



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

THIAGO CANONENCO NALDINHO

**AS RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE EM
FOUCAULT:
CRÍTICA E *PARRHESÍA***

Londrina
2012

THIAGO CANONENCO NALDINHO

**AS RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE EM
FOUCAULT:
CRÍTICA E *PARRHESÍA***

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
2012

Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

N167r Naldinho, Thiago Canonenco.
As relações entre sujeito e verdade em Foucault: crítica e
parrhesía / Thiago Caconenco Naldinho. - Londrina, 2012.
122 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, 2012. Inclui bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 - Teses. 2. Sujeito (Filosofia) -
Teses. 3. Verdade - Teses. 4. Crítica - Teses. 5. *Parrhesía* - Teses.
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(44)

THIAGO CANONENCO NALDINHO

**AS RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE EM FOUCAULT:
CRÍTICA E *PARRHESÍA***

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.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cesar Candiotta
PUC – Curitiba - PR

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr
Unesp – Assis - SP

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
UEL – Londrina - PR

Londrina, 05 de março de 2012.

AGRADECIMENTOS

A intenção de agradecer a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta dissertação obriga-me a enfrentar uma delicada tarefa. É imperioso conformar-me com o receio de não mencionar alguma das diversas pessoas que me acompanharam na prazerosa e, algumas vezes, árdua e sofrível jornada de elaboração deste trabalho. Embora saiba ser quase impossível evitar qualquer grau de negligência, menciono alguns nomes.

Agradeço a toda minha família, especialmente à minha querida e guerreira mãe, que, com seu carinho incomensurável, nunca deixou de sustentar-me, em todos os sentidos; e a meu grande amigo e irmão Lucio, o qual, com seus sábios conselhos, jamais permitiu que minha centelha de esperança e de imaginação se apagasse. Também agradeço a todos os meus antigos e recentes amigos, que permaneceram ao meu lado, mesmo que à distância - ensinando-me novos olhares, gostos e sensações sobre o mundo; estimulando-me, inspirando-me e criticando-me, quando necessário e possível; presenteando-me com suas adoráveis simpatia, zelo, gentileza, inteligência, paciência, disponibilidade, confiança e generosidade - sobretudo, abrindo suas vidas e moradas à minha estadia. Sem vocês, o percurso não teria sido tão agradável!

Não poderia deixar de agradecer igualmente a todas as queridas pessoas que encontrei durante minha permanência no Paraná; a todos os professores e colegas de mestrado; e, sem dúvida, a meu caro, paciente e sereno amigo-orientador, Marcos Nalli. Gostaria de fazer menção, ainda, à gentileza e à disponibilidade dos demais constituintes da banca: Sonia Regina Vargas Mansano, José Fernandes Weber, Hélio Rebello Cardoso Jr (parceiro antigo) e Cesar Candiotto.

"Tempo rei, ó tempo rei, ó, tempo rei
Transformai as velhas formas do viver
Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei
Mãe Senhora do Perpétuo, socorrei"

Gilberto Gil (1984) - *Tempo rei*

Naldinho, Thiago Canonenco. *As relações entre sujeito e verdade em Foucault: crítica e parrhesía*. 2012. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

RESUMO

Esta dissertação almeja investigar o último dos grandes eixos de pesquisa compreendidos por Michel Foucault - os processos de subjetivação (si) -, principalmente no que se refere aos cursos que enfocaram, no âmbito mais geral das relações entre sujeito e verdade, a noção de *parrhesía* (a qual pode ser entendida como "franco falar", "dizer tudo", "dizer veraz"). Objetivamos defender a ideia de que a filosofia de Foucault, assim como as encontradas na Antiguidade greco-helenístico-romana, constituiria um amálgama de discurso e modo de vida filosóficos. Buscamos, também, analisar, nessas derradeiras pesquisas foucaultianas, tanto o papel de destaque que o dizer veraz parresiástico exerceu na antiga cultura e filosofia greco-helenístico-romanas quanto o modo como vislumbramos certa incorporação dessa prática à própria filosofia de Foucault. Ademais, intentamos demonstrar a maneira pela qual as noções de crítica e *parrhesía* aparecem intensamente próximas no pensamento do mencionado intelectual francês, exercendo uma função crucial em sua estratégia de enfrentamento ao poder político moderno.

Palavras-chave: Foucault. Crítica. *Parrhesía*. Sujeito. Verdade.

Naldinho, Thiago Canonenco. *The relations between subject and truth in Foucault: criticism and parrhesia*. 2012. 122 f. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) - State University of Londrina, Londrina, 2012.

ABSTRACT

This master's degree dissertation aims to investigate the last of the major research lines made by Michel Foucault - the subjectivation processes ("self") -, mainly in what this topic refers to his courses focusing, within the general framework of the relationships between subject and truth, the notion of *parrhesia* (which can be understood as "speaking frankly", "plain-speaking", "saying everything", "saying things in a truthful manner"). We have sought to defend the idea that Foucault's philosophy, as well as the old Greek-Hellenistic-Roman schools of thought, might be an amalgam consisting of a philosophical speech and a philosophical way of life. We have tried, also, to consider in those last researches both the prominent role played by the parrhesiastic veracious discourse upon the ancient Greek-Hellenistic-Roman culture and philosophy, and the way we have glimpsed a certain incorporation of that practice into Foucault's own philosophical thought. Additionally, we have attempted to determine how the notions of criticism and *parrhesia* appear intensely close in the Foucaultian thought, functioning as an essential means in their strategy for facing up the modern political power.

Keywords: Foucault. Criticism. *Parrhesia*. Subject. Truth.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE FOUCAULT MAIS UTILIZADAS

- ECS** FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos & Escritos, v. 5).
- CV** FOUCAULT, M. Coraje y verdad. In: ABRAHAM, T. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- GSOII** FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad: el gobierno de si y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.
- GSO** FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.
- AHS** FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- HSII** FOUCAULT, M. *História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- HSIII** FOUCAULT, M. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- ETV** FOUCAULT, M. 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.
- OCV** FOUCAULT, M. O cuidado com a verdade. In: ESCOBAR, C. H. (Org.) *M. Foucault, 1926/1984. O dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984a.
- FM** FOUCAULT, Michel. O filósofo mascarado. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Ditos & Escritos, v. 2).
- LUZ** FOUCAULT, M. O que são as luzes?. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. (Ditos & Escritos, v. 2).
- SP** FOUCAULT, M. 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, 1995a.
- WIC** FOUCAULT, M. What is Critique?. In: *The politics of truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007a.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO	13
2.1 ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E OS <i>APHRODISIA</i>	15
2.1.1 Verdade e Filosofia nos <i>Aphrodisia</i>	20
2.2 FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE: RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE.....	23
3 A GENEALOGIA DA <i>PARRHESÍA</i>	39
3.1 A <i>PARRHESÍA</i> POLÍTICA.....	44
3.2 A <i>PARRHESÍA</i> FILOSÓFICA.....	52
4 A PROBLEMÁTICA AO REDOR DO CINISMO	59
4.1 SURGIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO MOVIMENTO CÍNICO NA ANTIGUIDADE.....	61
4.2 ESCÂNDALO CÍNICO: O PAROXISMO DA <i>PARRHESÍA</i> FILOSÓFICA.....	71
5 A FILOSOFIA DE FOUCAULT E A FUNÇÃO DA <i>PARRHESÍA</i> NAS RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE	92
5.1 CRÍTICA E <i>PARRHESÍA</i>	92
5.2 POLÍTICA, ÉTICA E "DESASSUJEITAMENTO"	102
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

Se realizarmos um breve panorama da obra de Michel Foucault, considerando-a constituída por três grandes eixos de pesquisa, desenvolvidos entre os anos 1960 e 1980, podemos afirmar que o conjunto de seus trabalhos inicia-se com os estudos acerca do *saber*, passando, em um segundo momento, ao tema do *poder* e, conseqüentemente, às íntimas e recíprocas relações que essas noções mantêm entre si, as quais Foucault definiu sob o conceito de *saber-poder*. Mais adiante, em continuidade às temáticas precedentes, suas pesquisas enveredaram-se pelo âmbito da sexualidade, com o objetivo de estudá-la como experiência (isto é, com a finalidade de investigar a correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade) a partir do século XVIII. Todavia, Foucault (HSII) percebeu que esse último projeto deveria necessariamente ser reorientado, ao descobrir que, para realizá-lo, precisaria antes empreender uma genealogia do desejo e do sujeito desejante (cujo trajeto partiria da atualidade, passaria pelo cristianismo e terminaria na Antiguidade). Essa empresa adicional justificar-se-ia pelo fato de a questão do desejo ter estado tanto no centro da teoria clássica da sexualidade, quanto no daquelas divergentes desta, além de ter sido, aparentemente, herdado de uma longa tradição cristã, durante os séculos XIX e XX.

É no contato com os antigos textos greco-helenístico-romanos que Foucault encontra grande parte das bases para o desenvolvimento de sua terceira e última abrangente dimensão de pesquisas -o si, os processos de subjetivação. Por volta do início dos anos 1980, nos dois últimos volumes que compõem a trilogia de sua *História da Sexualidade*, assim como em diversas entrevistas e textos reunidos em seus *Ditos & Escritos*, o pensador francês inicia a descrição do regime de subjetivação existente durante a Antiguidade. Tratava-se da constatação de que, concomitantemente ao código, havia entre os antigos uma outra modalidade de manifestação moral, sob a forma de *práticas de si* (refletidas, voluntárias e guiadas por critérios estéticos), as quais eram exercidas pelo indivíduo com o intuito de modificar seu próprio ser. A preocupação com a constituição voluntária de si como sujeito moral (realizada mediante essas *práticas éticas*) era considerada pelos antigos uma tarefa muito mais premente do que o desenvolvimento de um restritivo e subjogador código moral. Em suma, havia a predominância de uma *estética da existência*, em detrimento da imposição de uma subjetivação codificada. Ao contrário

do que habitualmente fora relacionado à Antiguidade, Foucault (2004b; ETV) nota que esse período destacava-se precisamente por sua característica e exigente austeridade moral. A ênfase, no caso, não estava nas exigências ordenadas por uma moral predominantemente de código; ao contrário, localizava-se em um conjunto de práticas de si disponíveis na cultura e na sociedade, as quais eram escolhidas pelos indivíduos que quisessem exercer uma ascese, um trabalho de si sobre si, com o objetivo de elaborar sua própria vida como uma obra de arte. Um estilo que manifestasse os raros e desejados atributos de uma bela existência: justiça, coragem, temperança e prudência.

Como passo final de sua trajetória intelectual, ainda no âmbito da Antiguidade e em sequência às pesquisas anteriores, o derradeiro trabalho de Foucault teve por meta analisar a noção de *parrhesía* (que pode ser traduzida como *franco-falar*, no campo da direção de consciência; e *verídidade*, em um contexto mais amplo). Por intermédio do empreendimento da genealogia dessa prática, nosso filósofo pretendeu analisar o tema da governamentalidade, da experiência política, isto é, o modo como as pessoas governam a si mesmas e às demais. Os resultados dessas pesquisas foram divulgados em seus últimos cursos no *Collège de France*, entre 1982 e 1984 (*O governo de si e dos outros* e *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*); bem como no seminário apresentado na Universidade de Berkeley, em 1983 (editado originalmente sob o título *Fearless Speechh*).

Contudo, acreditamos que, para além das exigências teóricas surgidas no decorrer e na conclusão de cada uma de suas incursões investigadoras, haveria outra razão para a determinação e para os deslocamentos dos objetos estudados por Foucault. Supomos vislumbrar uma linha tênue que permearia suas aventuras arqueológicas e genealógicas (constituintes dos três grandes eixos de pesquisa mencionados: *saber, poder e processos de subjetivação*) e que ligaria os vestígios do que seria a filosofia propriamente foucaultiana. De fato, neste trabalho, defenderemos a interpretação de que o autor em questão buscou elaborar e praticar uma concepção de filosofia como um amálgama formado por um discurso filosófico (enunciados verdadeiros) e por seu respectivo modo de vida. Tratar-se-ia, da mesma maneira que ocorrera durante a Antiguidade greco-helenístico-romana, de uma vida filosófica; diversamente do modo como a filosofia foi, e ainda é, habitualmente pensada e vivida durante a Modernidade: um discurso sem qualquer traço de *espiritualidade*. A filosofia de Foucault salientaria a possibilidade de

reatualizarmos a antiga *estética da existência* como estratégia de enfrentamento e superação de nossa atual *política da verdade*. À modalidade hegemônica de subjetivação em vigor em nossas sociedades, Foucault oporia a rejeição da subjetividade normalizada a que somos comumente submetidos e a proliferação de processos voluntários de subjetivação.

Essa revolucionária modalidade subjetivante, distinta da costumeira em nossas sociedades, manifestar-se-ia por meio de um intenso e criativo trabalho ascético de si sobre si, com o fito de invenção e de prática de novas subjetividades. Uma elaboração de si mesmo que acarretaria, necessariamente, uma mudança radical quanto à modalidade de relação existente entre sujeito e verdade. Com efeito, o indivíduo teria como tarefa ético-estético-política voluntária o "desassujeitamento" em relação ao *regime de verdade*, no qual se encontraria imerso e constituído.

Para tanto, Foucault (OCV) sublinhou o imprescindível *trabalho constante com a verdade*, mediante o qual ele próprio teria procurado alcançar a harmonia entre atos e palavras, discurso e modo de vida. Sua filosofia afirmaria que a verdade proferida por alguém acaba impreterivelmente submetida à prova da realidade, da vida (*bios*). Não bastaria dizer a verdade acerca da maneira como se vive, ou de como se deveria viver, mas sobretudo incorporar efetivamente essa verdade que se pronuncia em seu próprio modo de vida.

O habitual nevoeiro que dificulta o olhar dos leitores e comentadores que se debruçam sobre as pesquisas de Foucault - decorrente do estranhamento causado tanto por seus inovadores objetos de estudo e métodos de análise quanto pela maneira pela qual escolhia o nome de seus livros e expressava sua particular filosofia (com maior frequência em entrevistas do que em seus próprios textos) - é agitado pela brisa fresca e misteriosa de sua grande despedida pública. Já ciente da gravidade de seu quadro de saúde, Foucault (GSOII, p. 168) confessou nesse seu último ato que, ao efetuar-lo, tranquilizava-se por haver cumprido, naquele que viria a ser seu último ano de vida, a nobre tarefa de todo e qualquer professor de filosofia: um curso sobre Sócrates e sua morte. Mesmo pretendendo escapar à discussão que questiona se as escolhas e os desenvolvimentos teóricos de Foucault deveram-se ou não a circunstâncias de sua vida pessoal, não podemos furtar-nos à sensação de entrever no citado curso do ano letivo de 1983-1984 algo semelhante a um testamento filosófico. Sua descrição referente à maneira como a noção de *parrhesía*

sofrera transformações no decorrer da história ocidental não retrata apenas as contribuições socráticas, platônicas, estoicas, cínicas etc. à *veridicidade*. Acreditamos que se trata, sobretudo, de sua homenagem à coragem inerente ao ato do pensamento, o qual tem suas manifestações cristalizadas sob a forma da verdade.

Em meio à aura enigmática que cerca os últimos cursos de Foucault, e a despeito do título pretensioso, nossa dissertação almeja fornecer apenas *uma* das muitas interpretações possíveis acerca dessas derradeiras pesquisas, assim como de seus desdobramentos no que se refere à filosofia propriamente foucaultiana. Circunscritos à meta geral de defender o ponto de vista sobre nossa "leitura" do fato de Foucault ter elaborado uma filosofia que estimava e almejava a harmonia entre discurso e modo de vida filosóficos, verdade e *êthos* (e também à finalidade de adicionar novos dados à salutar discussão sobre a última investida teórica do filósofo francês), nossos objetivos formalizam-se nos seguintes pontos: descrever as razões que o teriam levado ao estudo da *parrhesía*, com determinada ênfase para a filosofia cínica; e desenvolver nossa dupla suposição: a existência de uma intensa semelhança entre as noções de *parrhesía* e *crítica* no âmbito da filosofia ocidental, como também a destacada função que tais noções exerceriam na própria filosofia foucaultiana. Para isso, é mister realizarmos, previamente, tanto a caracterização do quadro geral de espiritualidade vigente entre os antigos greco-helenístico-romanos quanto da linha de desenvolvimento da *parrhesía* no decorrer dos séculos.

2 PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

De acordo com Foucault (2004b; SP), desde o século XVI vivemos em sociedades submetidas a uma forma política de poder, em constante desenvolvimento, denominada *Estado* -gerada devido ao surgimento de uma nova racionalidade política intitulada "razão de Estado" -, que empobrece o tecido relacional e afetivo para facilitar a administração do recurso constituído pela vida. Essa modalidade de poder político caracteriza-se pelo fato de direcionar seus esforços à proteção e à proliferação da existência humana (diferentemente do poder soberano, que tinha na morte o ápice da demonstração de sua força), uma vez que a considera um recurso indispensável à manutenção, à consolidação e à expansão de seu campo de ação. Para tanto, esse poder utiliza diversos procedimentos que lhe possibilitam exercer sobre as pessoas, simultaneamente, processos de individualização e de totalização com fins de controle e gerência. Com efeito, delimitando os contornos de sua primeira forma, surgem, no final do século XVII e no início do século XVIII efetivas técnicas de adestramento com o objetivo de aumentar constantemente a utilidade e a docilidade dos corpos - as *disciplinas*. Algumas décadas mais tarde, por volta de meados dos anos 1700, inicia-se o exercício das *medidas de regulamentação*, que têm por finalidade dirigir os grandes processos relativos à população, como natalidade, migração etc. Um polo de intervenção por meio do indivíduo e outro via população. Dessa maneira, segundo Foucault (SP), estaríamos sob o jugo de um *governo da individualização* que, por intermédio dos mecanismos e procedimentos característicos do Estado, produz indivíduos normalizados e reprodutores da norma.

Apesar de sua posição pessoal de mal-estar e rejeição frente ao modo como se processam as intervenções do poder sobre os indivíduos por meio das instituições, Foucault não vislumbrava, até meados dos anos 1970, uma maneira de superar tamanha sujeição. Em *A vida dos homens infames*, ele próprio constata a posição destacada que a noção de poder - ou melhor, de dispositivos de poder - ocupava habitualmente em seus textos. "Alguém me dirá: isto é bem próprio de você, sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, [...]; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer". (FOUCAULT, 2006, p. 208). Mesmo bem justificando sua recorrência a esse tema pelo fato de que seria precisamente no embate com o poder que as vidas

discordantes em relação à norma manifestariam sua maior intensidade, Foucault ainda se encontrava, de certo modo, limitado às possibilidades que as noções de saber e de poder forneciam-lhe. Era preciso, a partir de sua metodologia arqueogenealógica ir além do diagnóstico quanto ao funcionamento de nossa sociedade - que exhibe como "um dos traços mais fundamentais [...] o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta *com* ou *contra* ele". (FOUCAULT, 2006, p. 208, grifo nosso). Afora sua rejeição à ideia de um sujeito constituinte e sua constatação de que este é, ao contrário, constituído dentro e partir dos dispositivos existentes em determinada época, Foucault almejava descobrir um modo de vencer a sujeição característica dos complexos de saber-poder modernos.

No início dos anos 1980, em meio a seu mergulho no antigo mundo greco-helenístico-romano, Foucault vislumbra uma maneira de escaparmos, mesmo que pontualmente, da normalização subjetiva engendrada pelo poder político moderno. Consistiria na consideração de outra modalidade de subjetivação, diferente daquela até então por ele descrita. O pensador ressaltou a existência e a eficácia de processos voluntários mediante os quais os indivíduos submeter-se-iam a determinadas regras coletivas a fim de constituírem-se e reconhecerem-se como sujeitos. Haveria um outro tipo de produção de subjetividade, distinta do quadro de subjetivação normalizador e, por vezes, opressor da Modernidade.

Fundamentando-se nessas descobertas, Foucault (SP, p. 239, grifo nosso) sugere uma saída em face do característico assujeitamento do governo da individualização: a "recusa deste tipo de *individualidade que nos foi imposta* há vários séculos"; seguida da intensificação da imaginação e criação de novos modos de vida - o que parece insinuar uma oportunidade histórica de reabilitação da estética da existência na atualidade. De fato, o pensador relatou sua surpresa com respeito ao fato de que tanto na Antiguidade quanto hoje em dia a subjetivação tende muito mais para a busca de diferentes estilos de existência do que para uma moral de código.¹ Isso lhe permitiu pensar que na atualidade os indivíduos, por meio

¹ Segundo Foucault, "[na atualidade] a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc". (FOUCAULT, 1995, p. 255). Em adição a isso, Foucault relata em outra oportunidade: "Ora, creio que uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória atualmente. E, por isso mesmo, um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmo termos em que elas se colocavam na Antiguidade. A *busca de estilos de vida*, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelos quais a busca contemporânea pôde se inaugurar antigamente em grupos singulares".

de um intenso trabalho sobre si mesmos, seriam capazes de constituir novos estilos de vida, os quais pudessem não apenas resistir, como também, talvez, subtrair-se à sujeição imposta pelo Estado moderno ocidental.

2.1 ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E OS *APHRODISIA*

Para abordarmos a estética da existência em Foucault, convém seguirmos o percurso de desenvolvimento de sua *História da Sexualidade*. A intenção desse projeto não era estudar a história das condutas e das práticas sexuais, pormenorizando seus desenvolvimentos; tampouco analisar as ideias (científicas, religiosas ou filosóficas) relacionadas a tais comportamentos, mas antes estudar a sexualidade como experiência, ou seja, como a correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. Para tanto, seria preciso dispor de instrumentos capazes de analisar os eixos constituintes da experiência em questão, isto é, "a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade". (HSII, p. 10). Devido a seus trabalhos de arqueologia e genealogia, Foucault já possuía as ferramentas adequadas para a análise das linhas de saber e poder que compõem a experiência da sexualidade. No entanto, restava-lhe ainda forjar o instrumental necessário à empresa analítica quanto ao terceiro eixo, ou seja, aos modos pelos quais os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos sexuais.

Todavia, logo de início, Foucault (HSII, p. 10) depara-se com os maiores empecilhos ao projeto. Ele descobre que o tema do desejo já estivera presente tanto no centro da teoria clássica da sexualidade quanto no daquelas que dela divergiam, assim como na retomada, durante os séculos XIX e XX, de conteúdos herdados de uma longa tradição cristã. Desse modo, a análise da formação e do desenvolvimento da experiência da sexualidade na Modernidade acarretava a imprescindível realização de um trabalho histórico e crítico, ou seja, de

(FOUCAULT, 2004a, p. 262-263, grifo nosso). Finalmente, em outra oportunidade, Foucault diz que: "Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma *estética da existência*". (FOUCAULT, 2004e, p. 290, grifo nosso).

uma genealogia do desejo e do sujeito desejante que se iniciaria na época em questão, passaria pelo cristianismo e alcançaria a Antiguidade.

[Tal tarefa buscaria] analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. (HSII, p. 11).

Com essa reestruturação, o projeto de uma história da sexualidade como experiência altera-se para uma *história da verdade*, que analisaria

[...] não os comportamentos, nem as idéias, não as sociedades, nem suas "ideologias", mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam. (HSII, p. 15, grifo do autor).²

Na introdução a *O Uso dos prazeres* (HSII) - segundo volume da *História da Sexualidade* -, Foucault explica que toda moral³ comportaria dois aspectos, o *código* de comportamentos e as *formas de subjetivação* (ética), os quais nunca poderiam aparecer inteiramente dissociados, apesarde tanto um quanto outro se desenvolverem com relativa autonomia. Ocorre que há morais nas quais o código de comportamentos, com sua sistematicidade e alto alcance de atuação, é extremamente valorizado.

[Nessas morais a] importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica. (HSII, p. 29).

Em compensação, há morais nas quais a importância está ao lado das *formas de subjetivação* e das *práticas de si*, em que o sistema de códigos aparece mais rudimentar e a ênfase é dada às formas da relação consigo, por isso

Apesar da ciência quanto ao Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, preferimos manter a grafia original das citações.

³ Segundo Foucault, por moral entendem-se os atos morais, os quais compreendem o comportamento real das pessoas em relação às prescrições; o código moral, que é o conjunto de valores e regras prescritos; e a ética, a qual é o tipo de relação que se mantém consigo mesmo e determina a maneira pela qual o indivíduo deve constituir-se a si mesmo como sujeito moral. (Cf. HSII, p. 26-27; ETV, p. 262-263).

chamadas morais orientadas para a ética. (Cf. HSII, p. 30). Nessas morais, o relacionamento que o indivíduo mantém consigo mesmo lhe possibilita alcançar não apenas consciência de si, mas também a constituição de si como sujeito moral. Tal relação é estabelecida a partir de quatro âmbitos, ou modos de subjetivação: substância ética, modo de sujeição, trabalho ético (ascese) e teleologia.

Foucault descobre que nas antigas sociedades greco-romanas as reflexões morais estavam muito mais orientadas para as *práticas de si*,⁴ para uma ética acerca do *cuidado de si*, do que para um código de regras de conduta ou para uma definição estrita do permitido e do proibido. Não havia uma imposição de condutas ou regras morais, e sim uma vontade, por parte do indivíduo, de constituir-se como sujeito moral. Esse interesse tomava forma na busca de uma ética pessoal que permitisse elaborar a própria vida como uma obra portadora de determinados valores estéticos e coerente com certos critérios de estilo. Dito de outra forma, uma vontade configurada na busca de uma ética que fosse uma *estética da existência*. (Cf. FOUCAULT, HSII, p. 15; ETV, p. 255-270; p. 289-290, 2004e).

Por desenvolver uma história da sexualidade, Foucault (ETV, p. 263-266) se ateuve, dentre as problematizações morais presentes na Antiguidade, à questão dos *aphrodisia*,⁵ ou seja, à dinâmica constituída pelos atos, prazeres e desejos relacionados à atividade sexual. Tratava-se de uma problematização desenvolvida a partir de reflexões sobre quatro grandes práticas de si reconhecidas e correntes na Antiguidade: a dietética, a econômica, a erótica e a filosófica, as quais se ligavam, respectivamente: às relações que o indivíduo mantinha com o seu corpo; ao casamento; às relações com rapazes; à verdade. E foi ao redor desses quatro pontos que a reflexão moral grega apresentou, desde muito cedo, a formação de uma forte austeridade sexual. (Cf. HSII, p. 24, 31).

Todavia, na medida em que a moral grega era orientada para a ética, sua austeridade não se manifestava sob a forma unificada de um código rígido

⁴ Foucault parece usar indistintamente, em seus escritos, os termos *prática de si*, *arte de si* e *técnica de si*. Tal impressão também é atestada por outras fontes: "Existe uma sinonímia no emprego que faz Foucault de termos tais como *jogos, modos, artes, estilos, técnicas, estratégias, práticas*. Esses termos devem exprimir o processo que se realiza numa experiência; são eles ainda que levam a experiência a se constituir numa forma precisa". (SOUZA, 2000, p. 50-51, grifo nosso). Contudo, podem-se entender por *práticas de si*: "[...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo" (HSII, p. 15). Para mais esclarecimentos, consultar: (SOUZA, 2000, p. 118-122).

⁵ Os *aphrodisia* não constituíram a única problematização moral da Antiguidade, além de terem sido uma temática menos importante do que a dos exercícios físicos e da alimentação. (Cf. HSII, p. 49, 104; HSIII, p. 143; ETV, p. 258-259).

de regras de conduta, porém de maneira difusa, permeando receitas e recomendações de estilização da conduta sexual oferecidas pelos discursos médico e filosófico. Não se deve compreender essa moral como algo ao qual os indivíduos fossem obrigados a submeter-se, mas antes como um privilégio a que apenas os cidadãos, por gozarem de liberdade, podiam ter acesso.

[A] reflexão sobre o comportamento sexual como campo moral não constitui entre eles [os gregos] uma maneira de interiorizar, de justificar ou de fundamentar em princípios certas interdições gerais impostas a todos; foi sobretudo uma maneira de elaborar, para a menor parte da população, constituída pelos adultos livres do sexo masculino, uma *estética da existência*, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder. (HSII, p. 220, grifo nosso).

Era na busca voluntária de elaboração e estilização da vida que o cidadão grego exercia sua liberdade e seu poder. O indivíduo que almejasse ter sua vida convertida em motivo de glória deveria exercer, na relação consigo mesmo, uma atitude de dominação (*enkrateia*) orientada pelo princípio geral da moderação. Dominando seus apetites e desejos sexuais, ele poderia evitar exercer as passivas e vergonhosas condutas características dos homens escravos de suas próprias paixões; em consequência, atribuiria beleza à sua vida. Somente um indivíduo temperante, que usasse os prazeres da maneira correta, ou seja, segundo as verdadeiras necessidades, poderia escapar ao excesso que a violência do prazer sexual estimula. (HSII, p. 47-49; p. 83-125; ECS, p. 270).

Essa preocupação com a escravidão ou, melhor, com a liberdade, foi permanente e muito importante na reflexão moral do antigo mundo greco-romano. Foi até mesmo considerada pelos gregos um problema ético-político; ético, porque, para eles, o *êthos* era a maneira de ser, a maneira de conduzir-se, traduzível em hábitos, porte, gestos, virtudes etc.; em suma, era a forma concreta de praticar a liberdade. Tratava-se igualmente de um problema político, pois é a liberdade o fator que determina a situação do indivíduo na cidade e lhe possibilita o governo dos outros. (Cf. ECS, p. 268-270).

[Essa] liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela é poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros. (HSII, p. 75).

Constituía, portanto, a busca pela maneira correta de agir; de relacionar-se com os outros, que motivava o indivíduo grego a cuidar de si, a pretender alcançar o estado de temperança (*sophrosune*),⁶ característico do homem soberano de si. Tal virtude, ao lado da justiça, da coragem e da prudência, poderia assegurar a prática adequada da liberdade, bem como a competência no governo dos outros. (Cf. HSII, p. 75).

O *cuidado de si (epimeleia heautou)*⁷, esse trabalho do indivíduo sobre si com vistas a constituir-se como sujeito moral, dependia de um treinamento, de uma ascese que englobava o conhecimento de si aliado a uma atividade transformadora de si. (Cf. HSII, p. 69; ETV, p. 272). Convém ressaltar, entretanto, que tal cuidado sofreu importantes alterações durante a Antiguidade greco-romana. Para os gregos, o *cuidado de si* se exercia por intermédio do conhecimento de si, de suas verdadeiras necessidades, aliado à prática antecipada da virtude que se buscava possuir, até que a virtude fosse convertida em um hábito. Não havia uma arte de si, mas uma arte da vida (*teknè tou biou*) que buscava a melhor maneira de viver e que se destinava tanto à constituição de si, quanto à do cidadão e do governante: cuidar de si para poder governar a cidade e os outros. Já para os romanos, a *teknè tou biou* encontra-se dominada pelo princípio do *cuidado de si* e, por isso, converte-se em algo muito mais específico ao indivíduo: uma arte de si, uma arte da existência composta por uma variedade de práticas, procedimentos, exercícios e receitas. (Cf. HSII, p. 69-72; HSIII, p. 49-56; ETV, p. 266-267).

É em razão disso que os romanos, diferentemente dos gregos, executavam inúmeros exercícios com a finalidade de adquirir virtudes. Existiam, por exemplo, os procedimentos de prova, que se destinavam à aquisição de uma virtude, bem como à medição do progresso dessa tarefa; o exame de consciência, que visava a inspecionar os sucessos e fracassos na conduta para, a partir de então, possibilitar a identificação dos pontos em si a serem mais bem trabalhados; e a filtragem constante das representações, como um trabalho do pensamento sobre ele mesmo, com a finalidade de aceitar apenas aquelas que dependessem do

⁶ Segundo Foucault, as palavras *sophrosune* e *enkrateia* apareceram, por muito tempo, com significados bem semelhantes. Contudo, pode-se entender temperança como um estado geral que garante uma conduta não somente temperante, mas também corajosa, justa e devota. Já *enkrateia* pode ser compreendida como a atitude de dominação frente aos prazeres e desejos, encontrada na relação do indivíduo consigo mesmo. Desse modo, seria por meio da *enkrateia* que o indivíduo poderia alcançar o estado de temperança (Cf. HSII, p. 61-63).

⁷ O termo *epimeleia*, ou *epimeleia heautou*, refere-se a um conjunto de ocupações que requerem labor, saber, técnica e tempo para ser executado. (Cf. HSIII, p. 55-56; ETV, p. 268).

próprio indivíduo. Além disso, o *cuidado de si* romano também difere do grego quanto aos objetivos, apesar de ambos estarem relacionados a uma ética de domínio. Para os romanos, o domínio de si não estava relacionado, como em seus predecessores, apenas aos moldes de uma relação agonística que visava a dominar forças violentas, mas também a um modelo jurídico de posse conjugado a um paradigma político de dependência exclusiva de si. Assim, o indivíduo romano não objetivava, mediante o *cuidado de si*, tornar-se capacitado para o governo de si e dos outros; tencionava, antes, alcançar um gozo de si mesmo sem perturbações. (Cf. HSIII, p. 63-70; PAÉZ, 1988, p. 74).

