a experiência. Para Foucault:

Essa forma de poder se exerce sobre a vida quotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, liga-os à sua identidade, impõe-os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeito. Há dois sentidos para a palavra “sujeito”: sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Nos dois casos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e submete (FOUCAULT, 2014b, p. 123).

Nesse sentido, o sujeito ao se relacionar consigo mesmo, evidencia-se uma relação de poder de si sobre si, um aprimoramento de si mesmo através de práticas e exercícios de um modo de vida. De acordo com Foucault, os gregos versaram a questão da relação de poder entre os indivíduos livres consigo mesmo, gerando uma ética da

“cultura de si” que sublinha e considera as relações de si para consigo mesmo, em outras palavras, a subjetivação do sujeito.

### 1.5 As práticas de si como atitude moral

Para Foucault, nas relações do sujeito consigo mesmo reverbera a noção de prática de si<sup>17</sup>, de tal modo que este conceito nos mostra o distanciamento da questão de um sujeito constituinte. As prática de si; é um exercício de conduta moral e de consideração aos códigos que existiam entre os antigos, uma ação exercida pelo indivíduo com o intuito de transformar seu próprio ser, uma observação, uma atenção com a formação voluntária de si mesmo como sujeito moral, isto é, uma moral que se encontra em um composto de prática de si existentes na sociedade e na cultura, as quais eram estabelecidas pelos sujeitos que desejassem realizar, uma ascese, a uma ação de si sobre si mesmo, com o objetivo de fazer de sua vida uma vida bela, uma obra de arte. Cabe ressaltar aqui, para Foucault, a ideia de que a moral deve ser compreendida como atos morais, ação que regulam os comportamentos dos indivíduos diante das prescrições; já o código moral é o conjunto de valores e normas prescritas, por fim, a ética entendida como uma relação que se dá consigo e que conduz o modo que o sujeito deve constituir-se a si mesmo como sujeito moral.

Ao compreendemos o sujeito como algo constituinte, isso se dá graças a prática de si, pois a partir de certas práticas, entendidas como exercício que o indivíduo exerce sobre si mesmo com a intenção de se instituir como sujeito, um sujeito conhecedor e que, por conseguinte, um sujeito portador de um dizer-a-verdade, um sujeito moral, sujeito político, das relações consigo mesmo e com os outros. Este modo de vida, esta conduta, ou melhor, estas práticas são as causas da constituição de um *éthos* e de seu modo de ser, como uma vida filosófica cínica. Foucault ao estudar a História da sexualidade, mostrou que em toda a sociedade há técnicas que concede ao sujeito realizar certo número de procedimentos sobre sua alma, seu próprio corpo e seus pensamentos, a transformarem-se, realizarem uma ação de si, ou seja, uma construção

---

<sup>17</sup> Foucault, em *História da Sexualidade - o uso dos prazeres* Vol II, diz acerca do termo práticas de si: “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT 2009, p. 17-18).

de um eu que esta atrelado a si mesmo, originando assim uma obra de vida a ser constituída.

Ao tratar das práticas de si, Foucault se ocupa com uma questão correspondente que é a constituição de si. As práticas de si foucaultiana, retomadas nos estoícos e no platonismo, diz respeito a um deslocamento de voltar-se para si mesmo, ou seja, desprender-se de toda exterioridade, dos objetos, dos desejos, dos prazeres, que possam impedir o sujeito a reconhecer a si mesmo. Este exercício, refere-se de uma ação de dominar a si mesmo, de possuir-se, de um voltar-se para si, uma espécie de interiorização e de uma superação de si mesmo, ser senhor de si, e não um mero destinatário apático de suas ideias.

De acordo com Foucault, as práticas de si são práticas de liberdade, pois o sujeito, ao refletir sobre si mesmo, seu modo de vida e sua conduta, consolida para si mesmo os fins e os meios de sua ação, isto é, um movimento de autocrítica, um estado de contínua mudança criativa que pondera seus limites e oferece meios que sobrepuja a experiência que se dá nas relações de força e poder em relação a si mesmo e aos outros, ou seja, o autogoverno. Afirma Pez:

As práticas de si referem-se ao poder da força de afetar a si mesmo criando instabilidades modificadoras no espaço das relações de poder/saber. Elas se formam sempre vinculadas as práticas de poder e saber, e designam o indivíduo enquanto posições variáveis na trama destas, que são múltiplas e flexíveis. Logo o indivíduo pode entender-se e constituir-se como sujeito que participa de um jogo no qual sua experiência pode modifica-lo, cria-lo, limitá-lo e, nisto, também, cria-se, modificar-se (PEZ, 2016 p.133).

Assim, a liberdade proporciona a condição das relações de poder. Ora, através da liberdade que o sujeito opera nesse sistema de prática, isto é, aquilo que o filósofo intitulou jogo estratégico. Este jogo tem o atributo de uma ação corretiva, uma atividade crítica consigo mesmo e com o outro. Em seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, na aula de 20 de janeiro de 1982, Foucault expõe o termo “prática de si” como a atividade que:

[...] impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. [...]

Na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar este mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele (FOUCAULT, 2006, p, 116).

Sob esta afirmação, podemos pensar em uma atualização, uma correção, uma conversão do sujeito que se dá pela relação entre o voltar-se a si mesmo e o conhecimento do mundo. Esta mudança Foucault chama de *áskesis*, um exercício de si sobre si mesmo, uma direção de consciência que pode ser entendida como franco falar.

Esta concepção da prática de si tem uma característica ética, pois se dá no campo da relação social, do cuidado de si, e a correlação verbal com o outro, pois o voltar-se a falar, a dizer ao outro, mostra a equiparação de que o cuidado dos outros vem assim justamente confirmar com o cuidado de si. Esta ação ética no falar com o outro, “está designada na noção fundamental de *parrhesía*. A *parrhesía*, traduzida em geral por “franqueza”, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência” (FOUCAULT, 2006, p.202).

Acerca da “prática de si”, podemos pensar que a liberdade concedida por esta prática será o ponto nevrálgico dos cínicos como modo de vida, presumindo que a prática de si tem como atributos a conversão do sujeito em um sujeito de verdade, sujeito comprometido com discursos verdadeiros. Para Foucault, o sujeito deve atentar para discursos verdadeiros e agir na constituição de si mesmo, de sua subjetividade, assim, passa a pronunciar discursos de verdade a si mesmo.

Em suma, ao considerarmos os termos tratados por Foucault como subjetividade, verdade, cuidado de si, práticas de si, estética da existência, podemos afirmar que o cínico é o *parrhesíasta* por excelência, retratado na figura do filósofo que tornou-se o arquétipo do pensamento cínico, Diógenes de Sinope. O modo como vive o cínico, suas práticas, exercícios, possibilitam viver conforme seus valores, constroem sua existência tendo como base a verdade, seu falar franco, fala desavergonhada, reta, verdadeira, não se contradiz com seu modo de vida, sua atitude manifesta aquilo que ele proclama, expressa-se francamente aos outros. Foucault diz acerca do modo de vida dos cínicos, “A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo”(FOUCAULT, 2011, p. 152). Sobre a *parrhesía* e as matizes deste conceito, e como se dá a correlação com o sujeito e como circunscreve o dizer-veraz, é o que trataremos no próximo capítulo.

## 2. *A parrhesía e sua relação com o sujeito do dizer-a-verdade*

Consideramos até aqui alguns conceitos tratados por Michel Foucault especificamente em seus últimos trabalhos, onde sua análise ao tratar do sujeito busca apresentar que através dos jogos de verdade e por modos de práticas, o sujeito é levado a dar atenção a si mesmo, caracterizando-se como sujeito de desejo. O ponto é: de que modo o sujeito problematiza aquilo que ele é, suas práticas e seu mundo? Assim, podemos afirmar que a subjetividade para Foucault não é um estado habitado pelo sujeito, mas sim um movimento que o sujeito realiza, além disso, é uma ação que se faz sempre dentro de um campo de restrição, a constituição do sujeito é realizada por várias práticas de si, a subjetividade como já anunciada anteriormente é produzida por meio das relações de poder.

Sabe-se que no período dos anos de 1980 à 1984 Foucault ao ocupar-se da questão do sujeito tem a intenção de apresentar fundamentos de uma história da verdade. Isso mostra-se nos cursos deste período intitulados *A Hermenêutica do Sujeito* 1981-1982, *O Governo de si e dos outros* 1982-1983, *A Coragem da Verdade* 1983-1984, onde apresenta a constituição ética do sujeito relacionada a uma estilização da vida, uma estética da existência, um cuidado consigo mesmo que irá reverberar em um termo problematizado e analisado que é o termo *parrhesía*<sup>18</sup>.

Este termo foi apresentado por Foucault pela primeira vez no curso *A Hermenêutica do Sujeito* de 1981-1982, dois meses depois, em uma conferência pronunciada na Universidade de Grenoble, 18 de maio de 1982, retoma e consagra o conceito de *parrhesía*, pois este conceito ele já havia sido tratado, sinalizado *en passant* considerando sua relação com o cuidado de si, essa relação de um sentido moral vinculada a vida pessoal. No ano seguinte, continuou a tratar do conceito nas conferências realizadas entre outubro e novembro de 1983, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, um ciclo de seis conferências intitulada *Discours et Vérité*, que retrata a noção de *parrhesía* e sua estratégia para uma reflexão ética e política. Nos cursos *O Governo de si e dos outros* 1982-1983, que apresenta uma análise do cinismo

---

<sup>18</sup> Decidimos adotar a escrita do termo *parrhesía* com “h” ao invés de *parresía*, sabemos que ambas são utilizadas em textos e artigos traduzidos do termo em francês *parrêsia*. Tomamos como referência para tal escolha os tradutores, comentadores e organizadores das obras de Michel Foucault, que são Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, exceto citações, manteremos como aparecem nos textos.

como uma relevância filosófica do termo *parrhesía*; *A Coragem da Verdade* 1984, curso que Foucault dá continuidade ao estudo da *parrhesía* privilegiando a antiguidade greco-romana. A *parrhesía* é a ação, prática e técnica da vida que possibilita o sujeito em sua constituição ética, de modo que seu agir terá um caráter político no campo em que está posto. Nesse sentido, o investimento teórico de Foucault é de apresentar a ocorrência do conceito *parrhesía* na esfera da ética, política e filosofia.

## 2.1. A questão da *parrhesía*

Foucault ao se ocupar do termo *parrhesía*, mostra que a questão não se trata do problema da verdade, mas com aquilo que diz respeito ao dizer-a-verdade, ato do dizer verdadeiro como uma prática, uma atividade, de uma exposição da verdade como atividade do sujeito, ou seja, quem tem a coragem ou é capaz de dizer-a-verdade sobre o que, com que relação com o poder e com que consequências, como uma atitude ética. A questão que gravita em torno desse problema é: quem é capaz de dizer-a-verdade? Ora, não se trata de lidar com a questão de afirmar se uma proposição ou coisa que o vale é verdadeiro ou não.

A noção de *parrhesía* formulada por Foucault é entendida como uma técnica de práticas de si mesmo. Mas como definir a *parrhesía*? Este termo de origem grega normalmente é traduzido em francês como *franc-parler*, franco falar, tudo dizer, dizer-a-verdade, o dar a liberdade de falar, liberdade da palavra, falar francamente, dizer veraz, discurso livre, coragem da verdade, cuja etimologia significa dizer-tudo, *pan* (tudo) *rhema* (o que é dito). Segundo Frédéric Gros, acerca desta noção diz que:

Algo mais no sentido de que se trata não tanto de elaborar um novo ponto de doutrina, mas de retomar um ponto de articulação entre teoria e prática, entre discurso e as ações, entre saberes e as resistências. É como se Foucault, com essa noção, se encontrasse na vertical de si mesmo. Coragem da verdade: uma coragem que não seja carregada pela paixão crítica do verdadeiro é um fanatismo vão, uma energia vã; por sua vez, uma verdade que não exige, para ser proclamada, uma firmeza de alma, uma tensão ética, [...]. Então, que coragem é essa que, para se manifestar supõe a instância de um falar francamente? Qual é essa verdade cuja a condição de possibilidade não é lógica, mas ética? (GROS, 2004, p.11).

Com relação a coragem e verdade analisaremos tomando as reflexões de Foucault sobre o cínico Diógenes, figura que mostra um estilo de vida comprometido com a verdade, um viver verdadeiro, uma vida como escândalo da verdade, ou seja, o cínico é o *parrhesiásta* por excelência. *O parrhesiásta* é aquele que usa a *parrhesía*, aquele que diz a verdade. Só pode ser considerado *parrhesiásta*, segundo Foucault, se ele ou ela, correr um risco ou um perigo em dizer-a-verdade, a *parrhesía* cínica. Nesse sentido a *parrhesía* é uma forma de vida, é quando o sujeito assume um risco. Assim, aquele que faz uso da *parrhesía* é um sujeito portador de verdade, é aquele que carrega consigo uma ação moral, possuidor de um *éthos*, quer dizer, a *parrhesía* é caracterizada como ética, como direção de existência, de um modo de viver, um estilo em que a verdade é levada a sua radicalidade da franqueza.

Foucault, na aula proferida no dia 10 de março de 1982 do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, afirma que:

*A parrhesía, [...] é etimologicamente o “tudo dizer”. A parrhesía diz tudo. Ou melhor, não é tanto o “tudo dizer” que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo parrhesía está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram parrhesía pela palavra libertas. O tudo – dizer da parrhesía tornou-se libertas: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir parrhesía – ou traduzir libertas neste sentido- a expressão franc-parler (franco-falar), tradução que, como veremos, me parece a mais adequada (FOUCAULT, 2006, p.451)*

Acerca da citação, a *parrhesía* esta diretamente ligada a uma atitude moral, *éthos* e a uma atividade técnica realizada por aquele que fala, isto é, uma verdadeira técnica de vida, a *tekhne*.

O sujeito do franco-falar esta comprometido com a verdade no âmbito moral, já que ele ao falar não diz nada daquilo que é de interesse próprio como a intenção de persuadir seu interlocutor, pois, tem como propósito instaurar uma mudança, uma conversão no *éthos*, na maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo (FOUCAULT, 2006, p. 290).



O termo *parrhesía* está estritamente ligado com a franqueza, verdade, perigo, criticismo, dever, retórica, política e filosofia. Na conferência dado por Foucault em Berkeley 1983, faz alguns apontamentos acerca destas relações.

A *parrhesía* tem a ver com a franqueza, relação que se mostra no discurso daquele que fala o que pensa, o *parrhesiásta* é o sujeito que diz tudo que tem em mente, sem nada ocultar ou esconder, pois podemos pensar que seu dizer é coerente com o que pensa. Ora, há uma relação entre aquele que diz e o que ele diz, já que seu dizer é evidente e explícito que o que está dizendo é sua própria opinião, de forma direta, uma fala destituída de retórica que possa camuflar o que ele pensa, assim, ele se vale de palavras e modos mais direto, do contrário, a técnica da retórica poderia trazer vantagens sobre seus ouvintes. O *parrhesiásta* ao falar diretamente quanto possível expressa aos outros o que ele de fato acredita e pensa. O sujeito *parrhesiásta* se liga tanto a aquilo que anuncia, bem como ao próprio ato de sua enunciação. Foucault comenta:

Se distinguirmos entre o assunto falado (o tema da enunciação) e o tema gramatical do que é anunciado, podemos dizer que há também o tema do enunciandum – que se refere à crença sustentada ou opinião do falante. Na *parrhesía* o falante enfatiza o fato de que ele tanto é o tema da enunciação quanto do enunciandum – que ele próprio é o tema da opinião à qual se refere. A “atividade de fala” específica da enunciação *parrhesiástica* toma, assim, a forma: “eu sou aquele que pensa isto ou aquilo” (FOUCAULT, 1999, p. 4).

Essa cena nos mostra um compromisso social do *parrhesiásta*, visto que seu dizer lhe trás perigo, o coloca em risco.

Outra relação é entre a *parrhesía* e verdade, Foucault nos chama atenção acerca de dois tipos de *parrhesía* distintas, uma carrega conotação difamatória, grosseira entendida próxima da palavra “tagarelice”, tem o significado de dizer tudo e qualquer coisa que vem a mente sem nenhum esforço de distinção, notadamente esse modo de fala aparece em Platão quando se instaura uma forma de política degenerada, por exemplo, uma má democracia, onde todos tem o direito de dizer aos seus conterrâneos qualquer coisa, mesmo que sejam imbecilidades, tolices e que poderiam colocar a cidade em risco. O outro significado da *parrhesía* é o “dizer-a-verdade”. Contudo, a fala do *parrhesiásta* é o que ele pensa ser verdadeiro, ou o que é realmente verdadeiro? O *parrhesiásta* diz a verdade por que ele conhece a verdade, ele sabe o que é a verdade.

Para Foucault existe uma coincidência entre crença e verdade, faz uma comparação entre a *parrhesía* grega com a *parrhesía* moderna cartesiana sobre a concepção de evidência (FOUCAULT, 2013, p. 5). Na modernidade, a crença e verdade era alcançada por meio da experiência de evidência, já para os gregos a crença e verdade dão se por meio da atividade verbal, a *parrhesía*. Ora, a *parrhesía* grega segundo Foucault quer nos mostrar que ela não acontece na epistemologia moderna. Enquanto que em Descartes paira uma dúvida, para os gregos a verdade é uma posse de qualidade moral, ou seja, aquele que possui uma qualidade moral é o que tem acesso à verdade, sabe a verdade e fala da verdade aos outros. A característica do *parrhesiásta* é a coragem de dizer-a-verdade, sua liberdade de dizer é marcada por escolhas, escolhe dizer-a-verdade a persuadir, escolhe a verdade a mentira ou ao silêncio, ao risco de vida a segurança, escolhe criticar ao invés de bajular, ao dever moral à apatia moral.

O *parrhesiásta* é aquele que assume um risco, perigo de dizer-a-verdade, esta é outra relação, *parrhesía* e perigo. Foucault dá um exemplo: um súdito ao dirigir-se para o soberano, a um tirano e questionar sua forma de governar dizendo que é incompatível com a justiça, ao dizer-a-verdade, o tirano pode puni-lo e até matá-lo.

A *parrhesía* está ligada à coragem frente ao perigo, ao risco de vida “quando se aceita o jogo *parrhesiástico* no qual a própria vida está exposta, se está começando uma relação específica consigo mesmo: arriscar a morrer ao dizer a verdade ao invés de repousar na segurança de uma vida na qual a verdade permanece não dita” (FOUCAULT, 1999 p. 7). O *parrhesiásta* tem uma predileção de dizer-a-verdade ao invés de ser enganoso consigo mesmo, utiliza sua liberdade para a franqueza ao contrário da persuasão.

O modo da *parrhesía* e criticismo: seja em relação a si mesmo e aos outros, sempre vai apresentar aquele que diz a verdade, o *parrhesiásta* encontrando-se em uma posição inferior ao seu interlocutor, o *parrhesiásta* sempre terá menos poder do seu interlocutor, por exemplo o *parrhesiásta* e o soberano, o aluno e o professor, o filósofo e o tirano estes ao usarem a *parrhesía* coloca em perigo sua prerrogativa de falar livremente quando dito a verdade que ameaça, questiona ou critica o interlocutor. O *parrhesiásta* é aquele que crítica o outro ao invés de bajulá-lo

Outra relação, *parrhesía* e o dever: *parrhesiásta* tem o dever de dizer-a-verdade, ele diz-a-verdade não sob coerção, tortura ou qualquer outra coisa, o *parrhesiásta* tem a obrigação moral de falar a verdade de modo voluntário. Na *parrhesía* o dever moral sobrepõe o interesse pessoal e a apatia moral.

Ainda apontado por Foucault a relação *parrhesía* e retórica, afirma que desde Eurípedes há uma problemática, passando pelos textos socrático-platônico, a *parrhesía* é extremamente oposta da retórica nestes textos, isso evidencia-se claramente no Górgias, pois apresenta um discurso longo de caráter retórico e sofístico, o contrário a *parrhesía* são diálogos que apresentam questões e respostas, que mostra a verdade, enquanto que a retórica é a técnica de persuasão, de convencimento, não tem compromisso com a verdade. Foucault afirma que a oposição entre *parrhesía* e retórica faz-se presente no século IV a.C., nos textos de Platão, Sêneca se estenderá nos textos do séculos II d. C.

