

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

SERGIO FERNANDO MACIEL CORRÊA

**O DIZER VERDADEIRO, UMA VIRTUDE ÉTICO-POLÍTICA:
A TENSÃO ENTRE A *PARRESIA* POLÍTICA E A *PARRESIA* CÍNICA EM MICHEL
FOUCAULT**

São Leopoldo

2019

SERGIO FERNANDO MACIEL CORRÊA

O DIZER VERDADEIRO, UMA VIRTUDE ÉTICO-POLÍTICA:
A TENSÃO ENTRE A *PARRESÍA* POLÍTICA E A *PARRESÍA* CÍNICA EM MICHEL
FOUCAULT

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação
em filosofia da Universidade do Vale do Rio
dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2019

C824d Corrêa, Sergio Fernando Maciel.

O dizer verdadeiro, uma virtude ético-política : a tensão entre a parresía política e a parresía cínica em Michel Foucault / Sergio Fernando Maciel Corrêa. – 2019.

209 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

“Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz.”

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Parresía. 3. Política.
4. Ética. 5. Cinismo. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

SERGIO FERNANDO MACIEL CORRÊA

O DIZER VERDADEIRO, UMA VIRTUDE ÉTICO-POLÍTICA: A tensão entre a
Parresía Política e a Parresía Cínica em Michel Foucault

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em filosofia,

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz (Orientador)

Dra. Olaya Fernandez Guerrero, Universidade La Rioja, Espanha.

Dr. César Candiotta, PUCPR

Dr. Alfredo Veiga Neto, UFRGS

Dr. Luiz Rohden, UNISINOS

São Leopoldo

2019

Dedico este trabalho doutoral a todos os profissionais da educação que se dedicam ao ensino na modalidade de Jovens e Adultos, sem os quais eu não chegaria às reflexões que aqui exponho.

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato ao professor Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz pela orientação profissional, séria, competente e comprometida com o teor filosófico do trabalho e com minha formação acadêmica. Pela confiança em aceitar como seu orientando um forasteiro, pela sua amizade, companheirismo, paciência e disponibilidade para sanar as dúvidas suscitadas no decorrer do trabalho, e, sobretudo, pelas inúmeras, sinceras e relevantes críticas às minhas pretensões neste projeto, do qual o isento de todos os possíveis deslizes cometidos e, pelos quais, assumo as responsabilidades.

Agradeço ao Prof. Dr. Roque Junges e ao Prof. Prof. Dr. Luiz Rohden pelas importantes e imprescindíveis sugestões na banca de qualificação deste estudo.

Agradeço ao Prof. Dr. Francisco Vázquez Garcia por aceitar seu meu tutor durante o estágio de pesquisa na Universidade de Cádiz, Espanha.

Agradeço a todos os professores do PPG em Filosofia da Unisinos pela capacidade de partilhar conhecimento e sabedoria no processo formativo-pedagógico dos pós-graduandos.

Agradeço à O Programa de Bolsas Universitárias de Santa Catarina –UNIEDU colaborou para que eu trilhasse e concluísse essa jornada formativa no âmbito da filosofia.

Agradeço à *Fundación Carolina* da Espanha pela bolsa de estudos que possibilitou o estágio de pesquisa junto à Universidade de Cádiz – ES à qual também sou agradecido pela estrutura a mim oferecida.

Sou grato à secretaria e à coordenação do PPG em Filosofia pela irrestrita disposição em providenciar todas as condições formais e burocráticas que envolvem uma pós-graduação *stricto sensu*.

Sou grato a meus colegas e amigos do *Grupo de Estudos Ética, Biopolítica e Alteridade* com os quais aprendo sempre.

Sou grato aos colegas do *Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea* da ANPOF por ser um espaço rico para pensar a prática e fazer da ação política um objeto de reflexão.