Temos assim um panorama da estética da existência entre os antigos greco-romanos. Embora se tratasse, em ambas as sociedades, de uma ética pessoal de cada indivíduo, com o objetivo da constituição de si como sujeito moral, essa estética da existência continha certas diferenças. Como vimos, a substância ética a ser trabalhada moralmente, isto é, os *aphrodisia*, permaneceu constante entre gregos e romanos — as mudanças ocorreram efetivamente em relação aos outros três modos de subjetivação. Diferentemente dos gregos, para os quais a sujeição às regras e prescrições morais era uma espécie de escolha estética e política, nos romanos, principalmente na última fase do estoicismo, há uma crescente universalização do princípio " *cuida-te de ti mesmo*", o qual se estendia, então, a todos os seres dotados de razão. Em adição a isso, como citado acima, a teleologia, ou o modo de ser, buscado pelos gregos, definia-se como uma soberania de si sobre si, contrapondo-se ao gozo de si sem perturbações, almejado pelos romanos. Finalmente, pode-se ressaltar entre esses últimos o desenvolvimento de uma grande variedade de exercícios e procedimentos com o escopo de descobrir a verdade do indivíduo, cada vez mais valorizada no processo de autoformação de si. (Cf. HSIII, p. 63).

2.1.1 Verdade e Filosofia nos *Aphrodisia*

Conforme vimos, a problematização dos *aphrodisia* durante a Antiguidade greco-romana era baseada nas reflexões desenvolvidas a partir de quatro grandes práticas de si reconhecidas e existentes na época: a dietética, a econômica, a erótica e a filosofia. Era por meio delas que o *cuidado de si* deixava de ser apenas um princípio-guia da *arte de viver* e, posteriormente, da *arte de si*, para

tomar forma em uma prática constante na estilização de condutas. Entretanto, daremos aqui maior atenção à questão da filosofia. Além de ter possuído uma posição de destaque em relação às outras práticas de si durante a Antiguidade, a filosofia representa também, como veremos mais adiante, um importante aspecto no pensamento de Foucault relativo a uma estratégia de enfrentamento ao governo da individualização. (Cf. FOUCAULT, 1988a).

Para começar a abordar a importância da filosofia entre os antigos, pode-se ressaltar que as exigências de austeridade sexual desenvolvidas na reflexão moral da época tiveram como origem movimentos filosóficos e religiosos. Essa austeridade - considerada um privilégio pelos gregos, mas posteriormente transformada em dever universal - era atribuída apenas a uma pequena parcela da sociedade, para a qual fazia sentido a existência de uma arte de viver que procurasse alcançar para o indivíduo um modo de ser glorioso ou compatível com a razão. Para tanto, era necessário um contínuo e intenso relacionamento com a verdade, a qual se apresentava sob três formas: estrutural, instrumental e ontológica. Estrutural, pois para alcançar a temperança era necessário que o *logos* exercesse soberania sobre as outras partes da alma: somente o *logos* seria capaz de impedir o excesso e decidir corretamente. Quanto ao mencionado aspecto instrumental, encontra-se na razão prática necessária para que o indivíduo temperante saiba agir onde, como e quando convém. Finalmente, vejamos o reconhecimento ontológico de si, por meio do qual a verdade possibilita que se refreie o desejo físico, caso a alma tenha perdido controle sobre o gozo físico - fato que a impossibilitaria de alcançar o verdadeiro amor. (Cf. HSII, p. 23-82).

De todos os âmbitos da problematização dos *aphrodisia*, a reflexão sobre o amor, mais precisamente sobre o amor pelos rapazes, suscitou os mais intensos embates e questionamentos. Ademais, situou-se como o ponto de desenvolvimento da discussão que envolve a reciprocidade entre austeridade sexual e acesso à verdade. Toda essa atenção dedicada à questão da erótica justificava-se pelo fato de ser preocupante, no interior de uma moral de dominação, que um jovem, em poucos anos tornado um cidadão, pudesse ter sua liberdade e sua virilidade colocadas em risco, ao ceder às investidas de um amante. O consentimento se afigurava, por isso, como o fator decisivo dentro da erótica. Era fundamental que o jovem soubesse a quem e quando deveria ceder, para não ter sua honra manchada. Todavia, com Platão, o foco das reflexões sobre a erótica

desloca-se das práticas de corte - desempenhadas pelo *erasta* e pelo *erômeno*, as quais "definem o comportamento mútuo e as respectivas estratégias que os dois parceiros devem observar para dar às suas relações uma forma 'bela', estética e moralmente válida" (HSII, p. 174-175) - para a questão da ascese e da verdade (Cf. HSII, p. 202-203).

Não se tratará mais, para saber o que é o verdadeiro amor, de responder à questão: quem convém amar e em que condições o amor pode ser honrado tanto para o amado como para o amante? Ou, pelo menos, todas essas questões se encontrarão subordinadas a uma outra, primeira e fundamental: o que é o amor em seu ser mesmo? (HSII, p. 204).

Em virtude do destaque que Platão concede ao caráter ontológico do amor, surgem diversas novidades na erótica. Os papéis e a postura do *erasta* e do *erômeno* se alteram, de modo que agora a arrebatadora força do *eros* atua tanto no amante quanto no jovem, o qual deixa de ser objeto de amor para tornar-se igualmente sujeito nessa relação. O ponto de resistência em relação aos prazeres baixos, bem como o objeto do amor, deixa de ser a honra, a dignidade e a obstinação do rapaz, para tomar lugar na sabedoria do amante. Este tem agora o papel de *mestre da verdade* e deverá ensinar ao jovem como triunfar sobre seus próprios desejos: somente aquele que é sábio em amor, aquele que domina completamente seus desejos, sabe como guiar realmente seu amor até a verdade. Por fim, o trabalho ético a ser realizado pelo enamorado passa a caracterizar-se pelo combate a seus violentos apetites, "a partir de uma dupla relação com a verdade: relação com seu próprio desejo, questionado em seu ser, e relação com o objeto de seu desejo, reconhecido como ser verdadeiro". (HSII, p. 202-213).

Dessa maneira, a partir de Platão, desenvolver-se-á, no decorrer de vários séculos, uma corrente de pensamento que desembocará na pastoral cristã e alterará a tradicional problematização do comportamento sexual. A alma da concupiscência, com a decifração de seus segredos, passará a ser o novo núcleo de questionamento, em detrimento da antiga dinâmica constituída pelos *aphrodisia*. Daí em diante, o problema de uma ética como uma estética da existência que exige o domínio de si será encoberto pela questão da purificação e da virgindade; o si não será mais algo a ser construído, porém rejeitado e decifrado em favor da busca da verdade de seu desejo. Uma nova forma de cuidado tomará corpo na figura do

pastor - o cuidado dos outros (*epimeleia tonallon*), o qual possuirá como âmbito de atuação tanto a comunidade quanto cada indivíduo durante toda a vida. A subjetivação deixará gradativamente de ser uma questão de escolha para converter-se no produto da imposição de uma moral de código. (Cf. ETV, p. 270-276; SP, p. 237; HSII, p. 214).

2.2 FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE: RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE

De acordo com o que descrevemos anteriormente, é nítida a primazia desfrutada pela filosofia entre as grandes práticas de si, por meio das quais a questão dos *aphrodisia* fora problematizada durante a Antiguidade. Resta-nos agora demonstrar que a filosofia não apenas gozava de uma posição de destaque quanto às condutas dos indivíduos no âmbito dos atos, prazeres e desejos relacionados à atividade sexual, mas que sobretudo representava o próprio cerne do *cuidado de si*.

De fato, no início do curso intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*, ministrado no *Collège de France* entre 1981 e 1982, Foucault relata as temáticas que pretendia trabalhar naquela temporada. Buscaria dar continuidade às pesquisas que havia divulgado no ano anterior, isto é, acerca das relações entre subjetividade e verdade (dessa vez, todavia, sob uma perspectiva mais geral). Em suma, pretendia expandir tal problemática para além do domínio específico dos *aphrodisia*. (Cf. ETV, p. 263-266; AHS, p. 4).

Para tanto, contrariamente à tradição da historiografia da filosofia, e em especial ao pensamento ocidental, Foucault não utiliza como ponto de partida o preceito délfico do *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") - amplamente reconhecido como "a fórmula fundadora das questões entre sujeito e verdade". (AHS, p. 5). Paradoxalmente, parte da noção mais marginal e obscura de *epiméleia heautoü* ("cuida-te de ti mesmo"), que, segundo ele, apesar da carência de prestígio, ocupa um lugar de enorme importância na história da subjetividade. Iniciando com a análise de alguns trechos de *A Apologia de Sócrates*, Foucault demonstra o quanto essa desconsideração em relação à noção do *cuidado de si* é suspeita, uma vez que o *gnôthi seautón* apresentava-se não apenas vinculado, mas até subordinado ao princípio do *epiméleia heautoü*.

[Parece-me] que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana. (AHS, p. 12, grifo do autor).

Assim, por que teria ocorrido, durante os séculos que se seguiram à Antiguidade, essa distorção de valores em relação ao *cuidado de si*? Por que tal preceito teria sido, de certa forma, esquecido? Foucault aponta duas possibilidades. A primeira seria uma incompatibilidade entre o *epiméleia heautoû* e a moral do não-egoísmo, "seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma 'moderna' de uma obrigação para com os outros - quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc". (AHS, p. 17). A outra, segundo ele, muito mais essencial, denominar-se-ia *momento cartesiano*, o qual se subdivide em duas frentes de ação. Primeiro, a requalificação filosófica do *gnôthi seautón* por meio da consideração do conhecimento de si, sob a forma de consciência de si, como ponto de partida do procedimento filosófico - a evidência da existência do sujeito como possibilidade fundamental de que ele alcance a verdade. Paralelamente, haveria a desqualificação e o obscurecimento da noção de *cuidado de si* no pensamento filosófico moderno. Configura-se, dessa forma, mediante um longo processo, a hegemonia da visão moderna de um sujeito do conhecimento que, apenas por sua estrutura inata, detém completo acesso à verdade. (Cf. AHS, p. 17-234).

Como alternativa diametralmente oposta, Foucault (AHS) relata-nos uma outra modalidade de relação entre sujeito e verdade, existente durante toda a Antiguidade greco-helenístico-romana -a *espiritualidade*.⁸ Ao contrário dos modernos, que acreditam ser o sujeito naturalmente capaz de alcançar a verdade pelo ato do conhecimento, para os antigos era indispensável que se pusesse em jogo o próprio ser; que se transformasse. "A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade". (AHS, p. 19). Essa necessária transformação ou conversão do sujeito podia ocorrer de

⁸ Como exceção a essa tendência ocorrida na Antiguidade, Foucault destaca a figura de Aristóteles, que teria sido o "fundador da filosofia no sentido moderno do termo". (AHS, p. 22).

duas maneiras - via iluminação (movimento do *éros*), em que o sujeito é bruscamente arrancado de seu estado de ignorância; ou por meio de uma *áskesis* (ascese), na qual o sujeito é responsável por um longo trabalho de si sobre si. Contudo, em ambas as formas, havia na espiritualidade aquilo que Foucault denomina *retorno da verdade*; ou seja, a verdade não seria apenas uma recompensa à transfiguração do sujeito, mas o elemento que produz essa modificação no *si* e, dessa maneira, completa-o, beatifica-o, tranquiliza-o.

Pois bem, retornemos agora ao ponto de partida da citada empreitada foucaultiana - o *epiméleia heautoû*. O que significa cuidar de si? Como é possível? Por que seria preciso? Para começar a abordar essa noção vale destacar que, apesar de seu maior reconhecimento e desenvolvimento ter ocorrido na reflexão filosófica, o *cuidado de si* já estava presente de forma bem difundida no campo social, como privilégio político e econômico de uma elite. Contudo, especificamente na condição de preceito filosófico, seu primeiro aparecimento e sua teorização encontram-se no *Alcebiades*, de Platão. É em seus diálogos com Sócrates que Alcebiades descobre que, para poder governar a cidade, para conseguir transformar sua situação privilegiada em governo dos outros, necessitará cuidar de si. Será preciso ter cuidados consigo a fim de compensar suas deficiências e ignorância; para adquirir o saber, a *tékhne* necessária a um bom governo. Felizmente, o momento é propício a Alcebiades, pois Sócrates afirma que seu interlocutor ainda tem tempo, não para aprender, mas para ter cuidados consigo próprio.

É aí, creio, neste desnível entre o "aprender" que seria a consequência esperada, a consequência habitual de semelhante raciocínio, e o imperativo "ocupar-te contigo", entre a pedagogia compreendida como aprendizagem e uma outra forma de cultura, de *paidéia* [...] que gira em torno do que se poderia chamar de cultura de si, formação de si, *Selbstbildung*, como diriam os alemães, é neste desnível, neste jogo, nesta proximidade, que vão precipitar-se certos problemas que tangenciam, parece-me, todo o jogo entre a filosofia e a espiritualidade no mundo antigo. (AHS, p. 58, grifo do autor).

Foucault quer, assim, ressaltar a presença, durante a Antiguidade greco-helenístico-romana, de uma intersecção entre filosofia e espiritualidade. A questão filosófica de como ter acesso à verdade era intimamente vinculada à temática característica da espiritualidade, isto é, o que o sujeito precisa modificar em seu próprio ser para poder atingir a verdade. Desse modo, a filosofia era

considerada um conjunto de princípios e técnicas indispensáveis a quem quisesse cuidar de si. Isso demonstra que o *epiméleia heautoû* não era somente um preceito idealizado presente em um discurso filosófico. Esse princípio também se manifestava em uma *prática de si*, ou melhor, em um conjunto de práticas ou técnicas - existentes desde há muito tempo, antes de Platão ou Sócrates - que tinha por intento gerar no sujeito as necessárias modificações espirituais. (Cf. AHS, p. 19-219).

[O] discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estritamente vinculada ao discurso filosófico. (HADOT, 2004, p. 18).

Sob essa perspectiva, aquele que tem cuidados consigo não só busca a verdade por meio da filosofia, mas também a vive - faz da filosofia seu modo de vida.

Não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu. (HADOT, 2004, p. 21).

Todavia, o que é esse *si* de que Alcebíades precisa cuidar, caso queira ser um bom governante? O que seria esse elemento presente em ambos os lados do *cuidado de si* - sujeito e objeto do cuidado? Como se processaria esse *cuidado de si*? Ora, Platão nos ajuda a solucionar essas questões com a introdução da noção de *khêsis*, a qual, apesar de toda a sua polissemia (designa tipos de relação, comportamento e atitude com respeito a um objeto, aos outros e em relação a si mesmo), esclarece que apenas a alma é capaz de ser objeto e sujeito desse cuidado. Não se trata de uma relação qualquer de cuidado - como a de um médico que cuida do corpo de seu paciente -, a qual se manifesta nas ocupações consigo, pois apenas a própria alma, como sujeito, é capaz de cuidar de si. Do mesmo modo, não são o corpo, os bens ou os pretendentes (*erastas*) de Alcebíades que recebem seus cuidados, mas exclusivamente a alma dele. Porém, no que consiste esse

cuidado consigo mesmo? Segundo Platão, ao cuidar de si o sujeito executa diversas técnicas com o intuito de conhecer a si próprio - há uma intersecção dinâmica entre o *cuida-te de ti mesmo* e o *conhece-te a ti mesmo*. Por meio da filosofia o sujeito poderia reconhecer-se no divino e alcançar a verdade imprescindível a uma bela conduta e a um bom governo dos outros. (Cf. AHS, p. 67-73).

Contudo, o *cuidado de si* não permaneceu inerte sob essa forma durante os séculos seguintes. Após um longo processo de evolução, cujo início remonta a Platão, o *epiméleia heautoü* chega aos primeiros séculos de nossa era agudamente modificado. De uma específica prática destinada à formação do jovem com pretensões políticas, o princípio *cuida-te de ti mesmo* torna-se o foco de importantes questões do contexto cultural, social e político do período que abrange os séculos I e II d. C., chamado pelos historiadores de Alto Império - o epicentro daquilo que Foucault denomina *cultura de si* -, "a verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si". (AHS, p. 101-114).

[Cultura de si no sentido de] uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; [...] [que] solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; [e que se faz acessível, bem como aos valores que açambarca, somente] através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um *saber*. (AHS, p. 221, grifo nosso).

Tal fenômeno situa-se como um marco na história da subjetividade ocidental tanto pelas diversas e profundas mudanças que nele ocorrem a respeito das relações entre sujeito e verdade, quanto por seus desdobramentos durante vários séculos. Dentre as mais importantes modificações em relação à prática de si, destacam-se três grandes linhas: a extrapolação do princípio do *epiméleia heautoü* para além dos limites de uma classe com situação privilegiada; a autofinalização da ocupação consigo; e a atenuação de mérito do conhecimento de si no campo do *cuidado de si*. (Cf. AHS, p. 221).

Universalização do cuidado de si: diferentemente da forma como era praticado na Grécia -onde as ocupações consigo tinham como condição *sine qua non* o estatuto privilegiado do indivíduo -, na cultura de si a prática de si é universal, ou seja, possível a qualquer um que queira cuidar de si mesmo. A distinção entre aqueles que têm cuidados consigo e os outros não se deve mais à presença ou à

ausência de notoriedade, riqueza e, até mesmo, de liberdade entre os seus praticantes. Desde então, o fator fundamental reside na capacidade - resistência, persistência, coragem, força -do indivíduo de exercer a prática de si, uma vez que o apelo do *cuidado de si* fora lançado a todos. Entretanto, concretamente, não há uma real universalização do *epiméleia heautoü*, pois tal princípio ainda persiste, quase exclusivamente como privilégio de uma elite que dispõe de ócio (*skholé* ou *otium*). Além disso, é mister ressaltar que não basta pertencer à espécie humana para poder cuidar de si - afinal, o homem distingue-se dos outros animais pelo fato de ser o único ser ao qual foi concedido o privilégio do *cuidado de si*. Um humano solitário não pratica o *cuidado de si*; para ocupar-se de si mesmo, é indispensável a presença de um *outro*, pois "somente no interior do grupo e na distinção do grupo, pode ele ser praticado". (AHS, p. 145).

Dessa exigência de grupamento depreende-se uma importante diferenciação quanto ao modo da prática de si. Em um polo, encontram-se suas manifestações mais populares, menos privilegiadas, sustentadas por organizações institucionalizadas, geralmente religiosas, nas quais o trabalho de elaboração de si por si é relativamente dispensado em favor do caráter cultural e religioso. No outro polo é possível localizar "práticas de si sofisticadas, elaboradas, cultivadas, que, evidentemente, são muito mais ligadas a escolhas pessoais, à vida de ócio cultivada, à investigação teórica". (AHS, p. 141). Tais práticas, assim como as primeiras, se apoiam em grupos, porém, desta feita, menos institucionalizados, sob a forma de redes de amizade.⁹ Disso se deduz que, ainda com sua relativa generalização, o *cuidado de si* não deixou de ser, mesmo durante o período da cultura de si, um fenômeno sectário. (Cf. AHS, p. 138-145).

Autofinalização do cuidado de si: como segunda grande modificação do *epiméleia heautoü* na cultura de si, pode-se ressaltar a inversão de valores na sua relação com o cuidado dos outros. Se em Platão era com a finalidade de governar a cidade, os outros, que o indivíduo dedicava-se a cuidar de si próprio, nos períodos helenístico e romano ocorre o contrário. Cuidar de si, agora, tem por

⁹ Entretanto, há exceções quanto a essa divisão, e Foucault cita duas. Primeiro, os epicuristas, que na Grécia eram grupos filosóficos sob a forma de comunidades populares, enquanto na Itália houve o desenvolvimento do epicurismo em "círculos extraordinariamente sofisticados e eruditos". Em adição a isso, pode-se ainda destacar o grupo que recebeu o nome de *Terapeutas*, o qual teria três dimensões: as práticas culturais ou religiosas, aliadas a um intenso trabalho intelectual sobre o saber; e uma ascese que englobaria as duas dimensões restantes – uma busca incessante pela *enkrateia* (o domínio de si sobre si) como fundamento de todas as virtudes e a incorporação de cuidados com o corpo, uma vez por semana, aos cuidados diários com a alma. (Cf. AHS, p. 142-144).

finalidade a própria prática de si: o indivíduo ocupa-se consigo próprio, pois o *eu* torna-se, acima de tudo, a meta do *cuidado de si*. Governar a si mesmo é ontologicamente uma tarefa de maior prioridade para a alma. Contudo, todo esse deslocamento da atenção para o próprio eu não se caracteriza como uma forma de egoísmo, uma vez que, mesmo paradoxalmente, apenas cuidando de si próprio seria possível cuidar dos outros (Cf. AHS, p. 216-227, p. 236-248). Com efeito, esse raciocínio encontra-se presente em uma tese muito repetida por Epicteto:

[Aquele] que tiver se ocupado consigo como convém - isto é, aquele que tiver efetivamente analisado quais são as coisas que dele dependem e quais as que não dependem - ao ter cuidados consigo de tal maneira que, se alguma coisa vier à sua representação, saberá o que deve e o que não deve fazer, este saberá, ao mesmo tempo, cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Saberá cumprir seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão, etc., precisamente porque terá se ocupado consigo. (AHS, p. 242).

Esses cuidados consigo próprio, diferentemente da concepção socrático-platônica, que os destinava apenas àqueles jovens com pretensões a cargos políticos - como complemento à formação, em decorrência de uma pedagogia falha -, passam a ser considerados essenciais durante toda a vida. Não se trata mais de uma prática necessária somente durante o período de transição da adolescência para a vida adulta, porém de um constante trabalho de si sobre si que açambarca toda a existência do praticante.

A expansão do ponto de aplicação do *cuidado de si* da juventude para a vida adulta traz consigo várias consequências importantes. Em primeiro lugar, pode-se destacar o desenvolvimento de um caráter crítico na prática de si - a qual, como vimos, não se restringe mais a possibilitar ao indivíduo a aquisição de uma *tékhne* requerida pelo exercício de uma específica atividade profissional. Desde então, a prática de si passa a manifestar uma acentuada reflexão *crítica* "em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros". (AHS, p. 114). É imprescindível corrigir os erros, os maus hábitos e as dependências decorrentes de uma criação e de uma pedagogia inadequadas. Entretanto, mesmo com tal ênfase à correção, ainda persiste na prática de si o elemento formador que privilegia a constituição de uma armadura, de um mecanismo de defesa, para enfrentar os

acontecimentos futuros potencialmente capazes de romper com o estado de ausência de perturbações da alma, tão almejado pelos praticantes da cultura de si.

Todos esses cuidados permanentes consigo desencadearam uma profunda alteração quanto à valorização da velhice, fato que caracteriza a segunda grande consequência decorrente da extensão do *cuidado de si* à vida inteira do indivíduo. O que era considerado, entre os antigos gregos, um momento honrado e sábio da vida (porém não desejável, devido à fraqueza e à dependência características dos velhos) torna-se a meta positiva da existência. É na velhice que o homem consegue, após um árduo e contínuo trabalho sobre si, que sua alma desfrute os estados de *ataraxia* - a ausência de inquietações por meio do domínio de si - e de *autarquia* - independência ou autossuficiência, por não depender de mais nada além de si mesmo. Em suma, "uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação ao mesmo tempo". (AHS, p.135). Esse privilégio da velhice, a qual traz consigo um corpo com vigor e saúde reduzidos, conjugado, como vimos, ao recente caráter corretivo da prática de si, conduz à terceira grande decorrência do prolongamento do *cuidado de si* à vida adulta. A partir daí, o *epiméleia heautoü*, que desde Platão já mantinha uma relação privilegiada com a medicina, passa a revelar uma intensa similitude com a prática médica. A filosofia torna-se gradualmente uma terapia da alma, pois desta deve cuidar por intermédio do combate ao *páthos*,¹⁰ do mesmo modo que do corpo cuida a medicina. (Cf. AHS, p. 119-122; p. 134-138; p. 222-227).

Em decorrência dessa crescente afirmação do eu como objeto e objetivo dos cuidados consigo, a filosofia, ou *prática de si* - que desde os pós-socráticos, como os cínicos, epicuristas, estoicos etc., vinha definindo seu campo de ação em torno da ampla *tékhne toü bíou* (a arte da existência ou técnica refletida da vida) -, torna-se cada vez mais o cerne de uma *arte de si* que tem por meta salvar a própria alma.

A pergunta - "como fazer para viver como se deve?" - era a pergunta da *tékhne toü bíou*: qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver, como devo viver enquanto indivíduo, enquanto cidadão, etc.? Esta pergunta ("como fazer para viver como convém?") tornar-se-á cada vez mais idêntica ou cada vez mais nitidamente incorporada à pergunta: "como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?" (AHS, p. 219).

¹⁰ *Páthos* significava, para os epicuristas e estoicos, tanto paixão quanto doença. (Cf. AHS, p. 119).

Essa progressiva incorporação da "filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo" (AHS, p. 219), abre espaço para o desenvolvimento da noção, ou melhor, do esquema prático chamado *conversão*. (Cf. AHS, p. 256).

É preciso cuidar de si para poder salvar-se, para equipar-se contra os infortúnios, para escapar à dominação das paixões e permanecer em liberdade. Apenas ao desviar a atenção em direção a si, ao virar-se para si, ao fixar o eu como alvo; enfim, ao converter-se completamente a si mesmo, que o indivíduo seria capaz de estabelecer uma relação intensa de si para consigo, uma relação jurídica de posse ou deleite de si mesmo distante de perturbações. Tal operação sobre si pode ser muito bem representada sob a metáfora da *navegação*, frequentemente utilizada durante os períodos helenístico e romano. Com efeito, a imagem da navegação remete a um trajeto a ser percorrido; a uma meta ou objetivo a ser alcançado. Constituiria o porto inicial da pátria do navegante, o local onde se encontra proteção e segurança; tal procura por segurança no porto pátrio provém dos inúmeros perigos contidos na trajetória. Por fim, a navegação requer uma arte, *tékhnē* ou saber - ao mesmo tempo teórico e prático. (Cf. AHS, p. 222-303).

A citada ideia de *conversão* não é criada, tampouco exclusivamente praticada, na cultura de si helenístico-romana. Foucault discerne três grandes modelos de relação entre o *cuidado de si* e o conhecimento de si, ou entre a conversão a si e o conhecimento de si. Primeiramente, o modelo platônico - presente na Grécia antiga e, posteriormente, durante os períodos helenístico e romano, também manifestado nas escolas neoplatônicas. Nesse modelo, a relação entre o *cuidado de si* e o conhecimento de si fixa-se ao redor de três grandes pontos: a descoberta de saber-se ignorante quanto a sua própria ignorância serve de incitação a cuidar de si; o *cuidado de si* consiste essencialmente em conhecer-se a si mesmo, e o conhecimento de si é baseado na reminiscência, ou seja, no retorno à pátria das essências, à verdade. Por volta dos séculos III e IV d. C., surge o modelo de relação cristão (ascético-monástico), no qual o cuidado e o conhecimento de si encontram-se, junto com o conhecimento da verdade dada no Texto e pela Revelação, em uma dinâmica circular (Cf. AHS, p. 236-327, p. 301-347).

Se quisermos promover nossa própria salvação, devemos acolher a verdade: a que nos é dada no Texto e a que se manifesta na Revelação. Mas não podemos conhecer esta verdade se não nos ocuparmos com nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração. Em troca, este conhecimento purificador de si por si mesmo só é possível sob a condição de que já tenhamos uma relação fundamental com a verdade, a do Texto e a da Revelação. (AHS, p. 311).

Em tal paradigma, o conhecimento de si busca a purificação do coração e da alma mediante técnicas que visam a dissipar as ilusões, reconhecer as tentações e frustrar as seduções das quais somos vítimas - tudo isso por meio de um "método de decifração dos processos e movimentos secretos que se desenrolam na alma, dos quais é preciso aprender a origem, a meta, a forma. Necessidade, portanto, de uma exegese de si". (AHS, p. 311, p. 301-347).

Localizado cronologicamente entre esses dois grandes modelos - o da reminiscência e o da exegese -, mas distinto de ambos, encontra-se um outro modo de relação entre conhecimento e *cuidado de si*. Trata-se do que Foucault denomina *modelo helenístico*, no qual o conhecimento de si busca tomar parte do processo de construção de si por si - ao contrário do padrão da espiritualidade cristã, que se efetivará pela decifração dos segredos da consciência (*arcana conscientiae*), com o intuito de alcançar a renúncia de si em favor da transfiguração divina. Distingue-se o modelo helenístico também do paradigma platônico, uma vez que, diversamente desse antigo modo de relação grego em que o conhecimento de si encobria o *cuidado de si*, a ênfase no modelo helenístico encontra-se muito mais próxima ao *cuidado de si* do que ao conhecimento de si.

Contudo, apesar da cultura de si helenístico-romana privilegiar o *epiméleia heautoü*, é importante ressaltar algumas considerações sobre a maneira como o *gnôthi seautón* se processava durante esse período. (Cf. AHS, p. 301-323).

Não havia, como se poderia supor, devido à prática da conversão, o desenvolvimento de um saber ou verdade sobre o sujeito como na Modernidade, nem uma predileção pelo conhecimento de si em detrimento daqueles relativos às coisas do mundo. Assim, a oposição não estaria entre os conhecimentos de si e do mundo, mas antes entre aqueles que são úteis ou inúteis ao indivíduo.

Entretanto, como identificar os conhecimentos adequados a serem adquiridos? Segundo Foucault, o cínico Demetrius sugeria a utilização de um crivo de discriminação inspirado no modelo do atleta.

O que é um bom atleta? Absolutamente não é, diz ele [Demetrius], quem aprendeu todos os gestos possíveis de que podemos eventualmente precisar, ou que poderíamos ser capazes de fazer. No fundo, para ser um bom atleta, basta conhecer os gestos - e tão somente estes - que são efetivamente e mais freqüentemente utilizáveis na luta. E é necessário que estes gestos, de tão conhecidos, se tenham tornado a tal ponto familiares que os tenhamos sempre à disposição e possamos recorrer a eles toda vez que a ocasião se apresentar. (AHS , p. 283).

Com efeito, tanto nos cínicos quanto nos epicuristas e estoicos, há uma predileção clara por conhecimentos que são úteis à transformação e à formação do *êthos* do indivíduo, ou seja, aqueles de caráter *etopoético*. Conhecimentos que, ao contrário daqueles que servem simplesmente como ornamento do espírito, atuam ao mesmo tempo como princípios de verdade e prescrições de conduta.

De acordo com Foucault (AHS, p. 323), o estoico Sêneca afirmava que "só se pode chegar a si percorrendo o grande ciclo do mundo". Contudo, de que maneira conhecimentos específicos sobre o mundo poderiam auxiliar no processo cujo objetivo é a *autarquia* e a *ataraxia* da alma? Sêneca dizia haver dois tipos de filosofia: uma relativa aos homens e outra, aos deuses. A primeira se fundamentaria na conjuração dos erros. "Ela [...] [traria] sobre a terra a luz que permite discernir as vias ambíguas da vida". (AHS, p. 335). Por sua vez, a segunda consistiria em consumir a primeira, na medida em que "não se contenta em utilizar esta luz para clarear os caminhos da vida. Ela nos conduz, arrancando-nos das trevas, à fonte da luz". (AHS, p. 335). Desse modo, seria pela aquisição dos conhecimentos acerca da natureza, do mundo, dos céus e dos outros, que o indivíduo poderia realizar o conhecimento de si. Trata-se de um movimento real exercido pelo praticante de si até o ponto mais alto do mundo, para que possa de lá apreender o universo, compartilhando da razão divina e, assim, descobrir os segredos da natureza e a verdadeira dimensão de tudo o que até então era valorizado como bem, inclusive o próprio si, situado na realidade apenas como um ponto no encadeamento racional do universo. Aqui, o conhecimento de si não se opõe, mas antes se processa pelo conhecimento do mundo - esse o motivo pelo qual o conhecimento considerado útil é aquele que relaciona as coisas do mundo com a constituição de si.

Expansão do cuidado de si para além do conhecimento de si: como citado acima, o *cuidado de si*, durante o período helenístico-romano, deixa de ser

considerado algo complementar à deficitária educação do jovem com pretensões políticas, e buscado na transição para a vida adulta, para constituir-se como o sustentáculo da arte de si. Todavia, importa agora descrever de que modo se processava essa arte, essa construção de um si que possa desfrutar de *ataraxia* e *autarquia*. Evidentemente, por tratar-se de um processo exercido pela alma sobre si própria, o movimento de modificação do sujeito não se referia à iluminação, ou modelo de *eros*. Ademais, convém destacar que o *ocupar-se consigo mesmo, cuidar de si mesmo (epimeleisthai heautoü)* - princípio encontrado desde Platão -, não remetia apenas a uma atitude ou forma específica de atenção, mas também a uma atividade prática, a uma " *áskesis* (ascese, enquanto exercício de si sobre si)". (AHS, p. 381). Com efeito, *Melétai, meléte* e *meletân* eram palavras frequentemente empregadas para aludir a exercícios e treinamentos. "Bem mais que a uma atitude de espírito, *epimélesthai* refere-se a uma forma de atividade, atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc.". (AHS, p. 104). Assim, cuidar de si significava um trabalho real, o qual demandava tempo e disposição. Era exercido pelo indivíduo sobre ele mesmo, com o fito de modificar seu próprio ser para tornar-se capaz de alcançar o estado de sabedoria, tranquilidade e independência da alma.

Contudo, Foucault ressalva alguns aspectos a respeito dessa noção de ascese. Segundo ele, não se deve identificá-la com aquela praticada no cristianismo e que objetivava a renúncia do eu em favor da transfiguração divina; nem se deve entendê-la como decorrente de uma submissão à instância da lei. Tratar-se-ia, ao contrário, de um conjunto de

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (HSII, p. 15).