Enfim, o conceito de *parrhesía*, de acordo com Frédéric Gros foi o objeto privilegiado nos últimos anos de curso de Michel Foucault, ao tratar do conceito no curso *O Governo de si e dos outros* 1982-1983, apresenta distinções acerca da *parrhesía* política e filosófica; já em *A Coragem da Verdade* 1983-1984, expõe o conceito de *parrhesía* ética resgatada dos gregos, sobretudo em Sócrates e em Diógenes.

Foucault apresenta jogo de oposição de forma muito pontual, que gravita em torno do conceito da *parrhesía*, como, *parrhesía* e retórica, *parrhesía* e confissão, *parrhesía* e discurso. Assim ao tratar de práticas de si, tem-se como preocupação considerar a figura do outro, como por exemplo, o mestre, o diretor de consciência, etc, que auxilia o sujeito no processo de constituição de si.

Então passamos a desenvolver a noção de *parrhesía* apresentada por Foucault, considerando suas definições e seus encadeamentos. Antes faremos um breve apontamento acerca do *parrhesiásta*, o sujeito que detém a fala destemida.

## **2.2 Os modos de veridicção do *parrhesiásta***

A noção de *parrhesiásta*, resgatada por Foucault dos textos da filosofia grega clássica, noção esta que caracteriza o discurso *parrhesiástico* como a expressão do ato do sujeito da fala ser possuidor de verdade.

Foucault declara que este tema levou-o a dedicar-se em fazer análises históricas das práticas do dizer do dizer-a-verdade, e uma das análises que ele mostra é a relação de dizer-a-verdade sobre si mesmo, como sendo o núcleo que claramente pode ser relacionado ao princípio socrático do “conhece a ti mesmo”. O *parrhesiásta* é aquele que conhece a si, por este motivo pode dizer sobre si.

Afinal, como definir, quem é o *parrhesiásta*? É aquele que ao apresentar sua opinião se coloca em perigo, um perigo que pode afetar sua integridade moral, social e política, e também sua integridade física, correndo risco de vida. O *parrhesiásta* vive uma vida pública, e por este motivo sempre é notado, assim, tem a ciência do risco que corre no momento em que diz a verdade.

Acerca da prática do *parrhesiásta*, Foucault nos chama atenção apresentando a questão de *éthos parrhesiástico*, uma característica da *parrhesía* em que o indivíduo tem um compromisso consigo mesmo, mas este compromisso de si com si, não é algo cerrado, mas sim uma postura ética que o indivíduo tem com o outro e que se constitui no espaço público, nesse sentido a *parrhesía* é a implicação direta entre o sujeito e a verdade. Assim o *éthos parrhesiástico* revela a verdade de quem a pronuncia com franqueza; de maneira intencional a preservar uma relação direta entre o discurso verdadeiro e a forma como o pronuncia, constituindo seu modo de existência. Esta relação entre sujeito e verdade, Foucault diz que chegou a este estudo:

[...] a partir de velha questão, tradicional no próprio cerne da filosofia ocidental, das relações sujeito e verdade, questão que foi posta, recebida, inicialmente nos termos clássicos habituais, tradicionais, isto é: a partir de que práticas e através de que tipo de discurso se procurou dizer a verdade sobre o sujeito? Assim: a partir de que práticas, através de que tipos de discursos se tentou dizer a verdade sobre o sujeito, [...] do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, [sob] algumas formas culturalmente reconhecidas e típicas, por exemplo, a confissão e o exame de consciência (FOUCAULT. 2011, p.5).

O sujeito<sup>19</sup> portador do dizer-verdadeiro, apresentado por Foucault em seu curso *A Coragem da Verdade*, é representado na figura do profeta, do técnico, do sábio e por fim do *parrhesiásta* que, para o filósofo francês é por excelência representado pelos cínicos, contudo Foucault irá apresentar a distinção dos modos de dizer-a-verdade de cada uma destas representações.

Nas primeiras aulas do curso Foucault trata da *parrhesía* de modo mais geral, mostrando sua significação, posteriormente apresenta a distinção dos modos de dizer-a-verdade e de que maneira o sujeito se anuncia como portador da verdade. A atitude do

---

<sup>19</sup> O conceito de sujeito para Foucault deve ser entendido como o sujeito de verdade, capaz de verdade, e não um sujeito da verdade, tendo uma conotação de que o sujeito seria o objeto, nesse sentido, objetivado por uma verdade descolada dele, assim a verdade prescreveria tal sujeito.

*parrhesiásta* é falar no âmbito da esfera pública, da vida política, falar de maneira compreensível a todos, uma fala denunciatória, de escândalo, falar a verdade, isto é uma recusa à mentira, à bajulação, à falsa lisonja, este falar, como afirma Frédéric Gros, é “uma fala verdadeira, engajada e perigosa” (GROS, 2004, p.157). Nesse sentido, todo dizer verdadeiro é caracterizado como *parrhesiástico*, porém quais são os modos de dizer verdadeiro?

Foucault, ao se ocupar da noção de verdade, buscou investigar os discursos que expõem a verdade, não somente como *episteme*, ou seja, como um saber verdadeiro, mas também como *aleurgia*<sup>20</sup>, a manifestação da verdade, é o modo de falar onde a verdade é inerente ao ato da fala. Todas as maneiras de dizer-a-verdade são categorias da ligação do sujeito com a verdade que ele evidencia. A noção de *parrhesía* é tratada por Foucault como um sinônimo de *aleurgia* já que ambos os conceitos são análogos quando pensado no modo de vida dos antigos gregos. O franco falar da *parrhesía*, apresentada nos cínicos, é o objetivo deste trabalho, bem como mostra o modo da vida cínica que se revela em si toda a coragem da verdade, um modo de falar que é excitado pelo cuidado de si e dos outros, fazendo desta vida uma vida verdadeira.

Com efeito, acerca do cínico e sua relação com seu modo de vida, afirma Candiottto:

O discurso e a vida cínica no mundo antigo são totalmente audíveis e visíveis e, nesse sentido, o estranhamento que eles provocam questiona os valores da cultura ao seu extremo posto que seu perigo interno não fora ainda conjurado e sua alteridade, reduzida. Além disso, a coragem cínica é a forma mais radical de *aleurgia* da verdade porque o discurso deixa de ser concebido como o índice principal da *parresía* (ao modo da ironia, do conselho, da argumentação) (CANDIOTTO, 2014, p. 223).

Em suma, ao apresentar outras formas em que Foucault concebe a noção do dizer-a-verdade, nos ampara a estabelecer de modo mais preciso o que pode o *parrhesiásta* na figura do cínico, que apresentaremos no terceiro capítulo desta pesquisa.

---

<sup>20</sup> Foucault, no curso *Do Governo dos Vivos* de 1979-1980, apresenta a definição de *aleurgia*, “que foi forjada a partir da palavra *alêthourgia*, *aleurgia*, poderíamos chamar de ‘*aleurgia*’ o conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não verbais, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma *aleurgia*.” (FOUCAULT, 2014a, p.8)

Pois bem, passaremos a tratar o dizer-a-verdade sobre o dizer do profeta, o seu modo de veridicção, como ele fala e a característica daquele que diz a verdade, assunto de uma parte da aula do dia 1º de fevereiro de 1984, do curso *A Coragem da Verdade*.

O profeta tem como característica ser um mediador, ele não diz em seu próprio nome, ele fala em nome de outro que não tem voz. Seu dizer não se limita a uma interpretação de um texto, mas também seu falar anuncia uma revelação. Contudo Foucault não faz uma análise do que os profetas falam, mas:

[...], da maneira como o profeta se constitui e é reconhecida pelos outros como sujeito que diz a verdade. O profeta é, evidentemente, como parresiasta, é claro, alguém que diz a verdade. Mas creio que o que caracteriza fundamentalmente o dizer-a-verdade do profeta, sua veridicção, é que o profeta se situa em postura de meditação (FOUCAULT, 2011, p. 15).

De fato a palavra do profeta recebida como veridicção e por ele falar por uma outra voz, uma verdade que é de um outro lugar, o profeta fala em nome de Deus, por este motivo tem sempre uma conotação religiosa. Ele é aquele que está localizado em uma posição centralizada, entre o presente e o futuro, ou seja, aquele que prediz, tem uma postura de pensamentos e desejo de um ser porvir, de um futuro que se anuncia. O profeta revela aquilo que está escondido aos homens, o que diz, o que proclama.

Acerca do dizer, para Foucault o dizer-a-verdade profética desvela o que está oculto, mas por outro lado, ao mesmo tempo, este revelar-se, apresenta-se de forma obscura, ou seja, a profecia nunca é uma indicação livre de ambiguidade, a profecia não é um dizer-a-verdade em sua totalidade e muito menos de maneira clara. Ora, mesmo o profeta ao falar o que deve ser dito, devemos considerar que neste dizer paira uma interrogação, falta saber se aquele que ouviu tenha compreendido bem, fica a dúvida se aquele que ouviu não continua indiferente, assim o que resta é questionar e interpretar.

Ao analisar a *parrhesía*, Foucault chegará a conclusão de que ela se opõe ao termo do dizer-a-verdade profética, pois o *parrhesiásta* se opõe ao profeta no modo que o profeta não fala por si mesmo, mas em nome de alguém, de um outro, promovendo um dizer que não é dele. Já o *parrhesiásta* tem pensamento, opinião, convicção e voz própria, e não diz nada acerca do futuro.

Podemos apontar algumas distinções entre o profeta e o *parrhesiásta*: o primeiro não precisa ser necessariamente franco, mesmo que diga a verdade; o segundo, seu dizer não se trata das questões do futuro, é notado que ele exorta, revela e desnuda aquilo que

os homens não podem perceber, *o parrhesiásta* não deixa nada em aberto, nada a ser interpretado, sua fala não é enigmática, sem disfarces, uma fala reta, clara e mais direta possível, ele diz o que pensa, à medida que não faz tagarelices, ele não só fala o que pensa, mas fala francamente a verdade, pois não é um jogo de opiniões, enquanto que o profeta tem um caráter oracular, onde seu dizer está carregado de signos e interpretações.

Uma outra questão que cabe ressaltar: que a natureza do profeta é reconhecida mais facilmente mediante a posição que ele ocupa na vida pública e o seu vínculo com os ouvintes através da crença. Seu domínio se mostra no campo do destino, já que ele encontra-se no presente e fala acerca do futuro, um dizer do porvir. O profeta possui um dizer próprio, um discurso carregado de signos e elucubrações para dizer sobre algo que não se mostrou.

Sobre o dizer *parrhesiásta* Foucault afirma que “O parresiasta não deixa nada para interpretar. Claro, ele deixa algo para fazer: deixa essa tarefa moral, mas, diferentemente do profeta, não deixa o difícil dever de interpretar” (FOUCAULT, 2011, p.16).

Outra oposição apresentada por Foucault acerca do dizer-a-verdade *parrhesiástico* e outro modo do dizer-a-verdade retomada da filosofia antiga é representada na figura do sábio. Este, segundo Foucault, é o que mais se aproxima do *parrhesiásta*, isto é, aquilo que o configura o seu dizer-a-verdade é sua própria vida, o sábio é um *per se*, pois sua existência se mostra como tal e o legitima para dizer o discurso de sabedoria.

O dizer-a-verdade do sábio opõe-se ao do profeta, pois o sábio fala em seu próprio nome, seu modo de vida e suas práticas são as próprias manifestações do seu saber, pois quando o sábio fala, fala do que lhe é próprio, fala utilizando repertório adquirido partir de sua própria experiência, de seu modo de ser.

O sábio, para o filósofo francês, “é sábio em e para si mesmo, e não precisa falar. Ele não é obrigado a falar, nada o obriga a distribuir sua sabedoria, a ensiná-la ou a manifestá-la. É o que explica que, por assim dizer, o sábio seja estruturalmente silencioso” (FOUCAULT, 2011, p.17). A fala do sábio só é ouvida quando solicitada, ou por uma necessidade de respostas, por conselhos ou por uma circunstância de urgência na cidade, neste ponto o sábio se assemelha ao profeta. Contudo, o dizer-a-verdade do sábio tem um valor de prescrição, pois ao dizer o que é, dizer o ser no

mundo e das coisas, apresenta um princípio geral de conduto, pois ao falar cria sentido e relação com o mundo sobre o próprio modo de viver.

A figura do sábio, de acordo com Foucault, encontra-se melhor representado na figura de Heráclito, apresentada pelo historiador da filosofia antiga, Diógenes Laércio. A história diz que os efésios haviam prendido e depois exilado Hermodoro, um amigo de Heráclito, pois ele era o mais sábio, por isso visto como perigoso. Os efésios não queriam ninguém melhor que eles, pois não suportavam a superioridade daqueles que falam a verdade, e se houvesse alguém assim que fossem viver em outro lugar. Em uma ocasião os efésios recorreram a Heráclito para que ele elaborasse as leis da cidade, contudo Heráclito sabendo de tudo isso preferiu ir brincar com as crianças a participar de uma péssima cidade. Por fim, ele faz um retiro nas montanhas vivendo em silêncio e isolado mostrando com isso seu desprezo pelos homens.

Deste modo, Foucault afirma que a grande característica do sábio é fundamentalmente se calar, só falar quando quer, o sábio é aquele que não necessita falar a verdade para ser admitido como verdadeiro. O sábio foucaultiano do dizer-a-verdade tem o silêncio como vínculo com o outro, a motivação ao procurá-lo não é o da crença como vimos no profeta, mas uma confiança silenciosa, da apreciação, pois quem procura o sábio tem o desejo naturalmente de ouvi-lo ao invés de falar, porém por ter esta posição enigmática ele se dá o direito de se calar.

Podemos assim dizer que o sábio não é o *parrhesiásta* por excelência, pois o *parrhesiásta* não é alguém recluso; ao contrário, é alguém que tem como dever, tem como tarefa falar, não tendo o direito de fugir desta obrigação. O *parrhesiásta* deve falar tão claro quanto puder. Foucault afirma acerca disso que “enquanto o sábio diz o que é, mas na forma do próprio ser das coisas e do mundo, o *parrhesiásta* intervém, diz o que é, mas na singularidade dos indivíduos, das situações e das conjunturas” (FOUCAULT, 2011. p. 18).

Foucault na segunda hora da aula do dia 1º de fevereiro de 1984, continua analisar as relações e distinções entre o modo de dizer-a-verdade *parrhesiástico* e o modo de dizer-a-verdade profética, da sabedoria. Veremos a seguir o dizer-a-verdade do técnico. O técnico, para o filósofo francês, está representado na figura do médico, músico, mestre, sapateiro, marceneiro, ginasta, que também foram evocados nos textos platônicos, é aquele portador de uma *tékhnē*, um saber fazer, um conhecimento que “toma o corpo numa prática e que implica, para seu aprendizado, não apenas um



conhecimento teórico, mas todo um exercício (toda uma *áskesis* ou toda uma *meléte*)” (FOUCAULT, 2011. p. 23).

Assim o técnico é portador de uma *tékhne*, de um saber, professa esse saber e tem a capacidade de ensinar a alguém. Nesse sentido, esse técnico tem a obrigação de falar, dizer aquilo que ele sabe que possui e a verdade que ele conhece, pois tanto o saber e a verdade estão relacionados à tradição.

Desta maneira, o técnico, sujeito da *tékhne*, não aprende e não acessa tal conhecimento se não houver, alguém, um antecessor que o transmita para ele, um técnico, *tekhnítes*, nota-se aqui claramente a relação entre discípulo e mestre, aluno e professor.

Como pensar o técnico sendo alguém do dizer-a-verdade? Primeiramente, ele é aquele possuidor de um saber prático, de uma técnica. Portanto, seu saber é justificado como verdadeiro, pois se mostra em sua materialidade, assim, a *tékhne*, este saber que recebeu de seu mestre, terá que passar adiante, fazendo-se mestre de outro, por isso que o técnico é aquele que fala em nome da tradição.

Deste modo, ele tem o dever, a obrigação de falar, e esta característica, como vimos, não se mostra no sábio, mas sim no *parrhesiásta*. Contudo, este mestre da *tékhne* ao transmitir o saber, nesse dizer-a-verdade que ele recebeu e irá passar para outro, é um movimento que não apresenta nenhum risco, esta é outra distinção do *parrhesiásta*. Para ensinar não precisa ter coragem, pois na relação entre o que ensina e o que aprende há uma cumplicidade, cria-se um vínculo, do saber comum, da tradição, da herança, mas também um vínculo de amizade ou de admiração pessoal, isto é, nesta relação, dizer-a-verdade estabelece uma proximidade na ordem do saber; já o *parrhesiásta* compromete a relação ao dizer-a-verdade com aquele que ele convive. Ao contrário do *tékhne*, ao invés de produzir um vínculo positivo, provoca a hostilidade, inimizade, colocando em risco sua própria vida pela verdade que disse. Tratando-se do dizer-a-verdade no caso da técnica, do mestre, o ensinar possibilita a sobrevivência e a permanência do saber, enquanto que na noção de *parrhesía* aquele que a prática corre perigo.

O técnico do dizer-a-verdade cria vínculo de filiação, uma relação positiva com um outro, com aquele que o ouve sua orientação. Na distinção entre o técnico e o *parrhesiásta*, afirma Foucault:

O dizer-a-verdade do parresiasta assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte. E se é verdade que a verdade do

parresiasta – [quando] é recebida. [quando] o outro, diante dele, aceita o pacto do jogo da *parrhesía* – pode nesse momento unir e reconciliar, isso só ocorre depois de ter aberto o momento essencial, fundamental, estruturalmente necessário: a possibilidade do ódio e da dilaceração (FOUCAULT, 2011. p. 24).

Portanto, para Foucault o *parrhesiásta* não é o profeta, que seu dizer-a-verdade é enigmático, fala em nome de outro e o seu falar diz respeito ao destino; muito menos o sábio, que em nome do saber diz somente o que deseja, quando quer cala-se, seu dizer é acerca do ser e da natureza das coisas. O *parrhesiásta* não é o técnico, o sujeito da *tékhne*, pois diz em nome da tradição, este não diz nem do destino, não diz sobre o ser e nem sobre a *tékhne*, ao contrário, ao perceber que está em risco, fala em seu nome. Em suma, o *parrhesiásta* foucaultiano é aquele que coloca em jogo o discurso verdadeiro, discurso este intitulado pelos gregos de *éthos*, o modo de ser, a maneira de existência do indivíduo, uma atitude de viver.

Em um artigo intitulado “O que são as Luzes?”, de 1984, que se encontra publicado nos *Ditos e Escritos II*, declara que:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *éthos* (FOUCAULT, 2008c p. 341-342).

A noção de *éthos* como uma atitude têm sua veridicção no dizer do *parrhesiásta* e no jogo da *parrhesía*, assim como o destino tem a moralidade de veridicção na profecia, o ser no sábio, a *tékhne* no técnico. Este modo de veridicção representados nas figuras sociais da civilização antiga, o profeta, o sábio, o professor e o *parrhesiásta*, são modalidades do dizer-a-verdade que remete as instituições, seja no âmbito prático ou das personagens, ou seja, o dizer-a-verdade é o modo de discurso que encontra-se nas instituições que o produzem, este dizer esta sob uma contínua incitação política.

Por fim, o modo de dizer-a-verdade do *parrhesiásta*, tema estudado por Foucault, em seu curso *O Governo de Si e dos Outros*, que analisa a fala franca, a prática da *parrhesía* e do personagem que é capaz de usá-la, em *A Coragem da Verdade* apresenta a função do dizer-a-verdade sobretudo no interior das instituições e nos espaços políticos. O *parrhesiásta* tem como atividade dizer tudo, falar com franqueza, é

aquele que possui um dizer verdadeiro, outra característica é que sua fala indica aquilo que ele pensa. Nesse sentido, podemos afirmar que ele tem uma qualidade moral, por se reconhecer como aquele que fala a verdade. O dizer-a-verdade tem uma relação para consigo, pois *o parrhesiásta* ao falar a verdade assume o risco para si. Acerca disso Foucault diz:

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 parresía 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. É portanto a verdade, no risco da violência (FOUCAULT, 2011, p.12).

Como destaca Foucault, há uma necessidade de que se assuma o risco de dizer-a-verdade até às últimas consequências, considerando que ao dizer tudo, não se pode omitir ou calar-se. Ocorreu uma caracterização negativa, pejorativa sobre *o parrhesiásta* com o “dizer tudo”, que fala qualquer coisa, “como o tagarela impertinente, como aquele que não sabe se conter ou em todo caso, como aquele que não é capaz de indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e a um princípio de verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 10-11).