Agradeço igualmente aos meus colegas de trabalho do IFC – *Campus* de Videira pelas diversas substituições, organização dos horários das aulas, pela compreensão das ausências em momentos de trabalho intenso quando eu necessitava estar em outros lugares para os compromissos letivos da pós-graduação.

Agradeço aos meus pais Maria Maciel e Generoso Corrêa, que na simplicidade nunca faltaram com a verdade no trato com a minha formação humana. Agradeço também àquela que é minha companheira de vida, Quéren Saraiva Gomes por acreditar junto comigo na possibilidade de uma vida feliz construída no desapego, na simplicidade e na verdade.

DO LER E O ESCREVER – Assim Falou
Zaratustra (Friedrich Nietzsche).

*De tudo o que se escreve, aprecio somente
o que alguém escreve com o próprio
sangue. Escreve com sangue; e
aprenderás que o sangue é espírito.*

TABACARIA – Álvaro de Campos
(Fernando Pessoa)

*Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os
sonhos do mundo...*

RESUMO

Qual é o espaço possível para a coragem da verdade no âmbito da política? Como constituir uma subjetividade em que estejam entrelaçados elementos de ética, de epistemologia e da política? Qual é o papel do filósofo e da filosofia na política? Essas e outras questões nos levaram à noção de *parresía* [παρρησία] e suas inflexões dentro do itinerário pedagógico-filosófico de Michel Foucault. Destas inflexões desponta o problema que este estudo procura examinar de forma atenta e minuciosa: a tensão entre o direito político de exercer a *parresía*, que entra em colapso, e a prática cínica da *parresía*. Em face deste problema o estudo quer sustentar a tese de que após o decaimento das *polis* gregas não é a noção de *parresía* que entra em crise, mas as formas institucionais de organização da vida política. Dessa forma, sustenta-se a hipótese, seguindo as pesquisas de Michel Foucault, de que a forma de vida cínica e seu legado histórico propiciam conteúdos que podem aprimorar a ação política e os modos de concebê-la por meio de um processo de subjetivação epistêmico-moral de si mesmo – a espiritualidade política. Com este estudo afirmamos que é possível praticar formas plurais de cidadania cuja proveniência se remete ao modo de vida cínico antigo. Modo de vida caracterizado pelo desapego de posses materiais, pela capacidade de criticar os valores culturais e políticos cuja coragem da verdade é a virtude ético-política por excelência.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; *Parresía*; Política; Ética, Cinismo, Filosofia; Modo de Vida.

ABSTRACT

What is the possible space for the courage of truth in politics? How to constitute a subjectivity in which elements of ethics, epistemology and politics are interwoven? What is the role of the philosopher and philosophy in politics? These and other questions led us to the notion of parrhesia [παρρησία] and its inflections within the pedagogical-philosophical itinerary of Michel Foucault. From these inflections emerges the problem that this study tries to examine in an attentive and detailed way: the tension between the political right to exercise parrhesia, which collapses, and the cynical practice of parrhesia. According to this problem the study wants to support the thesis that after Greek's decay *polis* is not the notion of parrhesia that goes into crisis, but the institutional forms of organization of political life. Thus, we support the hypothesis, following Michel Foucault's researches, by means of a process of epistemic-moral subjectivation of itself. We affirm with this study that it is possible to practice plural forms of citizenship whose provenance is referred to the ancient cynical way of life. Way of life characterized by detachment from material possessions, by the ability to criticize cultural and political values whose courage of truth is the ethical-political virtue par excellence.

KEY WORDS: Foucault; *Parrhesia*; Politics; Ethics, Cynicism, Philosophy; Lifestyle.