A ascese seria um processo que buscaria a constituição de uma relação plena e acabada de si para consigo, subdividida em: exercícios de assimilação de discursos verdadeiros; *ascética*, referente aos exercícios de prática, ou transformação em conduta, de tais discursos de verdade. (Cf. AHS, p. 381-503).

Na ascese, busca-se primeiramente adquirir virtudes, dotar e equipar o eu para enfrentar as vicissitudes da vida, isto é, criar uma *paraskeué*, uma preparação, uma armadura. Entretanto, de que seria constituída tal armadura?

Como funcionaria? Para responder a essas questões, é preciso retornar ao modelo do atleta comentado por Demetrius. Não se trataria de uma preparação destinada ao afrontamento do conjunto de possibilidades ou à superação dos outros ou de si mesmo, porém simplesmente à lida com os acontecimentos que se possam encontrar na vida; trata-se de ser resistente àquilo que possa ser aflitivo.

[...] a *paraskeué* não será mais do que o conjunto de movimentos necessários e suficientes, o conjunto de práticas necessárias e suficientes [para] permitir-nos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência. É esta a formação atlética do sábio. (AHS, p. 388, grifo do autor).

Em outras palavras, uma tarefa muito mais próxima da do atleta (cuja atividade exige constante atenção e resistência aos golpes) do que da do bailarino, que busca uma contínua superação de si e dos outros. É também por meio desse mesmo crivo - o modelo do atleta - que se faz a seleção da matéria-prima constituinte da *paraskeué*, ou seja, os discursos verdadeiros (*logói*). Por sua vez, estes - os quais são ao mesmo tempo princípios de racionalidade e de conduta - não devem ser apenas adquiridos, mas estar efetivamente impregnados no espírito. É preciso que tais enunciados estejam facilmente disponíveis quando forem necessários, da mesma forma que a memória, mas "uma memória mais de ato que uma memória de canto" (AHS, p. 393).

Por intermédio da *paraskeué* - percebida como o conjunto de *logói* assimilados que funciona como matriz dos comportamentos racionais -, desenrola-se a segunda etapa da ascese: a *ascética*. Enquanto a primeira refere-se a exercícios destinados à incorporação da verdade, a segunda tem por objetivo transformar tais discursos verdadeiros em condutas e atos - enfim, em *êthos*. Equivale a exercitar-se no pensamento e no real com o intuito de consolidar e verificar o grau de progresso na constituição de si como *sujeito ético da verdade*.

Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo enquanto sujeito ético da verdade? Em que ponto estou nesta operação que me permite sobrepor, fazer coincidirem perfeitamente em mim o sujeito de conhecimento da verdade e o *sujeito da ação reta*? (AHS, p. 587, grifo nosso).

Se na cultura de si, a filosofia, ou prática de si, definia-se como uma constante preparação que busca construir uma relação adequada, plena e acabada

de si para consigo, a vida – compreendida como a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente ao sujeito no decorrer de sua existência - manifesta-se como a grande prova, pois são os acontecimentos produzidos por ela que testam o grau de enraizamento das verdades adquiridas pelo sujeito. (Cf. AHS, p. 504-558, p. 587-591).

Após essa caracterização do desenvolvimento do *cuidado de si* durante a Antiguidade, falta-nos relatar, de maneira breve, como esse princípio foi tratado no decorrer da história. Todas essas ocupações que os antigos indivíduos greco-helenístico-romanos mantinham em relação a si mesmos, sob a forma de um conjunto de exercícios (ascese), não desapareceram com o desmoronamento do Alto Império e da cultura de si. Com efeito, o corpo da ascese filosófica foi incorporado, com algumas modificações, ao fenômeno religioso em aguda expansão na época: o cristianismo.

Na medida em que, desde o século II d. C., os escritores "apologistas" - denominação advinda de sua intenção de tornar compreensíveis ao mundo greco-romano as verdades cristãs -definiram o cristianismo não apenas como uma filosofia, mas antes como a filosofia eterna e verdadeira, fez-se necessária a esse complexo teológico-exegético a assimilação de um conjunto de exercícios que adequasse o sujeito a um modo de vida em consonância com o discurso cristão. A filosofia cristã encontra na vida ascética não apenas a instrumentalização necessária ao modo de vida em harmonia com Cristo - o monaquismo. Também encontra aí uma liberação da influência do movimento gnóstico, considerado uma forma de espiritualidade rival, a qual se fundamentava no neoplatonismo e, por isso, centrava toda a sua ascese em torno do conhecimento (*gnose*), remetendo-o ao ato pelo qual a alma reconhece a si mesma e vê-se como elemento divino. (Cf. HADOT, 2004, p. 333-354).

Contudo, com o passar dos séculos, o cristianismo vai perdendo seu caráter ascético (a imprescindibilidade da modificação do sujeito para o acesso à verdade) e transformando-se em uma filosofia manifestada simplesmente por um discurso teórico que utilizava alguns elementos do platonismo e do aristotelismo. Cada vez mais o cristianismo deixa de ser uma filosofia prática, encarnada em um modo de vida, para tornar-se uma teologia, entendida como "um tipo de conhecimento de estrutura racional que permite ao sujeito - enquanto sujeito racional e somente enquanto sujeito racional - ter acesso à verdade de Deus, sem condição

de espiritualidade". (AHS, p. 235). É assim que, desde uma remota origem em uma tradição de teologia grega, "inaugurada pelo *Timeu* e pelo livro X das *Leis* de Platão e desenvolvida no livro XII da *Metafísica* de Aristóteles" (HADOT, 2004, p. 337-338), o cristianismo muda-se, em meados do século XIII, numa filosofia teórica (ou teologia) denominada *escolástica*. (Cf. HADOT, 2004, p. 355-366).

Em continuidade a esse longo processo de transformação das relações entre sujeito e verdade, Foucault localiza nos séculos XVI e XVII, com Descartes, o grande marco (designado por ele *momento cartesiano*) que sinaliza tanto a entrada da história da verdade na Idade Moderna, quanto a perda de importância relativa à necessidade de o sujeito transformar seu próprio ser para ter acesso à verdade. Daí em diante, o "sujeito como tal tornou-se capaz de verdade[...] Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito". (AHS, p. 234). Além disso, Kant teria fornecido o complemento perfeito a essa concepção, ao afirmar que aquilo que o homem não é capaz de conhecer é precisamente o constitutivo da estrutura do sujeito cognoscente.¹¹ Dessa maneira, "a idéia de uma certa

¹¹ Há algumas discordâncias entre Foucault e Hadot acerca da questão que envolve a filosofia e a espiritualidade. Em primeiro lugar, Hadot discorda de Foucault quanto ao momento da perda do caráter espiritual da filosofia, pois, segundo ele, essa grande guinada filosófica não se teria iniciado com Descartes, mas já na Idade Média. Além disso, também não concorda com a afirmação foucaultiana de que Descartes, especificamente em suas *Meditações*, acreditasse bastar ao sujeito sua estrutura como tal para que este tivesse acesso à verdade, sendo-lhe desnecessária uma ascese filosófica. "Penso que, quando Descartes escolhe dar a uma de suas obras o título de *Meditações*, ele sabe muito bem que a palavra na tradição da espiritualidade antiga e cristã designa um exercício da alma. Cada *Meditação* é, efetivamente, um trabalho de si sobre si, que é necessário ter acabado para passar à etapa seguinte" (HADOT, 2004, p. 370). Quanto à primeira afirmação de Hadot, Foucault, dez anos antes, durante o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, admite a impropriedade da expressão "momento cartesiano". Assim, utiliza-a de forma puramente convencional; ademais, não pretendeu dizer com isso "que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto". Ainda se pode ressaltar o fato de que Foucault também menciona a importância da teologia, desde o fim do século V, no processo de obscurecimento da espiritualidade (AHS, p. 18-22, p. 35-37, p. 235). No que tange à ideia hadotiana de que Descartes exercia uma ascese em seu método durante as *Meditações*, pode-se contrapor o que Foucault afirma durante o citado curso: não é que a verdade, a partir do momento cartesiano, tenha passado a ser adquirida sem qualquer condição específica, uma vez que seria necessário, para tanto, ainda dois tipos de condição. Haveria as condições internas do ato de conhecimento – "condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer" (AHS, p. 22); por outro lado, existiriam as condições extrínsecas – culturais, morais e, digamos, estruturais. Entretanto, Foucault enfatiza o fato de que todas essas condições "não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao *indivíduo* na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal" (AHS, p. 23, grifo nosso). Ainda nesse campo de conflito de ideias entre Hadot e Foucault, pode-se constatar ao menos uma discordância provisória a respeito de Kant. Com efeito, Foucault acredita que Kant responde afirmativamente à questão "*pode o sujeito, tal como ele é, ter acesso à verdade?*", na medida em que diz: "o que faz com que o sujeito, tal como é, possa conhecer, é o que faz também com que ele não possa conhecer a si mesmo" (FOUCAULT, citado por GROS, 2004b, p. 633, grifo nosso). Dessa maneira, Kant não acreditaria na vinculação da espiritualidade à filosofia; todavia, em uma ocasião posterior (1983), Foucault afirma algo diverso: "A solução de Kant foi encontrar o sujeito universal, que, na medida em que era universal, poderia ser sujeito de conhecimento, mas que exigia, apesar de tudo, uma atitude ética – precisamente a *relação com o si* que Kant propõe na *Crítica da Razão Prática*". "Assim Kant introduz, na nossa tradição, mais um meio pelo qual o *si* não é meramente dado mas é constituído numa relação de si como sujeito" (ETV, p. 278, grifos nossos). Quanto a essa última opinião de Foucault, Hadot (2004, p. 375-380) parece estar de acordo.

transformação espiritual do sujeito que lhe daria finalmente acesso a alguma coisa à qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal" (AHS, p. 234-235). Em outros termos, pode-se dizer que, após o momento cartesiano, o *cuidado de si* fora praticamente extinto em favor do engrandecimento do conhecimento de si.¹² A partir de então, diferentemente da ascese helenística e romana, que buscava a "subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si", haverá "a objetivação de si em um discurso verdadeiro" (AHS, p. 401) - o eu deixa de ser o sujeito da ação reta em relação à verdade para tornar-se o foco de extração da verdade da alma; o *si* deixa de ser *praticado* para ser dado como condição de conhecimento de qualquer experiência.

¹² Há, porém, que ser feita uma ressalva, pois Foucault aborda, em *A Hermenêutica do Sujeito*, alguns fenômenos e pensadores que, durante os séculos XVI e XIX, tentaram reconstituir "uma estética e uma ética do eu", como, por exemplo, Montaigne, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, afora o dandismo e a anarquia (Cf. AHS, p. 305-306). Do mesmo modo, Hadot destaca alguns pensadores que, mesmo fora do contexto da Antiguidade greco-romana, "conceberam a filosofia como uma atividade concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver ou de perceber o mundo", tais como: Montaigne, Descartes, Kant, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein e Merleau-Ponty (Cf. HADOT, 2004, p. 380).

3 A GENEALOGIA DA *PARRHESÍA*

Foucault (GSO, p. 17-23) inicia, no *Collège de France*, em 1983, o curso intitulado *O governo de si e dos outros*, traçando um amplo retrospecto acerca do conjunto de suas pesquisas. Nessa retomada de seu trabalho, afirma que intentou explorar as três dimensões daquilo que compreendia por experiência: as formas de um saber possível; as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis. No entanto, ressalta que, durante o longo percurso que abrangeu todo esse complexo de pesquisas, acabou abandonando muitas temáticas que lhe pareciam interessantes e lhe propunham problemas inéditos.

Em prosseguimento a esse preâmbulo, Foucault previne a audiência ao dizer que o mencionado curso provavelmente se configuraria de modo um pouco descontínuo, uma vez que sua intenção, no ano em questão, era recorrer a caminhos já percorridos para retomar alguns dos pontos até então deixados de lado. Dentre eles, menciona a importância de voltar às pesquisas acerca da noção de *parrhesía*, já trabalhada sucintamente durante o curso de 1981-1982 - *A hermenêutica do sujeito* -, no âmbito das práticas de si, com enfoque na questão da direção de consciência. A justificativa para a continuação pormenorizada desse estudo se encontraria no fato de esse trabalho funcionar como ponto de partida e baliza para o desenvolvimento de seu maior objetivo naquele ano: o empreendimento de uma história do discurso da governamentalidade, do discurso político em sua relação com o dizer veraz - com a *parrhesía*.

Agora queria tratar de ver como se pode estabelecer, como se estabelece efetivamente [a correlação dos eixos da experiência], e apreender alguns pontos, alguns elementos, algumas noções e algumas práticas que marcam essa correlação e mostram como se pode efetuar nos fatos. E, ao colocar a questão do governo de si e dos outros, queria intentar ver de que maneira o dizer veraz, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo, pode mostrar que o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. *O dizer veraz nos procedimentos de governo e a constituição de um indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros*: disso queria lhes falar este ano. (GSO, p. 58, grifo nosso).¹³

¹³ As edições dos livros – *O governo de si e dos outros*, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II* (ambos cursos no *Collège de France*, dos anos letivos de 1982-1983 e 1983-1984, respectivamente) e *Coragem e Verdade* (seminário ministrado na Universidade de Berkeley, em 1983, e editado originalmente

Contudo, como de costume em seus trabalhos, Foucault enfatiza que seu esforço em empreender mais uma genealogia acerca do surgimento e das transformações de uma noção justifica-se pelo fato de alguns traços de questões problemáticas presentes já na Antiguidade greco-helenístico-romana persistirem em nossa cultura contemporânea. Com efeito, em uma recapitulação durante o início de seu curso de 1983-1984, denominado *O governo de si e dos outros II: A Coragem da verdade*, Foucault (GSOII, p. 26) define as pesquisas a respeito da *parrhesía* - presentes no curso de 1982-1983, *O governo de si e dos outros* - como a descrição da pré-história das relações existentes entre o ato de dizer a verdade sobre si mesmo e a qualificação necessária daquele que a escuta, manifestadas em nossa cultura sob a forma dos famosos pares: o penitente e seu confessor, o dirigido e o diretor de consciência, o doente e o psiquiatra, o paciente e o psicanalista.

Mas o que seria especificamente a *parrhesía*? Para começarmos a descrevê-la, é mister advertirmos que, apesar de ter sido uma noção bastante difundida, praticada e mencionada desde a Antiguidade até o cristianismo, parece não ter havido durante a história uma grande preocupação a respeito de sua definição. Com a exceção do tratado *Periparrêsias*, de Filodemo (o mais importante epicurista dos primeiros séculos de nossa era), não há vestígios de qualquer reflexão direta dos antigos acerca da *parrhesía*. (Cf. GSO, p. 62). Do mesmo modo, é praticamente inócua a tentativa de identificar sua origem em alguma doutrina filosófica específica, uma vez que tal noção se mostrava frequente em diversos sistemas conceituais da época. Ademais, Foucault (GSO, p. 62-63) sublinha que a escassez bibliográfica quanto à definição do conceito em questão permanece vigente na Modernidade. A exceção seria a presença de alguns poucos textos datados do século XX. Contudo, apesar de todas as dificuldades relatadas, Foucault propôs a si mesmo a empresa de traçar um rascunho esquemático do que constituiria essa antiga, popular e misteriosa noção.

Partindo de um texto de Plutarco (50-125 a. C.) - autor possuidor de uma variedade de escritos nos quais se menciona o termo *parrhesía* -, intitulado *Vida de Díon*, Foucault circunscreve o que acreditava ser uma clássica cena de jogo parresiástico. No texto em questão, Plutarco relata a visita que Platão fizera a Siracusa - terra comandada pelo tirano Dionísio - e a maneira como Díon (cunhado

sob o título *Fearless Speech*) – são argentinas. Todas as citações referentes aos mesmos são, por isso, produtos de nossa própria tradução para o português.

de Dionísio) o recebera, não simplesmente como anfitrião, mas sobretudo como ávido discípulo de suas lições. Um fragmento específico relata que Díon mostrava-se esperançoso de que seu governante pudesse ser guiado, assim como ocorrera com ele, para o caminho do bem, ao ouvir as palavras do filósofo. Encorajado por essa esperança, o protagonista do escrito de Plutarco arquitetara e intermediara um encontro entre Dionísio e Platão. Nessa ocasião, em face das lições platônicas sobre a virtude e o modo como justiça e felicidade caminham juntas, Dionísio, diversamente do restante da audiência (que se tornava gradativamente fascinada pelas atitudes e pelas palavras do visitante) não esconde seu desagrado com a situação. No ápice de sua ira, questiona rispidamente Platão sobre o motivo de sua visita, ao que o filósofo pronta e ironicamente responde que se devia à busca de um homem de bem. Ainda no mesmo fragmento, Plutarco descreve a posterior vingança de Dionísio (quando condena Platão a ser vendido como escravo em uma cidade inimiga de Atenas), assim como a inabalável coragem de Díon. Este, mesmo conhecendo a represália sofrida por Platão, continua a praticar a *parrhesía*; ou seja, insiste em transpor a enorme diferença de autoridade e situação social que o separava de Dionísio, ao expressar impavidamente a verdade - isto é, que a forma como seu cunhado governava Siracusa era temerosamente pior que a outrora praticada por Gelón.

Essa cena comportaria, de acordo com Foucault (GSO, p. 67), a caracterização exemplar do que seria a *parrhesía* - a menção ao elemento que a diferencia das demais formas de dizer a verdade. Nos inflamados diálogos contidos nesse texto de Plutarco, podem-se ver duas figuras essenciais: alguém que enuncia a verdade e outro que a escuta. Todavia, a singularidade do conceito em questão não se resume ao simples ato de enunciação da verdade, nem ao conteúdo ou à finalidade do discurso verdadeiro. Em relação às tradicionais estratégias discursivas (demonstração, persuasão, ensino e discussão) que servem como crivo de análise dos discursos verdadeiros, a *parrhesía* apresenta-se de modo curiosamente oblíquo. De fato, o parresiasta pode tanto utilizar os elementos quanto possuir os objetivos de quaisquer dessas estratégias, sem reduzir sua prática a nenhuma delas. Pode, por exemplo, usar procedimentos retóricos em busca da persuasão de seu discurso, mantendo sua prática, todavia, irreduzível à retórica. Entretanto, qual seria efetivamente o elemento determinante na *parrhesía*?

[Creio] que se queremos analisar o que é a *parrhesía*, não devemos fazer a análise desde o aspecto da estrutura interna do discurso, nem desde o ponto de vista da finalidade que o discurso verdadeiro procura alcançar no interlocutor, senão, antes, pelo lado do risco que o dizer veraz coloca para o locutor mesmo. A *parrhesía* deve ser buscada no efeito que seu próprio dizer veraz pode produzir no locutor, no efeito de contragolpe que o dizer veraz pode produzir no locutor a partir do efeito que gera no interlocutor. (GSO, p. 74).

Desse modo, percebe-se que nem todo dizer veraz é qualificado como parresiástico. Quando, por exemplo, Platão enuncia a verdade a Díon sob a forma de conselhos e lições, ou até mesmo na ocasião em que expõe suas lições acerca da virtude a Dionísio e sua corte, não estamos diante de um jogo parresiástico. No texto em questão, o cenário de embate característico da *parrhesía* é encontrado apenas no momento em que Platão ironicamente revela a Dionísio o motivo de sua visita a Siracusa, ou na ocasião em que Díon se pronuncia de maneira dissonante em relação ao mesmo interlocutor, para dirigir-lhe uma reprovação. A *parrhesía* somente toma lugar quando o locutor, que voluntariamente expressa o dizer veraz, tem consciência de que suas palavras são potencialmente capazes de constituir uma cena dramática na qual há o iminente risco de represália para o locutor, risco esse cuja forma extrema é a morte.

Ainda em seu esforço para definir a noção de *parrhesía*, Foucault (GSO, p. 77-79) toma os enunciados performativos como um contraexemplo, uma forma de enunciação completamente inversa. Esses enunciados caracterizam-se pelo fato de serem amplamente institucionalizados, tanto no sentido da figura e do contexto no qual são expressos, quanto no que tange a seus efeitos. Quando um juiz anuncia a abertura da sessão, não há questionamento quanto ao valor de tal enunciado. O elemento determinante para os enunciados performativos não se encontra na qualidade do enunciado - em outras palavras, se o é verdadeiro ou falso, mas precisamente no efeito que habitualmente se espera obter após a expressão dessa enunciação ritualizada. Em suma, nos enunciados performativos a realização institucionalizada do que se pronuncia substitui, efetua, a própria coisa enunciada.

Diametralmente oposta aos enunciados performativos, a *parrhesía*, conforme vimos, não produz um efeito controlado; abre, antes, um campo de possibilidades imprevisíveis, eventualidades, riscos. Ademais, nos enunciados performativos o elemento essencial situa-se no estatuto social do locutor e em seu

contexto codificado: alguém precisa ter sofrido uma ofensa para haver sentido em dizer "eu lhe desculpo", por exemplo. Não importa se há ou não uma relação pessoal entre quem enuncia e o próprio enunciado. A *parrhesía*, por sua vez, dispensa qualquer exigência tanto em relação à posição social do locutor quanto à particularidade do contexto para a enunciação da verdade. Em contrapartida, exige um elemento indispensável - a presença de um duplo pacto do sujeito falante consigo mesmo. Há, no jogo parresiástico, a presença de dois níveis complementares de afirmação voluntária da verdade. No primeiro, o locutor afirma um enunciado verdadeiro, como sucede nos enunciados performativos. Já no nível seguinte - e aqui surge a especificidade da *parrhesía* - há a afirmação da própria afirmação da verdade; ou seja, o sujeito que pronuncia a verdade afirma, implícita ou explicitamente, que está ligado à verdade por ele enunciada. Trata-se de um pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, em que ele se liga tanto ao conteúdo de seu enunciado quanto ao próprio ato de sua enunciação.

Esse largo uso dos enunciados performativos como base de cotejo por Foucault explica-se não apenas por sua utilidade no que tange à caracterização da noção de *parrhesía*, mas também no que se refere à definição das coordenadas metodológicas de suas pesquisas durante seus últimos cursos no *Collège de France*. Com efeito, paralelamente à habitual pragmática do discurso relativa aos enunciados performativos, ou seja, à modalidade de análise dos aspectos existentes na situação e/ou no estatuto do sujeito falante que alteram o sentido e o valor de um enunciado, Foucault propõe aquilo que nomeou *dramática do discurso*. Trata-se de um modo de análise dos "fatos discursivos que mostram de que maneira o acontecimento mesmo da enunciação pode afetar o ser do enunciador". (GSO, p. 84). Para o filósofo francês, a importância dessa outra forma de focalizar o laço entre sujeito e enunciação da verdade estaria no fato de possibilitar a abertura de um novo campo de estudos.

Em síntese, o curso de Foucault no *Collège de France* em 1982-1983 - *Governo de si e dos outros* -, o qual possui como essência o estudo da noção de *parrhesía*, estava configurado da seguinte maneira: tendo como pano de fundo a tradicional temática filosófica do vínculo entre verdade e liberdade, e como ponto de vista metodológico a dramática do discurso, tratava-se de traçar a genealogia do discurso político, de fazer a "história do discurso da governamentalidade que

tom[ass]e como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro, e trat[ass]e de assinalar algumas de suas grandes formas". (GSO, p. 85).

3.1 A *PARRHESÍA* POLÍTICA

Como vimos, Foucault considerava que havia na *Vida de Díon*, de autoria de Plutarco, a caracterização exemplar do que seria a *parrhesía*. Tal texto fora escrito no começo do século II d. C., mas se referiria a acontecimentos - a visita de Platão a Siracusa e seus desdobramentos - que teriam ocorrido ainda no século IV a. C. No entanto, Foucault salientou haver constatado, ao debruçar-se sobre os textos clássicos, que o uso da palavra *parrhesía* remetia a algo mais complexo e diferente do encontrado pontualmente em Plutarco. Diversamente da descrição plutarconiana acerca da figura do parresiasta que na corte diz a verdade ao governante, a função e o contexto habituais da *parrhesía* durante o fim do século V a. C. seriam bem diferentes.

Em meio à pluralidade de textos clássicos, Foucault (GSO, p. 91) considerava Eurípedes (particularmente em *Íon*, *As Fenícias*, *Hipólito* e *As Bacantes*) uma grande referência para compreender o modo como a *parrhesía* esteve realmente configurada na Grécia clássica. Contudo, privilegiou explicitamente o estudo pormenorizado da primeira dessas tragédias, por crer que fora integralmente consagrada à questão da *parrhesía*.

Segundo Foucault, Íon pode ser considerado um personagem tardio que surge discretamente na mitologia grega, por meio das genealogias cultas que buscavam fundar e justificar a autoridade política e moral de alguns grandes grupos. Considerado o ancestral dos jônios e habitante de Acaia, Íon torna-se, com o desenvolvimento das várias versões de suas lendas, a cada vez mais próximo ao solo ateniense. Trata-se de uma época em que o império de Atenas estava bastante fortalecido - o período da Paz de Nícias, de trégua na guerra do Peloponeso, travada com Esparta - e buscava tanto fortalecer suas alianças quanto intensificar sua influência sobre as demais cidades. Como reflexo dessa expansão imperial e pretensa justificativa de seu domínio, surge nesse período uma forte tendência à reivindicação de autoctonia, isto é, à afirmação de que apenas os atenienses haviam nascido propriamente na Grécia, diferentemente de outros povos apenas ocupantes do território em questão. Como auge desse processo artificial de legitimação quanto

à primazia ateniense em solo grego, Eurípedes cria uma tragédia que não apenas torna Íon um verdadeiro ateniense, mas ainda o liga, por intermédio de seus quatro filhos, à origem das quatro grandes tribos atenienses primitivas.

Não obstante, paralelamente à solução de um específico problema político relacionado à invenção de uma justificativa para o imperialismo ateniense, a tragédia de *Ion* representa, sobretudo, o "drama grego sobre a história política do dizer veraz, sobre a fundação - legendária e real - do dizer veraz na ordem da política". (GSO, p. 124). Dito de outro modo, há do início ao fim dessa peça de Eurípedes a presença destacada de um fio condutor constituído pela questão do princípio de ordem inerente ao exercício do poder: o direito e o dever de dizer a verdade.

O começo da tragédia pode ser resumidamente descrito da seguinte forma. Erecteo, um ateniense de origem, isto é, nascido no próprio solo de Atenas, possui uma filha chamada Creusa, que ainda jovem é seduzida e, sem demora, abandonada pelo deus Apolo. Dessa união forçada e desigual entre uma divindade e uma mortal nasce uma criança. Creusa, por vingança e com o intuito de esconder sua desonra, acaba por rejeitar o recém-nascido. Ciente do ocorrido, Apolo ordena a Hermes que traga em segurança o filho ao templo de Delfos, para que ele cresça em seu santuário. Pítia, sacerdotisa de Apolo, ao encontrar o pequeno bastardo, cria-o como seu próprio filho, sem saber que a criança era precisamente filho de Apolo. E ali, no templo de Delfos - o local onde a verdade era habitualmente proferida nas sentenças oraculares de Apolo -, Íon cresce como devoto e humilde criado no templo do deus que na verdade é seu pai. Entrementes, Creusa, tendo mantido em sigilo todo o ocorrido, acaba por casar-se com Juto, um estrangeiro proveniente de Acaia que havia recebido a moça e seu dote das mãos de Erecteo, devido à ajuda que prestara ao exército ateniense durante a conquista de Eubea.

Após a descrição de toda essa trama dramática, a peça prossegue com a ida de Creusa e Juto, já chefe da cidade, ao templo de Delfos, em busca de respostas quanto à possibilidade de virem a ter filhos. Tal viagem e a preocupação do casal decorrem do fato de o par carecer de uma descendência que servisse à continuidade histórica e territorial fundada por Erecteo. Era preciso que Juto e Creusa gerassem uma criança que pudesse posteriormente assumir o governo de Atenas; um descendente que, por meio da linhagem adquirida de Creusa, estivesse ligado ao solo ático desde a origem da cidade. Todavia, essa visita ao templo de

Delfos em busca da verdade é marcada, na realidade, pela emissão dissimulada de meias verdades. Ambos, pai e mãe de Íon, não sendo capazes de assumir as faltas que cometeram, acabam pronunciando enunciados obtusos toda vez que a presença da verdade poderia revelar a desonra de seus passados. Assim ocorre quando Apolo diz a Juto que este encontraria um herdeiro, até então anônimo, no momento em que a consulta se encerrasse. O mesmo acontece com Creusa. Em uma conversa com Íon, enquanto esperava a consulta de Juto, ela afirma que a razão de sua visita se devia ao anseio pela descoberta do paradeiro do filho de um suposto enlace entre sua irmã e Apolo, ao que Íon prontamente adverte: a divindade não falaria nada a esse respeito - afinal, uma vez cometida uma falta, um deus não poderia ser obrigado pelos humanos a assumi-la.

Como esperado, Juto, crendo na verdade enigmática pronunciada por Apolo, encontra Íon na saída do templo e prontamente o identifica como seu herdeiro. Decide levá-lo a Atenas, onde esse rapaz, até então servo do templo, tornar-se-á futuro chefe da cidade. Sua ida e permanência em solo ateniense, entretanto, não se dão de forma tranquila e resoluta. Tanto Creusa quanto Íon ainda não estavam satisfeitos com a situação. A primeira demonstrava sua insatisfação tanto por continuar sem conhecer o paradeiro do filho que havia tido com Apolo quanto por não admitir em sua casa um descendente de Juto com outra mulher. Íon, de sua parte, sabia que, por ser apenas filho de Juto com uma mulher estrangeira, não possuía a ligação essencial à autoctonia e, por isso, poderia somente exercer um poder tirânico, algo que não lhe agradava. Ademais, incomodava-lhe a ideia de perturbar a rotina da casa de Juto, em razão do modo como Creusa assimilava a situação. E Íon sabia que a felicidade e o bom funcionamento da cidade dependiam da harmonia da vida e da casa de seus governantes.

Nesses fragmentos descritos, assim como em seus desenvolvimentos posteriores, percebe-se que toda a peça resume-se à dificuldade intrínseca de dizer a verdade e à conseqüente tentativa de descobrir essa verdade não dita sobre Íon, a despeito das manobras de Apolo para mantê-la parcialmente oculta. A tragédia inteira descreve aquilo que Foucault denomina *aleurgia da verdade*, ou seja, as etapas, os procedimentos e efeitos da produção e da manifestação da verdade. Vemos que a verdade, conhecida integralmente por Apolo, é desconhecida pelos homens e só se torna visível por uma série de revelações parciais. Contudo, o ponto mais importante de *Ion* não consiste apenas

na descoberta dos fatos, porém na apropriação e na utilização da verdade pelo herói da tragédia em questão. Paralelamente à busca de Creusa pelo filho, a verdade mais urgente a ser conhecida é aquela relativa ao nascimento de Íon. Apenas quando descobre sua ascendência -divina por parte de Apolo e ateniense por parte de Creusa -, Íon obtém a possibilidade e a condição de exercer o governo em Atenas.

Esse algo a mais que Íon adquire por meio de sua ascendência e que lhe permite governar em solo ateniense é, como poderíamos deduzir, a *parrhesía* - o direito e o dever de dizer a verdade. Evidentemente, essa noção mostrava-se intimamente vinculada à constituição política (*politeia*) de Atenas, ou seja, à democracia. Esse vínculo dava-se, entretanto, de modo particularmente paradoxal e desconcertante para nossa concepção tradicional de democracia. Ao descobrir sua ascendência, Íon não obtém propriamente a *parrhesía*, mas o elemento constitucional que lhe possibilitaria o acesso a ela. Ciente da lei vigente em Atenas que limitava apenas aos filhos de pais e mães atenienses o direito à cidadania, Íon somente partiu para o exercício do poder na cidade, quando obteve a certeza da posse dos atributos exigidos. A cidadania é, desse modo, condição *sine qua non* da *parrhesía*; ocorre, no entanto, que a *parrhesia* não se resume à cidadania.

A irredutibilidade do dizer veraz parresiástico à cidadania explica-se pelo modo como a democracia estava definida durante o fim do século V a. C. Foucault (GSO, p. 162) salienta que, assim como a *parrhesía*, a noção de democracia se caracteriza pela carência de textos que a descrevam propriamente. Em termos de morfologia, a definição de democracia é facilmente localizável nos textos teóricos de Platão e Aristóteles como a forma de governo oposta à aristocracia e à monarquia - dito de outra forma, a democracia como o governo do povo (*demos*). Entretanto, se tivermos por objeto a questão dos traços, qualidades e elementos que distinguiam o funcionamento dessa forma de governo, constataremos a escassez de discussões teóricas a respeito, durante a Grécia clássica. Foucault utiliza um texto de Políbio¹⁴ (um dos raros exemplos de teorização acerca do regime democrático), para realizar uma comparação das noções contidas nessa obra com a tradicional conceituação de democracia. Nesse texto, essa forma de governo não é

¹⁴ Livro II, capítulo 38 - *Histoires* (Cf. GSO, p. 161).

descrita como a constituição política caracterizada pela marcante presença de *eleuthería* (liberdade), *isonomía* (igualdade de todos perante a lei) e *isegoría* (igualdade de direito à palavra), mas como, e somente, a combinação de dois elementos imprescindíveis: *isegoría* e *parrhesía*.