A palavra, já em seu sentido positivo, tem a característica do dizer-a-verdade, sem dissimulação, sem reservas, sem requisitos de estilo, desprovida de retórica que possa maquiá-la. O dizer tudo é o dizer-a-verdade sem esconder nada. Diz Carmo:

O dizer-a-verdade encontra-se, assim, numa elaboração de si por si mesmo, numa problematização que está em constante reproblemática; mostra-se através do gesto, da conduta ou do valor desta; é um modo de ser ético (fazendo-se est-ético), no qual o dizer é o cuidado de si, e o cuidar-se, o dizer verdadeiro (CARMO, 1999, p. 174).

O dizer-a-verdade não se limita ao cuidado de si, de um ocupar-se consigo mesmo e de uma coragem de manifestar a verdade, mas também carrega o risco, o perigo eminente a partir de se expor publicamente, assim mostra Foucault:

A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a

verdade de que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeiro a verdade ferina que ouve (FOUCAULT, 2011, p.13).

Nessa perspectiva, a prática da *parrhesía* exige um comprometimento, um engajamento por parte do *parrhesiásta*, fazendo de sua própria vida a verdade, colocando a si mesmo a prova, por este motivo é uma vida escandalosa: ele por meio de seu modo de vida expressa sua verdade. Nesse ponto podemos pensar que o cínico, ao viver uma vida mais próxima da natureza possível, se submete ao rigor do pensamento de praticar uma vida reta, sóbria e pura.

### 2.3 A *Parrhesía* política

No curso *O Governo de si e dos Outros*, 1982-1983, Foucault apresenta uma espécie de genealogia da *parrhesía* e analisa os aspectos do *parrhesiásta* no período do século V a.C estendendo até o início do cristianismo, sobretudo a *parrhesía* política que mostra-se nos textos de Eurípedes e também no texto de Plutarco datado do século II d. C. O termo *parrhesía* já havia sido mencionado no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, 1981-1982, Foucault relaciona o termo como os conceitos de direção de consciência, cuidado de si e práticas de si. Ao analisar a história do discurso político e da governamentalidade, ele percebe a necessidade de aprofundar a relação da *parrhesía*, o dizer-a-verdade, com a política. Ora, o dizer-a-verdade deve ser entendido como a possibilidade e a obrigação como dispositivo daquele que governa, isto é, a *parrhesía* é um dever, uma virtude que aquele que governa, que dirige a consciência dos outros e constitui sua relação consigo mesmo deve possuir.

Na política ateniense a *parrhesía* era tida para os gregos como uma diretriz para a democracia, bem como, a ação e o modo de vida ética do bom cidadão.

Sabe-se que no campo da democracia grega o cidadão usufruía da isegoria, a saber, o direito da fala, e a isonomia, a igualdade da participação do poder na ágora, o lugar da discussão política onde as decisões são tomadas. Isso é o cidadão, se faz pela participação pública através do ato da fala, o direito constitucional que o cidadão tem de falar. A *parrhesía* no domínio da política encontra-se na relação entre o soberano e o súdito, o rei e o súdito. Foucault enfatiza:

Nas constituições monárquicas, o conselheiro deve utilizar a *parrhesía* para ajudar o rei em suas decisões, impedi-lo de abusar do seu poder. A *parrhesía* é necessária, ela é útil ao próprio rei e ao povo que ele governa. De qualquer maneira, tanto em um como no outro caso, é dever do conselheiro do rei lhe dizer a verdade, é uma *parrhesía* que é bem diferente da *parrhesía* democrática de Atenas. Nesse jogo *parrhesiástico* é um começo de resposta para algumas de suas perguntas – o rei deve aceitar a *parrhesía* do conselheiro. O próprio soberano não é um *parrhesiásta*, mas a pedra de toque do bom governante. Assim, um bom rei aceita tudo o que um genuíno *parrhesiásta* lhe diz, mesmo se se tornar desagradável ouvir críticas sobre suas decisões. Um soberano se mostra um tirano se ele desconsidera seus conselheiros honestos ou os pune pelo que disseram. A figura de um soberano, para a maioria dos historiadores gregos, leva em consideração o modo que ele se comporta em relação aos seus conselheiros – como se tal comportamento fosse o indício de sua habilidade de ouvir o *parrhesiásta* (FOUCAULT, 2016b p. 99-100. **Nossa tradução**).

Foucault, acerca disso, aponta outra categoria de participantes do jogo *parrhesiástico* que se dá no campo da monarquia. Nesta forma de governo os indivíduos se silenciam, não se fazem participantes na relação, as trocas de ideias se dá entre o rei e seu conselheiros, pois na monarquia a *parrhesía* manifesta-se na corte e não no espaço público, ou seja, na ágora.

Ao trata da *parrhesía* e sua relação com a política, Foucault se apoia no texto de Plutarco intitulado *Vida de Díon*, onde apresenta o encontro de Platão com o tirano de Siracusa, Dionísio e o jovem da corte chamado Díon. O texto mostra a tentativa de Díon ao buscar ajuda e conselhos de Platão, sustentava a expectativa que através da fala, das lições do filósofo grego poderia influenciar, orientar e guiar o seu tio Dionísio a torna-se um governante com princípio para o bem. Díon nutria um sentimento daquilo que ele havia aprendido por meio das lições de Platão que este sentimento poderia chegar ao conhecimento de Dionísio, ao proporcionar o encontro entre eles, a discussão teve como tema a virtude e a coragem, Platão ao dizer que a coragem é uma das qualidades dos tiranos, contudo que a virtude e a justiça estão vinculadas com a coragem e de que há diferentes formas de coragem, justiça e virtudes. Ao dizer isso Dionísio se irritou, julgou que a fala de Platão foi dirigida contra ele; enfurecido, questiona a visita e o motivo de Platão ter vindo a cidade, prontamente o filósofo diz; “ Procurar um homem de bem”, ao ouvir isso de Platão, o tirano indignado castiga o filósofo vendendo-o como escravo. A *parrhesía* política se dá quando o ato do dizer verdadeiro está em conformidade com a escuta do tirano.

Mesmo com o ocorrido, Díon tinha consideração e confiança em Dionísio. Por isso deixou de fazer duras críticas e dizer-a-verdade sobre sua forma de governar. Díon não deixou de praticar a *parrhesía*, pois ao dirigir sua fala a um tirano não se importando com sua condição social, isso expressa a coragem da verdade.

Ao expor esse episódio, Foucault tem a intenção de caracterizar o que seria a *parresía*, o modo distinto de falar o dizer-a-verdade.

Os dois personagens essenciais são o sujeito que diz a verdade e o outro que ouve, neste diálogo o *parrhesiásta* pode se valer de estratégias sem comprometer sua prática do dizer verdadeiro, como o uso da retórica para persuadir seu interlocutor, contudo, continuando inflexível à retórica, já que o componente decisivo da *parrhesía* é o risco que coloca a si mesmo ao dizer veraz.

Há distinções acerca das maneiras de dizer-a-verdade: pode ser por demonstração, por persuasão, pelo modo de discussão e pelo ensino. É sabido que a *parrhesía* não está vinculada a nenhuma destas estratégias, a *parrhesía* pode apresentar elementos de demonstração, porém não pode ser reduzida e ser definida como tal, muito menos no campo da retórica como um elemento que faz parte dela, tampouco pedagógica, pois a característica da *parrhesía* e do dizer-a-verdade a alguém e não se trata de uma característica pedagógica, do ensino, mas sim de dizer, de proclamar a verdade, esta fala é notória tanto em Platão, quando orientando Díon mostra o dizer-a-verdade, bem como quando é explicitado ao tratar sobre o tema da virtude a Dionísio. Por que o dizer platônico é uma *parrhesía*?

Foucault ao analisar a ação de Platão e de Dionísio, nota-se a incursão do dizer veraz concede jogos de verdade e as relações de poder. Acerca da questão colocada a *parrhesía* só é revelada quando Platão fala sobre o motivo de sua chegada à cidade de Siracusa e seu dizer livre consciente apresenta-se como um dizer veraz, já que aquilo que ele diz produz um cenário no qual coloca sua própria vida em risco. Na aula de 12 de janeiro de 1983, no curso *O Governo de si e dos Outros*, observa Foucault:

Sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade. Em outras palavras, creio que, se querem o analisar o que é *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 o lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor [...]. A *parresía* deve ser situada portanto no que liga o locutor ao fato de que o que ele diz é

verdade, e as consequências que decorrem do fato de que ele disse a verdade (FOUCAULT, 2011, p.55-56).

Ademais, nem todo dizer verdadeiro pode ser considerado como uma *parrhesía*, o discurso *parrhesiástico* é caracterizado por sua aceitação em morrer pelo dizer-a-verdade, pois, na “*parresía* há uma abertura de risco” (FOUCAULT, 2011, p. 60). Além do texto apresentado acima, a *parrhesía* política analisada por Foucault tomou outros textos de apoio como a literatura grega, nas tragédias de Eurípedes, sobretudo em *Fenícias*, *Hipólito*, *As bacantes*, *Electra*, *Íon* e *Orestes*. Nas duas últimas peças o conceito de *parrhesía* mostra-se de modo destacado, tendo papel muito importante para explicitar este tema, *Íon* é a tragédia Euripidiana segundo Foucault que revela o tema da *parrhesía* de modo mais significativo, enquanto que nas primeiras quatro, o tema não constitui como ponto marcante.

Ao colocar a questão: Quem tem o direito, o dever e a coragem de falar a verdade? Em *Íon* esta problemática é o ponto central da discussão entre os homens e os deuses. Foucault diz que *Íon* está diretamente relacionada à *parrhesía* política, pois *Íon* procura constituir e justificar a autoridade política e moral no contexto das instituições humanas, ou seja, a instauração do homem assumindo o lugar daqueles que dizem a verdade, já que os deuses não são mais qualificados para assumir esta condição.

O descortinar do drama trágico de *Íon* se dá na cidade de Atenas, por ele não saber quem é sua mãe, tinha grande interesse em conhecê-la e desejava que ela fosse ateniense, de modo que assim poderia herdar de sua mãe o direito de falar – a isegoria, o dizer livremente, ainda que a noção de *parrhesía* tenha uma relação próxima, caracteriza algo que está para além do simples regime do cidadão. Uma vez que, sendo estrangeiro, não teria o direito de dizer tudo, do dizer-a-verdade, do franco-falar, não tem a *parrhesía*. (FOUCAULT, 2011, p.72). Veremos como se mostra a distinção de *parrhesía* e *politeía*, pois a *parrhesía* além da característica do direito de falar, de exercer a isegoria, é indispensável para possibilitar a *politeía*.

Ao analisar as significações políticas da noção de *parrhesía*, Foucault toma o texto de *Íon* como uma tragédia que destaca a noção de *parrhesía*.

*Íon* ancestral de jônios quem habitavam o Peloponeso, precisamente em Acaia, período quando Atenas estava expandindo seu território sobre Jônia, Atenas começou a requerer a cidade dos Iônios e a reivindicar para si *Íon* como cidadão ateniense. Os Iônios chamados assim pelo fato de *Íon* ser o fundador mítico e ancestral da cidade

conhecida anteriormente Acaia. Devido o crescimento do império surge a necessidade de reivindicar a autoctonia, ou seja, Atenas reivindica para si aqueles que nasceram em terra ateniense e não migrado de outros lugares.

Erecteu, filho da terra e retornado na morte à terra, foi rei de Atenas e quem institui aos atenienses sua autoctonia, ou seja, termo que se refere aquele “natural da terra”, “nascido do próprio solo”, nativo. Foucault afirma que esta peça foi escrita em 418 a. C, esta narrativa mitológica possuía um caráter político, dado que Eurípides tinha a intenção de comunicar aos atenienses que eles eram oriundos de solo ateniense.

Nota-se que o problema da autoctonia tem seu lugar de destaque na tragédia de Eurípides, no entanto para Foucault este problema reverbera no ponto central da *parrhesía*.

A peça *Íon* de Eurípides nos apresenta Erecteu rei de Atenas, tem uma filha chamada Creúsa, ao se relacionar com o deus Apolo surge um filho, Creúsa ao se sentir desonrada e tomada por sentimento de vingança rejeita o filho. Apolo acolhe a criança rejeitada pela mãe pedindo para Hermes levá-lo em segurança até o templo de Delfos onde está Pítia, sacerdotisa de Apolo. Pítia acolhe o bastardo e cuida como se fosse seu filho, sem saber que era filho de Apolo com uma mortal. Íon cresce com certa discrição no templo de Delfos, lugar da enunciação da verdade de Apolo seu pai.

Nesse ínterim, a filha de Erecteu mantendo em segredo relacionamento com Apolo, Creúsa casa-se com Xuto, um estrangeiro em Atenas, vindo de Acaia, que recebeu Creúsa com o dote, por ter lutado ao lado de Erecteu e conquistado a cidade de Eubea. Xuto, agora autoridade da cidade, acompanha Creúsa ao templo de Delfos para saber se poderiam ter filhos, em razão de terem o desejo de seu filho assumir o governo de Atenas, já que seria um cidadão ateniense.

Porém, ao procurarem a verdade no templo de Delfos, eles ouvem apenas uma metade da verdade, tanto Creúsa e Apolo incapazes de confessar o ocorrido, expressam-se de modo insipiente sempre que a verdade poderia ser revelada. Então Apolo fala a Xuto que ao sair do templo a primeira pessoa que Xuto encontraria seria seu filho. Creúsa enquanto isso, fora do templo, conversava com Íon e mencionou a ele o motivo de ter vindo ao templo, era o desejo de descobrir onde estava seu filho.

Xuto acreditando na verdade dita pelo oráculo, ao sair do templo reconhece Íon como seu descendente, fazendo dele chefe da cidade. Contudo, Creúsa não admitia Íon por pensar ser fruto de um relacionamento de Xuto com outra mulher, e mais ainda não havia nenhuma notícia de seu filho. Íon tinha consciência de que sendo filho de Xuto



com uma estrangeira não possuía a autoctonia, ou seja, o critério para legitimá-lo a exercer um bom governo.

Assim como vimos, Apolo sabia toda a verdade e a guarda em silêncio, enquanto que Xuto e Creúsa conhecia parcialmente a verdade.

Foucault diz que em toda a tragédia há um interdito, obstáculo que impede o dizer-a-verdade, bem como a busca em revelar a verdade acerca de Íon. Foucault apontará, sugerindo um novo conceito para pensarmos a verdade, a saber, de *aleturgia*, segundo ele seria a manifestação da verdade, veridicção, através de conjunto de procedimentos, sejam verbais ou não verbais, que se apresentam como verdade em contraponto ao falso, ao escuso. O termo *aleturgia* aparece em seu estudo no início de 1980 em seu curso *Do Governo dos Vivos*, como uma manifestação *sine qua no* ao exercício do poder. Porém esta verdade não é fruto das relações de poder como algo que legitima tal prática, muito menos a produção de um saber fixado pelo poder. Ora, a *aleturgia* está concatenada com o poder, uma vez que, para Foucault o exercício do poder é gerido por esta manifestação da verdade no sentido *lato senso*, Foucault afirma acerca disso:

Onde há poder, onde é preciso que haja poder, onde se quer mostrar efetivamente que é lá que reside o poder, é preciso haver o verdadeiro. E onde não houvesse verdadeiro, onde não houvesse manifestação de verdadeiro, é que o poder não estaria ali, ou seria fraco demais, ou seria incapaz de ser poder. A força do poder não é independente de algo como a manifestação do verdadeiro, e muito além do que é simplesmente útil ou necessário para bem governar (FOUCAULT, 2014a, p.10)

Acerca da citação acima, para o filósofo francês o poder encontra-se sempre no verdadeiro, já que o poder não se subsiste, desde que simultaneamente produza a verdade, a verdade como manifestação pura que vai além de um saber prático do governar.

Podemos notar claramente a constituição da política em Íon, em razão de que, o jogo do poder que se dá entre a *polís* e consigo mesmo, da busca de seu lugar de fala, mostra que o sujeito do dizer-a-verdade, o sujeito *parrhesiásta* desempenha um tipo de ascendência, que o legitima ser capaz de governar a *polís*, considerando que a natureza ético-política da *parrhesía* é a revelação do *éthos* do sujeito.

Através da ascendência, Íon conquista a isegoria e o direito de governar, no entanto, isso só foi possível quando Íon foi reconhecido como cidadão ateniense. Então, ao tornar-se cidadão tornou-se um *parrhesiásta*, posto que, a *parrhesía* se expressa na democracia, a *parrhesía* tem reciprocidade com democracia, ou seja, um movimento contínuo:

É uma das dimensões internas da democracia. Isso quer dizer que é preciso haver democracia para que haja *parresía*. Para haver democracia, é preciso haver *parresía*, para haver *parresía*, é preciso haver democracia. Temos aí uma circularidade essencial (FOUCAULT, 2010a, p. 144).

Por certo, a *parrhesía* se descortina na democracia de forma característica da ação ético-política. Assim sendo, ela se justifica em um campo democrático, por constituir uma ascendência que esbarra quando pensamos em uma democracia, quer dizer, se pensarmos na isegoria, o direito de falar e na *parrhesía*, entre elas há uma contradição que não se soluciona. Como se não bastasse esta contradição, Foucault ainda afirma que a democracia só pode permanecer pelo discurso verdadeiro. Porém cabe ressaltar que o discurso verdadeiro só se mostra na democracia, no embate, no confronto, no duelo, na oposição, “se entre *parresía* e democracia não há mais esse entendimento, não é simplesmente porque o dizer-a-verdade é recusado, é que se dá lugar a algo que é a imitação do dizer-a-verdade, que é o falso-dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 167).

Neste campo de confrontos, o discurso verdadeiro a todo momento será atacado pela democracia, “não há democracia sem discurso verdadeiro, pois sem discurso verdadeiro ela pereceria; mas a morte do discurso verdadeiro, a possibilidade da morte do discurso verdadeiro, a possibilidade de redução ao silêncio está inscrita na democracia” (FOUCAULT, 2010a, p.169-170).

Portanto, para Foucault, o paradoxo da relação entre democracia e *parrhesía* estabelece como um ato de liberdade. Segundo Adverse:

A democracia é, então, o regime que não pode eliminar a possibilidade de sua própria dissolução. Mas essa dissolução, esse risco, essa ameaça, é a consequência do fato da democracia, acolhendo a palavra franca como uma de suas formas discursivas elementares, ser o regime que coloca a si mesmo em questão. E não pode fazer de outra forma sem negar a si mesmo. Foucault não

aprofunda este último ponto, mas fornece elementos suficientes para identificá-lo como um dos traços distintivos da democracia (ADVERSE, 2017, p.132).

A respeito da democracia, podemos pensar que não é só pelo fato de poder dizer algo, ter liberdade do falar, que se legitima um regime democrático, o que estabelece tal regime são os modos de exercer a liberdade e sua relação constituída com a verdade. A democracia é o direito de dizer-a-verdade em relação a cidade, como cidadãos no campo político.

Em suma, podemos verificar que a *parrhesía* é sobremaneira importante para o regime democrático, contudo a democracia não deve ser tomada como critério para julgar o exercício da *parrhesía*, posto que, muitos na *polís* praticavam a *parrhesía* de modo ruim, porquanto a *parrhesía* pode ser um direito civil, (previsto na constituição de Atenas), um direito divino (somente os deuses tinham o direito da fala), o direito natural, (cidadão nascido em solo ateniense). Então, a *parrhesía* no regime político estará relacionada acerca da problemática da ausência da liberdade e da coragem de dizer-a-verdade. Entretanto, como distinguir um sujeito que pratica a *parrhesía* de modo legítimo? É aquele que manifesta a coragem de dizer-a-verdade e apoderando para si mesmo um saber, *máthesis*, um conhecimento universal que possibilita o surgimento de outros saberes antes inexistentes, isto é, uma formação que corrobora ao sujeito e o constitui como *parrhesiásta*. O dizer-a-verdade é exercido na cidade, na vida democrática pela liberdade da palavra que acontece propriamente no campo político, pois a *parresía* tem seu lugar definido e assegurado pela *politeía*, ou seja, “o direito a palavra [...], a *parresía*, por sua vez, está bem ligado tanto à *politeía* (à constituição da cidade) como à isegoria. É evidente que não pode haver *parresía* [...] sem a *politeía*.” (FOUCAULT, 2010a, p. 147).