RÉSUMÉ

Quel est l'espace possible pour le courage de la vérité en politique ? Comment constituer une subjectivité dans laquelle s'entrelacent des éléments d'éthique, d'épistémologie et de politique ? Quel est le rôle du philosophe et de la philosophie en politique ? Ces questions et d'autres nous ont conduits à la notion de *parrhésie* [παρρησία] et à ses inflexions dans l'itinéraire pédagogique-philosophique de Michel Foucault. De ces inflexions, le problème que cette étude cherche à examiner attentivement et méticuleusement est la tension entre le droit politique d'exercer la *parrhésie*, qui s'effondre, et la pratique cynique de la *parrhésie*. Face à ce problème, l'étude veut soutenir la thèse selon laquelle, après le déclin de la polis grecque, ce n'est pas la notion de *parrhésie* qui entre en crise, mais les formes institutionnelles d'organisation de la vie politique. Ainsi, l'hypothèse est étayée, à la suite des recherches de Michel Foucault, que le mode de vie cynique et son héritage historique favorisent des contenus susceptibles d'améliorer l'action politique et les façons de la concevoir au moyen d'un processus de subjectivation épistémique. -moral de soi-même la spiritualité politique. Avec cette étude, nous affirmons qu'il est possible de pratiquer des formes de citoyenneté plurielles dont l'origine se réfère à l'ancien mode de vie cynique. Mode de vie caractérisé par le détachement des possessions matérielles, par la capacité de critiquer les valeurs culturelles et politiques dont le courage de la vérité est la vertu éthique et politique par excellence.

MOTS-CLÉS: Foucault; Parrhésie; Politique; Éthique, Cynisme; Philosophie; Mode de vie.

Lista de abreviaturas e siglas das obras de Foucault

- AS - A Arqueologia do saber – (1969): *L'Archéologie du savoir*,
CV – Coragem da verdade – (1983-1984): *Le Gouvernement de soi et des autres II: Le Courage de la vérité*
DE1: *Dits et écrits*. Vol. I. 1954-1975.
DE2: *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988.
DE4: *Dits et Ecrits* Vol. IV. 1980-1988.
DEBr I – Ditos e Escritos Edição Brasileira, Vol. I
DEBr III – Ditos e Escritos Edição Brasileira, Vol. III
DEBr IV Ditos e Escritos Edição Brasileira, Vol IV.
DEBr V – Ditos e Escritos Edição Brasileira, Vol. V
DEBr IX – Ditos e Escritos Edição Brasileira, Vol. IX
DT - *Discourse and Truth*.
GSO – O Governo de si e dos outros (1982-1983): *Le Gouvernement de soi et des autres I*
HS – Hermenêutica do sujeito (1981-1982): *L'Herméneutique du sujet*
HSI – História da Sexualidade I (1976): *Histoire de la sexualité*, vol. 1 : *La volonté de savoir*.
HSII – História da Sexualidade II (1984): *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'usage des plaisirs*.
HSIII – História da Sexualidade III (1984): *Histoire de la sexualité*, vol. 3: *Le souci de soi*.
MG – Manifesto do GIP
MP – Microfísica do Poder (1979)
NB- Nascimento da Biopolítica – (1978-1979): *Naissance de la biopolitique*
OM – Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia – (1981) *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*.
QA – O que é um autor? (1969)
QC – *Qu'est ce que la critique?* (1978)
SP – Sujeito e Poder (1982) *The Subject and Power* (texto escrito originalmente em inglês).
STP – Segurança, Território e População (1977-1978): *Sécurité, territoire et population*.
SV – Subjetividade e verdade (1980-1981): *Subjectivité et vérité*.
TS - *Technologies of the self* (1984) (Texto escrito originalmente em Inglês).
VFJ – A Verdade e as formas jurídicas (1973). *La vérité et les formes juridiques*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 ESPAÇO E TEMPO LÓGICO-HISTÓRICO NO DESENVOLVIMENTO DA NOÇÃO DE <i>PARRESÍA</i> EM MICHEL FOUCAULT	24
2.1 A CORAGEM DE FALAR A VERDADE: MICHEL FOUCAULT E OS GREGOS.	24
2.2 FORMAS DE VERIDICÇÃO E <i>PARRESÍA</i>	31
2.3 PERSPECTIVAS GENEALÓGICAS PARA SUBJETIVIDADE ÉTICO (POLÍTICA)	41
2.4 O PRESENTE COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.....	51
3 A <i>PARRESÍA</i> EM SUA DIMENSÃO POLÍTICA E A ONTOLOGIA DE NOSSO PRESENTE	63
3.1 UMA ANALÍTICA DAS RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA.....	63
3.2 DESLOCAMENTOS GENEALÓGICOS DA NOÇÃO POLÍTICA DA <i>PARRESÍA</i>	74
3.3 <i>PARRESÍA</i> E DEMOCRACIA: NOTAS SOBRE UMA RELAÇÃO CONFLITUOSA E NECESSÁRIA.....	80
3.4 DA <i>PARRESÍA</i> POLÍTICA À <i>PARRESÍA</i> COMO FORMA DE VIDA: FOUCAULT E O CINISMO.	97
4. A <i>PARRESÍA</i> CÍNICA COMO MODO DE VIDA: UMA VIRTUDE ÉTICO-POLÍTICA:	108
4.1 ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA: VERDADE COMO ESCÂNDALO E MODO DE VIDA CÍNICA.	108
4.2 “MUDE O VALOR DA MOEDA” – UMA TRANSVALORAÇÃO CÍNICA DOS VALORES ÉTICOS-POLÍTICOS.....	123
4.3 DESDOBRAMENTOS DA <i>PARRESÍA</i> CÍNICA NO CRISTIANISMO MEDIEVAL.	134
4.4 O CINISMO COMO ESPELHO DAS CONTRACONDUTAS.....	148
5 O FILÓSOFO CÃO E POSTERIDADES CÍNICAS PARA A ATUALIDADE	157
5.1 O MODO DE VIDA REVOLUCIONÁRIO: O CINISMO E AS PRÁTICAS ÉTICO-POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA.....	157
5.2 A CORAGEM DA VERDADE ESTÉTICA: CONTRACONDUTAS DA VIDA DE ARTISTA	170
5.3 NOTAS PARA UMA ESPIRITUALIDADE POLÍTICA E UMA VIDA NÃO FASCISTA	181
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS	200