Políbio descreve uma sociedade na qual a política não funcionava por meio de uma estrutura jurídico-estatutária marcada pela divisão rigorosamente igualitarista do poder. Havia, evidentemente, a valorização e a garantia constitucional de uma igualdade entre os cidadãos; todavia, apenas como ponto de partida no intrincado jogo do poder político na cidade. A *isegoría* concedia igualdade de fala a qualquer cidadão, mas nem todo ateniense era capaz de falar a verdade, ou seja, de exercer a *parrhesía*. Para compreendermos melhor tal relação, convém conhecermos a forma como Eurípedes relatava, em *Ion*, de que maneira se dividiam os cidadãos em Atenas - com base na distribuição da autoridade, da influência - em suma, fundamentado no poder concreto na cidade. Seguindo uma hierarquia, havia: a massa impotente (cidadãos que não demonstravam o atributo suplementar, ou "*plus*", característico daqueles que exercem a autoridade política); os sábios (parte da elite, constituída por cidadãos moralmente respeitáveis, ricos e bem-nascidos, que, graças a sua sabedoria, escolhiam abster-se em relação aos assuntos políticos); e, enfim, aqueles que representavam a autoridade política (a outra parte da elite, que, diversamente do sábios, ocupava-se da política e da razão).

Fica claro que a democracia ateniense, apesar de definida em oposição à oligarquia e à monarquia, funcionava por meio de uma dissimetria fundamental entre os cidadãos. De fato, a ideia de um governo do *demos* não excluía que, na realidade, houvesse a habitual distinção entre os cidadãos em geral e um conjunto específico de cidadãos capacitados para o governo da cidade. É evidente que não se tratava de um governo concentrado nas mãos de uma única pessoa - caso contrário, estaríamos no âmbito da autocracia (monarquia) -, mas sua distinção em relação à aristocracia se traçava de modo muito mais tênue. Assim como nas oligarquias aristocráticas, havia na democracia a presença de um grupo constituído por aqueles considerados melhores dentre todos os cidadãos. Como vimos, Íon queria partir para Atenas com a intenção de exercer o governo, e não somente com o intuito de assumir seu estatuto de cidadão. Não lhe satisfazia a possibilidade de ser um autêntico ateniense ou de governar tiranicamente a cidade. Sua principal meta era figurar entre as primeiras fileiras da cidade, pertencer à

categoria dos *primevos* - aqueles que governam efetivamente a cidade, que exercem simultaneamente razão e política; que, enfim, praticam a *parrhesía*.

[A] *parrhesía* é em certa maneira uma palavra que está acima, por cima do *status* de cidadão, diferente do exercício liso e plano do poder. É uma palavra que exercerá o poder no marco da cidade, mas, claro, em condições não tirânicas, quer dizer, com liberdade para as demais palavras, a liberdade daqueles que também querem e podem alcançar a primeira categoria nesse tipo de jogo agonístico que caracterizava a vida política na Grécia, e sobretudo em Atenas. Se trata, portanto, de uma palavra de cima, mas que admite a liberdade de outras palavras que tem que obedecer, que lhes deixa a liberdade, ao menos no sentido de que só obedecerão se puderem ser convencidas. (GSO, p. 122).

Desse modo, evidencia-se uma dependência da *parrhesía* em relação aos assuntos referentes à constituição e à organização da *politeia*; acima de tudo, sua implicação nos problemas do jogo político (*dynasteia*). Diversamente da estabilidade e da segurança do arcabouço jurídico que lhe garantia o direito à existência, a *parrhesía* era a própria manifestação dinâmica do exercício do poder político. O conjunto de problemas a ela relacionados circunscrevia os procedimentos, regras e personagens do jogo político - a necessidade de dizer a verdade, de demonstrar em seu *êthos* as qualidades morais necessárias a um bom governante; a relação com os outros e consigo mesmo. Em suma, a *parrhesía* é a própria manifestação do elemento diferencial nas relações de poder e que permite o governo compartilhado da cidade por determinados indivíduos. Na democracia ateniense, os parresiastas eram aqueles que, por meio da verdade que proferiam, convenciam a *pólis*, o conjunto de cidadãos livres e portadores de direitos, a tomar determinadas iniciativas.

A partir disso, Foucault sublinha a diferença entre a forma como a política era entendida e vivida na Antiguidade clássica e como é compreendida e vivenciada nos dias de hoje. Ao contrário de uma concepção política que tem por cerne um expansivo processo de codificação legal das relações com os outros - uma política de direitos -, havia na Grécia clássica uma *experiência política*. Ao redor da noção de *parrhesía*, formou-se um campo de problemáticas sobre a governamentalidade, acerca da experiência do poder político - a política entendida como certa "prática obrigada a obedecer determinadas regras, ajustadas de certa

maneira à verdade, e que implica, por parte dos que participam nesse jogo, uma forma específica de relação consigo mesmo e com os outros". (GSO, p. 171).

Esquemáticamente, todas essas relações entre verdade, *êthos*, poder e constituição política podem ser dispostas naquilo que Foucault denominou *retângulo da parrhesía*. Em cada vértice desse retângulo, haveria uma condição para sua prática: no primeiro, estaria a democracia - a indispensável concessão do direito de igualdade e liberdade a todos os cidadãos - como *condição formal* para a *parrhesía*; no segundo, haveria o estatuto do ascendente como sua *condição de fato*: é preciso que o parresiasta ateste sua superioridade, por meio de atos e palavras, em relação aos cidadãos ordinários. Como *condição de verdade* teríamos o terceiro vértice - o discurso que vai governar a cidade deve ser necessariamente um discurso verdadeiro. Por fim, no quarto vértice haveria a coragem como *condição moral* necessária para o exercício da *parrhesía*.

O funcionamento da *parrhesía* na cidade, representado no esquema retangular, dependia de um delicado equilíbrio entre seus elementos. Foucault cita o governo exercido por Péricles como o modelo exemplar do bom ajuste entre "uma *politeia* democrática e um jogo político atravessado em sua totalidade por uma *parrhesía* combinada por sua parte com o *logos* da verdade". (GSO, p. 184). No final do século V a. C., quando se concedeu o direito de fala a todos seus cidadãos (1° vértice), a democracia permitiu que Péricles se destacasse na própria assembleia como o grande ascendente dentre todos da cidade (2° vértice). Péricles, como todo ascendente, tinha sua superioridade fundamentada, como vimos, no conjunto de fatores - nascimento, estatuto, riqueza - que lhe capacitava lidar com os assuntos políticos. Tal atuação política processava-se por meio de uma íntima relação com a verdade; tratava-se de enxergar a verdade e ser capaz de expressá-la por meio da palavra (3° vértice). Manifestação corajosa de um discurso verdadeiro que necessariamente dependia do frágil pacto parresiástico - entre o ascendente que expressa o *logos* e os interlocutores da cidade -, o qual o protegia de qualquer represália concernente ao fato de haver dito a verdade (4° vértice).

No entanto, com a morte de Péricles (495-429 a. C.) em meio à Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.), que abalou as estruturas do regime democrático ateniense, o delicado bom ajuste entre *parrhesía* e democracia é rompido. *Orestes*, peça também de autoria de Eurípedes escrita dez anos após *Ion* (418 a. C.), representa as nítidas mudanças atinentes ao destino do dizer veraz

parresiástico na democracia ateniense da época. Ao contrário de um jovem que busca a qualquer preço descobrir a verdade para ser capaz de exercer o poder na cidade, encontramos nessa tragédia a condenação de Orestes, em razão do já insuficiente espaço para o exercício da *parrhesía* na *politeia*.

Apesar do dizer veraz que inocentava o acusado ter sido proferido por um autêntico parresiasta, a assembleia decide condená-lo com base nos argumentos de outro orador, o qual fazia uso de uma *parrhesía* ruim, não instruída. Mesmo tendo sido dita e ouvida a verdade, a deliberação política optou por rejeitá-la em favor do discurso de mais fácil aceitação expresso pelo falso parresiasta. Essa forma deturpada de *parrhesía* era caracterizada por três aspectos principais: qualquer cidadão detinha o direito de expressar um enunciado pretensamente verdadeiro; aquilo que é dito pelo falso parresiasta não busca aproximar-se da verdade, mas tão-somente exercer o poder de convencimento sobre a audiência. E essa operação de manipulação da opinião coletiva por meio de adulações pretendia garantir segurança a seu agente, preservando-o dos potenciais perigos aos quais o verdadeiro parresiasta se expunha, ao exercer a coragem de dizer a verdade.

Contudo, o mais interessante acerca desse novo ajuste entre democracia e *parrhesía* encontra-se no surgimento de riscos não somente para aquele que realmente diz a verdade, mas, sobretudo, para a própria *politeia*. De fato, esse momento de crise apenas intensifica e destaca a existência de uma ambiguidade fundamental no que se refere às relações entre democracia e *parrhesía*.

Não há discurso verdadeiro sem democracia, mas esse discurso introduz diferenças nesta. Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas aquela ameaça a existência deste. Esses são, creio, os dois grandes paradoxos que se situam no centro das relações entre a *parrhesía* e a *politeia*: uma *dynasteia* ajustada ao discurso verdadeiro e uma *politeia* ajustada à distribuição exata e igual do poder. (GSO, p. 195).

A *parrhesía* é indispensável à democracia, porém sua atuação fere o arcabouço jurídico que concede igualdade de poder a todos os cidadãos, na medida em que apenas os melhores entre os melhores atenienses - aqueles que exerciam concretamente o poder - eram capazes de dizer a verdade. Da mesma maneira, a democracia impõe constantemente um potencial risco de represália à *parrhesía*,

uma vez que cabe ao restante dos cidadãos acatar ou recusar a verdade proferida pelos ascendentes que praticam o dizer veraz parresiástico na assembleia. Torna-se evidente que a presença ou a ausência da *parrhesía* sempre implica perigos no jogo democrático: seja para o orador que tem a coragem de dizer a verdade, seja para a própria democracia, a qual depende da prática parresiástica para seu bom funcionamento.

Todas essas novas conjunturas sociopolíticas surgidas com o início da ruína da democracia em Atenas acarretaram o desenvolvimento de uma intensa problematização do conceito de *parrhesía*. Daí em diante, surgem diversos focos de questionamento respeitantes às "até agora não problemáticas, relações entre liberdade, poder, democracia, educação e verdade na Atenas do fim do século V [a. C.]". (CV, p. 316). Com efeito, a democracia por si mesma não se mostrava capaz de distinguir dentre os cidadãos aqueles capazes de exercer a boa *parrhesía*. Da mesma maneira, *aparrhesía*, como atividade verbal caracterizada pela suma franqueza, já não era garantia de revelação da verdade, uma vez que o número de oradores que convenciam a maioria da cidade com a *parrhesía* ruim crescia vertiginosamente. À face dessa problematização, os atenienses necessitavam encontrar meios para conseguir identificar corretamente os indivíduos capazes de praticar de modo efetivo a *parrhesía*, o que importava a definição de outro fator de diferenciação, distinto da até então eficiente manifestação de coragem para dizer a verdade. Desenvolveu-se gradativamente a expectativa de um saber (*máthesis*), de uma espécie de educação ou formação pessoal que atestasse ao cidadão comum o estatuto de parresiasta. A *parrhesía* fora posta em xeque: era preciso encontrar uma nova forma para o dizer veraz parresiástico que satisfizesse às demandas da época.

3.2 A PARRHESÍA FILOSÓFICA

Foucault utiliza Platão¹⁵ para descrever as grandes mudanças e efeitos de longo prazo decorrentes da problematização da *parrhesía*. A justificativa para tal escolha estaria no fato de haver na obra platônica uma *encruzilhada* na qual vários problemas "vão se especificar e articular uns com os outros" (GSO, p. 207) - questionamentos relativos à *politeia*, aos critérios que garantiriam a existência da

¹⁵ Principalmente fragmentos de textos contidos na *República*, nas *Leis*; nas Cartas II, V e VII; em *Fedro* e em *Gorgias*. (Cf. GSO, p. 207-361).

parrhesía, à relação que a verdade deve ou pode ocupar no governo. Com efeito, a problematização da *parrhesía* ocorrida durante os séculos V e IV a. C. representou o fulcro de uma dinâmica que envolveu tanto o campo do pensamento político até os séculos II e III d. C., quanto quase todo o pensamento filosófico antigo.

O conjunto das modificações sofridas pela *parrhesía* pode ser esquematicamente dividido em quatro linhas principais. A primeira refere-se ao próprio valor de tal atividade: a *parrhesía* tornara-se uma prática ambígua. Fazia-se necessária ao bom governo da *politeia*, todavia era simultânea e potencialmente incapaz e perigosa, tanto para a cidade quanto para o parresiasta. A segunda grande transformação diz respeito ao deslocamento do âmbito de manifestação do dizer veraz parresiástico. Outrora restrito à prática dos cidadãos que exerciam uma ascendência sobre os demais, com a crise das instituições democráticas a *parrhesía* gradativamente migra para o espaço político da corte. A partir daí, parresiasta não é mais o cidadão que na assembleia se dirige aos demais, porém aquele que tem a coragem de dizer a verdade ao soberano. Como terceiro grande efeito de sua problematização, a *parrhesía* sofre um importante desdobramento em sua função. De uma atividade que se configurava como estritamente política e que, na expressão da verdade, almejava interferir positivamente nos rumos da ação política da cidade, a *parrhesía* passa a agregar à sua função originária uma dimensão psicagógica - ou seja, a tratar da formação e da direção da alma dos indivíduos (Cf. GSO).

Contudo, a quarta e mais importante transformação decorrente de tal problematização encontra-se no surgimento da figura do filósofo como o único capaz de exercer a difícil e problemática atividade parresiástica. Diversamente de seu até então tradicional papel como o doador de leis (*nomoteta*) ou como aquele capaz de amenizar e equilibrar as tensões internas da cidade, nessa nova configuração o filósofo passa a ocupar a posição de parresiasta, daquele que "diz a verdade na cena política, dentro de certa conjuntura política, e com a finalidade de guiar a política da cidade ou a alma de quem dirige a política da cidade". (GSO, p. 205). Se nos lembrarmos de *A vida de Díon*, obra em que Plutarco relata a visita de Platão a Siracusa, podemos dar-nos conta do modo como a figura do filósofo é central em relação a todas essas modificações sofridas pela *parrhesía*. Tratava-se de um filósofo convidado a levar à corte do soberano daquelas terras suas lições mais preciosas sobre o bem e a virtude. A convite de Díon, Platão fora dizer a verdade ao

tirano Dionísio - pois apenas um homem de sua categoria deteria o saber necessário para o difícil e delicado processo de formação e direção da alma do governante.

Em suma, à face do fracasso da justaposição entre *parrhesía* e democracia, o filósofo passa a ser o único capaz de exercer o ofício do dizer veraz parresiástico. Desde então, o dizer veraz na ordem da política funda-se necessariamente na filosofia. "Não se trata somente de que essa *parrhesía*, esse dizer veraz, se refira a um discurso filosófico exterior, senão que o dizer veraz no campo da política não pode ser realmente mais que o dizer veraz filosófico". (GSO, p. 228). Importa ainda, entretanto, esmiuçar um ponto crucial para o funcionamento desse jogo parresiástico: o que motivou Platão a deslocar-se até Siracusa e assumir o pesado fardo da função parresiástica? Por que o filósofo toma para si a responsabilidade da perigosa atividade de dizer a verdade relativa ao campo político?

O fator mais evidente pode ser encontrado no fato de haver uma intensa amizade entre Díon e Platão. Este acreditava ser capaz de contribuir para a segurança e o bem-estar daquele, sob a condição de que aceitasse a tarefa de dirigir a alma do novo tirano - Dionísio, o Jovem - e trouxesse, com isso, um governo da *politeia* que propiciasse felicidade aos governados. Todavia, de acordo com Foucault (GSOII), havia um motivo mais amplo e urgente para a investida do filósofo na corte de Siracusa. Após a constatação decepcionante acerca da ineficácia dos modelos de governo democrático e oligárquico em Atenas, Platão identifica, na ascensão desse novo soberano disposto a ouvir as lições da filosofia, uma grande ocasião (*kairós*) para participar do desenvolvimento de um governo da cidade baseado verdadeiramente na virtude e no qual, a partir de uma comunidade livre fundamentada na amizade, a *parrhesía* pudesse exercer seu papel no poder político. Além disso, havia em Siracusa as contingências favoráveis para Platão poder demonstrar não ser apenas o filósofo que descrevera a cidade ideal *n A República*, mas igualmente alguém que era capaz de participar ativamente da dimensão do poder político. Seguindo a racionalidade grega, Platão via em sua atuação sobre a alma do jovem Dionísio a possibilidade de alcançar a perfeição no exercício de sua função: não seria apenas discurso (*logos*), mas também ação (*ergon*). Na condição daquele que tem por ofício dizer a verdade no âmbito da política, o filósofo não poderia ser somente quem descreve a organização e o funcionamento de uma

suposta cidade bem governada. Platão sabia ser necessário exercer a *parrhesía*, com todos os seus riscos, a fim de realizar por completo seu papel de filósofo.

A grande importância da intervenção prática da filosofia no poder político estaria no fato de aquela encontrar neste os elementos que garantiriam sua existência efetiva. Foucault (GSO) explica que, para Platão, aquilo que asseguraria o caráter de realidade à prática filosófica não se localizaria no fato de a filosofia usufruir de conhecimento e acesso ao *logos*, entendido como o real em si. Não se tratava de um questionamento sobre o real que serviria de critério para atestar a autenticidade do dizer veraz filosófico, mas antes um questionamento a respeito do lugar que a *parrhesía* ocupa no real. No entender de Platão, a chave para essa questão estaria na relação que a filosofia deveria exercer em relação à política, uma vez que a "realidade, a prova mediante a qual, através da qual a veridicção filosófica vai manifestar-se como real, é o fato de que se dirija, possa dirigir-se, tenha a coragem de dirigir-se a quem exerce o poder". (GSO, p. 239).

Essa perigosa e indispensável proximidade entre filosofia e política não significava, entretanto, um isomorfismo quanto a suas funções. "Filosofia e política devem estar em uma relação, uma correlação, e nunca em uma coincidência". (GSO, p. 297). A figura do soberano filósofo, aquele que governaria de acordo com o discurso veraz filosófico, não acarretava que a filosofia provesse os conhecimentos necessários para cada ação política. Com efeito, não consistia numa justaposição entre saber filosófico e saber político, mas entre sujeito da atividade filosófica e sujeito do poder político. Não cabia à filosofia dizer a verdade da política, mas antes a verdade sobre a política, acerca do modo como as decisões e ações políticas se processam. Em vez de atuar na política, o objetivo do filósofo era intervir na alma daquele que exerce o poder político. A grande questão para Platão era, por meio da *parrhesía*, guiar a alma do soberano a um estado de autogoverno. A filosofia não governaria a cidade, mas sim aquele encarregado do poder político. Enfim, o principal objetivo do filósofo em sua relação com a política era atuar na formação do sujeito político, do modo de ser do governante - o foco de sua atuação era, pois, o sujeito político, não a política.

Devido a sua intensa aproximação com a filosofia, a *parrhesía* não apenas teve seu foco de intervenção modificado, mas também se erigiu em elo das relações entre o governo de si e o dos outros. De fato, a prática do discurso parresiástico buscava fazer da filosofia o cerne do modo de vida do soberano, para

que ele exercesse um governo dos outros pautado pela virtude. Para tanto, seria preciso viver de acordo com a filosofia, ou seja, praticar realmente a filosofia. O bom governante seria aquele que não apenas ouve a verdade proferida pela filosofia, mas sobretudo a incorpora em todas as suas ações, desde as político-institucionais até as mais simples e quotidianas. Tratar-se-ia da utilização dos enunciados filosóficos para a elaboração da forma de vida do governante, de seu *êthos*. Nesse aspecto, encontra-se o diferencial que permitiu à filosofia, a partir da problematização da *parrhesía* e da democracia ocorrida durante os séculos V e IV a. C., instituir-se como a técnica ou saber capaz de, simultaneamente, atestar e formar os verdadeiros parresiastas. O filósofo era tanto o parresiasta por excelência quanto o único habilitado a formar, a partir da direção da alma dos governantes, novos parresiastas.

Além disso, segundo Foucault (GSO), Platão afirma que, mesmo em uma cidade bem governada - na qual há um funcionamento coerente e bem ajustado entre organização política, hierarquia das magistraturas e sistema de leis -, haveria o imperativo de uma atividade complementar para que a *pólis* se submetesse efetivamente a um governo perfeito. De fato, o parresiasta seria o agente responsável pelo estabelecimento, no âmbito da vida singular dos indivíduos, do mesmo princípio de racionalidade regente nas demais dimensões da cidade.

A *parrhesía* é o discurso verdadeiro que alguém deve pronunciar na cidade para convencer os cidadãos da necessidade de obedecer, ao menos de obedecer nesse aspecto da ordem da cidade que é mais difícil de conseguir, precisamente a vida individual dos cidadãos e a vida de sua alma ou, melhor, a vida de seu corpo, quer dizer de seus desejos e seus prazeres. (GSO, p. 216).

A grande questão, em termos de governo, era estabelecer uma única e coesa ordem social através de todo o corpo da cidade, desde os segmentos permeados pela instância da lei a outros de cunho estritamente moral.

Entretanto, Foucault (GSO, p. 223) ressalta que a *parrhesía* filosófica não se resume ao modelo político da monarquia, embora seu surgimento e seu exercício terem sido representados exemplarmente pela intervenção de Platão na corte de Siracusa. De fato, de acordo com as análises foucaultianas, o mesmo

Platão¹⁶ que descrevera uma cidade ideal (governada por um soberano no qual se justapunham os sujeitos filosófico e político) afirmava ser a veridificação parresiástica necessária a qualquer forma de *politeia* - monárquica, oligárquica ou democrática. Seriam pré-requisito e tarefa do parresiasta ser capaz de compreender a essência específica da forma de governo de uma cidade para, então, à maneira de um médico, emitir o diagnóstico acerca da gestão política em questão. Fosse no império persa de Ciro - mencionado por Platão como exemplo de organização política em que havia manifestação da amizade e de respeito ao pacto parresiástico -, fosse em uma Atenas enfraquecida pela Guerra do Peloponeso e que oscilava entre os governos democrático e oligárquico, a função do filósofo seria atuar, por meio da *parrhesía*, na delicada e confusa equação que circunscrevia sujeitos governantes e sujeitos governados, assim como o governo de si e dos outros.

Com efeito, em meio à decadência da democracia ateniense e considerado o maior pivô da transformação da *parrhesía* - de política em filosófica -, Sócrates é relatado por Platão como aquele que incansavelmente impelia os cidadãos, os agentes políticos de uma *politeia* democrática, a cuidarem de si mesmos. Com isso, vemos que a imperiosa necessidade de formação do sujeito político por meio da filosofia tem seu início em um contexto ainda democrático. A tarefa socrática de contaminar aqueles que encontrava nas ruas com o voluntário dever do *cuidado de si* tinha o mesmo objetivo da intervenção platônica na corte de um soberano: contribuir para o estabelecimento de uma cidade bem governada. Tratava-se de atuar sobre a alma daqueles que exercem o poder na busca do bem da cidade em sua totalidade.

Num contexto de problematização da antiga *parrhesía* política, Sócrates reformula o dizer veraz parresiástico ao associá-lo à imprescindível prática da filosofia. A partir de então, o governo da cidade, independentemente de ser democrático ou monárquico, dependia da existência de sujeitos políticos que praticassem a filosofia, isto é, que atestassem com seus próprios modos de vida a prática efetiva do princípio "cuida-te de ti mesmo".

¹⁶ Foucault baseia tais considerações em sua leitura da Carta V de Platão. Para mais esclarecimentos, consultar (GSO, p. 223).

Filosofar, ocupar-se de si mesmo, exortar os outros a se ocuparem de si mesmos, e isto mediante o escrutínio, o exame e a prova do que sabem e não sabem os outros: nisso consiste a *parrhesía* filosófica que se identifica não simplesmente com um modo de discurso, uma técnica de discurso, senão com a vida mesma. Me é preciso, diz Sócrates, "viver filosofando (zen *philosophounta kai exetásonta emautón kai tous allous*: e examinando, submetendo à prova), escrutando tanto a mim mesmo como aos outros". (GSO, p. 330).

Isso equivale a dizer que somente aqueles que faziam de suas próprias vidas a prática da filosofia seriam capazes de proferir um discurso parresiástico.

E assim se funda, creio, esse famoso tema que será tão importante em toda a história do pensamento e sobretudo da filosofia antiga, o problema da *atitude filosófica*. Ser agente da verdade, ser filósofo, e enquanto filósofo reivindicar para si o monopólio da *parrhesía*, não quererá dizer só que alguém se pretende capaz de enunciar a verdade no ensino, nos conselhos que dá, nos discursos que pronuncia, senão que é efetivamente, em sua vida mesma, um agente da verdade. *A parrhesía como forma de vida, a parrhesía como modo de comportamento, a parrhesía* até na vestimenta mesma do filósofo, são elementos constitutivos desse monopólio filosófico que ela reclama para si. (GSO, p. 327, grifo nosso).

Em suma, desde Sócrates e também em Platão, ser parresiasta envolve necessariamente a constituição de um modo de vida de acordo com a verdade. Trata-se de exercer uma vida filosófica, de cuidar permanentemente de si e dos outros. Nesse contexto, ser filósofo não se restringe a expressar a verdade em seu discurso, mas sobretudo a manifestar a *atitude filosófica* - impregnar de verdade seu próprio modo de vida. Somente é filósofo aquele que tiver a *parrhesía* como modo de vida, ou seja, quem praticar a *verdadeira vida*.

4 A PROBLEMÁTICA AO REDOR DO CINISMO

Em várias ocasiões¹⁷ Foucault fez questão de salientar que não acreditava que a solução para um problema atual pudesse ser encontrada em outra época, tampouco desejava a transposição da moral da Antiguidade greco-helenístico-romana para nossos dias. Contudo, seus livros e cursos do começo dos anos 1980 - o segundo e o terceiro volumes de sua *História da Sexualidade*, assim como suas aulas no *Collège de France* durante o ano letivo de 1981-1982, sob o título *A hermenêutica do Sujeito* - e até mesmo suas derradeiras entrevistas atestam que havia em seu trabalho um grande interesse pela questão do *cuidado de si* e pela temática da espiritualidade.¹⁸ Diversas afirmações dessa época contêm referências à questão de uma modificação de si, de um trabalho ascético como possibilidade de criação do si em contrapartida à imposição subjetiva exercida pelo governo da individualização.

Um dos pontos principais do modo pelo qual Foucault entendia sua atividade (e da maneira que compreendia a relação entre importantes noções, como filosofia, sujeito, verdade e liberdade) é demonstrado por suas menções à necessidade de consonância entre atos e palavras no exercício da função do intelectual. Para tal pensador, a chave da atitude política pessoal de um filósofo deveria ser buscada "em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*". (FOUCAULT, 2004d, p. 219). Essa concepção nos leva a considerar que se evidencia em Foucault um modo de relação com a verdade que busca, assim como entre os antigos helenístico-romanos, a constituição de si como *sujeito ético da verdade* ou *sujeito da ação reta* - a verdade que se tem por princípio ético é constantemente verificada quanto a sua efetividade pela vida como prova. O estilo de vida que ele buscava atingir, ou continuar a construir, pressupunha a prática de uma ética do desprendimento de si com vistas à constante reinvenção de si - "uma elaboração de si para si, uma transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua pelo *cuidado constante da verdade*". (OCV, p. 82, grifo nosso).

Contudo, nos últimos cursos no *Collège de France* - *O governo de si e dos outros*, do ano letivo de 1982-1983, e *O governo de si e dos outros II: A Coragem da verdade*, do ano letivo de 1983-1984 - assim como em um importante

¹⁷ Cf. FOUCAULT, 2004c; ETVDR; ECS.

¹⁸ Cf. FOUCAULT, 2004c; 2004d; HSII; WIC; SP; ACS; AHS.

seminário proferido em Berkeley, em 1983, intitulado *Fearless Speech*,¹⁹ Foucault fornece indícios de uma modificação quanto às temáticas até então recentemente abordadas em suas pesquisas. De fato, nosso filósofo parece amenizar o foco quanto à questão da *estética da existência* vigente na Antiguidade greco-helenístico-romana, passando a pretender daí em diante uma genealogia do discurso político da governamentalidade; interligada a uma análise da manifestação, produção, do sujeito da verdade, isto é, do ato pelo qual o indivíduo, ao dizer a verdade, "auto-constitui-se e é constituído pelos outros como sujeito que emite um discurso de verdade". (GSOII, p. 19). O fundamento filosófico dessa análise genealógica seria a questão da relação entre a obrigação de dizer a verdade e o exercício de dizer a verdade; já a base metodológica desse exame consistiria na análise da dramática do discurso, da *parrhesía*, com um destaque especial para a filosofia cínica.

Para Frédéric Gros (2004; 2004a),²⁰ esse redirecionamento das pesquisas foucaultianas pode significar uma tentativa de Foucault de encontrar ou inventar uma outra ética, que escapasse "às aporias de uma ética da excelência ou de uma moral obrigatória para todos" (GROS, 2004b), as quais teriam sido relatadas nos volumes II e III da *História da Sexualidade*, bem como no curso *A hermenêutica do sujeito*, ministrado no *Collège de France*, entre 1981 e 1982.

É como se, desviando-se, por um lado, da moral elitista e arrogante da Grécia clássica, ele temesse, por outro, que uma ética estoica do rigor imanente se degradasse inevitavelmente em moral laica-e-republicana, igualmente coercitiva. (GROS, 2004b, p. 645).

Gros (2004b) questiona se esse novo enfoque foucaultiano não seria algo como um "recurso último aos cínicos [...]"; "[Foucault não teria acabado] por pensar que, no fundo, só pode haver ética legítima se for a da provocação e do escândalo político"?. A suposição é baseada em dois importantes fatores apreendidos pelo editor de *A Hermenêutica do Sujeito*. O primeiro refere-se à decepção foucaultiana quanto aos resultados sócio-históricos obtidos pela estética da existência desenvolvida pelos antigos. Tal argumento fundamenta-se em uma declaração sobre a Antiguidade feita por Foucault, quando este afirmou que o estilo de vida entre os helenístico-romanos transformara-se cada vez mais em uma

¹⁹ Utilizaremos como fonte a tradução do inglês para o espanhol, elaborada por Felisa Santos, presente em ABRAHAM, T. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

obrigação para todos do que em uma escolha pessoal por parte do indivíduo: "Toda a Antiguidade me parece ter sido um 'profundo erro'". (FOUCAULT, 2004c, p. 254). Como segundo fator estruturante de sua suposição, Gros (AHS) afirma que uma provável razão para o interesse de Foucault pelos cínicos dever-se-ia à indisposição foucaultiana em relação ao modo como as filosofias até então estudadas por ele manifestavam a presença de dominação e não reciprocidade nas relações.

Paralelamente ao ponto de vista de Frédéric Gros²¹ sobre os últimos caminhos nas pesquisas de Foucault, pretendemos demonstrar uma interpretação alternativa. Partindo de todos esses deslocamentos teóricos e das suposições acerca dos fatores que os acarretaram, almejaremos desenvolver um outro modo de compreensão desses aspectos, buscando situá-los de maneira diversa, no interior do quadro geral do pensamento foucaultiano, principalmente no que tange ao seu último eixo de pesquisa - a ética, os processos de subjetivação.

4.1 SURGIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO MOVIMENTO CÍNICO NA ANTIGUIDADE

Nesta seção buscaremos descrever o cinismo - origens, principais características, singularidades, problemas etc. - com a intenção de construir uma base para a posterior descrição que Foucault faz desse movimento filosófico.²² Por que o pensador francês teria mostrado interesse em estudar o cinismo durante seus últimos cursos? Quais foram os motivos que o fizeram direcionar o foco de suas últimas pesquisas para os mantos sujos e puídos dos cínicos? Poderíamos remeter essas mesmas questões aos diversos pensadores que desde o final do século XX compõem uma certa tendência de pesquisa filosófica²³ que tem por objeto esse intrigante, abrangente e, até aí, esquecido movimento filosófico e cultural. Uma filosofia que, em sua manifestação, atualizava não apenas a marca da discrepância

²⁰ Importante comentador das pesquisas foucaultianas e organizador/editor da obra *A Hermenêutica do Sujeito*, que reproduz o conteúdo do curso homônimo de Foucault no *Collège de France*.

²¹ Nossa interpretação sobre a opinião de Frédéric Gros a respeito da questão baseia-se nas seguintes obras: GROS, 2004; 2004a; 2004b.

²² Utilizaremos basicamente as obras: *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diôgenes Laércio (2008); e a coletânea de textos organizada por Marie-Odile Goulet-Cazé e Bracht Branham (2007), dedicada ao cinismo e intitulada *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*.

²³ Segundo Goulet-Cazé e Branham (2007), a Modernidade só passa a considerar o cinismo um movimento filosófico e cultural de ampla importância a partir da publicação da obra de D. R. Dudley (1937), intitulada *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A. D.* Contudo, é apenas nos meados dos anos 1970 que a filosofia cínica começa a desfrutar do interesse dos estudiosos como ocorreu com qualquer outra escola filosófica canônica. Desde então, há uma constante ampliação da produção literária de traduções e comentários da filosofia cínica Goulet-Cazé e Branham (2007, p. 11-13) citam, entre outros, os trabalhos de Paquet, Sloterdijk, Giannantoni e Foucault.

em relação às demais filosofias, mas, sobretudo, o germe da contestação a alguns dos mais caros valores das sociedades greco-helenístico-romanas.