A distinção de *parrhesía* e *politeía*, a primeira não é apenas o direito de falar, a isegoria, mas sim, o componente que encontra-se no núcleo desse campo indispensável da segunda, isto é, da *politeía*. Desta forma, a isegoria, o livre exercício da palavra determina o limite constitutivo onde a *parrhesía* vai operar de maneira livre, corajosa e seguido de todos os riscos que esta fala promove.

## 2.4 A *Parrhesía* filosófica

No curso *O Governo de si e dos Outros*, 1982-1983, Foucault analisa os textos de Platão, *As leis*, *A República*, *Cartas II, V, VII*, para tratar do termo *parrhesía* filosófica, segundo o filósofo francês o dizer-a-verdade na *parrhesía* filosófica está diretamente associada ao modo de viver, uma prática de vida corajosa imprescindível para a fundação do *éthos* como prática de liberdade, um modo de vida filosófica que tem a atenção voltada as relações entre subjetividade e verdade e também a coragem da verdade e o governo de si mesmo. Ademais, a *parrhesía* filosófica atua como um engajamento do sujeito de dizer-a-verdade, que estabelece nessa ação uma convicção pessoal, um posicionamento crítico, de uma exigência consigo mesmo, apoderar-se, ou melhor, governar sua própria vida.

Por meio do uso da liberdade de dizer-a-verdade o *parrhesiásta* ao falar simultaneamente para si e para o outro. Foucault em “*Política e ética: uma entrevista*” concedia a P. Rabinow, R. Rorty, C. Taylor; na Universidade de Berkeley, abril de 1983, afirma que “a ética é uma prática, e o *éthos*, uma maneira de ser” (FOUCAULT, 2001b, p.1406).

Para Foucault, filosofia grega tem seu discurso fundamentado em três núcleos: *alêtheia* – manifestação da verdade, a *politéia* – governo, o *éthos* – formação de si como sujeito ético:

Condições e formas do dizer-a-verdade, de um lado; estruturas e regras da *politéia* (isto é, da organização das relações de poder) de outro; enfim, modalidades de formação do *éthos* no qual o indivíduo se constitui como sujeito moral da sua conduta: são os três polos ao mesmo tempo irredutíveis e irredutivelmente ligados uns aos outros. *Alêtheia*, *politéia*, *éthos*: é a irredutibilidade essencial desses três polos, e é sua relação necessária e mútua, é a estrutura de chamamento de um ao outro e do outro a um que, creio, sustentou a própria existência de todo discurso filosófico desde a Grécia até nós (FOUCAULT, 2011, p. 59).

Assim, a *parrhesía* pode ser considerada como um dizer propriamente filosófico quando relacionado com as questões definidas como condições de dizer-a-verdade, na política e suas relações de poder e sobre os padrões morais concernentes aos modelos de conduta; nestes três núcleos o discurso sempre irá considerar a si mesmo e ao outro.

Ao tratarmos da *parrhesía* neste campo, cabe apontarmos a relação entre filosofia e retórica. Sabe-se, a retórica é a técnica que tem como propósito o convencimento, persuasão do interlocutor, ou seja, uma forma de dizer performática que não existe nenhum compromisso do locutor com sua enunciação, com aquilo que pensa ou com o que está dizendo, basta ter convicção no falar. A retórica nesse sentido, por não estar relacionada com a enunciação verdadeira, não constitui nenhum risco para aquele que fala.

Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito* diz que a *parrhesía* está localizada no âmbito da “retórica não-retórica”. Acerca disso diz CandiOTTO:

Retórica, porque não deixa de ser a técnica discursiva que utiliza positivamente da persuasão; não retórica, porque o bem falar não constitui a finalidade do discurso, sendo ao lado do questionamento, do exame e da admoestação, nada mais que *meio* para alcançar fim diverso, que em definitivo é o senhorio de si (*enkrateia*) daquele para o qual o discurso está dirigido, bem como a credibilidade de mestre, para aquele que discursa. A *parrhesía* no palco das escolas filosóficas do período Imperial tem como exigência a ascese; como meios privilegiados as práticas de si; e como objetivo fundamental a maestria de si do discípulo e o reconhecimento público da autenticidade do mestre (CANDIOTTO, 2011, p.33-34).

A retórica nesse sentido é a especificidade do modo de discurso que atinge os outros, já a filosofia é um exercício, uma disposição prática que o próprio sujeito propõe a si mesmo para cuidar de si e dos outros. A *parrhesía* filosófica assim será compreendida como práticas ascéticas engajadas com o dizer-a-verdade. O dizer do filósofo terá um lugar de destaque, já que ele desempenha o papel do *parrhesiásta*, por esse motivo, a filosofia obrigatoriamente se constitui no dizer-a-verdade na esfera política. Foucault, ao analisar *A República* de Platão, nos mostra que somente o filósofo pode atuar na política tanto através da fala (*logos*), bem como no seu modo de agir (*érgon*), ou seja, de uma ascese filosófica no âmbito político. A relação do *logos* com *érgon* se constitui no momento que filosofia afirma sua existência na ação política, visto que, o filósofo é aquele que tem um compromisso com a verdade, uma obrigação interior. Acerca disso diz Foucault:

Não por uma relação que seria da ordem do eros, mas por uma espécie de obrigação interna, que não é tanto plantada como um desejo na

alma do filósofo, mas que é a própria tarefa da filosofia, a própria tarefa da filosofia que é a de não ser simplesmente ser *logos*, mas também érgon. Ou, mais precisamente, o próprio filósofo não deve simplesmente ser logos (discurso, somente discurso, discurso nu) Ele também deve ser érgon. É essa obrigação, e não mais esse eros, que vai constituir, do lado do filósofo, a razão pela qual ele vai aproveitar o kairós (a ocasião). E, evidentemente, não é pequeno deslocamento esse, que faz que o motivo de intervir na ordem da política seja não o desejo do filósofo por aquele a quem ele se dirige, mas a obrigação interna de a filosofia, como logos, ser além disso érgon (FOUCAULT, 2010a, p. 207).

Desse modo, o filósofo atuante no campo da política, não reduz seu dizer simplesmente acerca do funcionamento e a organização da cidade para o exercício de um bom governo democrático. A importância da filosofia no domínio político se dá pelo fato de que a própria filosofia se coloca neste domínio. Quanto a isso, Foucault utiliza a *Carta VII* para mostrar que o filósofo não deseja ser somente *logos*, mas atuar na realidade; melhor dizendo, o real da filosofia é o exercício que compreende o falar a verdade, perpetrar a veridicção diante do poder, se quiser, no jogo político.

Foucault, ainda no curso *O Governo de si e dos Outros*, na aula de 2 de março de 1983, apresenta noção de *parrhesía* presente em Sócrates, chamada de *parrhesía* filosófica. A *parrhesía* filosófica é concebida em um conflito de vida ou morte, como exposta na *Apologia* o papel real da filosofia, ou melhor, o discurso filosófico como é visto na sua realidade. O discurso voltada para os outros e para si mesmo. Então:

*A parrhesia é entendida como a raiz da arte do aconselhamento. De modo inverso, aconselhar é usar a parrhesia e suas características: engajar-se, falar em seu próprio nome, em razão da própria opinião, compatibilizar os princípios gerais e as situações conjunturais (CANDIOTTO, 2011, p. 48).*

Contudo, a filosofia será real somente se há quem possa escutar o discurso que está sendo proferido. A filosofia aqui é uma atividade prática, um modo de vida, germe do cuidado de si. O ato do filosofar é ocupar-se de si mesmo e o dizer aos outros a se ocuparem de si mesmo, isso consiste a *parrhesía* filosófica, já que o discurso não é reduzido simplesmente a técnicas e retórica, mas um discurso que volta-se para a própria vida. De que modo? Pelo fato do discurso filosófico não se reduzir meramente

ao *logos*, não uma palavra trivial dada por motivos de devaneio, mas sim por atingir o érgon (ação), que se dá no âmbito do real.

Sabe-se que a postura de Sócrates nos textos platônicos o mostra como um dizer *parrhesiásta*, já que ele, ao fazer de sua vida uma prática filosófica, é capaz de apresentar um discurso veraz, um discurso *parrhesiástico*.

Ao tratar deste ponto, Foucault nos chama a atenção ao problema da atitude filosófica, porquanto, diz:

[...] a *parresía* filosófica, tal como aparece em Sócrates, não é uma *parresía* diretamente, imediatamente política. É uma *parresía* em segundo plano relativamente à política. Segundo, é uma *parresía* em que aquilo de que se trata é a salvação do sujeito agente, e não a salvação da cidade. Enfim, o terceiro ponto é que essa *parresía* filosófica não se dá necessária nem exclusivamente por meio desse *logos*, por meio desse grande ritual da linguagem pelo qual alguém se dirige à coletividade ou mesmo a um indivíduo. Afinal de contas, a *parresía* pode aparecer nas próprias coisas, pode aparecer nas maneiras de fazer, pode aparecer nas maneiras de ser (FOUCAULT, 2010a, p. 291).

Desse modo, a *parrhesía* filosófica poderia exhibir o dizer-a-verdade, já a *parrhesía* política seria entendida simplesmente à um discurso retórico. Ora a filosofia então constituirá um domínio privilegiado da revelação da verdade, continua o filósofo francês:

Ser agente da verdade, ser filósofo e como filósofo reivindicar para si o monopólio da *parresía* não vai querer simplesmente dizer, pretender que ele pode enunciar a verdade no ensinamento, nos conselhos que dá, nos discursos que pronuncia, mas que é efetivamente, em sua própria vida, um agente da verdade. A *parresía* como forma de vida, a *parresía* como modo de comportamento, a *parresía* até na própria indumentária do filósofo são elementos constitutivos desse monopólio filosófico que a *parresía* reclama para si (FOUCAULT, 2010a, p. 291).

Enfim, para Foucault, Sócrates é a representação de um modelo de *parrhesiásta*, pois o filósofo grego é o portador de uma verdade “encarnada” no seu modo de viver, ele pratica a vida filosófica, e este modo de viver é de um exercício de cuidado de si e cuidado com os outros. Ao colocar-se em risco com a morte, Sócrates demonstra

claramente a constituição da ética do cuidado de si e com os outros, dado que, mostra a relação da *parrhesía* democrática com a *parrhesía* filosófica, uma afeta a si e outra afeta os outros, se quiser, a *parrhesía* socrática constitui um *éthos*, uma atitude, uma vida filosófica. Este *éthos* como dizer-a-verdade, exercer uma prática de liberdade e um modo de vida que não é dominada por nenhuma relação, ou seja, a liberdade do dizer-a-verdade não está condicionado com o interlocutor quando o outro diz, do dizer-a-verdade é a prática daquele que cuida de si mesmo e dos outros.

É notório que o termo *parrhesía* teve lugar de destaque nas análises de Foucault feitas nos textos de Eurípedes, Sócrates, Platão. Contudo ao tratarmos da noção *parrhesía*, mostraremos no terceiro capítulo esta noção na filosofia cínica na figura de Diógenes de Sínope, segundo o filósofo francês faz-se o *parrhesiásta* por excelência, porquanto, o cínico denota sua vida no domínio da política, como cuidar dos outros, ou seja, no contexto da vida em comunidade, na relações da vida pública, e no domínio da ética, como cuidar de si, ademais a conduta ética é caracterizada e compreendida como uma prática política que se dá no âmbito histórico concedendo ao sujeito um exercício, melhor dizendo, uma ascese regulada entre os termos de *bíos* - a vida, e *logos* – discurso. Desse modo, o cínico é aquele que possui a legitimidade no discurso como produção de uma vida verdadeira; em outras palavras, é aquele testemunhou a vida como verdade, como agonística pela *bíos*, por uma maneira de viver através do *logos*, do dizer-a-verdade.

## **2.5 A *Parrhesía* ética**

Analisando textos da antiguidade, Foucault procurou uma conceitualização da ética que se desdobra em uma relação do sujeito com ele mesmo, como já apontado no primeiro capítulo deste trabalho, essa relação não é subordinada a nenhuma concepção moderna da subjetividade. Ao considerarmos que no período da filosofia moderna, sobretudo em Descartes, a questão da ascese como aquilo que constitui em uma transformação do modo de ser do sujeito, foi tratada pelo conceito de evidência, como princípio para o conhecimento, ou seja, um sujeito não ascético do saber (DREYFUS; RABINOW, 2010, p, 326), posto que, trata da história da ética e tratar da história do sujeito. Segundo Davidson:



A demarcação da relação do sujeito para consigo mesmo como a arena central da problematização ética é inextricavelmente ligada ao tema do modo de vida apropriado. A relação sujeito para consigo mesmo manifesta o estilo de vida de alguém, e o modo de vida filosófico força uma relação transformada de si para consigo (DAVIDSON, 2016, p.185).

Essa interpretação foi apresentada por Foucault no Seminário realizado em Berkeley<sup>21</sup> no ano de 1983. A *parrhesía* socrática tem a qualidade de dizer-a-verdade, uma prática particularmente ética. Contudo tem distinções de outros discursos da verdade, sobretudo o discurso político da verdade, dado que, é caracterizado em chamar atenção do interlocutor a cuidar de si mesmo. Deste modo podemos afirmar que a *parrhesía* ética é estritamente o cuidado de si. A *parrhesía* ética se dá na medida em que a prática, um direito, uma obrigação, um dever de veridicção definido não em relação a *polis*, mas sim, pelo modo de fazer, de ser e de conduzir os indivíduos a um *éthos* em relação a sua constituição como sujeito moral, ou seja, a *parrhesía* é o sinal de exterioridade de uma ética por excelência que o sujeito adquiriu de maneira prévia que lhe garante o acesso a verdade.

Em face do modo como a *parrhesía* política se deu no platonismo e sofreu uma crise, pelo fato do discurso político na Atenas democrática. Este discurso não se deu de modo suficiente, pela carência de um discurso verdadeiro recebido na alma dos ouvintes. Por este motivo, eles foram incapazes de desenvolver um cuidado consigo mesmo, que poderia produzir no sujeito o *éthos*, esta formação moral, que é necessário para a vida política e privada. Assim, tem-se essa mudança da *parrhesía* política para o campo da ética.

A *parrhesía* ética relacionada como o cuidado de si tem como objetivo a constituição de um *éthos*, sendo o mesmo conceito de *bios*, posto que, a questão é a construção de um modo de vida e de uma estética da existência, uma vez que este modo de vida do sujeito reverbera em três pontos que se entrelaçam a *parrhesía*, filosofia e a vida. Essa foi a resposta ao malogro da *parrhesía* política.

Enfim, a análise foucaultiana da *parrhesía* ética e explicitamente a coragem da verdade, dado que o sujeito toma para si um modo de viver que não se contradiz com

---

<sup>21</sup> Nas seis conferências, em Berkeley, Michel Foucault se ocupou em apresentar o significado da palavra *parrhesía* e seus desdobramentos como, *parrhesía* e franqueza, *parrhesía* e verdade, *parrhesía* e perigo, *parrhesía* e criticismo, *parrhesía* e dever, *parrhesía* e retórica, *parrhesía* e política e *parrhesía* e filosofia, a prática da *parrhesía*, técnicas de *parrhesía*, a *parrhesía* e a crise das instituições democráticas. Este estudos, estes apontamentos, serão o prenúncio de seu curso, A Coragem da Verdade com o subtítulo o governo de si e dos outros II, de 1983-1984.

sua postura ética, procurando assim determinar limites de uma vida que não seja incoerente entre seu discurso com sua prática.

### 3. A gestão cínica como condição de uma verdadeira vida

No capítulo anterior, mostramos alguns dos conceitos analisados por Foucault que compõe a figura do sujeito portador do dizer-a-verdade, que atua de maneira prática no âmbito político e tendo como exemplo o cínico. Assim, neste capítulo, iremos tratar o que Foucault em seu curso *A Coragem da Verdade: O governo de si e dos outros II* 1983-1984, dedicou-se em apresentar uma grande parte de seu curso, precisamente as aulas de 29 de fevereiro até 28 de março sobre o cinismo antigo, tratando da *parrhesía* cínica. A investigação foucaultiana em voltar-se aos antigos greco-romano quer mostrar a prática, o exercício da exposição da verdade como modo de vida, uma ontologia do discurso verdadeiro. O dizer-a-verdade, podemos pensar que em sua especificidade sinaliza para um “*telos*”, como uma finalidade no campo ético e político, pois a questão sobre o dizer-a-verdade não é colocada meramente como um discurso lógico, mas ético, pois visa a transformação do *éthos* daquele que diz. Nessa perspectiva, a verdade é a ação do sujeito livre portador do dizer-a-verdade que tem o compromisso ético e político para consigo mesmo e para com outros, mesmo em situação de risco, ou seja, a *parrhesía* cínica tem como característica a escolha de dizer a verdade em uma posição de risco, constituindo assim outro modo de viver.

Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito*, (1981), já anunciava seu interesse pelos cínicos: “o personagem cínico, aquele que é, a um tempo, o ponto extremo e, aos olhos das pessoas, o modelo negativo da filosofia”(FOUCAULT, 2006, p. 190). Antes, em abril de 1978, na conferência proferida em Tóquio intitulada *A filosofia Analítica da Política*, Foucault diz acerca dos cínicos:

Aquele que à frente de qualquer que seja o abuso que o poder possa exercer sobre ele e sobre os outros, ele filósofo, enquanto filósofo, e na sua prática filosófica e no seu pensamento filosófico, permanecerá independente em relação ao poder, ele rirá do poder. Estes foram os cínicos (FOUCAULT, 2001b, p. 537. **Nossa tradução**).

A filosofia cínica teve seu lugar na história da cultura greco-romana, desde o início do período helenista até a era cristã, contudo de modo negativo, desprezível, à margem, na periferia da história da filosofia, como algo trivial, inadmissível, de caráter transgressor e escandaloso. Para Foucault, o pensamento dos cínicos é *suis generis* na história da filosofia por configurar os modos da “coragem da verdade”: os cínicos,

arautos da verdade, do insulto, da denúncia, do condenar, do reprovare, do escândalo, ou seja, uma posição radical da fala-franca, do dizer-a-verdade diante da sociedade.

### 3.1 O cínico em *A Coragem da Verdade*

Em *A Coragem da Verdade*, Foucault dedica a primeira parte em tratar da *parrhesía* socrática e o restante do curso, a partir da aula de 29 de fevereiro de 1984 até 28 de março de 1984, ele passa a considerar o cinismo e a *parrhesía* cínica.

O dizer-a-verdade no cinismo apresenta o desdobramento em uma verdadeira vida, isto é, o modo de vida é inerente ao dizer-a-verdade, pois trata-se de um estilo de viver que procura a existência de uma vida bela na forma da verdade. Esta é a característica da vida cínica. O modo como os cínicos expõe a questão da ética da verdade mostra-se muito mais como estilo de vida, como conduta do que um ensinamento, isto é, o modo de ser, de dizer, uma ação ética ante a verdade. Nota-se no cinismo um estilo de vida distinto, continua Foucault:

[...] com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é fortemente articulado no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar [em] intolerável insolência. Essa articulação do dizer-a-verdade no modo de vida, esse vínculo fundamental, essencial no cinismo, entre viver de certa maneira e se dedicar a dizer a verdade, são tão mais notáveis por se fazerem de certo modo imediatamente, sem mediação doutrinal, ou em todo caso dentro de um marco teórico assaz rudimentar (FOUCAULT, 2011, p.144).

Portanto, nota-se que Foucault ressalta a especificidade do cinismo, sendo o cínico como o homem do dizer-a-verdade, considerando que a *parrhesía* não é de uso exclusivo aos cínicos, contudo, os cínicos sublinham, simbolizam o termo da *parrhesía*, pelo fato da maneira de dizer-a-verdade estar em conformidade na conduta da vida cínica.

Os textos que serviram para analisar o cinismo, utilizados por Foucault, foram os do período helenístico e romano, *A Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio, Dion Crisóstomo, *Conversações* de Epicteto e os textos satíricos ou críticos de Luciano.