1 INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa é a *parresía* e as suas nuances dentro do percurso filosófico de Michel Foucault e de como tal noção, em princípio, sinaliza para o que resta de conteúdo ético-político nas práticas parresiastas de vida ao estilo dos antigos dos cínicos. Partimos de uma questão ampla e desafiadora, porém promissora e relevante para a política e para ética: a possibilidade de uma ação política, cujo princípio seja *parresía*, isto é, um discurso-ação verdadeiro oriundo do cultivo de si e de um autêntico governo de si que qualifique também o governo dos outros, as formas de resistência e as práticas de contraconduta. O estudo que se apresenta não tem a pretensão de postular dogmas; ao contrário, ele busca problematizar o tipo de relação que mantemos com nós mesmos, com os outros e com técnicas de poder e governamentalidade. Outrossim, problematizar denota que o ponto de partida deste estudo são questões inquietantes e atuais, mas que de certa forma impacientam e trazem dilemas morais e políticos desde a Antiguidade clássica e àqueles que pensam e propõem modos de governar os outros, outras maneiras de resistir dos governados e outros modos de constituição ética de si.

A *parresía* é uma temática que perpassa os últimos cursos proferidos por Michel Foucault no *Collège de France*¹ e em outras instituições. Tratada como uma noção que aparece ora como um direito político do cidadão, no contexto da *polis* grega; ora como ensinamento, através da palavra reta e do exemplo de vida no âmbito das escolas filosóficas de vida. Só tardiamente a *parresía* se apresenta como atitude ética de qualquer pessoa que esteja disposta a dizer e testemunhar, com coragem, a verdade através do modo de vida que leva perante os que governam os outros e as convenções culturais. Em todos os casos, segundo Michel Foucault, há uma única exigência: coragem do portador da *parresía*: “E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresía* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem” (GSO, 2010c, p. 63)².