Surgido em meio a outras correntes filosóficas existentes no início do período helenístico (331-323 a. C.), na esteira de um intenso e amplo movimento de busca por um referencial teórico-prático que afastasse a angústia - decorrente da incerteza ocasionada pela Fortuna (*tykhe*) - e que assegurasse a felicidade, o cinismo destacava-se por sua singularidade. Oferecia aos indivíduos uma "prática (*tékhnē*) moral sistemática" (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 16) que, além de ser potencialmente capaz de satisfazer as citadas demandas, poderia ainda exercer uma cáustica e direta crítica às normas sociais propensas a provocar aflição nos homens (de maneira análoga aos caprichos do destino).

Dessa postura de discordância frente à lei (*nomos*), aliada às despidoras manifestações praticadas por seus seguidores, advém a própria denominação "cinismo". "Cínico" significa literalmente ser *à maneira de um cão*. (Cf. GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 14). A respeito dessa questão, há duas possibilidades de origem etimológica reconhecidas pela tradição historiográfica. Uma justifica a atribuição do termo "cínico" pelo fato de Antístenes proferir seus ensinamentos no ginásio *Cinosarges*, cujo nome significaria *cão branco*, *cão rápido* ou, ainda, *carne de cão*. A segunda etimologia, reconhecida na Modernidade como a mais plausível, considera que a palavra em questão remonta a uma piada que comparava Diógenes (ou Antístenes) a um cão, devido à semelhança dos modos de vida dos cínicos com as dos cães. Como se vê, além da controvérsia quanto à origem de sua designação, também não há consenso a propósito da fundação do cinismo. Quem teria sido realmente o primeiro "cão" na filosofia?

O tema acima exposto é trabalhado por duas principais tradições: uma antiga e outra moderna. A primeira - constituída por autores como Epicteto, Dion Crisóstomo, Eliano, Diógenes Laércio, Estobeu e Suídas - afirma ser Antístenes o criador do cinismo. Filho de um ateniense e de uma mulher trácia, ter-se-ia tornado mestre em retórica sob a orientação do famoso Górgias. Autor de extensa obra literária, diferentemente dos cínicos posteriores, Antístenes ainda haveria escrito sobre retórica, lógica e tópicos "éticos, políticos e literários". (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 17). De acordo com Diógenes Laércio (2008), o suposto fundador do cinismo fornecera o modelo para o autodomínio (*enkráteia*)

de Crates - considerado discípulo de Diógenes por muitos - e para a imperturbabilidade (*apatheia*) de Diógenes.

Em contrapartida, a tradição moderna defende ter sido Diógenes o autêntico instituidor do cinismo e reserva a Antístenes apenas o papel de precursor de tal movimento filosófico, "cujos ensinamentos, quer transmitidos pessoalmente, pela tradição oral ou por seus escritos, proporcionaram à prática de Diógenes alguma base na teoria". (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 17). Segundo a mesma vertente, a mencionada tradição antiga seria duvidosa por ter surgido durante o Império Romano, o que não garantia integridade aos relatos sobre o cinismo, uma vez que os antigos autores latinos deturpavam, fosse de maneira favorável, fosse de forma avessa, as descrições acerca do movimento cínico. Como exemplo, pode-se apontar a questão de Antístenes ser considerado ou não o primeiro cínico. Os modernos defendem a ideia de que as diversas tradições à quais alude o livro VI de Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, postulariam a sucessão Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão, com o intuito de conferir ao estoicismo, por intermédio do cinismo, uma estirpe socrática. (Cf. GOULET-CAZÉ, 2007, p. 445-447; GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 14-19).

Independentemente de qual seja a correta origem da designação "cinismo" e de quem tenha sido verdadeiramente o primeiro de seus praticantes, há na vertente filosófica em discussão uma destacada e segura influência socrática. Os cínicos tinham em Sócrates (seja como fundador do movimento, seja como apenas uma de suas grandes figuras singulares) um modelo de conduta a ser seguido por aqueles que pretendiam tornar-se adeptos do cinismo, quer em razão do autodomínio (*autarkeia*) demonstrado pelo mencionado filósofo ateniense, quer em decorrência do modo como esse pensador exercia sua liberdade.

Todavia, o que caracterizaria o modo de vida cínico? Sendo o contexto de seu aparecimento caracterizado pela aguda valorização do eudemonismo - que considera a felicidade o bem supremo - e da liberdade, tanto individual quanto da *pólis*, o cinismo afigurava-se uma possibilidade intensamente sedutora. De acordo com a filosofia cínica, a tão almejada felicidade estaria ao alcance de todos²⁴ os que se dispusessem ao necessário treinamento físico e

²⁴ Ao contrário da tradição grega, na qual o *cuidado de si* era reservado aos poucos cidadãos que quisessem e pudessem consumir tempo e energia no árduo processo de estilização da própria vida, encontramos nos cínicos uma ampliação do princípio de *epimeléia heautou* a qualquer indivíduo, independentemente do sexo, da idade, do estatuto social ou da raça (Cf. MOLES, 2007, p. 128-129). Contudo, devemos salientar que o

mental. Assim como em todas as filosofias da época, os cínicos afirmavam que a marca característica da felicidade estaria presente no estado de apatia (*apatheia*), desfrutável por aqueles que exercessem um completo autodomínio (*autarkeia*) das paixões e juízos - alcançável por meio de uma rigorosa ascese. Tal conjunto de exercícios conferiria a seus praticantes a constituição de uma armadura que os protegeria das perturbações mentais, decorrentes tanto de acontecimentos não desejados (necessariamente impostos pela Fortuna), quanto de falsos juízos provenientes da estima de valores convencionais, porém irracionais. Esse raro e desejado estado de apatia efetivava-se não pelo isolamento e pela anulação da participação social, mas, conforme veremos, por meio da prática exacerbada da liberdade nas esferas pública e privada.

Era por meio da consideração da liberdade como matéria primordial de seu modo de vida que os cínicos podiam exercer seu famoso lema da *desfiguração da moeda*. Sem questionar a legitimidade da versão histórica que atribui tal mote a Diógenes e seu pai (os quais teriam colocado em circulação moedas falsas na cidade de Sinope), o mérito do *slogan* cínico justifica-se pela expressão enigmática, no entanto precisa, de sua filosofia. Ao contrário de constituir um mero espetáculo escandaloso, a conduta desses filósofos "mendigos" - que, por exemplo, comiam, defecavam, masturbavam-se e praticavam sexo em locais públicos - punha em prática e manifestava os mais caros princípios de Diógenes e seus seguidores. Com efeito, tratava-se de tornar conspícuo e inequívoco o lema cínico.

A manifestação pública de condutas habitualmente privadas funcionava como a própria efetivação do princípio de desfiguração da moeda, uma vez que destacava negativamente os valores irracionais vigentes nas sociedades greco-helenístico-romanas, além de demonstrar um modo de vida verdadeiramente feliz; isto é, de acordo com a natureza e a liberdade fornecida originariamente a todos os animais, entre eles os homens. No entanto, essa ácida e direta contestação cínica presente nos atos despudorados de seus seguidores não tinha por alvo todos os costumes sociais. De fato,

processo de expansão do *cuidado de si* para além da elite econômica e cultural não se restringiu aos cínicos. De fato, de acordo com nossa abordagem na seção 2.2, sabemos que a extensão do *cuidado de si* a qualquer indivíduo fora um processo bem mais amplo que o cinismo, na medida em que constitui uma das três principais transformações ocorridas com o *cuidado de si* no período helenístico-romano.

Diógenes não se opunha de forma indiscriminada às convenções da tradição, mas especificamente aos valores que iriam contra a natureza e que expressariam incoerência na utilização de alguns preceitos gerais de moralidade, aos quais se recorria frequentemente, na opinião do filósofo, tanto para condenar quanto para justificar determinados comportamentos. Por julgar que o homem é um animal naturalmente racional e que a maneira adequada de viver estaria na harmonia com as verdadeiras necessidades acarretadas pela natureza, o cinismo poderia até mesmo concordar com muitas das regras sociais, mas desde que não manifestassem a irracionalidade geradora de juízos falsos e condutas impróprias.

Sendo a "vergonha, a base da moralidade grega tradicional" (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 15), o despudor (*anaideia*) habitual dos cínicos significava o exercício daquilo que estimavam como seu maior tesouro: a liberdade. Como todas as filosofias da época, o movimento cínico encontrava na liberdade a qualidade mais nobre que um indivíduo deveria tentar desfrutar e afirmava que o alcance da felicidade somente se daria por meio dos princípios e práticas dessa filosofia. Entretanto, a maneira como o cinismo valorizava a liberdade distinguia-o das demais correntes filosóficas. Os cínicos defendiam que a liberdade significava tanto o trajeto para a vida feliz quanto o próprio fator basal do modo de vida sábio, caracterizado pela autossuficiência (*autarkeia*). A felicidade daquele que adquire a sabedoria seria atingida e expressa pela prática extremada da liberdade. Consistia em um esforço implacável para alcançar um estado de independência em relação a tudo o que não fosse fundamentalmente uma necessidade natural. O homem, de maneira análoga ao comportamento dos outros animais, somente obteria a felicidade caso vivesse em liberdade, ou seja, de acordo com as regras definidas pela natureza. (Cf. BRANHAM, 2007, p. 111-112; GRIFFIN, 2007, p. 219; LONG, 2007, p. 51).

No entanto, ao contrário de significar uma completa entrega aos prazeres e à concupiscência, a valorização exacerbada da liberdade fundamentava o rigor característico da ascese cínica. Assim como as demais filosofias do período em questão, o cinismo afirmava que sábio era aquele capaz de fruir um estado de liberdade em face de tudo, inclusive de suas próprias paixões. Dessa forma, um cínico não diferiria de um platônico quanto à imprescindibilidade de a razão (*logos*) vencer a paixão; todavia, distanciar-se-iam demasiadamente em relação à necessidade de transgressão de determinados valores e convenções sociais a fim

de prosseguir no caminho da verdade. Para Diógenes e seus adeptos, o mais importante era alcançar e perpetuar o estado naturalmente racional da ampla liberdade, fosse quanto às regras sociais irracionais, fosse com relação às próprias paixões.

Em resumo, devido à consideração da razão e da liberdade como atributos naturais do homem, o cinismo defendia que apenas os indivíduos voluntariamente submetidos a um trabalho ascético e que, por isso, utilizassem racionalmente sua liberdade gozariam de sua liberdade de razão. Ademais, seriam conseqüentemente capazes de questionar, negar e desfigurar quaisquer valores convencionados que porventura cerceassem sua inata liberdade e, em decorrência, sua felicidade. Assim, a adoção de condutas escandalosas era tida pelos cínicos como mero efeito colateral de uma vida de acordo com a natureza, e não a meta principal de seus enunciados e de sua ascese. Em uma sociedade ideal integralmente cínica - na qual todos vivessem de acordo com a lei racional da natureza - não haveria a necessidade nem a possibilidade dos habituais escândalos cínicos. Todavia, nas antigas sociedades helenístico-romanas os cínicos acabavam, com frequência, transgredindo as regras e costumes da *pólis* pelo simples fato de viverem em harmonia com as leis da natureza.

Dessa maneira, todo despudor cínico trazia em si uma tripla função, determinada por uma pretensão pedagógica. Primeiramente, como vimos, os atos indecorosos ressaltavam negativamente as convenções que estariam em desarmonia com uma vida de acordo com as necessidades naturais. Como segundo aspecto, o despudor cínico atualizava uma conduta verdadeiramente em consonância com os princípios racionais, e conseqüentemente naturais, que o homem deveria seguir. Por fim - talvez, o elo mais importante dessa corrente -, o espetáculo desavergonhado dos cínicos requeria necessariamente um público, na medida em que sua finalidade constituía tanto a prova de que o despudorado em questão preconizava e vivia verdadeiramente os preceitos da filosofia cínica, quanto de que ele poderia despertar na audiência a imperiosa necessidade do questionamento a respeito do mérito de alguns dos mais aceitos e caros valores greco-helenístico-romanos. As maneiras escandalosas dos cínicos objetivavam também enfatizar a incoerência do modo como algumas regras morais eram habitualmente observadas.

Evidentemente, havia nessa exibição do escândalo cínico um intuito proselitista, de conversão "missionária" do outro a seus preceitos filosóficos. As condutas, muitas vezes "vulgares", dos seguidores de Diógenes constituíam puro exercício do modo de vida racional atingível por meio da rigorosa ascese cínica. Para o aspirante a cínico, fazia-se imprescindível não apenas a compreensão do já citado lema do cinismo encarnado no modo de vida dos adeptos dessa corrente filosófica; era, sobretudo preciso assimilá-lo a sua própria vida, por meio de um intenso trabalho de si sobre si.

Com isso, mais uma vez, constatamos a similitude que o movimento cínico apresentava em relação às demais filosofias presentes na Antiguidade. O trabalho sobre si - essa rigorosa ascese praticada pelos indivíduos que buscavam enobrecer sua vida e, por conseguinte, alcançar sabedoria e felicidade - processava-se na difícil e gradual prática da verdade transmitida pelo mestre. Entretanto, ao contrário de seus opositores metafísicos, que tinham na figura de Platão sua maior referência, os cínicos satisfaziam-se "em derivar seu pensamento diretamente de sua prática social -ou, em seu caso, antissocial - sem fundamentá-la num domínio metafísico distante da experiência". (BRANHAM, 2007, p. 103). Para eles - os cínicos -, o mais importante não estaria em uma sistemática teoria abstrata, mas na vivência efetiva de alguns poucos axiomas ou preceitos de verdade, cujo cerne era a questão fundamental da liberdade.

De fato, essas relações entre verdade e liberdade constituíam um importante amálgama no âmbito do *cuidado de si*. Os antigos, independentemente de sua corrente filosófica, consideravam a necessidade de o indivíduo seguir e incorporar em seus gestos princípios de verdade para, após muito esforço, alcançar a liberdade e a verdade últimas. Tratava-se necessariamente de um processo bastante gradativo, pelo qual o iniciante assimilaria e cultivaria tais atributos da razão como um antídoto em face da escravidão característica das paixões. Sobre isso, podemos destacar dois pontos principais referentes à dinâmica entre verdade e liberdade presente na ascese cínica.

Primeiramente, a indispensabilidade do *teste da verdade* - a constatação pública e privada da incorporação dos princípios de verdade, aprendidos pelo praticante e por ele proferidos, em seus próprios gestos e hábitos. (Cf. BRANHAM, 2007). Não bastava declarar ter alcançado e praticado a verdade; era necessário comprovar tal conquista. Havia, por isso, a cobrança de uma forçosa

harmonia entre atos e palavras. Cínico era apenas aquele que não somente enunciava os poucos axiomas dessa filosofia, mas quem, prioritariamente, exercia seu modo de vida "canino". Ainda no campo da atestação, como segundo ponto, deve-se ressaltar a enorme importância conferida pelo cinismo à liberdade de fala (*parrhesía*). Em uma cultura oral como a vigente na Grécia antiga, o modo cínico de relação entre sujeito e verdade - marcado pela busca, por parte do asceta, da assimilação da verdade a seus atos - alcançava seu ápice na franqueza da *parrhesía*. Tratava-se de uma atitude caracterizada por um misto de privilégio e obrigação, a partir da qual um cínico podia manifestar o paroxismo de sua filosofia, isto é, *a liberdade de falar a verdade a qualquer custo*. Como vimos em Foucault (AHS), em vez de uma retórica tradicional na qual o orador tem por meta o convencimento e a manipulação da audiência em favor de seus interesses - à revelia de quem diz e do que é dito -, a *parrhesía* é caracterizada pela expressão de enunciados necessariamente vinculados à crença e aos atos daquele que os profere.

No entanto, segundo Goulet-Cazé e Branham (2007), o cinismo sofrera grandes modificações no decorrer dos séculos, após o declínio da "idade de ouro" do *cuidado de si*. Sua incorporação pelos romanos dependia de alguns grandes ajustes às novas contingências que o Império apresentava. Por ser o movimento filosófico e cultural mais popular na época, houve uma grande problematização do cinismo, tanto acerca da legitimidade e do legado de seu modo de vida, quanto da adequação de seus preceitos à vida cívica exigida de um romano. Seria um cidadão de Roma capaz de viver como um cínico e, ainda assim, cumprir seus deveres cívicos? Se o cinismo defendia uma prática radical da liberdade, como o Império toleraria tamanha provocação? Havia uma intensa proliferação de questões semelhantes que comprovam a importância do movimento cínico nesse período, assim como o consequente esforço por parte de filósofos romanos em encontrar possíveis soluções de adequação entre os cínicos e a cultura imperial.

O fato de os cínicos praticarem a radical liberdade em relação a tudo e a todos como fulcro de sua filosofia chocava-se de maneira intensa contra a estabilidade política e os costumes do Império Romano. Não havia espaço, num governo imperial, para um movimento que incitasse os indivíduos - inclusive cidadãos (políticos, militares etc.) - à insubmissão a qualquer outra forma de lei que

não fosse a natural. Além disso, a prática exacerbada da liberdade pelos cínicos não raro acarretava escândalos desagradáveis em uma sociedade muito mais pudica que a grega. Desse modo, o cinismo, como modo de vida perigoso ao Estado Imperial - tanto por aquilo que pregava quanto por seu grande potencial de proliferação entre as camadas mais pobres -, precisava ser banido ou modificado.

A análise da incompatibilidade do cinismo com a cultura imperial necessariamente esbarra no estoicismo, uma vez que este último era tido, tanto por opositores como quanto por seguidores, como o mais importante desenvolvimento cínico durante o período helenístico. Ademais, a maioria das fontes disponíveis sobre o cinismo provém de filósofos romanos favoráveis ou contrários aos estoicos. As críticas destinadas ao estoicismo atribuíam-lhe, repetidas vezes, e ilegitimamente, aspectos desagradáveis característicos do cinismo ou ressaltavam alguns traços incômodos realmente herdados dos cínicos. Foi necessário um árduo conjunto de manobras defensivas e esclarecedoras por parte de alguns filósofos romanos (dentre os quais alguns estoicos), para que o estoicismo resistisse aos ataques da crítica e permanecesse como a mais importante corrente filosófica praticada pelos romanos. Tal harmonização entre estoicismo e cinismo desenvolvia-se basicamente em dois níveis complementares: de um lado, crítica e segregação de um certo tipo de cinismo; de outro, seleção e adaptação de determinadas práticas e princípios de verdade (*logói*) cínicos. Ambos se achavam respaldados por uma matriz de idealização.

O primeiro passo em defesa do estoicismo fora a distinção quanto aos tipos de cinismo vigentes na época. De fato, havia duas modalidades básicas de manifestação da corrente filosófica cínica. Uma disseminada entre pobres e escravos e outra praticada por estoicos que faziam parte da elite econômica e cultural do Império. Enquanto a primeira era combatida, a outra situava-se muito mais próxima e adaptada aos costumes romanos. Com efeito, Horácio ressaltava a enorme diferença existente entre a maneira "sórdida" de viver de um cínico e o modo de vida simples do estoico. Os romanos sentiam-se ultrajados ao serem abordados por mendigos autointitulados "cínicos", que, em meio a pedidos de esmolas e a escândalos, prescreviam tanto a cidadãos quanto à massa princípios para o *cuidado de si*. O ponto problemático não estava somente na pobreza e na mendicância exercidas por tais homens, mas principalmente na provocação e no incômodo que seu despudor característico incitava. De fato, estoicos como Sêneca e Musônio Rufo

insistiam quanto à necessidade de o filósofo comportar-se de acordo com os costumes modelares, pois, para os padrões da época, a sabedoria estava inexoravelmente ligada ao pudor e ao respeito às normas e à tradição.

Como passo simultâneo e complementar no processo de adequação do cinismo ao Império, deve-se sublinhar a importante modificação na maneira como os romanos compreendiam o modo de vida cínico. De acordo com Diógenes Laércio (2008), Zenão - o fundador do estoicismo - era naturalmente avesso ao despudor habitual do cinismo e teria, por isso, discordado de Crates, seu mestre cínico. Os estoicos possuíam, por isso, uma certa afinidade "natural" com os valores romanos, porém ainda restavam no estoicismo muitos aspectos do cinismo que precisavam ser reformados para a garantia da boa convivência com o governo imperial. Mesmo sem manifestar condutas escandalosas, o estoicismo era frequentemente cobrado no que tangia à recusa cínica a quaisquer compromissos com instituições, consideradas limitadoras da liberdade.

A solução encontrada pelos filósofos romanos favoráveis ao estoicismo foi o desenvolvimento de um processo de divinização e idealização. As características do cinismo que desagradavam à cultura romana devido ao desrespeito às leis e aos costumes não precisaram ser formalmente extintas; todavia, sua prática efetiva desapareceu. Aquela independência extrema - presente na liberdade de fala (*parrhesía*) e na autossuficiência (*autarkeia*) -, até então praticada pelos cínicos, gradativamente tornou-se uma simples referência na arte de si. Não se esperava que um romano recusasse obrigações cívicas, rejeitasse vínculos matrimoniais e religiosos, ou utilizasse sua oratória de modo ofensivo e chocante para ser considerado virtuoso. Contudo, essa habitual disposição cínica frente ao mundo e às paixões - forte, corajosa e avessa a qualquer forma de submissão - deveria ser conservada e venerada. Era mister que todo romano exibisse em seu modo de vida vestígios de tal disposição, sem entretanto cometer os inconvenientes e custosos excessos característicos dos cínicos. Dessa maneira, o aspecto mais fundamental, distintivo e prático do cinismo passa a ter sua existência limitada apenas a um plano de referência ideal, servindo meramente como norte no percurso do *cuidado de si*.

Nesse processo de acomodação à cultura imperial, as grandes figuras históricas do cinismo foram não apenas absolvidas pelos romanos quanto a seus hábitos despudorados e inoportunos - pois se considerou que não possuíam

conhecimento dos danos advindos de tais atos -, como ainda elevadas à categoria de modelos divinos e ideais de conduta, a servir de inspiração na constituição de si.²⁵ De característica indesejada e criticada quotidianamente pelos romanos, a reivindicação cínica de liberdade extrema tornou-se a grande referência na constituição de um modo de vida harmonioso com as virtudes valorizadas positivamente durante o Império. Aquilo que outrora fora considerado uma perniciosa e ultrajante afronta à tradição e aos vínculos institucionais passa a funcionar, por meio da divinização e da idealização, como a *meta*, ainda que inalcançável, a ser perseguida no trabalho de si sobre si.

A apropriação do cinismo pelos romanos não aconteceu, porém, apenas mediante supressões e adequações. De fato, foram precisamente determinados aspectos cínicos que permitiram ao estoicismo a concretização do estabelecimento de sua afinidade com as tradições romanas. O modo de vida cínico continha, com exceção da *autarkeia* e da *parrhesía* (as quais podiam ser amenizadas por meio da idealização e da divinização), muitas características favoráveis e úteis à constituição de um bom cidadão: praticidade, ao contrário de provas lógicas da razão; *sapiens* reais como exemplos de conduta, em vez de abstrações teóricas; expressão generosa e franca em lugar de laconismo; frugalidade; ascese corporal, em complemento ao exercício espiritual costumeiro dos estoicos. Em suma, foi por "acomodarem o modo de vida cínico como uma opção dentro do estoicismo que os estóicos do período romano conseguiram manter o rigor e a nobreza de suas doutrinas sem sacrificar o realismo e a praticidade". (GRIFFIN, 2007, p. 224).

4.2 ESCÂNDALO CÍNICO: O PAROXISMO DA *PARRHESÍA* FILOSÓFICA

A partir do que vimos na seção anterior, evidencia-se a existência de uma intensa e permanente relação entre sujeito e verdade no cinismo. Devido ao seu caráter de tarefa filosófica fundamental, havia uma destacada atenção para a questão da transformação da vida daquele que quisesse tornar-se cínico. De acordo com o princípio de *desfiguração da moeda*, o aspirante deveria necessariamente

²⁵ É interessante notar que, devido à matriz de idealização que surgia, na época, como instrumento de absorção dos valores e práticas do cinismo, as grandes figuras dessa corrente filosófica funcionavam como modelos de inspiração, e não mais de imitação, como ocorrera durante o período helenístico. (Cf. GRIFFIN, 2007, p. 225).

buscar exercer a verdade manifestada na natureza em detrimento das regras e convenções sociais irracionais habitualmente presentes nas sociedades helenístico-romanas. Tratava-se de romper qualquer amarra social que cerceasse a liberdade (entendida como a matéria filosófica fundamental para o cinismo) e, conseqüentemente, a felicidade. Enfim, o cinismo nutria, conforme já descrito no capítulo 2, uma preocupação compartilhada com as demais filosofias que lhe eram contemporâneas: buscar transformar o *êthos* de seu praticante de modo a capacitá-lo a alcançar um modo de vida de acordo com a verdade, ou seja, a *verdadeira vida* (*alethés bíos*).

Após constatar a recorrência e a maneira pela qual essa temática aparece na filosofia antiga e, como observaremos, também em seus desdobramentos posteriores, Foucault (GSOII, p. 232) definiu o "problema da verdadeira vida [...] [como] absolutamente essencial na história de nosso pensamento filosófico ou espiritual". No entanto, o pensador francês indagava-se acerca da forma como poderíamos compreender essa antiga noção.

Quanto se trata da vida - poderíamos dizer mesmo acerca de um comportamento, um sentimento, uma *atitude* -, como se pode utilizar a qualificação verdadeiro? O que é um verdadeiro sentimento? O que é um verdadeiro amor? *O que é a verdadeira vida?* (GSOII, p. 232, grifo nosso).

Apesar de esse questionamento sobre a *verdadeira vida* aparecer na segunda metade do curso *A coragem da verdade: governo de si e dos outros II* (proferido no ano letivo de 1983-1984, no *Collège de France*), no qual já se havia começado um trabalho de descrição a respeito da prática da *parrhesía* no cinismo, Foucault (GSOII, p. 235) optou por sumariar a maneira como a *alethés bíos* aparece, de forma geral, nos escritos de Platão. Isso feito, nosso filósofo possuía o arcabouço necessário à pormenorização do modo pelo qual tal noção fora assimilada e praticada pelos cínicos.

Traçando uma recapitulação esquemática referente àquilo entendido como verdade (*alétheia*) no pensamento grego clássico, Foucault afirma que os mesmos atributos (tomados em conjunto ou isoladamente) que permitiam atestar uma preposição ou enunciado como verdadeiros (*alethés*) eram utilizados para caracterizar "maneiras de ser, maneiras de fazer, maneiras de se conduzir ou formas

de ação, assim como podiam referir-se ao próprio *logos*, entendido não como proposição, enunciado, senão como uma maneira de falar". (GSOII, p. 234).

Para Foucault (GSOII, p. 235), a *alethés bíos* aparece em Platão como uma *vida não dissimulada*, que não oculta parte alguma na sombra, ou seja, transparente em suas intenções e metas; uma *vida pura*, que não manifesta misturas - de bem e mal, prazer e sofrimento, vício e virtude -, as quais impedem o exercício de uma *verdadeira vida*. Uma *vida reta (euthys)*, compreendida como um "caminho conforme os princípios, as regras e o *nomos* [lei]" (GSOII, p. 238), e, por fim, uma *vida imutável*, na acepção de um estilo de viver que "escapa à perturbação, às mudanças, à corrupção e à queda, e se mantém sem modificações na identidade de seu ser" (GSOII, p. 240), e que, assim, alcança uma liberdade percebida como independência em relação a tudo o que a pudesse dominar ou subjugar. Conseqüentemente, uma liberdade que garante a felicidade (*eudaimonía*) mediante o "domínio de si sobre si mesmo e o gozo de si por si mesmo". (GSOII, p. 240).

Em suma, a noção de *verdadeira vida* referia-se, no pensamento grego clássico, a um modo de vida em harmonia com a verdade, isto é, a um estilo de viver que manifestava a presença constante da verdade em quaisquer de seus traços, atos e palavras. O *alethés logos* não era, portanto, "um mero conjunto de proposições que resultam ser exatas e podem receber o valor de verdade" (GSOII, p. 234), senão uma específica maneira de falar caracterizada por não conter dissimulações ou rodeios; por expressar somente a verdade, em repúdio à falsidade, a opiniões ou aparências; por posicionar-se de acordo com as regras e as leis; por fim, pelo fato de ser um discurso que jamais se altera ou corrompe e não pode ser vencido ou sequer abalado. (Cf. GSOII).

Utilizando a descrição platônica como referencial, Foucault (GSOII, p. 235-299) pôde traçar um esboço sobre como a temática da *verdadeira vida* foi pensada e praticada dentro do movimento cínico. Assim como os autores citados na seção anterior, o filósofo francês acreditava que o cinismo compartilhou um largo conjunto de características com as demais correntes filosóficas que lhe foram contemporâneas. A questão de uma vida na e para a verdade, de um modo de vida de acordo com a verdade, constituía um problema crucial para os cínicos.

[Como] princípios gerais, princípios de base, encontramos alguns elementos muito comuns, muito correntes, que vinculam de maneira muito notória a prática cínica, por um lado, à velha tradição socrática, e por outro, às temáticas comuns a todas as filosofias. (GSOII, p. 249).

De fato, Foucault (GSOII, p. 257) salienta que, com a exceção do lema da *desfiguração da moeda*, o cinismo valorizava positivamente os mesmos quatro princípios fundamentais à verdadeira vida trabalhados, por exemplo, por Sócrates, pelos estoicos e pelos epicuristas. O primeiro desses princípios referia-se ao fato de a filosofia constituir uma indispensável *preparação para a vida* - Diógenes teria dito que nos preparamos para a vida ou para a morte. O segundo afirmava a *imprescindibilidade do cuidado de si* nessa preparação para a vida. Diógenes e Crates seriam, assim como Sócrates, mestres do *cuidado de si*. O terceiro definia os *conhecimentos importantes como aqueles úteis na e para a existência*. Já o quarto princípio versava sobre a imperiosa *necessidade de o indivíduo exercer sua vida de acordo com os preceitos que enuncia* - a problemática da consonância entre atos e palavras, vida e discurso, segundo a qual é indispensável que "os princípios que alguém formula como princípios verdadeiros contem ao mesmo tempo com a garantia e a autenticação da própria maneira de viver". (GSOII, p. 252).

Entretanto, a relação que os cínicos mantinham com as demais filosofias de sua época não se restringia ao compartilhamento harmonioso dos traços que caracterizavam a *verdadeira vida*.

Foucault (GSOII, p. 244) destaca a curiosa função que o cinismo exercia na Antiguidade: um espelho quebrado no qual as outras correntes filosóficas enxergavam uma representação distorcida de suas próprias imagens.

O cinismo como careta da verdadeira vida. [...] *Em vez de ver no cinismo* uma filosofia que, por ser popular ou não haver desfrutado nunca de direito de cidadania no consenso e na comunidade filosófica culta, seria *uma filosofia de ruptura, haveria que lhe ver como uma sorte de passo ao limite, uma sorte de extrapolação mais que de exterioridade*, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma inversão destes em uma espécie de figura ao mesmo tempo conforme o modelo e, todavia, careta da verdadeira vida. Trata-se muito mais de *uma classe de continuidade carnavalesca do tema da verdadeira vida que de uma ruptura com respeito aos valores admitidos na filosofia clássica*, quando se tratava dessa vida. (GSOII, p. 242, grifo nosso).

Ao mirar o modo vida cínico, os demais filósofos identificavam neste uma certa proximidade quanto à forma da busca filosófica geral, na Antiguidade, do exercício de uma vida de acordo com a verdade. Não obstante, após um olhar mais atento constatavam entre esses filósofos marginais uma desagradável caricatura daquilo que entendiam por *verdadeira vida*.

O cinismo concretizava, dessa maneira, uma espécie de *ecletismo de efeito invertido*. Havia nitidamente a recuperação de alguns dos traços mais fundamentais que se podiam encontrar nas demais filosofias, todavia tais características adquiriam o aspecto de um reflexo deturpado, na medida em que a vertente filosófica cínica fez dessa "recuperação uma prática revoltante [...] que não instaurou de modo algum um consenso filosófico, senão, ao contrário, uma estranheza na prática filosófica, uma exterioridade e até uma hostilidade e uma guerra". (GSOII, p. 245). Ao mesmo tempo em que se mostrava ligado a uma tradição de pensamento que valorizava a questão da *verdadeira vida*, os cínicos implantavam um mal-estar entre seus contemporâneos, por transformar o produto dessa preocupação compartilhada - o modo de vida consoante a verdade - em algo intolerável. (Cf. GSOII, p. 24).

Essa predisposição cínica para causar incômodo tanto às demais filosofias quanto às sociedades helenística-romanas em geral devia-se ao quinto princípio fundamental daquilo que o cinismo entendia por *alethés bíos*. Com efeito, permeando as outras quatro características fundamentais da *verdadeira vida* os cínicos formularam o importante e exclusivo preceito de *alteração da moeda* (*parakhárxon to nómisma*). À semelhança de Sócrates, Diógenes teria recebido de Apolo a difícil missão de transformar o valor da moeda, o que demonstrava a tentativa, presente durante toda a tradição cínica, de "equilibrar, cotejar, estabelecer uma simetria" (GSOII, p. 241) entre esses dois personagens filosóficos semilegendários. Foucault (GSOII, p. 241-255) acreditava que esse famoso e confuso preceito cínico, independentemente de qual tenha sido seu real sentido originário, fora muito provavelmente recebido e compreendido na Antiguidade helenística-romana não apenas como uma manobra relacionada ao âmbito monetário. De fato, a fórmula *altere a moeda* podia ser interpretada também como a operação de mudança dos costumes, de infração das regras, hábitos, convenções e leis, já que o termo *nómisma* - que significava moeda (como peça com valor monetário) - guarda uma intensa proximidade com a palavra *nomos* (lei, costume).