Foucault nos mostra três exemplos que retratam claramente a prática dos cínicos. Primeiro é o exemplo apresentado por Diógenes Laércio, quando este pergunta a um cínico, o que poderia de haver de mais belo entre os seres humanos? O cínico havia respondido: o dizer-a-verdade (*parrhesía*). Para o filósofo francês esta passagem mostra a beleza da existência diretamente relacionada com o exercício da *parrhesía*. O segundo exemplo é colhido do texto de Epicteto, intitulado *Conversações*, livro III que apresenta o papel do cínico como um espião que é enviado a observar o exército inimigo com a missão de trazer informações privilegiadas que possa auxiliar na batalha. Nota-se que a atividade do cínico é de um sujeito errante, sem *oikos*, apátrida. Após observar, investigar o exército inimigo ele retorna para dizer-a-verdade, sem se perturbar pelo medo.

Outro texto examinado, o *Mercado de Vidas* de Luciano, fornece o terceiro exemplo. Luciano faz duras críticas ao cinismo e o satiriza em seu texto. Diz a história que havia vários filósofos que frequentavam o mercado na esperança de vender fórmulas de vida. O primeiro a chegar ao mercado foi Diógenes que veio vender a vida cínica oferecendo um preço muito baixo e dizendo que é o profeta da verdade e da *parrhesía*, da verdade e da franqueza. Este ataque contra os cínicos não anula seu vínculo da prática da *parrhesía* como estilo de vida, o homem comprometido com a coragem do dizer-a-verdade e não com o silêncio.

O cinismo tem como significado, diz Sardinha:

[...] uma atitude, muitas vezes censurada, que consiste em exprimir brutalmente seus sentimentos sem se preocupar com os outros e com a intenção mais ou menos deliberada de chocar. Esta primeira acepção pertence ao domínio da moral comum, na qual o cinismo é uma categoria. A mesma palavra tem, contudo, um segundo sentido, o qual não é, como dito, moral, mas filosófico. Este se relaciona a uma escola antiga associada a nomes de pensadores, dos quais o mais célebre permanece, possivelmente, Diógenes (SARDINHA, 2016, p.11).

Dessa maneira, os cínicos são aqueles que têm uma vida de despreendimento e moralmente autônomo, portanto de uma autarquia, auto-suficiência, independentemente das circunstâncias em que se encontra, seja externas ou internas, seu modo de vida é seu maior bem e para os cínicos a virtude é um fim em si que constitui a verdade. Assim na relação entre o dizer-a-verdade e o modo de vida dos cínicos; se dá de certo modo a

fusão entre o dizer e o viver, quer dizer, “a verdadeira vida como a vida verdadeira” (FOUCAULT, 2011, p. 152).

A coragem do dizer-a-verdade cínica é um ato de transgressão, que o coloca em perigo, pois combate o costume, normas e a moralidade presente na sociedade. Esta transgressão para Foucault, “é o gesto relativo ao limite: é aí na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem” (FOUCAULT, 2009, p.32). A transgressão como crítica da ética apresenta-se do *éthos*, conceito resgatado por Foucault dos gregos, uma forma de ser do sujeito que produz e provoca em si mesmo uma mudança e o modo que este utiliza os discursos verdadeiros. Foucault denominou de uma “ontologia dos discursos verdadeiros”.

Dessa forma, podemos pensar a respeito dos cínicos a questão ontológica,<sup>22</sup> pois, o ser que se mostra é o sujeito portador de coragem de dizer-a-verdade, esta coragem de exortar, de “transgressão” revelada é a constituição do próprio ser, assim sendo, esta ação é a afirmação de si, uma subjetivação.

A filosofia dos cínicos é caracterizada pela contestação, desconstrução dos valores sociais e crítica às regras vigentes da sociedade. Os cínicos tinham como modo de vida rejeitar tudo aquilo que poderia causar angústia, insegurança e confusão ocasionadas pelos bens, riquezas, optava por viver uma vida mais natural possível, com a finalidade de alcançar o bem supremo, a felicidade.

Na aula de 29 de fevereiro de 1984, segunda hora do curso *A Coragem da Verdade*, Foucault fez questão em pontuar a distinção do cinismo histórico, o da antiguidade, e do cinismo moderno apresentado por Paul Tillich, Arnold Gehlen, Klaus Heinrich e Peter Sloterdijk. O cinismo moderno configura o sujeito no âmbito do individualismo, de uma existência particular e singular, isto é, tem em seu núcleo a individualidade levada a sua radicalidade, já o cinismo na antiguidade não existe lugar

---

<sup>22</sup> No texto intitulado *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*, Diogo Sardinha corrobora para pensarmos em uma ontologia. Afirma: “Por esse motivo, o terreno sobre o qual se coloca a questão da natureza da transgressão se encontra radicalmente transformado. Ele não é mais o terreno dos valores, mas bem o do ser, enquanto este se oferece a nós como limitado. Por isso, a fronteira que é preciso constatar não é mais aquela que se encontrava no interior de um mundo vivido em comum, de um mundo partilhado, como se fosse uma linha separando as existências segundo suas qualidades verdadeiras ou supostas. Ao contrário, a fronteira é exterior, ela é o limite que informa o ser. Por consequência, se há partilha, esta é aquela que separa o ser do vazio. De todo modo, nada impede que esse vazio se torne o lugar de uma nova existência. Entretanto, a conquista desse (não-)lugar só é possível à força de uma violação, de um excesso do ser que não se contenta nem com um saber positivo de si mesmo, obtido por um acompanhamento pacífico de seus limites; nem com um estabelecimento dos direitos ou da legitimidade no interior desses limites (SARDINHA, 2010, p. 185).

para o individualismo, pois ele se dá no “relacionamento entre formas de existência e manifestação da verdade. A forma de existência como escândalo vivo da verdade é isso, me parece, que está no cerne do cinismo” (FOUCAULT, 2011, p. 158).

Cabe pontuar algumas das características dos cínicos na antiguidade. Sabemos que este movimento filosófico foi fortemente influenciado pela tradição socrática. Os cínicos, *kynicos*, etimologicamente em grego *kuon* ou *kyon*, que significa cão ou “maneira de um cão”. Este movimento filosófico apareceu no início do período helenístico (331- 323 a.C), no período do império romano sua entrada ocorreu no século I d. C, considerada a antiguidade tardia. O surgimento do termo cínico, se deu devido ao ginásio onde Antístenes sempre estava falando e ensinando, o local chamado Cinosarges, que tem como significado “cão branco”. Contudo, o significado de cínico tem haver com o estilo de vida que os cínicos levavam, sobretudo Diógenes<sup>23</sup> que tinha uma vida semelhante ao de um cão:

[...] a vida *kynikós* é uma vida de cão na medida em que não tem pudor, não tem vergonha, não tem respeito humano. É uma vida que faz em público e aos olhos de todos o que somente os cães e os animais ousam fazer, enquanto os homens geralmente escondem. A vida de cínico é uma vida de cão como vida impudica. Segundo, a vida cínica é uma vida de cão porque, como a dos cães, é indiferente. Indiferente a tudo o que pode acontecer, não se prende a nada, contenta-se com o que tem, não tem outras necessidades além das que pode satisfazer imediatamente. Terceiro, a vida dos cínicos é uma vida de cão, ela recebeu esse epíteto de *kynikós* porque é, de certo modo, uma vida que late, uma vida diacrítica (*diakritikós*), isto é, uma vida capaz de brigar, de latir contra os inimigos, que sabe distinguir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos, os amos dos inimigos. É nesse sentido que é uma vida *diakritikós*: vida de discernimento que sabe se pôr à prova, que sabe testar e que sabe distinguir. Enfim, quarto, a vida cínica é *phylaktikós*. É uma vida de cão de guarda, uma vida que sabe se dedicar para salvar os outros e proteger a vida dos amos. Vida de impudor, vida *adiáphoros* (indiferente), vida *diakritikós* (diacrítica, de distinção, de discriminação, vida de certo modo latida) e vida *phylaktikós* (vida de guarda, de cão de guarda) (FOUCAULT, 2011, p. 213-214).

---

<sup>23</sup>Diógenes, ao ser caracterizado como cão demonstra certo insulto, se considerarmos que seu nome etimologicamente vem de *Dios*, Deus, e o genitivo derivado de Zeus; tendo relação com a palavra *genes*, que significa origem, descendência. Assim Diógenes, é o sujeito por definição, aquele que se encontra acima da condição humana por ter sua origem de uma divindade, contudo, por seu modo de vida escandaloso, se coloca abaixo dos homens, semelhante a vida dos cães, vida de animalidade que negligencia a virtude da prudência.

Assim como um cão era a vida cínica, suas críticas dirigidas aos preceitos divinos e as práticas da religião popular são consideradas apenas como um arquétipo moral de autonomia que está em um campo superior ao dos animais. Os cínicos invejam o modo de vida dos animais, pois:

Os animais [...] que não tem noção dos deuses ou de conceitos éticos e religiosos e podem, portanto, conhecer o verdadeiro distanciamento. [...] para Diógenes e seus discípulos, a religião parecia ser um obstáculo para a felicidade humana, razão pela qual os cínicos consideravam o estado de uma criatura irracional muito preferível ao dos homens, que sofrem o infortúnio de ter um conceito dos deuses (GOULET-CAZÉ M, 2007, p. 76).

A vida de Diógenes de Sinope e de uma vida animalesca, já que para ele a natureza possui uma ética em si, esta ética da natureza pode ser observada na conduta dos animais, uma vida de exercícios: “Essa animalidade é uma maneira de ser em relação a si mesmo, maneira de ser que deve assumir a forma de uma perpétua provação. [...] É uma tarefa para si mesmo, e é ao mesmo tempo um escândalo para os outros” (FOUCAULT, 2011, p. 234).

Notadamente o cínico é o que se ergue contra todos os valores e convenções fundadores da sociedade, sobretudo acerca das divindades, e mais, denuncia e repudia os valores que podem dar corpo a um projeto humano, como por exemplo riquezas, fama, honra, poder, *status*, enfim, rejeitados, já que estes valores estão inseridos dentro de um sistema que desafia o ser humano a conquistá-los em nome da autonomia do sujeito.

O ascetismo cínico de certo modo é distinto, pois seu modo de vida não consiste em se abster, privar-se, recusar algo que seja desejável aos homens, mas considera as coisas como algo indesejável para estes.

Outra questão, assim como os animais não tem deuses para si, para cultuá-los, não possui nenhum preceito de moralidade herdada pela sociedade, vive de maneira livre, o animal, o “cão” não dissimula, não consegue fingir, ignorar, assim, o cínico tem como modelo os cães, como estes são verdadeiros, os cínicos são aqueles que do dizer verdadeiro, entretanto esse dizer verdadeiro é carregado de irreverência, atrevimento, para Foucault a particularidade basilar dos cínicos se mostra no amálgama entre a irreverência e o dizer-a-verdade, um modo de dizer de forma violenta, franca e direta.



Por este motivo ao pensarmos acerca do termo *parrhesía*, verifica-se que ela trás desconforto, incômodo. Adverte Sardinha sobre a postura intolerável dos cínicos:

Ele implica uma dupla referência ao fora, visto, por um lado, como o transbordamento que comporta a mensagem excessiva, e por outro lado, a intenção (pode ser por necessidade) de banir, de expulsar o que é desmedido, o que não pode ser contido nos limites toleráveis. Se um comportamento ou um indivíduo é considerado intoleravelmente insolente, isso significa que um apelo é feito a um limite da tolerância (SARDINHA, 2016, p. 13).

Posto isso, entende-se que os cínicos são os sujeitos do excesso, do despudor, da vida nua, da vida de escândalo, da vida violenta, de: “um *éthos* próprio, [...] que se caracteriza pela desobediência às regras e normas instituídas” (CHAVES, 2013 p.105), pois, os cínicos tinham como conceito central de sua filosofia a liberdade, a autossuficiência, viver de modo mais natural e livre possível, considerando que a própria natureza possibilita uma norma ética de viver, ou melhor, a vida de acordo com a natureza.

Temos de considerar que o movimento dos cínicos na antiguidade teve forte influência da tradição socrática, sendo Antístenes o primeiro precursor do cinismo e companheiro de Sócrates, por este motivo, os cínicos optaram por uma orientação ética apresentada por Sócrates como a questão do domínio próprio e a realização da liberdade, uma vez que a vida virtuosa se apresenta na ação. Para os cínicos a felicidade pode ser alcançada através da ascese, do exercício de uma vida que busca a *apatheia*, a apatia, ausência de sofrimento causada pelas emoções e pela *autarkeia*, um contentamento com a vida, a aceitação de seu destino através do domínio próprio das paixões e emoções. A ascese cínica se dava no âmbito da esfera privada e pública e esta é o atributo fundamental da prática da liberdade. Por exemplo, no âmbito público, os cínicos rejeitavam deliberadamente a vergonha, sendo esta uma condição que figura a moralidade grega, nesse contexto adotava uma vida despudorada, uma vida análoga ao modo de vida dos animais, escandalizando aqueles que não viam tal prática como algo natural. Ora, os atos despudorados dos cínicos forçavam os homens a pesarem em uma reparação da ação verdadeira em conformidade com os preceitos naturais e não fere nenhuma questão racional, demonstrando assim a incoerência que viviam e mostrando o modo como homens deveriam viver. Segundo GOULET-CAZÉ e BRANHAM, o cínico eram portadores da *askesis*, da prática, disciplina, exercício que diariamente o

cínico realizava como uma atividade da prática de si para consigo mesmo, como por exemplo, a perseverança, resistência, autodomínio:

O conceito de disciplina (*askesis*), emprestado do vocabulário do atletismo, não era usado pelos cínicos apenas num sentido metafórico. Como a do atleta, a disciplina (*askesis*) do filósofo era totalmente concreta. A única diferença estava no *télos* de seu treinamento: enquanto o atleta treinava o seu corpo com vista à vitória no estádio, o cínico o treinava para fortalecer a sua vontade e assegurar a sua capacidade de resistência (GOULET-CAZÉ e BRANHAM, 2007, p.37).

A *áskesis*, como exercício filosófico tem seu fundamento no cuidado de si que constitui uma transformação de si mesmo no jogo da verdade, isso se dá pelo exame de consciência, por um modo de viver que outorga a atenção para o acontecimento da vida, que não se sujeita, não se submete aos códigos políticos ou morais, mas que assume para si mesmo um modo de vida criadora de si. Foucault acerca disso afirma:

[...] forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*) (FOUCAULT, 2006, p. 20).

Ora o cínico configura-se naquele que transforma a si mesmo, rejeitando as convenções, categorias, regras e comportamentos, seu modo de vida é o combate contra a ordem social. As especificidades do cínico são: uma vida autossuficiente, independência – *autarkeia*, a liberdade de falar – *parrhesía* e a vida despudorada - *anaideia*<sup>24</sup>. A *anaideia* é o corolário da prática da *parrhesía*, visto que a liberdade é o cerne da vida cínica. Os termos *anaideia* e *parrhesía* do cínico reverbera uma fisiologia, ou se preferir uma economia do corpo, pois ele não é somente o instrumento de combate que escandaliza, incomoda, aterroriza o público, bem como sua prática soberana do corpo que irá justificar a praticar a *parrhesía* como forma de vida da verdade.

---

<sup>24</sup> A *anaideia* é a característica central dos cínicos, pois é o termo que expressa a liberdade e a liberdade de falar especificamente, de um compromisso de dizer e agir sem obstáculos, sem empecilhos, apresentando uma maneira de viver escandalosa, desavergonhada, irreverente. Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham afirmam: “É precisamente essa disposição a fazer de si próprio um objeto de ridículo, de praticar atos impróprios, vergonhosos ou ridículos, que dá a Diógenes o status de autoridade moral cínica, de alguém obediente a um outro conjunto de regras — as da natureza. Caso contrário, ele seria apenas mais um filósofo fazendo discursos inflamados para multidões. Sua chocante peroração é um ato de chiste filosófico dirigido ao público” (BRANHAM, 2007, p. 118).

Entendamos, então, que a forma de vida cínica tem como característica a *parrhesía*, sendo a condição de prática da liberdade na vida pública, “tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral, (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver” (FOUCAULT, 2011, p. 274).

### **3.2 A *parrhesía* cínica e o testemunho na vida pública.**

Considerando o percurso percorrido até aqui, nota-se o grande investimento teórico de Foucault ao analisar a relação entre o sujeito e verdade, perfazendo na figura do cínico. A verdade cínica demonstrada pela maneira que se vive na sociedade é uma vida de escândalo, pois ataca, satiriza, ridiculariza as convenções, regras e normas sociais adotadas por seus contemporâneos. As características essenciais do cínico é o fato de ter uma vida errante, transgressora de todos os valores e hábitos da sociedade e portador da coragem de dizer-a-verdade, ou seja, aquilo que Foucault chamou de forma de vida no escândalo da verdade. Outra questão interessante, a imagem, o aspecto físico e o modo de vida do cínico, diz Foucault:

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem de barba hirsuta, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa nem família nem lar nem pátria [...] é o homem da mendicância também. E temos vários testemunhos de que esse gênero de vida forma um corpo único com a filosofia cínica (FOUCAULT, 2011, p. 148).

O cínico será visto como uma figura repugnante pela maneira ao qual se vive, uma vida de transgressão e escárnio às questões consideradas apropriadas para os seres humanos. Ora, essa forma de vida rompe com todos os laços sociais que cerceia a liberdade. A vida cínica é uma vida de “cão”, despudorada, sem vergonha, uma vida livre a mais natural possível, uma vida não dissimulada, uma vida verdadeira.

Claro que o movimento do cínico julgava, para ele apresentar as verdades e essas tornam-se acessível a todas as pessoas, o cínico acreditava que seu ensinamento deveria ser não somente através da fala, mas também seu modo de vida pública, explicita, provocadora e despudorada, assim, ensinava por meio de exemplos práticos relacionado a sua vida já que o desejo do cínico é de uma vida como exemplo para os outros seguirem, ou seja, um estilo de vida e o conhecimento da verdade. A vida cínica

tem como atributo, ou melhor, caracterizada pela postura do sujeito de que tem a consciência que nada possui além de sua relação com a verdade e que essa relação com a verdade aprimora-se na sua própria vida.

O cínico testemunhava a verdade como uma atividade pública, sua vida servia de referência para aqueles que desejassem conduzir a vida na verdade.

Foucault ao tratar do modo de vida cínica como manifestação de uma atividade pública, mostra que o cínico ao empregar a *parrhesía* manifesta a coragem de dizer-a-verdade para seu interlocutor que deseja ajudar e conduzir na constituição da ética de si mesmo. O cínico tem o dizer-a-verdade com uma coragem insolente, ousada e carregada de críticas às normas, convenções e costumes voltadas com agressividade aos poderosos da sociedade.

A *parrhesía* cínica apresenta três aspectos distintos: a pregação crítica, o comportamento escandaloso e o diálogo provocativo. A pregação cínica para o filósofo francês é um modo de discurso público e permanente, dirigido a um grande número de pessoas, já a pregação cínica tinha sua especificidade própria, dado que as questões filosóficas sobre o estilo de vida de uma pessoa viesse a público, e este tipo de discurso escandalizou aqueles que se encontravam a margem da filosofia. Nesse sentido, a pregação cínica expunha temas como a liberdade e a renúncia da fama, do poder e das riquezas, bem como tece críticas as convenções, códigos morais e a todas as instituições políticas.

Talvez possamos pensar a postura cínica como transvaloração dos valores, visto que a concepção cínica de certo modo ao tratar dos valores gera uma consequência de singularidade, de distinção que é inerente à vida cínica e seu modo de estar no mundo como perspectiva de constituir conjunturas para o advento de uma novo modo de vida, vida agonística, afirmação da vida como cuidado de si. Fazendo coro acerca desta questão Nietzsche afirma que: “Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesmo nos obriga a instaurar valores, a vida mesmo valora através de nós quando instauramos valores” (NIETZSCHE, 2006, p. 36). Para Foucault, qualquer forma de moralização social ou política deveria ser tratada com resistência. Desse modo o cínico foucaultiano não é capaz de se constituir como sujeito de seu agir sem realizar uma prática, uma ascese como uma atividade livre de transformar-se a si mesmo, quer dizer, do cuidado de si que se situa em um estilo de vida de rejeição, rebeldia, inconformidade e transgressão à “normalização” das instituições sociais. O

cínico tem um estilo de viver que não se assemelha a nenhuma vida institucionalizada, o cínico é o sujeito da ação, de uma vida correlata entre o dizer e o agir.