Por certo a prática da *parresía* resulta em consequências na vida privada do

¹Alertamos que a abordagem deste estudo se situada na produção filosófica dos anos 80, em especial nos cursos do *Collège de France: L’herméneutique du sujet* de 1981-1982; *Le gouvernement de soi et des autres* de 1982-1983; *Le courage de la vérité* de 1983-1984, bem como obras publicadas em 1984: *L’usage des plaisirs*) e *Le souci de soi* e os demais ditos e escritos do filósofo que façam referência ao tema e que estão espalhados em entrevistas, conferências e artigos do final dos anos 1970 e início dos anos de 1980.

² *Et dans cette mesure-là, au coeur de la parrêsia, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage* (GSO, 2008b, p. 62)

parresiasta, na moralidade vigente e na ordem política. É fato que, quando se pensa o indivíduo *parresiasta* na sua dimensão privada, o temos como um sujeito franco e aberto à enunciação da verdade³, e, neste caso, há um aspecto epistêmico a ser considerado por este estudo. Também é verdade que, na perspectiva ética, há a necessidade de um trabalho formativo de si para consigo, uma prática espiritual de transformação de si, portanto. Em virtude desta necessidade laboral, para que este indivíduo alcance o estágio de franqueza de palavra e coragem da verdade, não é possível contar com Estado de direito, ou com uma intervenção divina e um mero aprimoramento da ordem natural, ou mesmo com um retorno a uma experiência originária, mas, outrossim, há de se considerar os processos históricos de subjetivação a que os sujeitos se submetem. Trata-se, por essa perspectiva, do conteúdo ético deste estudo.

Por implicar liberdade de falar, abertura à franqueza e à verdade, a *parresía* é um dos princípios elementares da democracia –, que constitui o conteúdo político deste estudo. Por isso, as maneiras como a *parresía* encontrou seu espaço na arena política nunca foram pacíficas. Em suas nuances, a noção encontrou adversários, o seu lugar quase nunca foi garantido institucionalmente e, ao longo da história da filosofia política, encontrou críticos ferrenhos deste a Antiguidade, a exemplo de Platão e Aristóteles. A prática cínica da *parresía* é *sui generis* uma vez que não se manifesta em um contexto institucional onde as funções dos membros são definidas por uma lei escrita; essa *parresía* não é um ato de um governado e nem de um governante e também não acontece em condições de igualdade. À vista disso, este estudo quer encontrar o conteúdo político que ainda resta na prática cínica da *parresía* e preconizar seu aspecto qualitativo para a constituição de uma vida política do sujeito.

A hipótese de trabalho deste estudo parte dos prolegômenos de que a relação entre as dimensões epistêmica, ética e política da *parresía* não são harmoniosas e

³Castor Ruiz alerta que (e concordamos com ele) há um tipo de verdade que brota de uma forma de vida, de uma prática de si. Esta é a verdade requerida pelo estatuto da *Parresía*. Por outro lado, há a verdade hegemônica da Modernidade, cujas características seriam a objetividade e não estaria relacionada à forma como o sujeito conduziria sua vida. Citamos o autor: “Michel Foucault que pesquisou, entre outros, a filosofia como forma de vida na filosofia antiga, assinala que para melhor compreender desde a Modernidade este debate da filosofia como forma de vida seria pertinente fazer uma distinção entre os tipos de verdade que operam nestas práticas. A Modernidade priorizou um tipo de verdade objetiva, científico-tecnológica cujo estatuto de verdade independe da vida do sujeito e também não afeta, em princípio, o modo de vida do sujeito. Essa verdade objetiva e externa é a verdade que hoje se venera como a única verdade e denominamos de científica”. (RUIZ, 2015b, pp. 11-12). Alertamos que mais adiante trataremos de uma filosofia como forma de vida e de uma ética do cuidado de si que a ela está relacionada.

em certas ocasiões se revelam antagônicas e trazem problemas tanto para as teorias éticas quanto para as políticas, este é o pano de fundo que norteará a redação deste texto. Por isso, o estudo insistirá que a coragem de verdade cínica é uma possibilidade que enobrece a política e a maneira como o sujeito se compreende a si mesmo e a ética.