A citada fórmula cínica pode ser compreendida, de acordo com Foucault (GSOII, p. 242), como uma grandiosa tarefa de ajuste dos valores ético-sociais vigentes, a despeito de seu mais fácil e corriqueiro sentido pejorativo, que era a ação ilegal de falsificação de dinheiro. A moeda que Diógenes fora incumbido de alterar seria precisamente a *alethés bíos*.

[A tarefa cínica era] tomar uma moeda determinada que tem uma efígie determinada e apagar esta última para substituí-la por outra que representará muito e permitirá a essa peça circular com seu verdadeiro valor. O que define este princípio cínico, tão importante, de alterar e mudar o valor da moeda, é que esta não engane acerca de seu verdadeiro valor, e que lhe seja devolvido o valor que lhe é próprio mediante a imposição de outra efígie, melhor e mais adequada. (GSOII, p. 241-242).

A empresa cínica não se dirigia à desvalorização da *verdadeira vida*; ao contrário, visava ao desmascaramento e à conseqüente substituição da falsa efígie estampada na cara da moeda da *alethés bíos* pela imagem adequada. Em outros termos, os "cínicos não trocam, de certo modo, o metal mesmo da moeda" (GSOII, p. 242), pois, assim como as demais filosofias, atribuíam à *verdadeira vida* os mesmos *valores* ou *significações* - não-dissimulação, ausência de mistura, retidão e imutabilidade. Não obstante, o cinismo defendia a impreterível necessidade da utilização de um molde apropriado para a fundição da moeda em questão, pois afirmava que a efígie corriqueiramente estampada não condizia com a *verdadeira vida*.

O estilo de vida cínico, apesar de considerado pela maioria da sociedade helenístico-romana uma manifestação impudica e desagradável, era vivido por Diógenes e seus seguidores como a concretização adequada dos princípios fundamentais da *verdadeira vida* - ou, em outras palavras, a forma resultante correta e decisiva da fundição da *alethés bíos*. A presença, no modo de vida cínico, de práticas despudoradas era conseqüência do exercício de uma vida em conformidade com o que se entendia por verdadeiro - a verdade na e da natureza. Todavia, Foucault (GSOII, p. 242-244) afirma que, com base em uma análise retrospectiva, é possível apreender que o cinismo dramatizou, traçou, uma caricatura daquilo habitualmente entendido e praticado pelos outros movimentos filosóficos como a *verdadeira vida*. De fato, os cínicos inverteram a ideia da *vida não dissimulada*, ao exercê-la radicalmente em suas práticas de desnudez e impudor.

[Quanto aos] cínicos, a regra de não dissimulação já não é, como podia ser em Epicteto ou em Sêneca, um princípio ideal de conduta. É a formalização, a encenação da vida em sua realidade material e quotidiana: sob o olhar concreto dos outros, de todos os outros ou, em todo caso, da maior quantidade possível. A vida do cínico carece de dissimulação no sentido de que é real, material, fisicamente Pública. (GSOII, p. 265).

Uma vida verdadeiramente não dissimulada seria aquela que não contivesse quaisquer segredos, porque tentaria exercer constantemente o princípio da publicidade absoluta, por meio do qual um cínico daria a todos o testemunho de seu modo de vida.

De maneira análoga, o fundamento de uma *vida reta* fora levado ao extremo nas práticas cínicas. Conforme Foucault (GSOII, p. 276-9), o cinismo erigiu a animalidade como o único crivo capaz de determinar a retidão da existência - diversamente do que, em geral, ocorria nas demais filosofias antigas que definiam a vida reta como "uma vida conforme à natureza, mas também às leis ou, ao menos, a algumas das leis, regras e costumes convencionados entre os homens". (GSOII, p. 276).

Unicamente o que é da ordem da natureza pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta segundo os cínicos. Na vida cínica *não se pode aceitar nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana, se não se ajustam exatamente ao que se encontra na natureza, e só na natureza.* (GSOII, p. 276, grifo nosso).

A animalidade entre os cínicos era recebida, diferentemente do que ocorria entre os demais grupos filosóficos, que a definiam como algo do qual deveríamos distanciar-nos para afirmar nossa humanidade. No entender dos adeptos do cinismo, a animalidade era o único modelo material e moral de existência que deveríamos seguir. Não seria uma condição vista apenas como um dado oferecido pela natureza, mas sobretudo uma "maneira de ser com respeito a si mesmo [sob] [...] a forma de uma prova perpétua" (GSOII, p. 279). Enfim, em termos gerais, é possível esquematicamente descrever que a animalidade, entre os cínicos, foi aceita como desafio, praticada como um permanente exercício e considerada pelos outros como um escândalo.

Essa dramatização empreendida pelo cinismo açambarcou, assim como fizera em relação à não-dissimulação e à retidão, o valor da *vida sem mistura*.

De acordo com Foucault (GSOII, p. 268), a definição habitual dessa *vida sem mistura* durante a Antiguidade greco-helenístico-romana -compreendida como uma vida "sem laço, sem dependência com respeito ao que lhe seja alheio, em função do princípio de que o que é *alethés* é puro, não tem alteridade e está em perfeita identidade consigo mesmo" (GSOII, p. 268, grifo do autor) - desembocava em duas grandes estilísticas da existência bastante distintas, porém frequentemente interligadas. Uma *estética da pureza*, encontrada sobretudo no platonismo, na qual se almejava resgatar a alma de todo elemento de "desordem, de agitação, de perturbação involuntária" (GSOII, p. 268), com o objetivo de liberá-la de tudo o que fosse material e corporal. E uma *estilística da independência* (facilmente encontrada nos epicuristas e estoicos) que estimava a autossuficiência, a autarquia, e intentava, por isso, "liberar a vida de tudo o que lhe pode fazer depender de elementos exteriores, acontecimentos incertos". (GSOII, p. 268).

Em complemento a essa descrição, Foucault (GSOII, p. 268-276) destaca o modo como o cinismo assimilou e extrapolou as características presentes nessas duas modalidades de estilística referentes à *vida sem mistura*. Com efeito, os cínicos acreditavam que uma vida pura e independente só poderia efetivamente manifestar-se sob a forma da *pobreza*. No entanto, o apreço do cinismo pela pobreza e a prática desta por parte dos adeptos desse movimento filosófico divergiam da cultura greco-helenístico-romana tomada em sua totalidade - na qual havia uma forte oposição entre os "melhores, os mais poderosos, aqueles que desfrutam de educação e poder, e o resto, a multidão, aqueles que carecem de qualquer tipo de poder, de formação, e tampouco têm fortuna". (GSOII, p. 269). A divergência em questão também se estabelecia em relação às outras filosofias que também valorizavam positivamente a pobreza.

De acordo com Foucault (GSOII), não bastava nutrir, dentro do cinismo, conforme o estoico Sêneca defendia, uma atitude de desapego quanto à riqueza, com o objetivo de preparação para eventuais infortúnios e privações. O cínico não se contentava com o exercício virtual da pobreza (como uma proteção contra acontecimentos possíveis), senão apenas com a prática real, efetiva, da pobreza, exequível por meio de um despojamento concreto. Além disso, a pobreza, no cinismo, caracterizava-se por seu caráter *ativo* e *infinito*. Não bastava uma atitude de indiferença em relação aos bens, tampouco uma postura de renúncia ao enriquecimento baseada no contentamento com a situação financeira do filósofo no

momento. Tratava-se de uma pobreza inquieta, incessante, insatisfeita consigo mesma - na medida em que não podia contentar-se com um nível considerado satisfatório - e que, por isso, buscava permanentemente alcançar novos limites, até chegar ao nível de posse e utilização dos bens absolutamente indispensáveis à vida. Em outras palavras, o cinismo afirmava uma pobreza *real*, ao contrário do mero exercício virtual praticado por Sêneca. O filósofo cínico buscava alcançá-la *ativamente*; diversamente de "uma pobreza de estado médio, como a que aceitava Sócrates" (GSOII, p. 271-272), a pobreza cínica manifestava-se em um trabalho indefinido de superação de si mesma.

Por fim, resta-nos abordar o quarto valor da *verdadeira vida* e a maneira pela qual os cínicos o assimilaram. Para Foucault (GSOII, p. 282), a *vida soberana* - habitualmente definida como uma vida *dona de si mesma* incorruptível, imutável, à prova de decadência - caracterizava-se por dois grandes traços principais. Primeiramente, era uma vida que tendia ao "estabelecimento de uma relação consigo mesmo que é da ordem do gozo, nos dois sentidos da palavra: ao mesmo tempo como posse e como prazer" (GSOII, p. 282). Essa característica, apesar de ter estado presente em várias filosofias, teve no estoico Sêneca suas formulações mais explícitas. Em segundo lugar, e como consequência do aspecto anterior, a vida *dona de si mesma* era marcada intensamente pelos benefícios que proporcionava aos demais.

[Essa] atividade, mediante a qual um indivíduo é útil aos outros no exercício de uma vida soberana sobre si mesma, é em certo modo um *plus*, um excesso ou, melhor, nem mais nem menos que a outra cara da relação consigo mesmo. Exercer sobre si mesmo o domínio perfeito, dar testemunho aos olhos dos outros desse domínio e, através deste testemunho, ajudá-los, guiá-los, lhes servir de exemplo e modelo: todos estes não são mais que os diferentes aspectos de uma única soberania. (GSOII, p. 285-286).

O benefício promovido pela vida soberana, via de regra, exercia-se em dois níveis de escala distintos. Um vínculo com o outro sob a *forma pessoal*, seja como prática de direção, seja como socorro espiritual ou ajuda ao aluno ou amigo. Também havia um vínculo sob a *forma de universalidade*, na qual o filósofo provia ensinamentos à humanidade em geral, por meio de seu modo de vida e dos textos que escrevia. Independentemente da maneira pela qual esse vínculo se estabelecia, o auxílio - empreendido e compreendido como obrigação moral pelo filósofo que a

praticava - representava a outra face da mesma vida soberana. De um lado, a posse de si sobre si mesmo, fornecendo um gozo de si sobre si; de outro, o consequente benefício ofertado, quer individualmente, quer coletivamente, ao restante da humanidade. (Cf. GSOII, p. 284-285).

Da mesma maneira que fizeram em relação aos demais valores da verdadeira vida, os cínicos também levaram ao extremo a ideia da *vida soberana* tradicionalmente praticada pelas demais filosofias. Conforme esclarece Foucault (GSOII, p. 286-297), a corriqueira analogia filosófica existente entre monarquia e soberania de si fora transformada por eles na arrogante afirmação de que o cínico é rei. A utilização da noção de monarquia pelo cinismo resumia-se à alusão do dever da prática de uma soberania de si sobre si, similar àquela exercida por um regime monárquico no campo político. Não havia, como se encontra em Platão, o "ideal de uma cidade na qual os filósofos sejam reis, [nem, como ocorria entre os estoicos, uma] [...] sorte de jogo entre a alteridade e a superioridade do filósofo com respeito ao rei". (GSOII, p. 287). O cínico era o *rei antirrei* por natureza. De maneira diversa da dos pretensos reis - "os soberanos coroados, os soberanos visíveis" (GSOII, p. 287) -, o cínico não dependia de nada. Em sua nudez escandalosa Diógenes exercia a realeza que lhe fora concedida. Sua alma era naturalmente régia e, por isso, prescindia de cultivo (*paideia*), o que o diferenciava de Alexandre, o Grande. Ao contrário dos reis determinados pelos homens, que travam batalhas somente contra inimigos exteriores, o cínico não possuía vícios ou defeitos, pois, devido à luta empreendida em si e contra si mesmo, já os havia vencido. Enfim, por não carecer de nada, o rei cínico tinha sua realeza inexorável assegurada pela natureza, diversamente dos reis tradicionais, que dependem não apenas de exércitos, armas e aliados, mas também das "satisfações, prazeres e adornos" (GSOII, p. 290) tão abundantes em suas vidas.

Para Foucault (GSOII, p. 291-298), essa particular concepção de realeza existente na maneira cínica de viver - fruto, como vimos, de um esforço voluntário de seus praticantes e manifestada por meio do escândalo, da irrisão, da miséria, do despojamento, da resistência física - também provia benefícios à humanidade, tal como ocorria na maior parte das demais filosofias que praticavam a vida soberana. Todavia, tanto sua abnegação quanto a beneficência que esstedesprendimento implicava divergia daquelas corriqueiramente existentes nas outras correntes filosóficas. Com efeito, a *vida filosófica* - o conjunto de princípios

fundamentais praticados com o intuito de alcançar e/ou manter o real exercício de uma *verdadeira vida* - era compreendida e vivenciada pelos cínicos como uma missão dura e sacrificante. Isso se deve ao fato de que, ao ter eleito o cínico como rei, a natureza também lhe havia encarregado de *ocupar-se dos outros*. A particularidade dessa tarefa no cinismo localizava-se no fato de não funcionar - conforme abordamos em nossa menção a Sêneca - como um "gozo de si, senão, muito mais, em certa forma de renúncia a si mesmo". (GSOII, p. 291).²⁶

Apesar do consenso quanto ao objetivo de proporcionar aos homens meios para alcançar a felicidade, Foucault (GSOII, p. 291-299) salienta que o altruísmo cínico era dissonante em relação às demais filosofias da época no que se refere a sua forma de oferta e atuação. A "missão cínica [...] não é um missão de legislador e nem sequer de governante. É uma relação de atenção, uma relação médica". (GSOII, p. 291). O cínico é aquele que, seja em praça pública, seja à porta das casas, fornece conselhos - a medicação que assegurará às pessoas "sua própria cura e sua própria felicidade". (GSOII, p. 291). Em vez de constituírem uma "espécie de pletora pela qual a vida feliz do sábio filósofo, em alguém como Sêneca, se dava como exemplo aos outros, aos quais se ajudava simplesmente mediante conselhos, exemplos, escritos" (GSOII, p. 292), os benefícios cínicos eram disponibilizados por meio de um *intervencionismo médico, físico e social*. Outra importante particularidade da beneficência cínica estava em sua modalidade de oferta. De fato, a forma como o cínico provia auxílio aos outros despertava um certo incômodo, e até escândalo, tanto nas demais filosofias quanto na sociedade helenístico-romana em geral. À maneira de um cão, o altruísmo cínico apresentava-se como um *combate*. Mediante a *parrhesía*, e sua famosa *diatribe* - o discurso *alethés*, agudo, preciso e penetrante -, o cínico atacava, com sua boca feroz, os inimigos presentes nos homens (vícios, defeitos e opiniões) e/ou por eles sustentados.

Essa disposição para o combate ou para o enfrentamento de uma grande prova, por meio e em defesa do que fosse verdadeiro (*alethés*), não era exclusiva do movimento cínico. Foucault (GSOII, p. 293) destaca que a utilização da metáfora militar ou atlética como analogia à vida soberana fora, em geral, bastante

²⁶ Uma forma de renúncia que não implica, entretanto, o abandono do *cuidado de si*, da elaboração de si por si. Não se tratava, desse modo, de uma renúncia semelhante à cristã, na qual o indivíduo abre mão da autoconstituição de si em favor da transfiguração divina.

frequente na filosofia antiga desde Sócrates. Entretanto, a escala dos ataques empreendidos pelo cinismo o diferia mais uma vez das outras correntes filosóficas, na medida em que, a despeito de manifestar-se também como um *combate espiritual* - uma luta particular contra "seus desejos, seus apetites e suas paixões" (GSOII, p. 293) -, sua guerra estendia-se igualmente ao restante da humanidade.

[Tratava-se de um] combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado determinado da humanidade. [Era] um combate contra vícios, mas esses vícios não são simplesmente os do indivíduo. São os vícios que afetam o gênero humano em sua totalidade, são os vícios dos homens, e são vícios que tomam forma, apóiam-se ou estão apoiados na raiz de tantos hábitos, maneiras de agir, leis, organizações políticas ou convenções sociais que encontramos entre os homens. (GSOII, p. 293).

Resumidamente, a beneficência oriunda da abnegação característica de uma vida soberana assumia, no cinismo, a forma de um "combate, uma agressão explícita, voluntária e constante [dirigida à humanidade com o objetivo de] alterá-la em sua atitude moral (seu *ethos*), [por isso os ataques a] seus hábitos, suas convenções, suas *maneiras de viver*". (GSOII, p. 293, grifo nosso).

Enfim, após a descrição das modificações empreendidas pelo cinismo no que tange aos valores atribuídos ao que tradicionalmente se entendia como *verdadeira vida* durante a Antiguidade greco-helenístico-romana, podemos vislumbrar o conjunto esquemático das inversões realizadas pela vertente cínica. Com efeito, em razão do característico movimento cínico de dramatização, a *vida não dissimulada* desembocou na prática da desnudez e no impudor; a *vida sem mistura ou independente*, no exercício ativo e indefinido da pobreza extrema; a *vida reta*, na animalidade como desafio, modelo e dever morais imprescindíveis; e a *vida soberana, imutável, tranquila*, em uma interação com o mundo, com a humanidade e consigo mesmo por intermédio de um incessante combate.

Desse apanhado de deslocamentos e alterações engendrados pelos cínicos é possível depreender as correlações, codependências e cojustificações existentes entre as significações da *verdadeira vida*. Alcançar uma *vida sem mistura ou independente* requeria o exercício efetivo de uma *vida reta*. Em outras palavras, um cínico somente alcançaria seu almejado estado de independência ou indiferença em relação ao mundo, caso praticasse uma vida totalmente de acordo com o

princípio da animalidade, isto é, caso vivesse absolutamente alheio a quaisquer convenções que não estivessem conforme o comportamento dos demais animais. Viver de maneira natural implicava, por sua vez, o despojamento concreto de quaisquer utensílios ou propriedades. Como retrata Diógenes Laércio (2008), Diógenes abandonou definitivamente a vasilha que ainda carregava consigo no momento em que observou uma criança beber água utilizando somente as próprias mãos. Por fim, uma vida consoante a natureza desembocava necessariamente não apenas em uma vida de pobreza extrema, como também em uma vida pública (*não dissimulada*) e avessa a tabus e costumes (*soberana*).

O tecido constituído pelas relações entre os valores da *verdadeira vida* existente no cinismo torna-se ainda mais interessante quando enfocamos o papel exercido pela *vida soberana*. De fato, além de formar uma cadeia de ligações com a *vida não dissimulada*, a *vida sem mistura* e a *vida reta*, acreditamos que a efetivação da soberania de si sobre si - com sua modalidade de abnegação particularmente combativa - era a forma resultante e visível do conjunto de traços que caracterizavam a *alethés bios* para os cínicos. Já destacamos que a nudez, a pobreza e a animalidade afiguravam-se manifestações indesejáveis e desagradáveis na Antiguidade greco-helenístico-romana, tanto para as demais filosofias da época quanto para a sociedade como um todo. A mera existência do modo de vida cínico significava, portanto, ataques aos hábitos e convenções tradicionalmente aceitos.

O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos adota a forma da resistência, do despojamento, da prova perpétua de si consigo, mas também da luta na humanidade, com respeito à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de abnegação. Mas é um rei que combate, ao mesmo tempo, por si mesmo e pelos outros. (GSOII, p. 293-294).

Essa soberania cínica como um dos elementos constituintes e, ao mesmo tempo, como agente modelador global da *verdadeira vida* decorre diretamente da efetivação do mais caro preceito do cinismo. De fato, o "princípio 'altere tua moeda', 'mude o valor de tua moeda', passa por ser um princípio de vida e até o princípio mais fundamental e característico dos cínicos". (GSOII, p. 254).

O intrigante e conflitante tema da alteração da moeda permeava todas as práticas cínicas. Consistia, conforme mencionamos há pouco, na difícil

missão destinada a Diógenes - de desvelamento do real valor referente àquilo usualmente definido como a verdadeira vida, seguido da demonstração de uma maneira de viver efetivamente de acordo com a verdade, isto é, o *alethés bíos*. O modo de existência do cínico, em harmonia com sua missão fundamental, exercia tanto a função de ataque aos inimigos da *verdadeira vida* - convenções, leis, saberes, formas de pensar e de viver em desacordo com a verdade - quanto o papel de demonstração concreta de um *êthos* realmente conforme a *alétheia*. Alterar o valor da moeda fora, em resumo, o impulso inicial e a maior justificativa à postura combativa - fruto da soberania de si e, conseqüentemente, de sua específica modalidade de abnegação - em relação a todos os ataques praticados pelo cinismo; isto é, localizava-se no "coração da experiência e práticas cínicas". (GSOII, p. 255).

Entretanto, apesar de todos os problemas causados por seu discurso e por sua conduta despidoradamente provocativos, o cinismo não foi completamente renegado pelas outras correntes filosóficas nem pela sociedade em geral durante a Antiguidade helenístico-romana. Desfrutou, ao contrário, de um certo estatuto ambíguo, que encerrava simultaneamente a extrema repulsa e o reconhecimento de uma intensa proximidade, culminando, por isso, num importante paradoxo. Foi "comum e corrente, banal, e foi inaceitável. Poderíamos dizer, em suma, que uma quantidade considerável dos filósofos significativos se reconhece com bastante facilidade no cinismo e dá acerca deste uma imagem positiva". (GSOII, p. 243). Com fundamento nisso, Foucault levantou a seguinte questão: "como pode dizer o cinismo, no fundo, o que diz todo mundo e fazer inadmissível o fato mesmo de dizê-lo?" (GSOII, p. 245). O esboço da resposta começa a ser traçado pelo exame da função de extrema importância exercida pelos cínicos para a antiga ética helenístico-romana, senão para toda a história da ética ocidental doravante existente. O cinismo não cessou de enfatizar e "colocar para a filosofia na Antiguidade, e também no cristianismo ou no mundo moderno, a questão permanentemente difícil, perpetuamente perturbadora, que é a da vida filosófica, do *bíos philosophikós*". (GSOII, p. 246).

Foucault (GSOII, p. 246-247) declara que, desde sua origem até, talvez, hoje em dia, a filosofia sempre foi considerada pelo Ocidente uma disciplina imprescindivelmente associada a uma *existência filosófica*, e sua prática foi necessariamente manifestada, em maior ou menor grau, em uma sorte de exercício de vida. Contudo, com o passar dos séculos a filosofia ocidental acabou aos poucos

suprimindo - ou, ao menos, ignorando, negligenciando - a questão da vida filosófica, ou seja, "o *problema da vida em seu vínculo essencial com a prática do dizer veraz*". (GSOII, p. 247, grifo nosso). Segundo a interpretação foucaultiana, esse movimento de negligência quanto ao "problema da verdadeira vida, da *vida filosófica com respeito à prática e ao discurso filosófico*" (GSOII, p. 247, grifo nosso) surge como decorrência de uma série de fenômenos que podem ser aglutinados em dois grandes eixos. Um relativo à absorção ou, de certo modo, ao confisco efetuado pela religião - com suas instituições, seu ascetismo e sua espiritualidade - do tema da prática da *verdadeira vida* durante um longo processo que se inicia no fim da Antiguidade e perdura até a era moderna. E outro referente à "institucionalização das práticas do dizer veraz na forma de uma ciência (uma ciência com normas, [...] regulada, [...] instituída, uma ciência que toma corpo em instituições)". (GSOII, p. 247). Em resumo, a *verdadeira vida* - uma forma de existência que manifesta a imperiosa harmonia entre discurso e prática; que, sobretudo, profere e vive a verdade -fora quase integralmente esquecida no Ocidente, devido tanto a seu confisco pela instituição religiosa quanto a sua anulação pela instituição científica.

Conclui-se disso que o papel de destaque exercido pelo cinismo no que tange à história da ética ocidental é definido por sua incessante e inerente prontidão em não apenas realizar uma vida filosófica, mas também em questionar, criticar, provocar e incitar os homens quanto à necessidade da *existência filosófica*.

Se retomarmos o problema e o tema do cinismo a partir da grande história da *parrhesía* e do dizer veraz, podemos dizer que, enquanto toda a filosofia vai tender cada vez mais a colocar a questão do dizer veraz desde a perspectiva das condições em que um enunciado pode reconhecer-se como verdadeiro, o cinismo, por sua parte, é a forma de filosofia que não deixa de fazer a pergunta: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer veraz? (GSOII, p. 246).

O cinismo seria, dessa maneira, não apenas uma corrente filosófica particular existente durante a Antiguidade helenístico-romana, porém, acima de tudo, uma "atitude recorrente ao longo de toda a história ocidental [...] que coloca imperiosamente, sob a forma do escândalo, a questão da vida filosófica". (GSOII, p. 249, grifo nosso). Foucault (GSOII, p. 249) afirma que fora precisamente essa função exercida pelo cinismo durante todo o pensamento ocidental que o teria motivado a esmiuçar tal corrente filosófica. Dito de outra forma, o cinismo na

condição de atitude de reatualização incessante no que se refere à indispensabilidade da experiência da *filosofia como modo de vida*.

Essa tarefa exercida pelo cinismo - expressida em seu *êthos* como missão fundamental - como alerta constante aos próprios cínicos e ao restante da humanidade acerca da imprescindibilidade de uma existência filosófica à prática da filosofia (ou seja, de uma *vida filosófica*) conecta-se diretamente à modalidade de relação entre sujeito e verdade existente durante a Antiguidade greco-helenístico-romana. De fato, como dissemos, a *espiritualidade* definia-se como o regime geral de subjetivação que requeria uma necessária transformação do sujeito, com o intuito de alcançar a verdade. Nesse regime, espiritualidade e filosofia encontravam-se inseridas em uma íntima dinâmica, já que a questão filosófica sobre como ter acesso à verdade passava necessariamente pela temática característica da espiritualidade. A filosofia caracterizava-se, então, como um conjunto de princípios e práticas úteis à exigida modificação do sujeito que quisesse usufruir da verdade.

Advertirão em que sentido [...] [o estudo do cinismo] pode, a meu entender, associar-se à questão das práticas e das artes de existência: é que foi *a forma mais rudimentar e mais radical ao mesmo tempo na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida* - que somente é, por suposto, uma forma particular, mas de suma importância e central pelos problemas que suscita - *que é a vida filosófica*. (GSOII, p. 249, grifo nosso).

Apesar de sua manifestação ter sido considerada pela maioria das correntes filosóficas e das sociedades helenístico-romanas como algo escandaloso, feio, agressivo e inconveniente, a efetivação do modo de vida cínico - sujo, nu, atlético/militar, pobre - autenticava sua inserção no âmbito geral da espiritualidade.

Essa estima da prática da filosofia como prova de vida aliada à preocupação com o dizer veraz parresiástico - surgida com Sócrates e desenvolvida de maneira mais autônoma e específica entre os cínicos - revela a importância de outra dimensão ou enfoque da noção de *parrhesía*. Com efeito, conforme exposto no capítulo 3, o dizer veraz parresiástico implica uma voluntária e indispensável ligação de codependência e identificação entre enunciador e enunciado. O parresiasta é não somente quem aceita o risco de dizer o que pensa e aquilo em que acredita, porém, acima de tudo, aquele que atesta sua posição quanto ao enunciado que profere. Há um primeiro reconhecimento implícito desse intenso enlace, em virtude do fato de

que aquele que diz a verdade por meio da *parrhesía* o faz porque experimenta seu enunciado como verdade. Ademais, há uma assunção adicional relativa à particularidade de que o parresiasta atesta o enunciado que profere tanto por meio da valentia de sua ação verbal quanto por intermédio de sua própria vida (*bíos*), de seu próprio modo de viver.

[Para] essa palavra que, em seu uso limitado à direção de consciência, se traduzia como 'falar franco', creio que podemos, se lhe dermos uma definição um pouco ampla e geral, propor como tradução o termo ' *veridicidade*' . O parresiasta, quem utiliza a *parrhesía*, é o homem verídico, isto é: quem tem a coragem de arriscar o dizer veraz e que arrisca esse dizer veraz em um pacto consigo mesmo, em seu caráter, justamente, de enunciador da verdade. É o verídico. (GSO, p. 82, grifo nosso).

Essa postura do parresiasta em face da verdade, do enunciado verdadeiro que emite, é designada por Foucault como *coragem da verdade*. A atitude de valentia, a assunção dos riscos, a imperativa disposição particular daquele que pratica a *parrhesía*. O compromisso ético pelo qual o parresiasta tem como tarefa dizer, reconhecer em si e exercer a verdade que conhece.

Ora, um dos traços mais interessantes do cinismo é precisamente a maneira como seus adeptos exerciam a *parrhesía*, como experimentavam a coragem da verdade. O modo pelo qual a *veridicidade* processava-se entre eles mostrava, paradoxalmente, uma predileção pela manifestação dessa coragem em sua dimensão não-verbal.

[O] cinismo apresenta-se em essência como uma forma determinada de *parrhesía*, dizer veraz, mas que encontra seu instrumento, seu lugar, seu ponto de surgimento na vida mesma de quem deve manifestar assim a verdade ou dizê-la, sob a forma de uma manifestação de existência. (GSOII, 231).

A despeito da reputação cínica relativa às ferrenhas críticas que seus praticantes dirigiam àqueles que encontravam pelas ruas e praças da cidade, sua *parrhesía* expressava-se frequente e preferencialmente não por meio da ação verbal, mas antes como o exercício mesmo da verdade. O "cinismo aparece, sem dúvida, de um extremo a outro, como essa maneira de manifestar a verdade, praticar a aleturgia, a produção de verdade na forma mesma da vida". (GSOII, p. 232).

Foucault (GSOII, p. 245-246) salienta que a maneira cínica de expressar essa bravura pela verdade e na verdade constituiu uma nova modalidade de *coragem da verdade* na filosofia ocidental. Como vimos, sua primeira forma fora praticada no contexto político da Grécia antiga, no qual o parresiasta situava-se como aquele que, ao pronunciar um discurso verdadeiro, assumia o risco de morte em consequência de suas palavras estarem em desacordo com a opinião majoritária na assembleia - tratava-se da *ousadia ou valentia política*. Por sua vez, Sócrates exibe um segundo tipo de coragem da verdade. Por meio de seus diálogos, o parresiasta deveria incitar as pessoas a reconhecerem "pouco a pouco que o que dizem saber, o que crêem saber, realmente não sabem [...] [com o objetivo de levá-las a ocuparem-se de si mesmas, de suas almas e da verdade]". (GSOII, p. 245). O conseqüente perigo girava ao redor do risco de despertar ira e vingança em seus interlocutores (fato que acarretou realmente o julgamento e a morte de Sócrates). Finalmente, o cinismo introduz uma terceira modalidade de coragem da verdade, denominada por Foucault *escândalo cínico*.

A coragem cínica da verdade consiste em lograr que os indivíduos condenem, reprovem, menosprezem, insultem a manifestação mesma do que admitem ou pretender admitir no plano dos princípios. Trata-se de fazer frente a sua ira apresentando-lhes a imagem daquilo que, ao mesmo tempo, eles admitem e valoram como ideia e reprovam e depreciam em sua vida mesma. (GSOII, p. 246).

Parresiasta já não é mais aquele que arrisca a vida por dizer a verdade, mas agora, simples e principalmente, pelo caráter de seu modo de vida. De fato, o cínico expõe sua vida "em todos os sentidos da palavra". (GSOII, p. 246). Não se restringe a exibi-la por meio de seus discursos, mas mediante, sobretudo, sua existência. Desse modo, constata-se que, para além dos famosos ataques críticos verbais, "o dizer veraz cínico assume, de modo privilegiado, a forma da vida como testemunho da verdade". (GSOII, p. 231).

Isso remete-nos novamente a Platão, pois Foucault (GSOII) ressalta, nos diálogos contidos em *Alcebíades* e *Laques*, tanto a função determinante de Sócrates em relação ao destino da filosofia ocidental quanto o traço que caracteriza o cinismo como um grande marco em uma história da filosofia. Ao realizamos a comparação dessas duas cenas filosóficas

nos encontramos ante o ponto de partida de duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia: a filosofia como aquilo que, ao inclinar, ao incitar os homens a se ocuparem de si mesmos, os leva para uma realidade metafísica que é a da alma, e a filosofia como uma prova de vida, uma prova da existência e da elaboração de certa forma e modalidade de vida. [...] Por um lado, uma filosofia que tem que se situar sob o signo do conhecimento da alma, e que faz deste conhecimento da alma uma ontologia do eu. E ademais uma filosofia como prova da vida, do *bíos* que é a matéria ética e objeto de uma arte de si mesmo. (GSOII, p. 141).

O *cuidado de si* que Sócrates almejava despertar naqueles com os quais dialogava funda o núcleo de desenvolvimento da filosofia ocidental que lhe é posterior. Seu enorme mérito reside no fato de haver agregado ao arcaico tema da implacável busca por uma vida bela - existente desde a época de Homero e de Píndaro - a questão da preocupação com o dizer veraz. Desde então, a filosofia tornase o conjunto de práticas, procedimentos e saberes capaz de propiciar ao indivíduo que a pratique o usufruto de uma vida bela a partir de sua relação com a verdade, seja em sua concepção metafísica, seja como prova de vida.