Para o cínico a pregação era o melhor modo de dizer-a-verdade, e de dizer para todos que compunham a sociedade, para todos independente da classe social ao qual ela pertence. A pregação cínica concerne em dois termos a *eleutheria* - liberdade e a *autarkeia* – autossuficiência, preceitos fundamentais para constituir um certo modo de vida ou um determinado tipo de comportamento. A vida cínica é um modo de vida intencional, ela aponta para um *telos*, para uma finalidade, sendo a única possibilidade para a felicidade é a *autarkeia*, como critério de juízo sobre toda forma de existência e conduta. A *autarkeia* é o meio “pelo qual o que é necessário ter ou que se decide fazer é independente de tudo, a não ser de si mesmo. Como uma consequência, uma vez que os cínicos tinham atitudes as mais radicais, preferiam um estilo de vida independente e natural” (FOUCAULT, 2016 b, p. 236. **Nossa tradução**).

A vida cínica tem a postura de extrema radicalidade, visto que a intenção é de eliminar tudo aquilo que foi inserido na vida do ser humano, ocasionado pela sociedade: instituições, política, normas e códigos morais, civilização. Nesse seguimento, a pregação cínica será contra e terá um alvo as leis, normas, convenções das instituições sociais, uma vez que estas instituições e arbitrariedades das leis possam trazer prejuízos e impedir a liberdade e independência do sujeito.

Outro ponto vinculado a *parrhesía* cínica é o comportamento escandaloso. Como vimos anteriormente no estilo de vida de Diógenes de Sínope, possui uma vida animalesca, inaceitável e de obscenidades, ao fazer as necessidades fisiológicas em público como urinar, defecar e se masturbar, por exemplo. Diógenes não fazia distinção de lugares públicos ou privados, usava qualquer lugar para fazer qualquer coisa. O cínico é a representação do indecente. Segundo Diogo Sardinha:

Além disso, ele não tem integração na estrutura doméstica, politicamente, ele não tem ligação com a cidade; economicamente, ele abandona os princípios da produção. [...] Sua figura porta um vazio que perturba, na medida em que ela revela quanto podemos nos isentar de toda a estrutura social, com seus valores e convenções (SARDINHA, 2016 p.14).

Para o cínico uma vida reta é aquela vida que está de acordo com a ordem da natureza e tem como base a lei natural, por este motivo as regras sociais são desprezadas pelo fato que a lei natural é imputada como valor positivo e expressivo para

constituição da vida cínica. Afirma Lemm: “Para os cínicos, a vida reflete e é tudo o que a natureza a concedeu; portanto, o que a natureza ofereceu para os seres humanos não pode ser algo ruim ou algo a ser rejeitado, excluído, eliminado da vida pública da *pólis*” (LEMM, 2016, p.52).

Por fim, o diálogo provocativo como técnica *parrhesiástica* realizada pelo cínico. Um exemplo de diálogo provocativo é o famoso diálogo travado entre Diógenes e Alexandre. Este diálogo encontra-se em *Quarto Discurso sobre a Realeza*<sup>25</sup> de Díon Crisóstomo, o qual Foucault analisa trechos em *Discurso e verdade: seis conferências dadas em Berkeley em 1983*.

No diálogo provocativo apresenta Diógenes como aquele que estima a verdade e Alexandre o poder político. Quando Alexandre procura Diógenes para pedir conselhos, o que se deve fazer para se tornar um bom rei, Alexandre fica encantado com sua coragem e compostura, pois Diógenes não se intimida por estar diante de um rei. Durante o diálogo, várias vezes Diógenes atinge o orgulho de Alexandre, e este modo de dizer o coloca em perigo, é esta situação de risco que dá a característica da *parrhesía*. Foucault diz que:

O orgulho é o alvo principal, e o jogo da ignorância/conhecimento é um efeito colateral.

Desses ataques ao orgulho do interlocutor, vê-se que o interlocutor é levado ao limite do primeiro contrato parrhesiástico, a saber concordar em participar do jogo, em escolher engajar-se na discussão. Alexandre quer se engajar numa discussão com Diógenes, aceitar sua insolência e insultos, mas há um limite. Sempre que Alexandre se sente insultado por Diógenes, fica nervoso e perto de desistir e mesmo de agredir Diógenes. Então vejam que o jogo parrhesiástico cínico decorre no limite do contrato parrhesiástico. Ele faz fronteira com a transgressão porque o *parrhesiastes* pode ter feito muitas observações insultuosas (FOUCAULT, 2013, p. 81).

Neste jogo *parrhesiástico*, o diálogo converte-se em uma batalha, uma guerra: o cínico dialoga com agressividade, confrontando um perigo constante e se colocando diante do poder de Alexandre do início ao fim do diálogo. O diálogo provocativo do *parrhesiásta* frente ao poder não é fazer com que seu interlocutor receba uma nova

---

<sup>25</sup> Em *Discours et vérité* – Conférence du 21 novembre 1983, a sexta conferência pronunciada pelo filósofo na Universidade da Califórnia em Berkeley. O texto apresenta o célebre diálogo entre Diógenes e Alexandre. O rei está diante de Diógenes que se encontra sentado de braços cruzados em seu barril. O cínico ordena ao rei Alexandre que saia de onde está porque assim ele tapa a luz, o que lhe impede desfrutar do calor do sol. A ordem a Alexandre que saia de onde está para que a luz do sol possa alcançar a Diógenes é uma afirmação da relação direta e natural que o filósofo tem com o sol, em contraste com a genealogia mítica na qual o rei, como descendente de um deus, se supõe a personificação do sol (FOUCAULT, 2016, p. 237).

verdade, ou atinja um autoconhecimento, mas sim orientar o interlocutor a internalizar esse diálogo *parrhesiástico*, exercício como uma espécie de agonística, isto é, uma luta interior, batalha que se trava dentro de si mesmo lutando contra suas próprias faltas e ser consigo mesmo da mesma forma como Diógenes fora com Alexandre.

O diálogo *parrhesiástico* conduz o sujeito a constituir sua própria existência, uma existência na verdade, onde a atividade deste jogo da verdade, faz de seu estilo de vida o escândalo de uma verdade. Essa atividade de si consigo mesmo, diz Foucault:

Essa relação consigo, que constitui o termo da conversão e o objetivo final de todas as práticas de si, diz respeito ainda a uma ética do domínio.[...] E a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer (FOUCAULT, 2009, p. 70).

Nesse sentido, para Foucault, o prazer associado à liberdade realiza o exercício de si mesmo como uma forma de dispositivo ético e político em seu modo de viver, tendo uma atenção, um cuidado consigo mesmo. O cuidado de si, “*epiméleia heautoû*” é uma prática de liberdade que se manifesta como ética, ou seja, a ética como cuidado de si, retrata a posição do sujeito da ação que só pode declarar-se livre se governar-se a si mesmo.

Portanto, a maneira de viver do cínico é a vida que coloca a prova sua própria existência justificada pela verdade. O cínico se expõe ao risco, mas não por seus discursos, como aconteceu com Sócrates, senão por sua vida ela mesma. O cínico para Foucault “é aquele que vive à luz do dia, e que vive à luz do dia porque é um homem livre, sem ter nada a temer do exterior. Ele é, em sua vida, a verdade no estado manifesto” (FOUCAULT, 2010a, p. 315).

A noção de *alethés bíos*, a vida verdadeira, diz Frédéric Gros que pressupõe num “estilo geral de alteridade que se desdobra da aplicação direta e radical dos valores da verdade ao *bíos*” (GROS, 2011, p. 63). Deste modo, podemos pensar a vida cínica como prática da verdade, isto é, a *alethès bíos* é uma vida que mostra espontaneamente seu *éthos*<sup>26</sup>. A noção *alethés bíos*, analisado por Foucault, encontra-se no diálogo *Hípias*

---

<sup>26</sup> Ver, exemplo dado por Foucault, diálogo entre Ulisses e Aquiles apresentado por Sócrates no texto *Hípias Menor*, a aula de 7 de fevereiro de 1984 (FOUCAULT, 2011, p.195).

*menor* de Platão, que tem como significado, vida reta, vida sem mistura, de acordo com convenções, princípios, regras, estatutos, e ao *nómos*. Para os cínicos a noção de *alethès bíos* vai se converter em *bíos kynikós*, em vida cínica. Representada na figura de Diógenes, o cínico, tem como preceito falsificar, descaracterizar a moeda, mudar seu valor, esse é o exercício da *alethès bíos*.

Assim, a *alethès bíos*, ou melhor, o *bíos kynikós*, é a condição necessária para uma vida não fingida, não dissimulada, um modo de vida que não tem nada a esconder, camuflar, a vida cínica e a vida de verdade tanto no domínio do campo ético, como no político. Acerca disso Candiottto afirma que:

o *bíos kynikós*, prolonga e ao mesmo tempo propicia uma reversão em relação à vida não dissimulada, à vida sem mistura, à vida reta e à vida soberana. A designação de Cão parece dar a entender em que sentido, no movimento cínico, viver na verdade significa levar às últimas conseqüências os desdobramentos da alétheia quando a efígie dos costumes é radicalmente alterada (CANDIOTTO, 2014, p.232).

Ora, a vida verdadeira entendida no movimento cínico, possui como característica capital a coragem da verdade, como vimos, a *parrhesía* como a forma mais radical de expor a veridicção do dizer-a-verdade, ancorado em uma convicção testemunhada pelo seu modo de vida, quer dizer, apresenta à todos o exemplo do conhecimento de si, por sua prática de uma existência de uma vida que não há distinção, contradição entre o agir e o falar, a ação precede suas palavras, uma vida livre e soberana chancelada por um forte governo de si mesmo.

### **3.3 A vida escandalosa e o transfigurar a moeda como verdadeira vida**

A partir do que apresentamos na seção anterior sobre como Foucault compreendia os cínicos, afirmando que o movimento cínico mostra-se fundamentalmente como certo modo de dizer-a-verdade, de *parrhesía*, contudo toma como *tópos* de ação sua própria vida.

O cínico, aquele que através de sua existência manifesta a verdade na sua forma de vida e no dizer-a-verdade. Foucault ao analisar o problema da verdadeira vida,<sup>27</sup> coloca a seguinte questão: O que é a verdadeira vida? Ao pensarmos sobre a questão,

---

<sup>27</sup> O tema, a verdadeira vida foi apresentado por Foucault na segunda hora da aula do dia 7 de março de 1984 no curso *A Coragem da verdade*.



devemos considerar os critérios e preceitos que possuímos pelo modo de pensar e de como consideramos um enunciado que pode ser falso ou verdadeiro, como afirmar se algo é verdadeiro ou não.

Foucault ao tratar da verdadeira vida – *alethès bíos*, *alethinòs bíos*, retoma as noções de verdade *alétheia* e verdadeiro *alethés*, sabe-se que a noção de verdade, *alétheia* aparece comumente no pensamento grego clássico, porém acerca da noção de verdadeiro, de *alethés* Foucault nos expõe quatros<sup>28</sup> significados, quatro modos que por meio desta possibilita dizer-a-verdade. Adverte Foucault:

Primeiro, é verdadeiro [...] o que não é oculto, não dissimulado. [...] dizer reto, etimologicamente significa exatamente “não curvo”. [...] que não engana, que não tapeia. *A-léthes* é o que, sendo não oculto, não dissimulado, é oferecido ao olhar em sua totalidade, o que é completamente visível, nenhuma parte sua se encontra velada nem furtada ao olhar. Primeiro valor da palavra *alethés* (verdadeiro), não apenas o que não dissimula, mas o que não recebe nenhuma adição e suplemento, o que não sofre nenhuma mistura com outra coisa além de si mesmo. Aquilo cujo ser não só não é velado e dissimulado, mas também aquilo cujo ser não é alterado por dissimular o que ele é na realidade. Terceiro sentido: é *alethés* o que é reto (*euthús*: direto). Essa retidão se opõe aos rodeios e às dobras. Esse fato de ser *euthús*, no caso do que é verdadeiro, se opõe igualmente à multiplicidade e à mistura que altera. [...] Dir-se-á pois, com toda naturalidade, que uma conduta, uma maneira de fazer são *aléthai* na medida em que são retas, conformes a retidão, conformes ao que é preciso. Enfim, quarto sentido [...]: é *alethés* o que existe e se mantém além de toda mudança, o que se mantém na identidade, na imutabilidade e na incorruptibilidade. Essa verdade não dissimulada, essa não misturada, essa verdade reta, pelo fato de que não tem rodeios, não tem dissimulação, não tem mistura, não tem curvatura nem perturbação (ela é bem reta), por isso mesmo ela pode se manter tal qual em sua identidade imutável e incorruptível (FOUCAULT, 2011, p.193).

Observe-se que Foucault, ao analisar os significados de *alethés* e *alétheia* com questão essencial para compreensão de verdade e de suas distinções de valores, tem a intenção de afirmar que a noção de verdade ocorre de diversas maneiras de agir, de fazer, de se conduzir. Segundo o filósofo francês, a noção de verdade se coaduna ao *lógos*, *lógos* não entendido como proposição, muito menos como enunciado, mas sim como um modo de falar, de dizer. Assim, o *lógos alethés* não é apenas enunciados ou proposições admitidas com certo valor de verdade, mas, sobretudo, corresponde a um

---

<sup>28</sup> Frédéric Gros retrata em nota que: “no manuscrito, Foucault constrói outro sentido de verdade, ao qual renuncia ( trecho riscado): *Alethès* se opõe também ao que não passa de reflexo, imagem, sombra, imitação, aparência; é *alethés* o que é adequado à sua essência, o que é idêntico”, esta seria o segundo significado pelo qual algo pode ser dito como verdadeiro.

modo de falar que não dissimula, aquilo que é dito não é corrompido, adulterado, seja por opiniões, algo falso, enganoso. Outra característica do *lógos alethés* é uma maneira de falar reta, um discurso segundo regras, normas e as leis, é um modo próprio de falar, que não se altera, que mantém-se o mesmo, um discurso inalterável, incontestável.

Ora, o cínico arrisca-se colocando sua vida em perigo através de seu discurso, pelo dizer-a-verdade, entretanto não é somente por isso, mas, sobretudo pelo próprio modo como ele conduz sua vida. A vida cínica é uma vida de transgressão, de revolução como escândalo da verdade por entre *lógos* e *bíos*, evidenciado num modo de viver, uma vida indecente, infame e imoral para a maioria das pessoas. Acerca desta “doutrina” da liberdade cínica, implica em uma atitude, uma atividade, não simplesmente como uma ocupação, mas sim, como uma constituição de uma realidade produzida por meio de seu modo de existir e acontecer, não somente no campo discursivo, da fala - *lógos*, mas da atitude, da vida- *bíos*, que evidencia a verdade. Acerca desta questão, Foucault já havia anunciado<sup>29</sup> em 1979, resgatado do estoicismo, a noção de vida livre, contra todo modo de sujeição moral e instituições de poderes normativos, assim é o *telos* cínico, de uma vida imanente, que mostra a verdade na realidade de sua própria existência. Pode-se pensar acerca da conduta cínica como:

Práticas refletidas de liberdade da estética da existência, compreendidas como processos reflexivos de constituição autônoma de si mesmo que sempre implicam e engajam os outros, devem ser consideradas como práticas e discursos nos quais os agentes se tornam autonomamente quem são por meio de suas lutas políticas de resistência contra os poderes heterônomos de sujeição e domesticação do indivíduo (NALLI, 2011, p, 168).

Esta conduta cínica, segundo Foucault são:

Práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que apoiam a lógica dessas práticas e, decorrentes, a maneira pelo qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam, contrariamente, as práticas que lhes são propostas (FOUCAULT, 2001b, p.1512 **Nossa tradução**).

---

<sup>29</sup> Pour une morale de l'inconfort. *Le Nouvel Observateur*, n° 754, 23 avr. 1979, p. 82 – 83. *Dits et Écrits* II. 1976-1988, p,783. Publicado no Brasil no Ditos & Escrito VI, Repensar a Política. Artigo de Foucault intitulado *Para uma moral do Desconforto* que comenta o livro de Jean Daniel chamado *L'Ere des ruptures*.

Outra questão apresentada por Michel Foucault, como se evidência a ação do cínico de mudar, falsificar, descaracterizar, transfigurar a moeda, alterar seu valor como prática de falsificação realizada por Diógenes de Sinope. Filho de um banqueiro, ou seja, filho de alguém que tinha acesso e manejava, trocava moedas poderia exercer esta atividade livremente. Esta referência nos é dada pelo historiador Diógenes Laércio<sup>30</sup>.

Foucault afirma acerca da transfiguração da moeda, estar associada diretamente ao cinismo, da ação que confirma uma vida de coragem, perigo e desaforo, pois, o “mudar, alterar o valor da moeda”, o *parakharáttein tò nómisma* configura-se em transgredir o costume, a lei, regras, normas, continua: “*Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei” (FOUCAULT, 2011, p. 199). A preocupação do filósofo francês ao analisar este tema não era de caráter biográfico, mas sim concentrando-se nas reverberações filosóficas da palavra apresentada pelo oráculo de Delfos<sup>31</sup>.

Assim, o transfigurar a moeda alterando seu valor, no exame foucaultiano é articular o conceito de verdade que transpassa a questão da linguagem, do discurso, sua intenção é chamar nossa atenção para aquilo que torna sujeito da identificação, melhor dizendo, a constituição de si como afirmação da autonomia, da liberdade que esta diretamente ligada com a verdade, posto que essa constituição de si do cínico se dá obrigatoriamente a crítica incessante das instituições, das regras, das leis, das relações de poder. Segundo Saly Wellausen:

Foucault vê nessa metáfora, por um lado, uma espécie de passagem ao limite, extrapolação, modo caricatural da vida-verdadeira; por outro, uma continuidade carnavalesca do tema da vida verdadeira. “Alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de cão, que Diógenes dava a si mesmo, e que passou a identificar o cinismo, como vida sem pudor, sem respeito humano, que faz em público e aos olhos dos outros o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. O bíos do cão

---

<sup>30</sup> Diógenes, filho do banqueiro Iquênio, nasceu em Sinope. Diclés revela que ele viveu no exílio porque seu pai, a quem fora confiado o dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente. Entretanto, Ebulides, em seu livro sobre Diógenes, afirma que o próprio Diógenes agiu dessa maneira e foi forçado a deixar a terra natal com seu pai (LAËRTIOS, 2008, p 157).

<sup>31</sup> Diógenes confessa, em seu Pordalos, que ele havia adulterado a moeda. Diziam alguns autores que, tendo sido nomeado supervisor dos trabalhadores, ele se deixou persuadir por eles e dirigiu-se a Delfos, ou ao oráculo Délio de sua própria pátria, para interrogar Apolo se deveria fazer aquilo que lhe pediam que fizesse. Quando o Deus lhe deu permissão para “descaracterizar os valores” da cidade, não compreendendo o que isso significava, ele adulterou a moeda e, após ter sido descoberto, segundo alguns, foi exilado, segundo outros, deixou a cidade voluntariamente, temendo as consequências (LAËRTIOS, 2008, p 157).

é indiferente a tudo, exigindo satisfação imediata. A vida dos cínicos é vida de prova – *áskesis* – cão de guarda para salvar os homens, pura animalidade; é experiência do limite, retorno escandaloso da vida não-dissimulada, despudorada, vida independente, sem mistura, direta, franca, sincera, justa, verdadeira. A metáfora da moeda indica que é preciso encontrar uma nova vida filosófica (WELLAUSEN 1996, p. 122 ).

Nessa conjuntura o conhecimento de si, a atenção dada a si mesmo produz uma atividade sobre si, ou seja, uma construção de seu próprio modo de ser distinto, quer dizer, o si torna-se o motivo da criação constituindo-se como sujeito singular; esta concepção é o que configura sua própria liberdade.

Ora aquilo que Foucault denominou de subjetividade de si, é a relação conosco mesmo, o que tratamos no primeiro capítulo, a saber, o cuidado de si.

Esta ascese, o exercício de si sobre si da verdade, onde o sujeito posiciona-se como objeto de atenção, isso dá-se:

[...] quando o indivíduo procura transformar sua maneira de ser. Se a constituição da ética do sujeito é o objetivo almejado, importância significativa é atribuída aos exercícios permanentes exigidos do agente ético, de modo a considera-lo apto a ser sujeito de verdade (CANDIOTTO, 2010, p. 133).