Como poderíamos supor, o cinismo não somente se inscreve no perfil de atividade filosófica que possui como cerne a questão da prova de vida; situa-se, sobretudo, como *o movimento filosófico pioneiro a constituir-se em uma arte de si mesmo*. O "tema do *bíos* como objeto do cuidado [...] parece-me o ponto de partida de toda uma prática e toda uma atividade filosófica cujo exemplo primeiro é, sem dúvida, o cinismo". (GSOII, p. 142). Desse modo, torna-se ainda mais compreensível a importância e a influência que o movimento filosófico cínico exerceu sobre a ética ocidental. Os cínicos foram os arautos da imprescindibilidade de uma vida filosófica, em decorrência precisamente do fato de terem engendrado a primeira filosofia que se reconhecia como uma prática, uma existência. Uma filosofia segundo a qual a verdade não estaria no plano das ideias, porém seria deste mundo e praticada como *parrhesía* - uma dinâmica de atividade verbal e modo de existência distante de qualquer influência metafísica.

É justamente devido a sua concepção de verdade e a sua predileção pela dimensão existencial da *parrhesía* que o cinismo atuou como um movimento revolucionário na filosofia ocidental e foi considerado uma afronta aos padrões de sua época. Com efeito, o cínico acreditava que, apenas quando nos ocupássemos de nós mesmos (cuidado que se exerceria tanto por intermédio do exercício quanto do conhecimento de si), seríamos capazes de atingir a verdade da natureza e de

levar uma *verdadeira vida* - uma maneira de viver pública (não dissimulada), pobre (independente), frugal (reta) e militante (soberana). De acordo com Foucault (GSOII, p. 281), o coração do *escândalo cínico* encontrava-se menos em seus ataques verbais do que em seu modo de vida mesmo, ou seja, na exigência que essa forma de viver portava: "altere o valor da moeda".

Conforme já salientamos, o cinismo não apenas defendia uma indispensável e cuidadosa modificação ascética da maneira de viver daquele que quisesse tornar-se cínico, mas a própria transformação daquilo que era compreendido como *verdadeira vida* tanto pelos filósofos quanto pelas pessoas em geral. Isto é, para os cínicos, o exercício da *alethés bíos* exigia impreterivelmente a prática de uma *vida outra*.

O cinismo aparece, em suma, como o ponto de convergência de alguns temas muito recorrentes, e ao mesmo tempo, a figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da animalidade, também é, para a filosofia antiga, para o pensamento antigo, para a ética e a cultura antiga em sua totalidade, o mais difícil de aceitar. O cinismo é, portanto, essa sorte de careta que a filosofia faz de si mesma, esse espelho quebrado onde o filósofo está destinado ao mesmo tempo a ver-se e a não reconhecer-se. *Tal é o paradoxo da vida cínica, como tentei defini-la: o cumprimento da verdadeira vida, mas como exigência de uma vida radicalmente outra.* (GSOII, p. 282, grifo nosso).

Encarado de forma esquemática, o cinismo foi um movimento filosófico que privilegiava a prática da verdade natural para transformar a vida de seus adeptos em uma *vida outra*, com vistas a alcançar a *verdadeira vida*.

Em síntese, a corrente cínica destacou-se como um movimento de exceção na filosofia ocidental, em razão, justamente, da maneira pela qual exercia a *parrhesía*, tanto na dimensão verbal quanto na existencial. Sua singularidade sobressaía na postura de rejeição agressiva que nutria em relação aos códigos sociais, a fim de livrar a humanidade dos vícios que impedem os indivíduos de viverem consoante a verdade. A partir da coragem da verdade socrática, o cinismo desenvolveu e praticou uma nova coragem da verdade, que se exercia em uma *parrhesía* tão radical que fora considerada quase unanimemente um escândalo. O ponto chave de sua manifestação estava na ênfase e na amplitude de sua ação, que não se resumia à habitual *parrhesía* filosófica, a qual formava e legitimava um bom governante da cidade.

Com o cinismo, o dizer veraz parresiástico alcançou seu mais alto desenvolvimento - não se tratava mais apenas do ordinário chamado, destinado aos cidadãos, ao *cuidado de si* que possibilitaria o exercício de uma *verdadeira vida*. A inovação cínica encontrava-se no questionamento acerca da própria forma corriqueiramente aceita pela filosofia como *alethés bíos*. Segundo os cínicos, essa forma comumente aceita não estaria de acordo com os quatro valores tradicionais atribuídos ao que é verdadeiro (não-dissimulação, pureza, retidão e imutabilidade). Sua *parrhesía* era considerada escandalosa por exhibir a todos, inclusive à própria filosofia, a "imagem daquilo que, ao mesmo tempo, [os indivíduos] admitem e valoram no pensamento e reprovam e depreciam em sua vida mesma" (GSOII, p. 246). Isto é, a *parrhesía cínica* funcionava como o paroxismo da *parrhesía filosófica* - situava o questionamento, a partir do interior da própria filosofia, sobre os resultados da habitual prática filosófica. Acusava, enfim, a própria filosofia de não concretizar na existência os valores nos quais dizia acreditar e, ao mesmo tempo, exhibia o que seria efetivamente a realização da *verdadeira vida* em sua despudorada maneira de viver. A característica predileção pela existência filosófica - em detrimento da elaboração teórica na forma de discursos verdadeiros -, aliada à radicalidade como seus adeptos praticavam o dizer veraz parresiástico, fez do cinismo o marco da arte de si mesmo e o *exemplo magistral da tentativa de viver verdadeiramente a verdadeira vida*. (Cf. GSOII, p. 348).

5 A FILOSOFIA DE FOUCAULT E A FUNÇÃO DA *PARRHESÍA* NAS RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E VERDADE

Após nossa descrição sobre como Foucault compreendia a noção de *parrhesía* no quadro esquemático das relações entre sujeito, verdade e política (desde a origem dessa prática como valentia política até seu desenvolvimento sob a forma do escândalo cínico), importa-nos trabalhar três principais linhas neste capítulo. Primeiro, investigar a razão do interesse do pensador francês em determinar o dizer veraz parresiástico como um dos objetos fundamentais das pesquisas divulgadas em seus últimos cursos. Segundo, a descrição das relações existentes entre as noções de *crítica* e *parrhesía*. E, finalmente, desenvolver a hipótese de que a filosofia foucaultiana foi elaborada e praticada como um amálgama de discurso e modo de vida filosóficos, no qual as noções de *parrhesía* e *crítica* ocupariam um lugar central em sua estratégia de enfrentamento do poder político moderno.

5.1 CRÍTICA E *PARRHESÍA*

Qual teria sido a razão do interesse foucaultiano pelo antigo discurso parresiástico?

Podemos responder essa questão com base na própria explicação que Foucault forneceu em seu último curso no *Collège de France*. Após haver ressaltado que seu objetivo não era estudar o dizer veraz parresiástico segundo a vertente de uma análise epistemológica (a qual buscaria investigar a especificidade das estruturas relativas aos diferentes discursos dados e recebidos como verazes), o intelectual francês descreve suas reais intenções. Almejaria continuar, nesse curso do ano letivo de 1983-1984, o que já havia começado a realizar durante o curso *O governo de si e dos outros*:

[Analisar], em suas condições e suas formas, o tipo de ato mediante o qual o sujeito, ao dizer a verdade, *manifesta-se* [...]; sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo auto-constitui-se e é constituído pelos outros como sujeito que emite um discurso de verdade; sob que forma apresenta-se a seus próprios olhos e aos olhos dos outros como aquele que é veraz no dizer; qual é a forma do sujeito que diz a verdade. A análise desse âmbito poderia chamar-se, em oposição à das estruturas epistemológicas, estudo das "formas aletúrgicas". [...] A partir de um ponto de vista etimológico, a aleturgia seria a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade manifesta-se. (GS0II, p. 19, grifo do autor).

Esse seu último feixe de estudos seria consequência das pesquisas que já vinha desenvolvendo há muito tempo. Com efeito, Foucault (GS0II) explica que - a partir da tradicional e fundamental questão filosófica ocidental sobre as relações entre sujeito e verdade - tentou, durante alguns anos, responder a estas questões: com base em quais práticas e por intermédio de quais tipos de discurso dizia-se a verdade sobre o sujeito louco ou delinquente? A partir de quais práticas discursivas os sujeitos falante, trabalhador e vivo tornaram-se objetos de um saber possível?²⁷ Ademais, Foucault relata que suas pesquisas seguintes (que tiveram por âmbito as práticas penais e a experiência da sexualidade) trataram de abordar essa mesma questão das relações entre sujeito e verdade através de outro prisma. Não mais o discurso que diz a verdade sobre o sujeito, senão o "discurso de verdade que o sujeito está em condições e é capaz de dizer sobre si mesmo, sob uma série de formas culturalmente reconhecidas e tipificadas, como, por exemplo, a confidência, a confissão, o exame de consciência". (GS0II, p. 20).

Essa mais recente dimensão analítica sobre os discursos verdadeiros levou Foucault ao projeto de traçar, como vimos, desde o segundo volume da *História da Sexualidade*, uma genealogia do desejo e do sujeito desejante. Interessava-lhe descobrir as razões pelas quais a injunção ao sujeito para dizer a verdade sobre si mesmo estava vinculada, nas sociedades modernas, à questão do desejo. Para a surpresa do filósofo francês, seu regresso investigativo fê-lo descobrir que essa exigência e essa possibilidade de enunciação da verdade de si pelo próprio sujeito não havia surgido com o advento da pastoral cristã e sua técnica de confissão.

²⁷ É evidente que essas questões referem-se ao conteúdo de seus livros: *A história da loucura*, *As palavras e as coisas* e *Vigiar e Punir*.

Ao fazer essa análise dei-me conta de uma coisa que de forma alguma esperava. [É] fácil constatar como foi grande a importância, em toda moral antiga, em toda a cultura grega e romana, do princípio 'deve-se dizer a verdade sobre si mesmo'. Em apoio e como ilustração dessa importância na cultura antiga, pode-se mencionar práticas recomendadas com tanta frequência, de maneira constante, contínua, como o exame de consciência prescrito entre os pitagóricos e os estoicos, do qual Sêneca deu exemplos tão elaborados e que voltamos a encontrar em Marco Aurélio. (GS0II, p. 20).

Tratava-se de todo um conjunto de práticas bem conhecido e difundido durante a Antiguidade que culminou, por volta dos séculos I e II de nossa era, na "idade de ouro" da *cultura de si*. Foucault ressalta, no entanto, que tais práticas não foram por ele descobertas, porém apenas estudadas a partir de ponto de vista específico. No curso *A hermenêutica do sujeito*, suas pesquisas versaram, precisamente, sobre a consideração dessas práticas de dizer veraz sobre si mesmo sob um viés distinto do tradicional e famoso preceito "conhece-te a ti mesmo" (*gnothi seautón*). A novidade do olhar foucaultiano faz-se presente em sua tentativa de analisar esse conjunto de práticas a partir do princípio "ocupa-te de ti mesmo" (*epimeléi sautou*), também antigo, porém mais marginal. Para Foucault, o conhecimento de si implicava diretamente dizer a verdade sobre si mesmo, todavia situava-se somente como um importante aspecto do princípio mais importante e abrangente do *cuidado de si*.

Ainda nesse seu relato sobre os caminhos que o trouxeram até seus últimos cursos no *Collège de France*, Foucault afirma que a análise histórica por ele empreendida sobre o discurso de verdade do indivíduo sobre si mesmo buscou, cada vez mais, estudar a figura indispensável do *outro* - sempre houve a presença dessa figura ao lado do indivíduo que profere a verdade de si mesmo, irreduzível, entretanto, à simples função de escuta.

[Esse] outro, indispensável para que alguém diga a verdade sobre si mesmo, tem ou, melhor, deve ter, para ser efetivamente, para ser eficazmente o sócio do dizer veraz sobre si, uma qualificação determinada. E essa qualificação não é, como no caso da cultura cristã, com o confessor ou o diretor de consciência, uma qualificação dada pela instituição e vinculada à posse e ao exercício de certos poderes espirituais específicos. Tampouco é, como no caso da cultura moderna, uma qualificação institucional que garantisse determinado saber psicológico, psiquiátrico, psicanalítico. A qualificação necessária para esse personagem incerto, um pouco nebuloso e flutuante, é certa prática, certa maneira de dizer que chama-se precisamente *parrhesía* (falar franco). (GSOII, p. 24).

Sendo a *parrhesía*, desde então, definida como objeto de suas pesquisas, Foucault declara ter ficado, mais uma vez, surpreendido com os resultados encontrados. De fato, apesar de toda a importância que o dizer veraz parresiástico desfrutou no âmbito da direção de consciência, da orientação espiritual, durante a cultura helenístico-romana, o filósofo afirma que não pôde deixar de perceber que a origem de tal prática advinha de outra época e de outro contexto: o campo político democrático da Grécia antiga. E foi, precisamente, esse o enfoque de seu curso *O governo de si e dos outros: retomar o exame da parrhesía*, dessa vez no âmbito político; desenvolver, a partir das estratificações históricas do dizer veraz parresiástico, " 'a genealogia da política como jogo e experiência' ". (GSO, p. 172).

Tomando como pano de fundo geral a questão filosófica da relação entre *a obrigação da verdade e o exercício da verdade*, tomando como ponto de vista metodológico o que poderíamos chamar dramática geral do discurso verdadeiro, queria ver se se pode, a partir dessa dupla perspectiva (filosófica e metodológica), fazer a história, a genealogia etc. do que poderia denominar-se discurso político. [...] O que gostaria de fazer neste ano é, portanto, uma história do discurso da governamentalidade que tome como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro, e trate de assinalar algumas de suas grandes formas. (GSO, p. 85, grifo nosso).

No ano seguinte, Foucault expôs, durante o curso *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, a continuação de suas pesquisas sobre o dizer veraz parresiástico. Sua meta, todavia, tornara-se específica: abordar o tema da *coragem da verdade*. Não mais traçaria diretamente o retrato da política como experiência, porém o vínculo entre coragem e verdade, presente na *parrhesía*. Interessava-lhe investigar: que "relação ética há entre a coragem e a verdade? Ou,

inclusive, em que medida a ética da verdade implica a coragem?" (GSOII, p. 138). E ainda: mostrar, como vimos na seção 3.2, "como pôde constituir-se, ao menos em alguns de seus traços fundamentais, a *filosofia ocidental como forma de prática do discurso veraz*". (GOII, p. 49, grifo nosso).

Essa enumeração, realizada por Foucault, quanto aos objetivos de seus últimos cursos, leva-nos a crer que o enfoque sobre a temática da *parrhesía* representa apenas mais uma importante etapa de seu já mencionado regresso investigativo à Antiguidade. Um retorno que, conforme abordamos no capítulo 2, partiu da modalidade de relação entre sujeito e verdade existente em nossas sociedades modernas (e caracterizada pela ideia de que o sujeito como tal é capaz de acessar a verdade pelo conhecimento, sem necessidade de qualquer modificação em seu próprio ser) e alcançou o antigo regime de subjetivação da *espiritualidade*, presente entre os greco-helenístico-romanos. Uma série de investigações que teve por intuito o traçado de certa genealogia das relações entre sujeito e verdade, com um enfoque especial para a questão do posicionamento ético-político do indivíduo em relação à forma de governo à qual se está submetido. De fato, a começar pelos títulos dos cursos e, sem dúvida, por seus conteúdos, torna-se evidente que, durante o período final de sua vida, Foucault continuou trabalhando a grande temática que já vinha desenvolvendo há anos: a questão da *experiência*, das relações entre "um jogo de verdade, relações de poder e formas de relação consigo mesmo e com os outros". (FOUCAULT, 1999, p. 23).

Nesse feixe de investigações, acreditamos vislumbrar um olhar atento de Foucault em direção à questão da *crítica*. Essa temática parece ter sido abordada de maneira um tanto quanto indireta, mas comporta extrema importância, tanto dentro do contexto das antigas sociedades greco-helenístico-romanas, quanto no que se refere à própria filosofia foucaultiana. No seminário em Berkeley, em 1983, o filósofo francês afirmou que o intenso questionamento da *parrhesía*, ocorrido durante o século V a. C., significou uma abrangente e profunda *problematização da verdade e da democracia* - que marca, simultaneamente, o término do que entendemos como filosofia pré-socrática e o início do tipo de filosofia na qual nós modernos nos reconhecemos. Uma reviravolta que alterou não apenas o campo de atuação dessa modalidade de dizer veraz (da *pólis* para o império/monarquias), mas também seu objetivo (do cuidado da cidade para o *cuidado de si*; da mudança quanto aos assuntos da *pólis* para a transformação do *êthos*). Segundo a

interpretação foucaultiana, essa importante problematização possuiu, esquematicamente, dois aspectos principais:

Uma face envolve assegurar que o processo de raciocínio é correto para determinar se uma asserção é verdadeira (ou envolve nossa habilidade de conseguir o acesso à verdade). E, por outro lado, envolve a pergunta: qual é a importância para o indivíduo e para a sociedade de dizer a verdade, de saber a verdade, de haver quem diga a verdade, assim como saber reconhecê-la? Pelo lado que concerne à determinação de como assegurar que uma asserção é verdadeira temos as raízes da grande tradição da filosofia ocidental, que gostaria de chamar "*analítica da verdade*". E, por outro lado, em relação à questão da importância de dizer a verdade, sabendo quem é capaz de dizer a verdade, e sabendo porque teríamos que dizer a verdade, temos as raízes do que poderíamos chamar a *tradição "crítica" ocidental*. E aqui vocês reconhecerão uma das minhas metas nesse seminário, a saber, construir uma *genealogia da atitude crítica na filosofia ocidental*. Isto constitui o objetivo principal deste seminário". (CV, p. 388-389, grifo nosso).

Ora, acreditamos que Foucault já havia, de certo modo, começado a refletir sobre essas duas antigas tradições da filosofia ocidental no início do mesmo ano, durante seu curso *O governo de si e dos outros*.²⁸ Na ocasião, logo após haver exposto um esclarecedor resumo dos conteúdos, procedimentos e deslocamentos que caracterizaram o conjunto de suas pesquisas, Foucault passa à análise de dois textos de Kant, pouco famosos, porém muito importantes. O primeiro desses escritos refere-se à pergunta lançada por um jornal - *O que é a Aufklärung?* -, cuja resposta Kant publica em 1784. No outro texto, que data de 1798, o argumento kantiano remete à questão que sua atualidade lhe propunha - *o que é a revolução!*

Paralelamente ao sentido formal dessas respostas kantianas, Foucault acreditava que ambas apresentavam um fator comum determinante quanto ao destino da filosofia moderna ocidental: uma nova forma de situar a questão da atualidade - não mais em uma relação longitudinal (isto é, em uma comparação com os antigos), mas em uma relação "vertical do discurso com sua própria atualidade". (GSO, p. 31). Com Kant, a filosofia teria assumido a atualidade como objeto de reflexão, como acontecimento filosófico. Desde então, ao emitir um discurso, a filosofia não poderia se eximir à questão "de sua pertença a um presente ou, caso se queira, sua pertença a certo 'nós', um 'nós' que se relaciona, segundo uma extensão

²⁸ Apesar de o curso ser referente ao ano letivo de 1982-1983, as aulas de Foucault começaram no dia 5 de janeiro de 1983 e encerraram-se em 9 de março de 1983.

mais ou menos ampla, com um conjunto cultural característico de sua própria atualidade". (GSO, p. 30). Para Foucault, com essa nova dimensão atribuída pela filosofia a si mesma, Kant teria formado o par das grandes tradições críticas nas quais se divide a filosofia moderna. Por um lado, com as três *Críticas* (especialmente a *Crítica da Razão Pura*) o filósofo prussiano teria inaugurado a vertente que "coloca a questão das condições em que é possível um conhecimento verdadeiro" (GSO, p. 38), na qual todo um setor da filosofia moderna apresentou-se e desenvolveu-se, desde o século XIX, como *analítica da verdade*. Em contrapartida, Kant também teria fundado uma outra tradição crítica na filosofia moderna, que surge precisamente ao redor das questões da *Aufklärung* e da revolução. Essa vertente adicional seria aquela que questiona: "o que é a atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis?" (GSO, p. 39). Não se trataria de uma *analítica da verdade*, porém daquilo que Foucault denomina *ontologia do presente*, "uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos". (GSO, p. 39).

Em face do modo como Foucault descreveu as duas antigas tradições filosóficas - oriundas da problematização da verdade na Grécia do século V a. C. - e de como relatou as duas vertentes que Kant teria fundado -, somos conduzidos a entrever, no mínimo, uma grande proximidade entre esses pares de modalidades de interrogação filosófica que se encontram dispersos em um período superior a dois milênios. Nessa mesma linha de raciocínio, acreditamos localizar uma intensa semelhança entre a disposição que estaria presente tanto na antiga *tradição "crítica" ocidental* quanto na moderna *ontologia do presente*. De fato, Foucault afirmou, no curso do ano letivo de 1982-1983, ser muito interessante realizar uma genealogia da "*modernidade como questão*" (GSO, p. 31-32, grifo nosso). Todavia, desde 1978, na Sociedade Francesa de Filosofia - quando proferiu sua magistral conferência intitulada *O que é a crítica? - Crítica e Aufklärung* -, o filósofo francês já afirmava sua vontade de realizar uma história da *atitude crítica* que teria sido atuante durante o Iluminismo.

Evidencia-se, dessa maneira, que a antiga atitude mencionada no seminário em Berkeley e a outra referente tanto à conferência de 1978 quanto ao curso no *Collège de France* do ano letivo de 1982-1983 são a mesma *atitude crítica* que Foucault mostrava interesse em estudar. Mas se, como mencionado, essa *atitude crítica* fora objeto privilegiado de estudo durante seus dois últimos cursos no

Collège de France, assim como constituiu o objetivo principal do conjunto de conferências ministrado na Universidade de Berkeley - seminário também consagrado ao tema do discurso veraz parresiástico - não haveria, para Foucault, uma nítida e íntima relação entre *crítica* e *parrhesía*?

Podemos partir da consideração de que, desde seu surgimento no campo político-democrático, a *parrhesía* consistia em uma específica forma de *crítica*. Como observamos no capítulo 3, o cidadão grego que subia à tribuna para dizer a verdade contra a maioria política, exercia, dessa forma, uma função *crítica* quanto aos rumos da política na *pólis*. Essa atividade, todavia, implicava riscos (no extremo, a morte) ao enunciador do discurso verdadeiro e dele exigia, por isso, a *coragem da verdade*, sob a forma da valentia política. Nesse cenário, foram frequentes e intensos os questionamentos sobre a legitimidade, a segurança e a imprescindibilidade da figura do parresiasta em Atenas. "Como vêem, a função da *parrhesía* não é demonstrar a verdade a algum outro, senão a função crítica: crítica do interlocutor ou do que fala". (CV, 270).

Posteriormente, ainda no capítulo 3, vimos que Sócrates inaugurou uma nova maneira de praticar o discurso veraz parresiástico. Tratava-se, então, de uma crítica dirigida ao interlocutores que encontrava pelas ruas da cidade e que não almejava interferir diretamente na política, porém modificar o *êthos* do indivíduo que havia aceitado dialogar com Sócrates. Contudo, referia-se também ao papel ocupado pelo filósofo junto à alma do príncipe (função que Platão representou exemplarmente), com a mesma finalidade de modificação da maneira de viver. Analogamente ao contexto político-democrático, o parresiasta, necessariamente filósofo, precisava gozar de bravura para exercer tão dura função - da *coragem da verdade socrática*. Em continuidade a esse trabalho crítico realizado por Sócrates, encontramos, no capítulo 4, a descrição do cinismo como a exacerbação da habitual *crítica* filosófica. Os cínicos não somente almejavam a transformação do estilo de vida de seus interlocutores; sobretudo, investiam contra as convenções irracionais (dissonantes em relação à natureza) que fundamentaria tal modo de viver. Dirigiam-se a uma *crítica* aos valores, aos discursos verdadeiros, compartilhados pela tradição greco-helenístico-romana, os quais seriam, a um só tempo, causas e produtos dos vícios dispersos em toda a humanidade. Em suma, a *crítica* cínica destinava-se à forma daquilo que era definido como *verdadeira vida*.

As transformações sofridas pela *parrhesía* - de um contexto político para um campo de intervenção psicagógico, no qual apenas o filósofo era considerado parresiasta, isto é, capaz de agir sobre a alma do indivíduo com o intuito de modificar seu modo de vida - suscitaram profundas mudanças, não somente nas antigas sociedades greco-helenístico-romanas, mas no destino da filosofia ocidental.

[Parece], sobretudo, que [...] podemos ver algo que é bastante importante para compreender certos traços fundamentais da filosofia grega e, conseqüentemente, da filosofia ocidental. Com essas inflexões e trocas na *parrhesía* nos encontramos agora, no fundo, na presença de três realidades ou, em todo caso, de três polos: o polo da *alétheia* e do dizer veraz; o polo da *politeia* e do governo, e, por último, o polo do que nos textos gregos tardios se chama *ethopóiesis* (a formação do *ethos* ou a formação do sujeito). Condições e formas do dizer veraz, por uma parte; estruturas e regras da *politeia* (quer dizer, da organização das relações de poder), por outra, e, para terminar, modalidades de formação do *ethos*, no qual o indivíduo se constitui como sujeito moral de sua conduta: estes três polos são irreduzíveis e, ao mesmo tempo, estão irreduzivelmente ligados uns aos outros. *Alétheia, politeia, ethos*: creio que a irreduzibilidade essencial dos três polos, e sua relação necessária e recíproca, a estrutura de atração de um para outro e vice-versa, sustentou a existência mesma de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nossos dias. (GSOII, p. 83-84).

Em virtude disso, Foucault afirma que, da Grécia antiga até a atualidade, a existência do discurso filosófico radica-se, justamente, na necessidade desse jogo: "não colocar jamais a questão da *alétheia* sem reavivar ao mesmo tempo, com referência a essa mesma verdade, a questão da *politeia* e do *ethos*. O mesmo para a *politeia*. O mesmo para o *ethos*". (GSOII, p. 85).

Com a aproximação, realizada por Sócrates, entre *cuidado de si* e *parrhesía*, a filosofia ocidental tornou-se, mesmo que não exclusivamente, uma grande forma de manifestação desse dizer veraz. A partir desse momento, a filosofia assume como um de seus traços fundamentais a tarefa de dizer a verdade sobre a política, de exercer a *crítica* ao poder político. Para Foucault (GSOII, p. 134), a morte desse grande filósofo grego, em decorrência do exercício de sua *parrhesía*, determina o núcleo da racionalidade ocidental; é "fundadora do discurso filosófico, da prática filosófica, da racionalidade filosófica". (GSOII, p. 134).

É certo que durante muito tempo e ainda hoje alguns pensaram e pensam que o real da filosofia apoia-se em sua possibilidade de dizer a verdade e, em particular, de dizer a verdade sobre a ciência. Durante muito tempo acreditou-se e todavia acredita-se que, no fundo, o real da filosofia é poder dizer a verdade sobre a verdade, a verdade da verdade. Porém, parece-me que [...] há uma maneira muito distinta de assinalar, de definir o que pode ser o real da filosofia, o real da verificação filosófica, diga esta, reitero, verdades ou falsidades. E esse real se indica no fato de que a filosofia é a atividade que consiste em falar com veracidade, praticar a verificação com referência ao poder. Creio que há pelo menos dois milênios e meio, esse foi seguramente um dos princípios permanentes de sua realidade. (GSO p. 239-240).

A atividade parresiástica (assumida pela filosofia) junto à política constitui uma necessária e fundamental relação - na qual o discurso de verdade filosófico exerce sua *crítica* sobre o campo político (no que se refere aos procedimentos e estratégias, sem qualquer pretensão de propor uma racionalidade política); e o poder político deve submeter-se aos questionamentos que lhe são dirigidos. Conforme entendemos, foi precisamente essa simultânea exigência e dependência da verificação filosófica em relação à racionalidade política - correlação essa situada como a dimensão prática (*ergon*) da filosofia, em complemento a seu aspecto formal (*logos*) - que teria despertado o maior interesse do filósofo francês pelo dizer veraz parresiástico.

De fato, Foucault não escondia sua predileção pela outra modalidade de interrogação *crítica* - seja a antiga, encontrada entre os greco-helenístico-romanos, seja a moderna, desenvolvida durante a *Aufklärung* - que comporia, junto à *analítica da verdade*, o par da tradição *crítica* ocidental. No curso *O governo de si e dos outros*, o pensador afirmou que suas pesquisas buscaram associar-se ao "pensamento crítico que adot[a] a forma de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos". (GSO, p. 39). Essa tradição *crítica* a que Foucault sentia-se ligado exibe como núcleo determinante uma disposição de insubmissão frente a qualquer forma de governo considerada inadequada e opressora, independentemente da época em questão. Uma *atitude crítica*, que remonta à Atenas do século V a. C. e que fora reatualizada e renomeada durante o Iluminismo sob a designação *atitude de modernidade*, não deixando jamais de ser, entretanto, a atitude que há milênios caracteriza a *parrhesía*.

5.2 POLÍTICA, ÉTICA E "DESASSUJEITAMENTO"

Conforme observamos nos dois primeiros capítulos, nosso pensador acreditava que vivemos em sociedades ordenadas por um *regime de verdade* coadunado ao governo da individualização. A subjetividade seria majoritariamente fruto de processos de sujeição, pautados pela norma do poder político moderno. Como possibilidade de saída do jugo desse governo exercido sobre nós, Foucault aparenta propor algo como a reabilitação da antiga estética da existência na atualidade, aliada à "recusa deste tipo de *individualidade que nos foi imposta* há vários séculos" (SP, p. 239, grifo nosso). Tratar-se-ia de uma estratégia de combate à normalização subjetiva em vigor em nossas sociedades; combate esse que teria por meta o "desassujeitamento" em relação à *política da verdade*, seguido da invenção de novas subjetividades e novos estilos de vida, provenientes de processos inovadores e voluntários de subjetivação.

Contudo, como decorreria esse processo de autonomização do sujeito em relação ao atual regime de verdade? O início do percurso para a solução da questão encontra-se na citada réplica de Kant, em 1784, à questão proposta por um jornal: "O que é a *Aufklärung?*". Conforme vimos, Foucault considera esse texto um marco na filosofia moderna ocidental, porém não devido à conclusão kantiana de que o uso crítico da razão seria a natureza universal da razão, mas em virtude do surgimento, de certo modo paralelo, de uma nova problematização: *O que é a atualidade? Ao perguntar-se: O que somos nós? O que caracteriza este momento específico em que vivemos?*, Kant estava problematizando - pela primeira vez na filosofia - a historicidade da razão; e, simultaneamente, constituindo o ponto fundamental da *ontologia do presente*.

Para Foucault, esse opúsculo kantiano seria o esboço daquilo que viria a desenvolver-se como o moderno modo de interrogação *crítica* dirigido à atualidade, com os discursos verdadeiros, as relações de poder e os sujeitos que a constituem. Tal modalidade de filosofia compreenderia a Modernidade não simplesmente como um período histórico, mas, prioritariamente, como uma atitude.

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 de 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*. (LUZ, p. 341-342, grifo do autor).

Trata-se, evidentemente, de uma concepção de filosofia similar àquela praticada na Antiguidade greco-helenístico-romana, ou seja, a *filosofia não apenas como discurso filosófico, mas também como prática de si, modo de vida*. Para Baudelaire - um dos indivíduos mais modernos, na opinião de Foucault - "a atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam" (LUZ, p. 344); ao contrário, depende de um exercício de uma extrema atenção para com o real, associado a uma intensa atividade de autoelaboração de si como obra de arte.

Como observamos, Foucault (2004b; LUZ) declarou ser herdeiro dessa vertente filosófica *crítica* da atualidade que surge com Kant, todavia ressalta que sua ligação a essa corrente de pensamento não deve ser procurada nos elementos doutrinários dessa tradição, e sim na reativação permanente de seu *éthos* filosófico. Um modo de ser que traz consigo uma *crítica* dirigida não mais, como em Kant, à definição dos limites que o conhecimento deve renunciar a transpor, porém à análise do que pensamos, dizemos e fazemos por meio de uma *ontologia histórica de nós mesmos*. Essa forma de *crítica* seria totalmente compatível com a mais urgente tarefa da filosofia na atualidade: "a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento". (SP, p. 239). Temos que estudar os discursos e acontecimentos históricos que determinam aquilo que somos hoje e, simultaneamente, inventar e testar a viabilidade de possibilidades de transposição desses limites. Há, por isso, nessa forma de filosofia, um intenso comprometimento entre teoria e prática, na medida em que a *crítica* de nosso ser histórico é diretamente relacionada a nós como sujeitos éticos. Igualmente, para que se consiga definir por aproximações a filosofia de Foucault não há como evitar enveredar, ou ser invadido, por sua postura de intelectual e suas implicações ético-políticas. Para ele, a figura do intelectual universal, portador da verdade e guia das massas, deve ser substituída por uma forma específica de intelectual, engajado em questões e lutas locais. Essa posição de Foucault decorre diretamente de suas

concepções de poder e liberdade, pois o pensador francês não acreditava que estivéssemos alienados de alguma essência ou natureza do ser humano devido a procedimentos repressivos do Poder.

No lugar da tradicional concepção de poder que identificava este último necessariamente à repressão, Foucault propõe - no primeiro volume da *História da Sexualidade* - uma concepção positiva, plural e dinâmica de poder. Não haveria o Poder, entendido como um núcleo de inteligibilidade cujos tentáculos permeariam a sociedade, mas sim múltiplas relações de poder traçadas por estratégias anônimas. A repressão seria apenas uma das formas de exercício do poder e, por sinal, não muito sofisticada, em virtude de sua fácil detecção por aqueles que subjuga. Diferentemente do poder soberano, que se exercia por meio de sua notória força explícita, o biopoder tem como meta uma modalidade de exercício quase imperceptível, e daí viria sua eficácia. É deveras mais interessante ao biopoder que os indivíduos desejem docilmente estarem de acordo com os objetivos das estratégias de dominação do que obrigá-los a tanto. Como exemplo, tomemos o sexo e todo um campo de interrogações correlatas que envolve importantes questões, como liberdade, verdade e poder. Segundo Foucault (1988), toda a problematização ao redor do sexo, surgida no século XVIII, a qual inventa a sexualidade como chave de compreensão, autonomização e aperfeiçoamento ético-político do sujeito, harmoniza-se, contrariamente ao que aparenta, com uma ardilosa estratégia do poder subjetivante moderno. Embora alguns movimentos de luta por liberação sexual e reconhecimento de direitos surgidos nos séculos XX e XXI ainda acreditem enfrentar as arbitrariedades de um poder conservador e proibitivo, na realidade coadunam e promovem os processos de individualização que ligam coercivamente o indivíduo a uma identidade; no caso da sexualidade, apoiados em uma secular técnica de confissão que busca no sujeito sua verdade íntima. Enfim, a liberdade não seria algo cuja reconquista deveríamos alcançar mediante lutas, mas antes aquilo que exercemos quotidianamente. Por isso, deveríamos desviar o foco - das práticas de liberação para as práticas de liberdade - e perguntarmo-nos: o que podemos realizar na condição de sujeitos livres que somos?

Dessa maneira, as lutas contra o governo da individualização não teriam por objetivo a conquista de uma suposta liberdade outrora usurpada, mas primeiramente a recusa, pelo exercício da liberdade, daquele tipo de individualidade que é imposto aos indivíduos. As pessoas já alcançaram a "idade da maioridade

política e moral. Cabe a elas escolher individualmente, coletivamente". (FOUCAULT citado por ADORNO, 2004, p. 45). O intelectual pode, por intermédio de suas análises, esclarecer o modo de funcionamento da *política de verdade* ou da economia das relações de poder atuantes em uma sociedade; entretanto, a escolha e a ação dependem diretamente de cada indivíduo. Com isso, atribui-se às pessoas a responsabilidade pela mudança social, uma vez que a forma como cada uma pensa e age influencia os rumos de toda a sociedade; dito de outra forma, há na filosofia prática de Foucault uma ligação direta entre ética e política. Torna-se, agora, mais evidente o motivo da rejeição, por Foucault, da postura do intelectual profeta de verdades e que dirige a população em direção à revolução. Ao constatar empiricamente os repetidos fracassos de todas as promessas e hipóteses revolucionárias durante os últimos séculos, Foucault julga que as lutas contra o governo da individualização não devem seguir qualquer programa, mas atuar no enfrentamento local dos mecanismos de poder. Em vez de uma grande luta revolucionária nos moldes da crítica esquerdista, acredita na irrupção de múltiplos focos de resistência anárquicos e imediatos: sublevações ou revoltas reais no lugar de revoluções esquematizadas vazias.

A filosofia que Foucault desenvolve não é, no entanto, ética apenas por encarregar cada indivíduo da responsabilidade pelas mudanças na economia das relações de poder ou na política. Assim como Baudelaire defendia a indispensabilidade de um ascetismo ao sujeito que quisesse constituir-se como moderno, Foucault ressalta a importância da transformação do sujeito por si próprio. Além do ativo trabalho de atenção para com a atualidade que busca diagnosticar os limites determinadores do que somos, há também na *ontologia do presente* uma intensa atitude experimental ou ensaística cujo intento é inventar a forma daquilo que seremos ao ultrapassar tais fronteiras e, assim, preencher positivamente a liberdade que exercemos. Trata-se de uma *crítica* prática na medida em que questiona aquilo em nós encarnado e situa-se como prova histórico-prática das divisas que podemos transpor por meio desse trabalho sobre nós mesmos. Uma filosofia extremamente ética, uma vez que Foucault (ECS) considera a *ética como a prática refletida da liberdade*. "Em suma, trata-se, para Foucault, de fazer da ética, e não da elaboração teórica em si mesma, a pedra de toque da prática filosófica". (ADORNO, 2004, p. 56). Como afirma Hadot (2004), referindo-se aos antigos greco-

helenístico-romanos, um discurso somente é filosófico se implicar um modo de vida coerente com tal discurso.

Foucault forneceu-nos algumas pistas a respeito dos princípios que permeariam a filosofia por ele praticada, bem como acerca do modo de vida que gostaria de alcançar por intermédio de uma ascese *crítica* e criativa. Como diagnosticador do presente, ao analisar as racionalidades atuantes em nossas sociedades, Foucault preocupava-se não apenas com os abusos que o poder político moderno inflige às pessoas por meio do regime de saber, mas também com a conduta dos indivíduos no exercício de seus poderes sobre os outros. O problema não seriam as relações de poder, tomadas como jogos estratégicos entre liberdades constantemente mutantes e reversíveis que se estabelecem provisoriamente entre os indivíduos, mas os *estados de dominação* - ou seja, relações solidificadas que impossibilitam a mobilidade e a inversão das forças em jogo. A esse respeito, Foucault acreditava que é a participação nos jogos de poder com o *mínimo de dominação* que constitui o ponto de junção entre a "preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos, entre a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo e a investigação ética que permite instituir a liberdade individual". (ECS, p. 285). Para tanto, é necessário agir de maneira extremamente prudente - atenta a todos os detalhes - e empírica (guiada por um princípio crítico que avalie a necessidade, para a estratégia em questão, da presença de possíveis focos de não-consensualidade), pois a linha de demarcação entre jogos estratégicos em liberdade e estados de dominação é difusa e de difícil definição.

Essa postura ética de busca, identificação e exclusão de focos de dominação na conduta individual parece ser relacionada por Foucault (2010) àquilo que ele define por *amizade*²⁹ - um modo de vida que busca constantemente tornar-se mais acessível, bem como mais preocupado com o outro, no campo dos prazeres. Uma forma de relação que não apenas possui, propositadamente, forma indefinida, mas que também cultiva a irrupção das diversidades e a interação com a diferença. Assim, mais uma vez, evidencia-se na filosofia foucaultiana uma intensa ligação recíproca entre ética e política, pois a amizade consiste tanto em uma escolha pessoal que define a forma do sujeito que a vive, quanto em uma posição e

²⁹ Para mais esclarecimentos a respeito dessa interpretação de que a filosofia de Foucault teria a *amizade* como sua forma de viver, sugerimos consultar nosso artigo CARDOSO JR., H. R.; NALDINHO, T. C. A amizade para Foucault: resistências criativas face ao biopoder. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v. 21, n. 1, jan./abr. 2009.

uma ação políticas. Não se trata somente de evitar infligir dominação a outro indivíduo, pois nela igualmente há um efeito macropolítico -Foucault (2010) também acreditava que uma cultura pode surgir a partir de um modo de vida.

Aqui as peças do quebra-cabeça, constituído pela estratégia foucaultiana de enfrentamento ao poder político moderno, organizam-se de modo a formar figuras mais definidas. Com efeito, o modo de vida entendido por Foucault como amizade é a materialização em comportamentos e ações dos princípios defendidos por sua filosofia: *a amizade é a filosofia foucaultiana enquanto modo de vida.*³⁰ Assim, o indivíduo que vive a amizade poderia tanto desenvolver um processo de "desassujeitamento" em relação ao governo da individualização, quanto a propagação, por meio da materialização em si, da verdade relativa à filosofia da amizade; suas ações trariam em si uma verdade indissociável, que exerce indistintamente seus efeitos sob a forma de poder. A existência, com todas as indispensáveis escolhas que lhe batem à porta, é inerentemente um ato político. Desse modo, a filosofia como *crítica* histórico-prática dos limites que determinam aquilo que somos estaria em meio a uma dinâmica com a ética e a política, com o indivíduo e a cultura.

Seu objetivo não seria mais prevenir os abusos de poder da razão - o que vinha tentando realizar, sem muito sucesso, desde Kant -, porém antes analisar as racionalidades específicas que constituem nossa *racionalidade política*, para assim compreender o nexos saber-poder que a sustenta e para identificar suas específicas linhas de ruptura ou ultrapassagem em direção a uma *nova economia das relações de poder ou política da verdade*.

³⁰ Convém ressaltar que não estamos afirmando com isso que todos os processos de subjetivação influenciados pelo discurso foucaultiano tenham como forma resultante o modo de vida da amizade, mas que, devido ao modo pelo qual Foucault compreendia a filosofia - extremamente semelhante à maneira como a filosofia fora experienciada pelos antigos greco-helenístico-romanos: um amálgama constituído por um discurso e um modo de vida necessariamente correspondentes e harmoniosos - acreditamos que suas ideias e seu discurso filosóficos foram vivenciados por ele próprio de maneira intensa e marcante, em um específico modo de vida sob permanente construção - a amizade (Cf. CARDOSO JR.; NALDINHO, 2009). Ademais, com base em uma tal concepção de filosofia, seria também legítimo supor que indivíduos que tivessem os princípios e enunciados da filosofia de Foucault "encarnados" em seus atos teriam, por isso, a amizade como modo de vida (Cf. FOUCAULT, 2006a, AHS; HADOT, 2004).

Sendo a racionalidade política a matriz de um grande número de postulados, de evidências de vários tipos, de instituições e de idéias que consideramos adquiridas, é duplamente importante, de um ponto de vista teórico e prático, prosseguir essa crítica histórica, essa análise histórica de nossa racionalidade política, que é um pouco diferente das discussões referentes às teorias políticas, mas também das divergências de escolhas políticas. (FOUCAULT, 2005, p. 316-317).

Seria pela análise e pela transformação da racionalidade política vigente em nossas sociedades que alteraríamos tanto a forma do poder político a que nos submetemos, quanto, conseqüentemente, a modalidade de exercício de poder sobre nós. Como uma pista, poder-se-ia seguir a impressão de Foucault sobre a maneira como o sujeito é pensado em termos políticos, talvez desde Rousseau e Hobbes - essencialmente como "sujeito de direito, quer em termos naturalistas, quer em termos do direito positivo". (ECS, p. 279). A essa maneira, o filósofo francês contrapõe a noção de *governamentalidade*, que leva em conta a matéria da ética, ou seja, a liberdade do sujeito e sua relação com os outros. Seria necessário, paradoxalmente, não mais lutar apenas por direitos, e sim por um novo direito - um *direito relacional* que permitisse a possibilidade de existência de todas as formas possíveis de relações, impedindo que estas fossem bloqueadas ou empobrecidas por instituições.

Todavia, para que tal filosofia *crítica* se exerça é indispensável uma condição anterior, que Foucault relata ter demorado a isolar, mesmo quando deparara com esse requisito em suas pesquisas anteriores. Com efeito, a *crítica*, ao contrário de configurar-se apenas como uma especulação teórica, seria algo mais próximo a uma *atitude*, ao mesmo tempo individual e coletiva, caracterizada por uma intensa vontade de mudança quanto à forma pela qual se é governado. A *crítica* seria uma atitude de questionamento e recusa em relação a uma forma política de poder considerada inadequada - sem dúvida, muito semelhante à antiga definição de *parrhesía*, como atitude e prática *críticas* em relação ao sujeito político (os procedimentos, as estratégias e a racionalidade políticas). Em suma, "a *crítica* será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida [...] [que]teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a *política da verdade*" (WIC, p. 47, grifo nosso).³¹

³¹ As citações desse texto são traduções de nossa autoria, na medida em que foram retiradas da edição estadunidense - *What is Critique?*, contida em FOUCAULT, 2007.

No entanto, cabem aqui algumas considerações a respeito dessa crítica contra as formas de sujeição política. Para a *analítica da verdade*, diferentemente daquilo que Foucault afirma, a *crítica* teria como maior objetivo a análise da razão, ou de um tipo específico de razão - a "ideia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites" (WIC, p. 49). A obediência a uma instância organizada de poder político não constituía um problema fundamental para Kant. A seu ver, o processo para alcançar a *autonomia* ou *estado de maioria* não passava necessariamente pela recusa de qualquer forma de governo, mas pelo uso da razão universal, livre e pública. O que não significa que Kant não se preocupasse com a questão dos abusos de poder da razão; ele via nesse uso específico da razão a possibilidade de fundamentar os princípios de um possível governo que se comprometesse com a manutenção de um suposto estado de maioria alcançável pela sociedade. E quanto a Foucault? Quais seriam suas considerações a respeito da autonomia? Bem, podem-se seguir pelo menos dois raciocínios em relação a suas opiniões sobre o tema. Por um lado, seria coerente deduzir que Foucault acreditava em um estado de maioria a ser atingido pelo homem, uma vez que afirmou fazer parte da vertente filosófica *crítica* da atualidade que tem suas raízes na *Aufklärung* e "problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e *a constituição de si próprio como sujeito autônomo*" (LUZ, p. 344-345, grifo nosso). Em compensação, em outras ocasiões, Foucault (WIC; LUZ) declarou não estar tão certo nem quanto à possibilidade de efetivação da autonomia, nem quanto ao anseio dos indivíduos por tal estado. Com efeito, o pensador compreendia a ideia de um anarquismo fundamental - algo como uma liberdade avessa a toda governamentalização - como o paroxismo filosófico e teórico da vontade de não ser relativamente governado, que se mostra viva e presente na crítica.

Dessa maneira, após considerar essas digressões conceituais, pode-se deduzir que tanto no pensamento foucaultiano quanto no kantiano³², a autonomia não depende de uma completa e extrema recusa a qualquer forma de governo. Como Foucault não cria na ideia de uma liberdade originária que tenha sido expropriada do homem por mecanismos repressivos do poder, parece que o estado de maioria, entendido pelo autor francês, refere-se a alguma dimensão além, ou até aquém, da liberdade. De modo semelhante à maneira como

³² Tal consideração resume-se ao texto em questão de Kant – sua resposta à pergunta: O que é a *Aufklärung*?

compreende a noção de poder - que só existe em ato, como ações sobre ações dentro de um campo de possibilidades, com o intuito de conduzir as condutas de sujeitos atuantes -, a autonomia aparenta ser trabalhada por Foucault como algo necessariamente em movimento, em prática. Não se trataria de uma meta distante, estável e perene a ser possivelmente alcançada, porém de breves lampejos de exercício da *crítica* - a autonomia seria essencialmente algo fugidivo, que não é nos dado possuir, e cuja prática podemos apenas perseguir constantemente. Entretanto, independentemente do modo e da duração desse estado de maioridade, como seria exequível atingi-lo? Uma possibilidade seria pensar que, por meio da relação consigo, da ascese, o indivíduo pudesse exercer um estado de autogoverno que lhe permitisse a constituição de si por si próprio como um sujeito que desfrute da autonomia e, conseqüentemente, desenvolva relações interindividuais baseadas nessa experiência de maioridade. Sob essa perspectiva, a filosofia teria grande importância, uma vez que a concepção foucaultiana da experiência filosófica assemelha-se à praticada na Antiguidade greco-helenístico-romana, a qual era considerada "o conjunto de princípios e práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros". (AHS, p. 167).

No entanto, Foucault (2004b) adverte-nos, constatando a possibilidade de interpretações equivocadas, sobre a real importância da relação consigo em todo esse processo de "desassujeitamento" do *si* e da sociedade. A *prática de si* não seria por si só uma garantia de autonomia, pois as técnicas de si não são inventadas em face de um problema, mas encontram-se, como dissemos, disponíveis no social, e podem, mesmo, não ser necessariamente voluntárias, porém até obrigatórias.

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político -entendido justamente como estado de dominação - esteja na relação de si consigo mesmo. Digo que a governamentalidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governamentalidade³³, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros (ECS, p. 286, grifo nosso).

³³ Preferimos grafar o termo francês *gouvernementalité* como governamentalidade e não governabilidade, como se encontra na tradução para o português utilizada. Tal escolha deve-se à confusão conceitual em que esses termos estão envolvidos. Para maiores esclarecimentos, consultar VEIGA-NETO (1996); e FOUCAULT (2008a, p. 531-538).

Em adição a isso, pode-se considerar o que Foucault (ECS) diz, um pouco antes, durante a mesma entrevista, a respeito dos efeitos coercitivos da verdade sobre a sociedade e do caráter dominador não essencial às relações de poder. De fato, segundo o autor, a questão fundamental não estaria na tentativa de dissolver tais relações na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, porém na utilização de "regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação". (ECS, p. 284-285, grifo do autor). Por tudo isso, é possível perceber que Foucault, quando se questionava acerca de uma nova economia das relações de poder para nossas sociedades, não tinha em mente uma comunidade utópica na qual não houvesse leis ou normas a que os indivíduos - esclarecidos e imunes de qualquer modalidade de sujeição a um regime de saber-poder - fossem obrigados a submeter-se. A grande questão estaria no modo como a *prática de si*, tanto quanto as regras de direito e as técnicas racionais de governo, seriam pensadas; isto é, na racionalidade que as sustentaria - daí a necessidade da análise.

Nessa empreitada filosófica sobre nós mesmos - por meio de uma extrema e permanente *crítica* dos limites que determinam o que somos, aliada a uma intensa atitude experimental que busque moldar a forma daquilo que antigamente estava contido em tais fronteiras -, a matéria a ser trabalhada é o pensamento. Entendido não como o conjunto de representações que fundamentam, tampouco como o domínio de atitudes que determinam, certo comportamento, mas como aquilo que nos permite tomar um campo de ação como objeto de questionamento quanto a seu significado, suas condições e seus objetivos. "O pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pelo qual se toma distância desse fazer, constituindo-o como objeto e refletindo sobre ele como problema". (FOUCAULT, 1999, p. 24). De fato, deve-se considerar a *problematização* como o trabalho específico do pensamento, isto é:

o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.). (OCV, p. 76).

É por intermédio do trabalho característico do pensamento que algo se constitui como um problema sobre o qual se deve refletir, a fim de resolvê-lo - a

problematização seria o exercício da liberdade como questionamento dos fatos e das evidências à procura da mudança de algo considerado como dificuldade. Sobre isso, quanto ao presente, Foucault discorda da vertente que define nossa época com um grande vazio estéril e decadente de pensamento. Para o pensador, pelo contrário, há um sentimento de nenhum lugar vazio, devido à abundância de produção, sufocada embora pela escassez de canais que permitam às pessoas expressar e ouvir conhecimento (Cf. FM). Tal situação desenvolve uma angústia manifestada em sintomas - entre os quais, essa sensação de época decadente e sombria. Contudo, Foucault não aceita a ideia de que tudo vai mal. Se "é o conhecimento que estimula o pensamento" (FOUCAULT, 2006a, p. 315-316), uma urgente tarefa seria a ampliação e o desenvolvimento de canais de comunicação, uma vez que a curiosidade, o desejo de saber, já está presente nas pessoas - tratar-se-ia da materialização daquilo que Foucault (FM) sonhava e denominava *idade da curiosidade*.

Todavia, a maneira como as pessoas pensam é, inevitavelmente, influenciada por uma tradição de racionalidade formada por componentes da economia, da política, da ciência, da história, da sociedade etc. De que maneira, então, poderia um sujeito questionar os abusos do poder político se se encontraria limitado a um modo de pensar sustentado por uma tradição deracionalidade política? A solução estaria em pensar de forma diversa da habitual, pois apenas quando isso ocorresse seria viável o diagnóstico de obstáculos antes desconhecidos. No entanto, haveria a possibilidade de expandir os horizontes de percepção e de reflexão do pensamento? Foucault afirma que a resposta a essa ousada questão encontrar-se-ia na filosofia, uma vez que, como mencionado acima, a atividade filosófica teria como material e instrumento de trabalho o pensamento. Sobre isso, o autor nos questiona: "o que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?" (HSII, p. 13). Pois bem, e o que seria isso, a não ser a consideração da filosofia como uma *dobra* do pensamento sobre o pensamento?

É a filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos, ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é. (FM, p. 306).

Se a problematização, conforme sabemos, é o trabalho específico do pensamento, é possível dizer que *a filosofia é a problematização do ato de problematizar*. Em outras palavras: a tomada do ato de pensar como objeto de um problema sobre o qual refletir, a fim de superá-lo; a atividade que analisa criticamente o pensamento e, por intermédio da diferença, ensaia a mudança.

Como observamos, a filosofia, em Foucault, não consiste apenas em um discurso teórico acerca da realidade; ao contrário, mantém com a prática uma dinâmica de sustentação recíproca.

Desse modo, seu trabalho específico interfere diretamente na maneira pela qual os indivíduos e a sociedade pensam e, por consequência, nos caminhos da ação política.

Eu dizia há pouco que a filosofia era uma maneira de refletir sobre nossa relação com a verdade. É preciso acrescentar; ela é uma maneira de nos perguntarmos: se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? (FM, p. 306).

Seria a maneira como o indivíduo se relaciona com a verdade e suas consequentes escolhas que determinariam seu modo de vida. De acordo com o que sugere Deleuze (1992), ao dizermos e fazermos algo deveríamos questionar-nos a respeito do modo de existência que isso acarreta.

Essa implicação ética e direta entre a relação que o indivíduo mantém com a verdade envolve um traço fundamental. Foucault afirmava que seria por meio de seus atos que um indivíduo poderia atestar as verdades que professa e/ou diz seguir. Com respeito a esse aspecto, o filósofo destacou em várias ocasiões³⁴ a necessidade da consonância entre as palavras e os atos no exercício da função do intelectual, contrapondo-a à figura do "intelectual universal". Apesar de o pensador francês ter mostrado certa proximidade com o cinismo - suas peculiares *críticas* exibiam uma disposição para o questionamento radical de toda e qualquer

tradição e "evidência", inclusive as filosóficas³⁵ -, consideramos que Foucault tenha experimentado seus enunciados filosóficos em sua própria vida, fossem como causas, fossem como consequências de sua maneira de viver. À semelhança do que ocorria durante a Antiguidade, o intelectual acreditava que a chave da atitude política pessoal de um filósofo deveria ser buscada em seu *êthos*, em sua filosofia como modo de vida, e não em suas ideias. Dessa forma, evidencia-se em Foucault um modo de relação com a verdade que busca, assim como entre os antigos helenístico-romanos, a constituição de si como *sujeito ético da verdade* ou *sujeito da ação reta* - a verdade que se tem por princípio ético é constantemente verificada, quanto a sua efetividade, pela vida como prova. O modo de vida que ele buscava atingir, ou continuar a construir, tinha como prática uma ética do desprendimento de si com o intento da constante reinvenção de si - "uma elaboração de si para si, uma transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua pelo cuidado constante da verdade". (OCV, p. 82).

³⁴ Cf. FOUCAULT, 2006a.

³⁵ Críticas essas que, no cinismo, estavam fortemente vinculadas à ampla estima pela existência filosófica, em detrimento de um discurso filosófico mais elaborado.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve por objeto geral o último dos três grande eixos de pesquisa - os processos de subjetivação (si) - empreendidos por Michel Foucault. Interessou-nos estudar quais teriam sido as razões que motivaram o pensador francês, em meio às suas pesquisas sobre as relações entre sujeito e verdade na Antiguidade greco-helenístico-romana, a concentrar seus esforços na investigação da noção de *parrhesía*. Como meta paralela, mas intensamente vinculada à anterior, intentamos desenvolver a suposição de que, para Foucault, as noções de *crítica* e *parrhesía* compartilhavam uma extrema semelhança - além de exercerem uma função fundamental no que podemos compreender como a filosofia propriamente foucaultiana. Tendo esses objetivos como esteio central de nossa pesquisa, acreditamos que a justificação deste trabalho encontra-se na tentativa de contribuirmos com uma interpretação adicional acerca do derradeiro período de produção intelectual do filósofo em questão. Dentre os múltiplos pontos de vista e de assimilação desenvolvidos por inúmeros comentadores - partidários ou adversários - das ideias trabalhadas e elaboradas por Foucault, empenhamo-nos, simplesmente, em cooperar com os diálogos que possuem tal autor como objeto principal. A partir de tudo o que expusemos, chegamos a algumas considerações finais, porém inevitavelmente provisórias, sobre os objetivos propostos.

A filosofia foucaultiana seria, assim como aquelas presentes na Antiguidade greco-helenístico-romana, um amálgama constituído por um discurso e por uma prática indissociáveis, voltados para a elaboração de um modo de vida. Seu *êthos*, ao contrário daquele almejado pelos antigos, não anseia alcançar um estado de soberania ou tranquilidade da alma, mas antes o incessante desassossego - compreendido, diversamente do otimismo cético que busca atingir verdades seguras e irrefutáveis, como um *hiperativismo pessimista* que não considera tudo ruim, mas procura constantemente determinar o principal perigo a ser combatido, inclusive em si mesmo. Um modo de vida cuja condição de efetivação é o exercício de uma permanente *atitude crítica* de si e da atualidade, a fim de evitar e recusar a sujeição a efeitos de verdade coercitivos e a estados de dominação que se podem impor e sofrer. Isso tudo aliado à meta de tornar-se mais suscetível e incitador do prazer, tanto em relação a si quanto aos outros - em suma, o *êthos* ou modo de vida da amizade. Uma modalidade de saber prático e *etopoético* que não objetiva tornar-se

uma teoria unitária, mas permanecer, por meio de sua incessante autocrítica, em estado de constante instabilidade criativa, a qual analisa os limites e fornece instrumentos de ultrapassagem no campo da experiência, que envolve as relações de força e poder em relação a si e aos outros, a ética e a política, o autogoverno e a governamentalidade. Uma filosofia não destrutiva - muito ao contrário: positiva, pois elaborada a partir de "centelhas de imaginação" no trabalho infinito da liberdade. (Cf. FM).

No que se refere à questão da *parrhesía*, pensamos que a atenção dada por Foucault a tal noção não significa uma espécie de reviravolta na tendência das pesquisas que já vinha realizando em seus últimos anos de vida, sobre a estética da existência praticada na Antiguidade greco-helenístico-romana. Mesmo quando, em seu último curso no *Collège de France*, o filósofo abordou o dizer veraz parresiástico no cinismo - filosofia que estimava mais a realização de um modo de vida do que a produção e a enunciação de um discurso filosófico -, cremos que Foucault não retira seu enfoque do regime de subjetivação da *espiritualidade*. Ao contrário, esse eixo final de investigações se afiguraria como mais uma importante etapa de seu abrangente e longo projeto de uma *história da verdade*. Entendida não como aquela que buscaria o que pode haver de verdadeiro "nos conhecimentos; mas uma análise dos 'jogos de verdade', dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado". (HSII, p.11-12). Essa *história da verdade* significaria o esforço de Foucault frente à questão que declara sempre lhe ter guiado e inquietado a "das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade" (ECS, p. 274) e, conseqüentemente, o problema do custo, das condições e dos efeitos de poder aos quais o homem se submete para tanto.

Consideramos também, com base em tudo o que aqui discutimos, que Foucault tenha realizado nos citados últimos cursos uma espécie de exposição global - sem querermos dizer com isso que se tratou de uma sistematização de seu pensamento (fundamentalmente mutante e criativo) - acerca da abrangente questão da experiência e das possibilidades de resistência em relação aos abusos de poder manifestados por um *regime de verdade*. Com efeito, durante a última entrevista que concedeu, publicada três dias após sua morte, Foucault declarou que "aquilo que [...] quis fazer é um uso da filosofia que permite limitar os domínios do saber". (FOUCAULT, 2004c, p. 263).

Filosofia essa que, partindo da *atitude parresiástica*, de um *pensamento e de uma atitude críticos*, questionava a *política de verdade* vigente e forjava "instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos". (FOUCAULT, 2006a, p. 240).

[No] tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (AHS, p. 307).

Se Foucault compreendia a política - tanto a contemporânea quanto aquela praticada na Grécia antiga - como uma *experiência*, ou seja, um campo constituído por correlações e codependências móveis e reversíveis entre verdade, poder e sujeito (governantes e governados); se para Foucault (2004d, p. 220) a política que lhe interessava era "a política como uma ética"; se a política e seus efeitos de poder eram analisados por ele através do prisma da governamentalidade (em vez da ideia da instituição política e de uma concepção jurídica do sujeito), na qual se faz valer "a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética" (ECS, p. 286); então, torna-se evidente o papel principal que as noções de *crítica* e *parrhesía* desfrutavam em sua filosofia - assim como na estratégia de enfrentamento ao governo da individualização que lhe era decorrente -, uma vez que ambas têm por foco de atuação "o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito" (WIC, p. 47).

Em suma, a filosofia, para Foucault, promovida pela *atitude parresiástica* ou *crítica*, seria a atividade que redistribui as forças no campo de relações entre governantes e governados. O modo de vida filosófico manifestaria a atuação ético-política corajosa do indivíduo frente ao governo a que está submetido. No entanto, a "função do 'dizer verdadeiro' não [...] [teria] que tomar a forma de lei" (OCV, p. 85); ao contrário, seria experimentada como um direito e uma tarefa voluntária de qualquer governado em face de um poder político considerado inadequado. Um trabalho da liberdade, infinito e muito arriscado, na medida em que - mesmo sendo uma obrigação da qual nenhum poder pode furtar-se, caso não queira impor o silêncio da servidão - sempre há o perigo de represália para quem diz

a *verdade crítica* sobre a política. Um ato de coragem que brota de uma vontade de mudança em relação aos jogos de saber-poder. O processo mediante o qual o sujeito questiona a verdade com relação a seus efeitos de poder, e o poder acerca de seus discursos de verdade. Com o dizer veraz parresiástico, o indivíduo acede a outra possibilidade de reconhecer-se como *sujeito ético da verdade*. Não somente como aquele que diz a verdade sobre si à figura do outro que ocupa a função de parresiasta, mas também como o próprio governado que se sente no direito e no dever de exercer sua *crítica* ao poder político. Essa verdade que profere não se refere ao relato de suas faltas ou de seus progressos no âmbito da longa e minuciosa ascense de transformação de si (subjetivação de um discurso verdadeiro), mas às suas mais arraigadas convicções, ao modo como vivencia e atua quotidianamente na experiência da política. Enfim, em sua estratégia de enfrentamento ao poder subjetivante moderno, Foucault encontra no exercício da *crítica*, da *parrhesía*, o instrumento e a atitude imprescindíveis para compor, junto à potência da imaginação, a "caixa de ferramentas" necessária à constituição de um estilo de vida que escape - por intermédio do questionamento da *política de verdade* vigente em nossas sociedades (e do combate a essa política) - da normalização subjetiva a que estamos submetidos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, F. P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BRANHAM, R. B. Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: CAZÉ, M. O. G. (Org.); BRANHAM, R. B (Org.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CARDOSO JR., H. R; NALDINHO, T. C. A amizade para Foucault: resistências criativas face ao biopoder. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v. 21, n. 1, jan./abr. 2009. p. 43-56. Disponível em:<<http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/article/view/194/268>>. Acesso em: 11 out. 2010.
- CAZÉ, M. O. G. Quem foi o primeiro cão? In: CAZÉ, M. O. G. (Org.); BRANHAM, R. B (Org.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.
- DELEUZE, G. A vida como obra de arte. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- GOULET-CAZÉ, M. G. (Org.); BRANHAM, R. B (Org.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos & Escritos, v. 5).
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- FOUCAULT, M. A tecnologia política dos indivíduos. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Ditos & Escritos, v. 5).
- FOUCAULT, M. Coraje y verdad. In: ABRAHAM, T. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- FOUCAULT, M. A Vida dos Homens Infames. In: *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos & Escritos, v. 4).
- FOUCAULT, M. Da amizade como modo de vida. In: *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Ditos & Escritos, v. 6).
- FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.
- FOUCAULT, M. *El gobierno de si y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.

FOUCAULT, M. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. (Ditos & Escritos, v. 4).

FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. (Ditos & Escritos, v. 5).

FOUCAULT, M. *História da sexualidade, 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT, M. 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.

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

FOUCAULT, Michel. O filósofo mascarado. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Ditos & Escritos, v. 2).

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

FOUCAULT, M. O que são as luzes?. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. (Ditos & Escritos, v. 2).

FOUCAULT, M. O retorno da moral. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. (Ditos & Escritos, v. 5).

FOUCAULT, M. 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, 1995a.

FOUCAULT, M. Poder e Saber. In: *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. (Ditos & Escritos, v. 4).

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

FOUCAULT, M. Política e ética: uma entrevista. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004d. (Ditos & Escritos, v. 5).

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. Technologies of the self. In: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Anherst: The University of Massachusetts Press, 1988a. Disponível em: < <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/techniques.html> >. Acesso em: 10 nov. 2006.

FOUCAULT, M. *The politics of truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

FOUCAULT, M. Uma estética da existência. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004e. (Ditos & Escritos, v. 5).

FOUCAULT, M. What is Critique?. In: *The politics of truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007a.

GIL, G. Tempo rei. In: BENÉ, F. *Giluminoso: a poética do Ser*. Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Sesc, 1999.

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

GROS, F. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, F. (Org.). *Foucault a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GROS, F. Introdução: A coragem da verdade. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004a.

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

GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 2004.

LAËRTIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: CAZÉ, M. O. G. (Org.); BRANHAM, R. B (Org.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.

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

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PAÉZ, A. *Ética y practica sociales*. In: ABRAHAM, T. (Org.). *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988.

REALI, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo, Paulus, 2003. (v. 1).

SOUZA, S. C. *A ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.

VEIGA-NETO, A. *Governabilidade ou governamentalidade?* 1996. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/faced/alfredo/governo1.htm>>. Acesso em: 7 jan. 2008.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.