O exercício cínico, desse modo tem como propósito, conceber a vida como uma verdadeira vida, fazendo disso tema de sua filosofia, uma filosofia da ruptura, uma vez que a essência do pensamento cínico manifesta-se no imperativo “desfigurar a moeda”, sendo um princípio de vida. “O princípio de alterar a *nomisma* é também o de alterar o costume, romper com ele, quebrar as regras, hábitos, convenções e leis” (FOUCAULT, 2011, p. 213). Ora, constituir um novo valor da vida e de uma vida filosófica.

É razoável pensarmos: Foucault ao analisar este imperativo, considera-o como um princípio compreendido em uma transformação social, uma ação que concebe a transfiguração em uma nova vida.

O transfigurar a moeda não é uma mera expressão, é a “razão do exílio do filósofo – viria a se tornar uma metáfora central para a atividade filosófica de Diógenes: eliminar a moeda falsificada da sabedoria convencional para dar espaço à vida cínica autêntica” (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 18). Isto é, implica em atitude, uma atividade, não como uma ocupação simplesmente, senão uma maneira de existir, um comportamento, um estilo de vida, que diante de valores e normas, modifica-se a si

mesmo, “adquire, de forma privilegiada, a forma de vida como testemunho da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 191).

Portanto, o modo de vida como cuidado de si, cuidado com a vida verdadeira, necessariamente se dá quando tanto os princípios elaborados bem como princípios verdadeiros forem simultaneamente atestados e confirmados pelo próprio modo de viver.

O “desfigurar a moeda”, como uma ação de transgressão, uma atividade subversiva e escandalosa cínica, se refere à negação daquilo que é convencional e dos valores instituídos da sociedade, tal como, reconhecendo uma verdadeira vida, fazendo deste ato, uma marca de si mesmo. Então, o alterar a efígie presente na moeda é a transgressão ascética radical que expõe o sujeito ao perigo eminente, pois por meio deste ato o cínico exerce um juízo de recusa, de crítica do valor atribuído pela sociedade daquilo que tem nitidamente ilusório, fictício. O ato de alterar a moeda transforma-se em objeto de um discurso que sinaliza seu sentido ontológico, ou seja, afirma sua condição de ser, que não se sustenta em nenhum princípio exterior a vida, mas sim com a relação de si consigo mesmo.

Acerca da noção de transgressão, Foucault denota: “[...] transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível” (FOUCAULT, 2009a, p. 32).

Por este motivo, ao considerarmos os cínicos como uma espécie de filosofia da ruptura, seria mais interessante em pensarmos como forma de trajetória ao limite, uma superação de uma vida passiva para uma verdadeira vida, não dissimulada, desavergonhada, que se manifesta publicamente, verdade que jamais é contestada, pois corresponde com o próprio ser.

O cínico ao transgredir as normas sociais, pelo estilo de vida que rompe os limites morais, que preferencialmente vive de modo natural, privando-se de todos rudimentos materiais, sem submeter a nenhum tipo de convenção, faz de seu modo de vida uma ascese contínua. Nesse modo de vida, Diógenes parece se propor a prática de uma ascese, que através da coragem do dizer-a-verdade tornando-a maneira de vida, apresenta assim aquilo que o afirma como um *parrhesiásta* que, comprometendo-se, colocando sua própria vida em jogo de dizer-a-verdade e de viver de modo com esta verdade dita, uma espécie de transmutação recíproco do dizer ao agir.

A vida cínica é uma vida soberana, o cínico é aquele que tem posse de sua própria vida, estabelece uma relação consigo mesmo como prática da vida verdadeira e seus estatutos pela exibição de uma vida escandalosa, desavergonhada e radical, comprometidos com a verdade e com as mudanças dos comportamentos morais e, ao mesmo tempo, dos costumes e das formas de vida. Esse viver de forma cínica é atestada do dizer-a-verdade e suas condições de franqueza do falar, do dizer que o coloca em riscos e perigos, fazendo deste lugar seu, um *tópos* singular e perigoso no confronto e no escândalo, na troça, característicos da vida cínica.

### 3.4 A vida filosófica: a verdadeira vida cínica como alteridade

Os cínicos consideram a filosofia como uma preparação para a vida, uma vida filosófica empregada como uma efetuação da soberania de si sobre si mesmo; ou seja, fazendo com que o seu modo de existência não se submeta a nada e não lhe falte nada. O cinismo apresenta uma vida *sui generis* comparada aos outros movimentos filosóficos, pois não há atitudes parecidas na história da filosofia, de uma doutrina popular, pública, que não era apresentada em liceus. Frédéric Gros em seu texto *Foucault et la vérité cynique* retrata a distinção por:

[...] sumariamente pelo menos evocar o *bíos philosophikos*, que é a vida real, uma vez que é construída como consequência, dedução, testemunho, atestação do *logos alêthês*. O que importa em todo caso, através dessas expressões, são os movimentos que ocorrem (consequência, dedução, etc.) é considerar este *bíos philosophikos*, como dependentes do *logos alêthês*, pois acredito que é outra trajetória que encontraremos com os cínicos, para onde iremos a partir da *bíos alêthinos* (a verdadeira vida) na parrêsia. Eu caracterizaria a *bíos philosophikos* de maneira completamente sumária como uma vida "digna", [...] uma vida honesta, especialmente porque se expõe constantemente ao seu próprio julgamento (GROS, 2011, p. 57-58. **Nossa tradução**).

Tal afirmação pode ser expressa da seguinte maneira: se nos outros movimentos filosóficos a noção de *alêthês logos* reverbera o *bíos philosophikos*, um modo característico deste pensamento cínico, quer dizer o pensamento eidético, com os cínicos a *alêthês bíos* está diretamente relacionada a um modo de alteridade que pelo

estilo de vida e fala testemunha de maneira autêntica, direta e radical os valores da verdade ao *bíos*, ou seja, uma vida ascética da verdade.

Foucault afirma que a filosofia cínica se opõe ao pensamento filosófico metafísico:

[...] a filosofia como o que, ao inclinar, ao incitar os homens a cuidar de si mesmos, os conduz a essa realidade metafísica que é a da alma, e a filosofia como uma prova de vida, uma prova de existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida [...] do *bíos* que é a matéria ética e objeto de uma arte de si” (FOUCAULT, 2011, p. 111- 112).

Esta oposição a outros movimentos filosóficos se dá como pontuamos na atividade eidética de uma atividade ascética: a primeira (metafísica), preocupa-se em apresentar a verdade como proposições lógicas e que estão de acordo com a realidade, que não permite iludir pelas aparências, apresenta-se de forma pura e eterna, pensado assim, por exemplo, no platonismo. O cinismo, por sua vez, faz uma alteração da existência sem negar a condição que se encontra na imanência, escapando, rejeitando tudo aquilo que não é necessário para viver, e assim vivendo uma verdadeira vida, uma *alethés bíos*. Castro mostra:

O cinismo é, nesse sentido, uma estética da existência despojada de toda metafísica da alma. No cinismo da vida mesma, o *bíos* converte-se no lugar da manifestação da verdade. O cinismo é a produção da verdade na forma mesma da vida, a forma que toma a própria vida em seu dizer verdadeiro (CASTRO, 2016, p. 97).

O cínico ao fazer da prática filosófica uma banalidade escandalosa, “desempenharia, de certo modo, o papel de espelho quebrado para a filosofia antiga. [...] em que todo filósofo pode e deve se reconhecer, no qual ele pode e deve reconhecer a própria imagem da filosofia, o reflexo do que ela é e do que ela deveria ser (FOUCAULT, 2011, p. 204).

O cinismo mesmo se mostrando como a banalidade escandalosa da filosofia e como o espelho quebrado para a filosofia antiga, segundo Foucault, ele carrega uma espécie de ecletismo de efeito inverso, se considerarmos o ecletismo como teoria filosófica de pensamento e discurso aceitável para estabelecer consenso de princípios morais. Podemos afirmar que o cinismo pode ser percebido como ecletismo quando os

cínicos voltam-se para as questões primordiais que se encontram nas filosofias de seu tempo, bem como ao considerar estas questões apresentadas por outros movimentos filosóficos faz desta atividade, desta consideração, uma prática revoltante, repulsiva, empreendendo desta prática não um consenso ou uma cumplicidade filosófica, senão uma atitude do modo de vida de hostilidade, conflito de luta como prática filosófica. Assim “o cinismo constituiu, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia (FOUCAULT, 2011, p. 204).

O que então se mostra de singular nos cínicos na história do pensamento filosófico? Para os cínicos o pensamento não é algo teórico, o pensamento é essencialmente um exercício de criação da realidade, um modo de perceber e considerar a vida. Não se trata, por exemplo, como no platonismo de contemplar as ideias, isto é, no pensamento platônico o cuidado de si aponta para outro mundo, enquanto que para os cínicos o cuidado de si à vida outra, uma vida cínica “fazendo os valores de verdade tradicionalmente relacionados ao discurso atuar na própria espessura da sua vida produz, de fato, o escândalo de uma verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011, p. 313). A questão do pensamento não é representação, trata-se de se posicionar, mostrar-se, arriscar sua própria vida. O colocar-se em risco, não é por meio de seus discursos, mas pela postura de sua própria vida, sua condição de existência, seu modo de ser, isto é, com o cuidado daquilo que é essencial para levar uma vida filosófica, uma verdadeira vida como vida outra.

A prática cínica constitui a si mesmo, tem sua filosofia como uma preparação para a vida, uma espécie de transmutação de um estilo de vida, método próprio do pensamento cínico dessa preparação para a vida, que pressupõe cuidar de si mesmo antes de todas as outras coisas. O cuidar de si mesmo é dar atenção apenas ao que de fato é útil para a existência.

Na aula 14 de março de 1984, Foucault destaca quatro aspectos da filosofia do cinismo enquanto verdadeira vida da filosofia. São a vida não dissimulada, a vida sem mistura (sem vínculo) independente, a vida reta, por fim, a vida soberana.

A vida não dissimulada – *alethés bíos*, uma vida que não tem nada a esconder, muito menos do que se envergonhar, vive diante dos olhares dos outros como testemunhas de seu estilo de vida. Esta vida não dissimulada converte-se em um corolário da condição ontológica da vida cínica, ao considerarmos o *éthos* filosófico como uma atitude limite, sem interrupção, uma vida levada até a fronteira dos saberes dado por uma cultura. Como afirma Foucault ao analisar a vida cínica como verdadeira



vida: “Caracterizo o *éthos* filosófico essencial a ontologia crítica de nós mesmo como uma prova histórica-prática dos limites que podemos ultrapassar e como o exercício de nós mesmos sobre nós mesmo enquanto seres livres”(FOUCAULT, 2001b, p. 1393. **Nossa tradução**).

A atitude cínica da vida não dissimulada, pode ser compreendida também, segundo Foucault, como uma transvaloração que produz de seu cumprimento um escândalo. Esta transvaloração se dá por meio de uma dramatização deste modo não dissimulado e pela própria vida que o cínico leva, isto é, a encenação da vida em seu cotidiano, em sua realidade diante dos olhares do público. Uma vida não dissimulada é uma vida pública sem nenhum segredo, uma vida fidedigna da não dissimulação. Assim: “a vida pública cínica será portanto uma vida de naturalidade exposta e inteiramente visível, fazendo valer o princípio de que a natureza nunca pode ser um mal” (FOUCAULT, 2011, p. 224).

Por isso mesmo, podemos afirmar que a vida não dissimulada, uma vida despudorada, desavergonhada – *anaídeia* – dos cínicos é uma vida livre de todos os princípios convencionais de uma sociedade, não estratificada. A vida filosófica cínica é a vida levada à sua radicalidade em consideração a outras formas de vida, uma vida independente.

A vida independente, uma existência indiferente – *adiáforos bíos* – é um modo vida sem alteração. A vida cínica em última instância reavalia o valor da moeda, altera a moeda e manifesta a vida filosófica como uma vida de radicalidade, a partir da dramatização do corpo, da vida física materializada na vida de pobreza. A pobreza cínica “deve ser uma operação que fazemos sobre nós mesmos, para obter resultados positivos, de coragem e de resistência” (FOUCAULT, 2011, p. 227).

A pobreza é a causa efetuada que conduz à liberdade. Contudo, ao optarem pela pobreza, por este processo de rebaixamento de aceitação direta e positiva de escravidão, os cínicos colocam-se em uma condição de escravidão, esta escravidão conduz o sujeito em uma situação mais dramática ainda aos olhos da cultura greco-romana, a saber, a mendicidade. A mendicidade é que estabelece a pobreza cínica causando o escândalo espontâneo.

Entretanto, como se não bastasse a mendicância, a pobreza e a escravidão, há algo mais sério que insulta, afronta, a cultura greco-romana: o cínico insultava com a *adoxía*, com sua má reputação, que é a figura apresentada por si mesmo quando insultado, menosprezado, humilhado pelos outros. Entre os gregos a *adoxía* é tratado

como algo pavoroso, negativo; já para os cínicos a *adoxía* é desejada, faz parte de seu modo de vida despojada. Enfim, os cínicos colocam-se no domínio da resistência de opiniões, convenções, crenças, não necessita da tutela de nenhum poder, ainda mais, põe-se a prova das condições de desonra, vergonha, ele busca a desonra. Isso, se a verdade é pura, ela não necessita de nenhum sistema de reconhecimento.

Para Foucault, há um jogo da humilhação cínica e este jogo pode ser comparado com a humildade cristã. Ao tratar a questão da desonra cínica, afirma ele:

[...] é o jogo sobre as convenções relativamente à honra e à desonra, no qual o cínico, no próprio momento em que faz o papel mais desonroso, faz valer seu orgulho e sua supremacia. O orgulho cínico se apoia nessas provas, o cínico afirma sua soberania, seu controle através dessas provas da humilhação, enquanto humilhação, ou antes, a humilhação cristã será uma renúncia de si mesmo (FOUCAULT, 2011, p. 231).

Ora, neste jogo, a vida cínica nos parece adotar uma espécie de etapas, a partir de uma vida independente por uma dramatização sob a condição de pobreza, da escravidão, da mendicância, da busca pela desonra, da *adoxía*. Isso nos mostra que todo este acontecimento possibilita uma verdadeira vida como vida outra, uma vida escandalosamente outra. O estilo de vida cínica transmuta-se em seu corpo, em sua postura, em seu modo de vestir, gestos e sobretudo, em sua fala.

Outra questão pontuada por Foucault acerca do aspecto da vida cínica, é a vida reta, um vida não fraudulenta, em conformidade à natureza, uma vida conforme. Com efeito, a conformidade da qual os cínicos ordenam o fundamento da verdadeira vida, da vida reta, tem por base simplesmente, ao âmbito da lei da natureza, ou seja, somente o que se encontra de modo ordenado na natureza que pode ser tomado como princípio de conformidade para determinar uma vida reta. Nesse sentido, tudo aquilo que é da ordem de prescrição e convenção instituída pelo homem é rejeitada pelos cínicos, só é aceito, recebido, aquilo que for exatamente encontrado na natureza e somente na natureza.

Pode-se evidentemente, afirmar que os cínicos recusavam todas as convenções, instituições, tabus sociais, vivendo a vida de animalidade, causando repulsão ao pensar sobre sua conduta o estatuto do homem como um ser humano sensato e razoável. Assim, a conduta cínica como postura de animalidade é recebida de maneira positiva e como um princípio de vida reta indexada à natureza.

A vida animalesca tem a característica de valor positivo, pois será uma especificidade arquetípica de conduta, de comportamento da vida material para os cínicos, “daquilo que o animal pode prescindir, o ser humano não deve necessitar” (FOUCAULT, 2011, p. 233). Com isso, ter necessidade de algo pode demonstrar fraqueza, subordinação, e uma falta de liberdade, visto que, o ser humano assim como os animais, não deve possuir nenhuma necessidade, além das que são oferecidas e realizadas pela natureza. O homem não está abaixo dos animais, é imperativo ser capaz de reconhecer sua animalidade, não como forma de diminuir a vida, mas como forma de constituir a vida, quer dizer, a animalidade é um dever, uma maneira de ser em relação a si mesmo.

Com isso, Foucault afirma que a animalidade é compreendida como uma atividade de si para consigo mesmo, é um exercício escandaloso diante dos outros, posto que o cínico ao assumir uma vida de animalidade diante do público é uma ascese, e isso o leva o princípio da vida reta. Enfim, os cínicos ao se submeter a vida indexada à natureza, “se torna a forma real, material, concreta da própria existência. O *bíos philosophikos* como via reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo” (FOUCAULT, 2011, p. 234).

Por fim, outro aspecto da verdadeira vida, é a vida soberana, a vida superior a todas as outras, caracterizada por uma vida que tem a pretensão de constituir uma relação consigo mesmo, tanto da ordem do gozo, do prazer, bem como o da posse, de possuir a si mesma, ou melhor, ser soberano é pertencer a si mesmo. Para o filósofo francês a relação da vida soberana é constituída por gozo-posse ou gozo-prazer. É nesse sentido que a vida soberana é contentar, satisfazer-se consigo mesmo, alegrar-se consigo mesmo e encontrando em si mesmo a verdadeira satisfação, não nas coisas exterior a si, mas daquilo que possui ser nunca dela ser desprendida. Foucault para tal explicação utiliza-se da carta 23 de Sêneca. Afirma ele:

[...]encontramos o principio *suo gaudere* (regozijar-se de si mesmo, buscar o gozo em si mesmo), ou então vocês veem o princípio de ter de buscar em si mesmo toda a sua alegria (*intra se omne gaudium petere*): pedir ao interior de si, buscar dentro de si todo o seu gáudio” (FOUCAULT, 2011, p. 239).

Sabemos que a vida soberana é uma vida de gozo-posse, gozo-prazer, mas tem um outro aspecto, ao ponderarmos a vida soberana de uma relação consigo mesmo e gozo de si mesmo, ela também estabelece em uma relação com o outro e os outros. Dessa maneira, a vida soberana é uma vida benéfica, pois esta relação enraizada consigo mesmo de prazer, gozo e posse, estende-se a relação com os outros. A relação de si mesmo e com os outros é uma vida soberana de direção, de ajuda, de um cuidado com os outros, uma vez que, ser soberano sobre si mesmo e benéfico aos outros, diz Foucault é “gozar a si mesmo e somente a si mesmo e, ao mesmo tempo, proporcionar aos outros a ajuda de que necessitam em seus embaraços e suas dificuldades ou, eventualmente, suas desgraças não passa, no fundo, de uma só e mesma coisa” (FOUCAULT, 2011, p. 240-241).

Possuir a si mesmo é produzir gozo e prazer a si mesmo, em contrapartida, é consentir ser benéfico aos outros quando estes encontram-se em situações de reveses.

Enfim, a verdadeira vida é manifesta como exercício da soberania de si sobre si mesmo e simultaneamente benéfica sobre os outros. Esta vida filosófica, verdadeira vida soberana cínica, acontece na prática da verdade declarada, revelada, e da verdade a revelar. O cínico é um verdadeiro rei de si mesmo, um rei derrisório retratado na figura de Diógenes marcado pela miséria, desonra, ignorado, humilhado, que optou de forma voluntária viver uma vida despojada, mendicante, de renúncia.

Foucault caracteriza este rei real e derrisório, como aquele que tem como missão ocupar-se de si e dos outros, não como gozo de si, mas como uma espécie de renúncia a si que tornará possível ocupar-se dos outros. Outra missão do cínico é de cuidar das pessoas como um médico que realiza o tratamento ao outro, por fim, a missão cínica como um modo de combate. O cínico faz de sua vida uma atividade bélica, de guerra. O cínico diante do público faz das palavras suas armas, o dizer-a-verdade afeta seus interlocutores e todo o ser humano de modo geral. O bem-fazer cínico é a prestação de serviço aos outros de modo bem distinto de sua vida exemplar, visto que ele briga, ataca, ofende, é polêmico. O combate cínico é uma agonística de si, contra os desejos, afetos, vícios, apetites e paixões, igualmente o combate contra as normas, convenções, instituições, leis, organizações políticas e sociais.

O confronto cínico é um combate, uma guerra declarada, voluntária e permanente dirigida à humanidade e em suas vidas, tendo como intenção transformá-la, tanto no âmbito da moral, do *éthos*, concomitantemente, sua maneira de viver, seus hábitos, suas convenções, seus costumes. O cínico tem um caráter de militância, pois a

postura de combate pelos outros e contra o inimigo configura-se como modo de resistência, de uma provação perpétua de si sobre si mesmo. Um rei que luta por si mesmo e pelos outros. Encontramos no cínico a vida filosófica como uma vida de militância e resistência, que o conduz a uma perspectiva de uma vida feliz no cuidado de si consigo mesmo conforme o consentimento que ele tem de seu destino que o espera, uma aceitação de sua condição de existência. Essa postura de voltar-se de si a si mesmo, é neste movimento do cuidado de si que se depara com o fundamento do acesso para o mundo outro.

A despeito da soberania, os cínicos perverteram a figura do rei e a ideia de vida soberana, enquanto uma vida real, do poder de quem governar. A vida soberana cínica é a do rei de miséria, a do escândalo da vida outra. Não é simplesmente um modo de vida distinta, diferente de um rei, muito mais que isso é: de militância, agressividade, de admitir a postura de alteridade da vida outra e de instaurar uma luta, um combate por um mundo outro, e isso se dá mediante as relações da ascética, práticas de verdadeira vida, vida outra, do dizer-a-verdade.

A questão da verdadeira vida, da vida outra reverbera em outra questão, trata-se do regime da alteridade nos cínicos. Essa alteridade converte-se em transformação acerca do que o sujeito deveria ser, quer dizer, aquilo que determina a transformar seu modo de ser: (*re*)construir o sujeito através do cuidado de si como exercício de uma vida outra, uma constituição da própria existência:

Unicamente na relação com um outro livre é possível para o sujeito se diferenciar, mostrar seu valor como fundamentado e poder reconhecer-se na alteridade, pois a lembrança e a própria reputação encontram sua expressão num meio intersubjetivo (ORTEGA, 1999, p.129).

A alteridade como cuidada de si e dos outros revela o *éthos* cínico, verdadeira vida, pois ao alterar o valor da moeda manifesta uma postura de coragem e resistência ascética de desprezo pelas convenções, opiniões públicas e normas comumente admitidas, tal como mostrar *careta* da vida verdadeira possibilita a constituição desta alteridade.

Foucault afirma que o cinismo desempenha o papel semelhante a um espelho quebrado para a filosofia antiga, uma vez aqueles que diante do espelho quebrado contempla sua própria imagem, verá ela deformada. Os cínicos provocam uma atitude de estranhamento ao apresentar a ideia do espelho quebrado, é um modo de anúncio

crítico a tradição filosófica, de demonstrar deformação da imagem da filosofia de seus contemporâneos:

Espejo quebrado em que todo filósofo pode e deve se reconhecer, no qual ele pode e deve reconhecer a própria imagem da filosofia, o reflexo do que ela é e do que ela devia ser o reflexo do que ele próprio é e do que ele próprio gostaria de ser, E ao mesmo tempo, nesse espelho, ele percebe como que uma careta, uma deformação violenta, feia, sem graça, na qual ele não poderia por hipótese alguma se reconhecer nem reconhecer a filosofia (FOUCAULT, 2011, p.204).

Ora, acreditamos que nesta gestão cínica, nota-se uma alteração radical da verdade filosófica por parte dos cínicos, reestabelecida no âmbito da práxis, do testemunho da vida, da transmutação da vida e do mundo. Esta transformação se dá pela *parrhesía*, pelo dizer-a-verdade, que manifesta no modo de vida, de uma provação da própria existência pela verdade, pela coragem da verdade, por uma *bíos* de agressividade e transgressão que coloca sua própria vida em risco, isto é, uma verdadeira vida, que não foi considerada pela filosofia clássica.

Assim a verdadeira vida cínica é a vida como uma convocação à crítica à filosofia e à transformação do mundo. A verdade cínica compreende em um exercício solitário consigo mesmo e público com os outros, esta verdade revelada é um comprometimento, que tem seu corolário no modo de viver, tendo como ponto de partida o compromisso de anunciar essa mesma verdade, quer dizer, a *parrhesía* como procedimento de veridicção em que a verdade dita conduz a um perigo eminente.

Em suma, a gestão do cinismo de uma vida outra, mundo outro, se estabelece na disposição da ação do pensamento, isso pressupõe a noção de alteridade que possibilita pensarmos acerca do conceito de verdade. Em Foucault, a alteridade é o prenúncio do verdadeiro, de outro modo, a alteridade é a autenticação do verdadeiro, sobretudo do chamamento da vida, do *bíos*, da verdadeira vida, que:

[...] faz diferença no mundo e as opiniões dos homens, o que obriga a transformar seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar. O filósofo se torna portanto aquele que, pela coragem de seu dizer-a-verdade, faz vibrar, através da sua vida e da sua palavra, o brilho de uma alteridade (FOUCAULT, 2011, 316).

Percebe-se aí a questão essencial da alteridade é a transformação do homem que acontece através do exercício sobre si mesmo; no campo da prática social do cuidado com os outros e; na transformação do mundo. Porquanto, o cuidado de si e dos outros é um exercício que coloca a si mesmo em evidência, como verdadeira vida. Foucault diz: “Não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra” (FOUCAULT, 2011, p. 316).

Nessa medida, o cínico é portanto, aquele que diz a verdade sem ter nada temer, diz com coragem vislumbrando a verdadeira vida como vida outra.

### **Considerações finais**

O campo de investigação da nossa dissertação se concentrou nas últimas obras de Michel Foucault, especificamente, *A Coragem da verdade*, de 1984, e a conferência ministrada em Berkeley, de 1984. Ambas, vale notar, integram a terceira fase do filósofo francês, tendo como centro das problematizações os conceitos de subjetividade e verdade.

Como evidenciamos, a questão da verdade não se encontra sob o domínio lógico, metafísico ou epistemológico, ao contrário, para Foucault, a problematização da verdade – que já aparece em seu pensamento durante os anos sessenta e setenta, no trabalho da objetivação arqueológica do saber – é antes uma questão que gravita no campo ético-político, estando relacionada à constituição social em que se efetiva através das relações de poder. Nesse sentido, a própria verdade é o instrumento constitutivo da realidade social.

Ora, a verdade é concebida como uma série de saberes e estratégias ordenadas e definidas a partir da ação do sujeito, ou melhor, os saberes dos discursos verdadeiros são capazes de produzir um *éthos* de atributos *etopoiética*, sendo este um componente da *áskesis*, da prática da verdade, do exercício filosófico e daquilo que Foucault intitulou cuidado de si: um modo de vida, um ocupar-se consigo mesmo, um estado de vigilância, reflexões e práticas constantes consigo mesmo. A *áskesis* é uma atividade cínica e seu propósito é viver uma verdadeira vida, uma vida soberana, rejeitando todos e quaisquer hábitos, convenções e leis, pois a *áskesis* “não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2006, p.383).

Em razão disso, a noção de *parrhesía*, tal como analisada por Foucault, possui algumas gradações: “fala franca”, “dizer tudo” e “dizer-a-verdade” e, de modo *lato sensu*, referem-se ao governo de si e dos outros. A *parrhesía*, notadamente, é concebida como um exercício de estratégia, como prática de direção do sujeito realizada tanto no âmbito individual, sobre si mesmo, como no âmbito político. Todavia, não é possível apreender ou diagnosticar a *parrhesía* nas formas internas do discurso, muito menos nas implicações ou resultados que esse discurso (*logos*) possa atingir.

Foucault afirma que a *parrhesía* consiste quando o dizer-a-verdade se diz em circunstâncias tais a esse dizer e o fato de simplesmente ter dito, coloca em risco, em perigo. Nesse sentido, *parrhesía* deve ser analisada atada aos resultados que o dizer-a-verdade pode engendrar no sujeito.

Foram esses pressupostos que sustentaram a afirmação de que no interior do discurso *parrhesiástico* existe um arranjo duplo: o *parrhesiásta*, na medida em que fala a verdade, coaduna a fala com o perigo que ela representa para sua própria vida (*bíos*). Ademais, a característica de um discurso *parrhesiástico* não é a questão de que o sujeito que fala possui este estatuto, mas de como esse sujeito utiliza-se de sua liberdade no ato de dizer e pela forma que diz. Em outros termos, a liberdade em dizer-a-verdade produz um amálgama entre o enunciado e a enunciação da verdade. É por isso que Candiotta (2006, p. 73) afirma que “a verdade é o fundo da sua identidade e o reconhecimento daquilo que ele mesmo é”. Em suma, é da relação entre o discurso e a verdade que o sujeito encontra-se em risco.

Em Platão, vemos que esse movimento do discurso verdadeiro era a condição primordial para aquele que exerce o poder, ou seja, no autor de *A República*, a *parrhesía* tem raiz ético-política, imutável, eterna, perfeita e fixa – uma verdade ancorada na metafísica e a serviço de um outro mundo e de uma outra vida. Notadamente, a *parrhesía* platônica distingue-se da cínica, pois enquanto em Platão a *parrhesía* liga-se à ética, nos cínicos ela liga-se à vida (*bíos*). Além do mais, essa distinção possui uma marca essencial da conceituação primordial da verdade, a saber, alteridade e estrutura vizinha. A verdade não pode ser reconhecida no sujeito somente nas formas do outro mundo e da outra vida, como encontrada no platonismo, mas, como na doutrina de Diógenes de Sinope, a verdade deve buscar uma vida outra e verdadeira vida que extrapola os valores, as instituições, as convenções, leis e normas: discurso crítico, fala provocativa que denuncia e se manifesta através de um comportamento escandaloso e



animalesco. Essa resistência às normas e aos poderes normativos constitui-se em práticas de si como exercício de uma vida outra.

Para Foucault o princípio cínico:

[...] é justamente dizer a verdadeira vida, é uma vida outra. Um ponto essencial da prática cínica [...] que a verdadeira vida não pode ser mais que uma vida outra, em relação ao que é a vida tradicional dos homens, filósofos incluídos. Só pode haver verdadeira vida como vida outra, e é do ponto de vista dessa vida outra que vai se fazer aparecer a vida comum das pessoas comuns com sendo precisamente outra que não é a verdadeira (FOUCAULT, 2011, p. 277).

Por isso, nos cínicos, a vida outra é, no limite, a descoberta do mundo outro, outro estado do mundo. Esta via de alteridade como verdade reverbera em uma nova possibilidade de análise para Foucault, no relacionamento entre a liberdade e a alteridade. Alteridade é a condição necessária para a constituição da verdade e para a possibilidade de transformação da ordem na *aleurgia*, isso quer dizer, fazer de sua vida-*bíos* uma manifestação da verdade reconhecida pelos outros na sua própria ligação com a subjetividade. O cinismo é a figura por excelência da alteridade, enquanto que o estatuto da verdade se mostra na mesma vida.

Assim, a *aleurgia* como produção de verdade não está preocupada com as questões de caráter lógico ou epistemológico que se dá dentro do discurso ou do enunciado, muito menos pelas estruturas dos discursos que sugere e que são acolhidos como discurso verdadeiro, aliás, a *aleurgia* como constituição da verdade está relacionada ao modo de conduta, à postura de engajamento, de militância e de coragem que garante a verdade como forma de vida – uma estilística da existência.

Segundo Foucault, diferente da tradição clássica, a *parrhesía* cínica é um movimento filosófico positivo e não negativo, já que a filosofia cínica não se limita ao campo especulativo, teórico, metafísico, mas sim toma seu exercício filosófico como modo de vida, uma filosofia encarnada, fazendo de sua vida uma verdadeira vida não dissimulada. Deve-se considerar que o cinismo modificou a categoria de subjetividade tratada na filosofia ocidental, uma vez que a relação entre vida e verdade pode ser encontrada para além do cinismo, por exemplo, no ascetismo cristão, que “[...] retomaram, com o objetivo hermenêutico, uma elaborada tecnologia de autoexame, já presente no tempo dos estoicos, [...] um conjunto de práticas como uma forma à qual

atribuíram um novo conteúdo e um novo objetivo” (DREYFUS, RABINOW, 2010, p.329).

Para o cristianismo, a verdade aparece de modo restrito, como uma obrigação, um dogma a ser seguido, e o seu autoexame acontece através de técnicas como a confissão e a penitência, e não tratam de mostrar a verdade da transgressão, se preferir, do pecado, mas sim apresentar a verdadeira natureza pecadora do transgressor. Esse movimento vai constituir assim um novo sujeito, uma vez que “o sujeito é um produto das relações de poder, não seu produtor” (PEZ, 2012, p.79).

No cinismo, identificamos que não há nada que intimada o sujeito; a *parrhesía* cínica é a liberdade de enunciação da verdade, uma liberdade que não é reprimida, já que diz o verdadeiro.

O fato é: a *parrhesía* localiza-se no campo da política, quer dizer, a *parrhesía* cínica é uma atitude de incitação, de provocação aos outros, pois a verdade incita o interlocutor ao limite de seu ser; o sujeito provoca a verdade no exercício de sua própria existência, dizendo a mesma coisa de outra maneira – o exercício acontece por meio do qual o sujeito perscruta a verdade com relação a sua efetivação de poder, e o poder sobre seus enunciados de verdade.

Portanto, a verdade cínica, na análise de Foucault, é assim organizada: a verdade como manifestação das práticas de liberdade, práticas de resistência, uma vida de lutas e combates incessantes contra todo poder que coloca o sujeito em submissão, uma verdadeira vida não dissimulada, escandalosa, de existência de fidelidade à norma da não ocultação (vida nua), da mendicância, da desonra, de denúncia, já que os cínicos tornam pública a discrepância entre a mentirosa conduta dos outros e seu próprio estilo de vida que manifesta a verdade. A verdadeira vida é uma vida soberana (*bíos kynikós*), fundamentada na natureza, sem artifícios, uma vida reta. A missão cínica pode ser compreendida como uma militância filosófica.

Assim, a verdade cínica é a *alethès bíos*, uma verdadeira vida que se constitui fundamentalmente do dizer-a-verdade. É a luta contra o poder, a dominação da verdade entre o conhecimento (ciência) e confissão, o transfigurar a moeda, contudo, sem renunciar o *éthos*, ao modo de ser e viver daquele que diz dizer-a-verdade. Em nosso entendimento, a vida cínica é uma vida que deseja a liberdade real, uma verdadeira vida que se faz por meios de exercícios e práticas contínuas de si mesmo, “fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em intolerável insolência” (FOUCAULT, 2011, p. 144); este é o grande

estandarte do cínico, uma militância filosófica que para Foucault se apresenta no âmbito ético-político.

Enfim, ao trilharmos este caminho de nossa pesquisa acerca da verdade cínica em Michel Foucault, e ao consideramos a relação entre sujeito e verdade que ocorre no campo da ética, vimos que o cuidado de si se apoia em técnicas de si, práticas de si, em uma ascese. Esta ascese cínica, uma manifestação de criatividade, atitude (estética da existência) e de uma resistência que não se subordina a nada e nem a ninguém, uma vida intensa e deliberada em expressar a verdade através do discurso, do dizer-a-verdade e em seu modo de vida como constituição de si próprio. Estes movimentos do dizer/viver, “discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador” (FOUCAULT, 2010a, p. 66), ou seja, o dizer-a-verdade (*parrhesía*) como maneira de existir, não assujeitada, isto é, a vida cínica é uma vida como produção de verdade.

## Referências

ADVERSE, Helton. “Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia”. In: Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos Número 3, diciembre 2017, 119-134.

CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. *Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault*. In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v.23, n.32, p.31-52. jan./jun.2011.

\_\_\_\_\_. *Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault*. Dissertatio, Pelotas, v.40, p.215-236, 2014.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade e verdade no último Foucault*. In: Transformação, São Paulo, 31(1): 87-103, 2008.

CARMO, M. Â.O. *Acontecimento e atualidade em Michel Foucault: uma análise a partir do Dits et Écrits*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

\_\_\_\_\_. *A est-ética foucaultiana*. In: Ideação. Feira de Santana, n.4, p.169-192, jul./dez. 1999.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault: a verdade do homem*. Tradução de Sonia Regina Vargas Mansano. In: NALLI, Marcos. MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CAZÉ, M. O. G, BRANHAM, R. B (Org.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP: Phi, 2013.

DAVIDSON, Arnold I. *Ética como ascese : Foucault, a história da ética e o pensamento antigo*. In : GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34,1998.

DREYFUS, Hubert, L., RABINOW, Paul. *Michel Foucault Uma trajetória filosófica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

Fonseca, Márcio. A. *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*. São Paulo: Educ, 2007.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: ESCOBAR, C. H. (Org.) *M. Foucault, 1926/1984. O dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

\_\_\_\_\_. O que é o Iluminismo. In: ESCOBAR, C. H. (Org.) *M. Foucault, 1926/1984. O dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do collège de France 1970-1982*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. Política da Verdade: Paul Rabinow entrevista Michel Foucault. In: *Antropologia da Razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I. (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2008b.

\_\_\_\_\_. O que são as luzes? In: *Ditos e Escritos II - Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.

\_\_\_\_\_. Prefácio à Transgressão. In: *Ditos e Escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009b.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. Política e ética: uma entrevista. In: *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. Uma estética da existência. In: *Ditos e Escritos V – Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e Escritos V – Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

\_\_\_\_\_. A tecnologia política dos indivíduos. In: *Ditos e Escritos V – Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

\_\_\_\_\_. Da amizade como modo de vida. In: *Ditos e Escritos VI – Repensar a Política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e.

\_\_\_\_\_. Poder e Saber. In: *Ditos e Escritos IV – Estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010f.

\_\_\_\_\_. Política e ética: uma entrevista. In: *Ditos e Escritos V – Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010g.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault em Berkeley em 1983*. Tradução de Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. In: Rev. Prometeus, Sergipe, nº 13, p 1-114, 2013.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: *Ditos e Escritos IX – Genealogia da ética subjetividade e sexualidade*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade e verdade*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

\_\_\_\_\_. *Discours et Vérite précédé de la parrêsia*. France: Vrin, 2016b.

GROS, Frédéric (Org.) Foucault: *A Coragem da Verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Editora Parábola, 2004.

\_\_\_\_\_. O cuidado de si em Michel Foucault. In: *Figuras de Foucault*. Tradução de Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. *Foucault et la vérité cynique*. In: CANDIOTTO, C.; PORTOCARRERO, V. (Orgs.). Dossiê Parrhesia, Revista. Filosofia Aurora, Curitiba, v. 23, n° 32, p. 53-66, jan./jun. 2011.

GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e letras, 2016.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Unb, 2008.

LORENZINI, D. REVEL, A. SFORZINI, A. *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

LEMM, Vanessa. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: Tradução de Gabriel Pinezi. In: NALLI, Marcos. MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, Simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NAVIA, Luis. E. *Diógenes, o cínico*. Tradução de João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009.

NALLI, Marcos. Foucault: curar os outros, cuidar de si. In: PEREZ, Daniel Omar. *Filósofos e terapeutas : em torno da questão da cura*. São Paulo : Escuta, 2007.

\_\_\_\_\_. *A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito*. In. Rev. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, n° 30, p. 154-173, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo : Companhia das letras, 2006.

PEREZ, Daniel Omar. *Filósofos e terapeutas : em torno da questão da cura*. São Paulo : Escuta, 2007.

PEZ, Tiaraju Dal Pozzo. Michel Foucault : ontologia e liberdade. In : NALLI, Marcos. MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. Pequena Análise sobre o sujeito em Foucault: a construção de uma ética possível. In Seminário em Ciências Humanas. 7. ed. Londrina: VII Seminário em Ciências Humanas. Londrina. Eduel, 2008. p. 1-14. Disponível em < [http://www.uel.br/eventos/sepeh/sepech08/arqtxt/resumos\\_anais](http://www.uel.br/eventos/sepeh/sepech08/arqtxt/resumos_anais) > Acesso em: 09 de jul. de 2014

RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da Filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

REVEL, J. *Dicionário Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault, expériences de la pensée*. Borda, Paris, 2003.

SARDINHA, Diogo. *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*. In: Revista. Transformação, Marília, v.33, n.2, p.177-192, 2010.

\_\_\_\_\_. Pensar como cães: Foucault e os cínicos. Tradução de Marcos Nalli e Tiaraju Dal Pozzo Pez. In: NALLI, Marcos. MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

WELLAUSEN, Saly. *A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo: Liber Ars, 2011.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault: parrhésia e cinismo*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 113-125, maio de 1996.