Com tal hipótese, a dimensão política se coloca em problemas que podem ser postos em forma de questões diretas que precisam ser minimamente respondidas: o que resta de conteúdo *parresiasta* nas estratégias, cálculos e raciocínios na arte de governar? Sob quais condições epistêmicas e éticas os governados submetem suas condutas quando obedecem a um governo? De que maneira contribui a prática parresiasta a constituir focos de resistência a governos intransigentes e corruptos? A que serve a verdade na qualificação de regimes políticos, em especial nas democracias, e na formação da subjetividade ética? Quais as estratégias de crítica e de transmutação da cultura?

Assim, e indo além, a hipótese que conduz este estudo para uma reflexão acerca da experiência epistêmica é que o sujeito faz de si mesmo um sujeito capaz de verdade, pois é através e a partir desta relação que se forma a subjetividade: o indivíduo precisa se formar como sujeito que se vê na possibilidade ou na obrigação de reconhecer algo de si que possa ser verdadeiro. Neste caso, a verdade (*aletheia*) assume mais o sentido de um *ethos* do que gnosiológico. Cabe salientar que este trabalho doutoral opera mais com a noção histórica da constituição das subjetividades e dos processos de subjetivação e menos com o conceito de sujeito.

O estudo se alinha com a concepção de uma subjetividade formada historicamente, seja na escuta de um discurso verdadeiro do mestre, seja na franqueza de uma amizade sincera e ainda numa longa história da confissão de si para outrem. Cabe esclarecer que não se pretende satisfazer historiadores profissionais da filosofia e da política. Poremos todo o empenho, seguindo a tese de Foucault sobre o papel da filosofia, em constituir uma ontologia do presente, isto é, fazer uma experiência do que somos agora por meio de um conteúdo histórico determinado. Não almejamos dizer o que foi o passado, mas a partir do passado tentar escrever o que somos no presente.

Por essa razão, depara-se com a noção de *parresía* no contexto das escolas filosóficas da Antiguidade clássica, pois nessa forma primitiva de discipulado, a obrigação do aprendiz era a de silenciar para que o discurso (verdadeiro) do mestre

atuasse na formação de sua subjetividade. Pelo lado do mestre, era dever, era obrigação e um imperativo que se mantivesse um discurso que respeitasse o princípio da *parresía*. Inegavelmente este discurso formativo e de condução da subjetividade faz corresponder a palavra e o modo de viver. E é possível indagar sobre quais os efeitos produzidos sobre a subjetividade e a existência de um discurso que pretende dizer a verdade a respeito dela. Por isso, Michel Foucault, na sua primeira abordagem da *parresía*, vai destacar um sentido moral para a noção no âmbito da filosofia e na prática de si, mas também, e este aspecto é importante, um sentido técnico (*tékhne*) do uso da palavra, da significação da linguagem na ascese (*áskesis*) dos mestres e discípulos.

Não somente este aspecto da formação histórica das subjetividades tem sua relevância, mas é também de importância ímpar para este trabalho aquilo que Michel Foucault chama de “dramática do discurso verdadeiro na ordem política”. A concepção política da *parresía* tem sua procedência da constituição política da *pólis* e do *status* social e de certos direitos políticos que gozavam alguns indivíduos no interior da cidade. Dessa forma, a estrutura da *pólis* deveria salvaguardar a participação de todos aqueles qualificados como cidadãos, isto é, sua estrutura democrática (*demokratía*). Na mesma linha, a organização da cidade precisava estabelecer condições mínimas de igualdade de deveres e de direitos de modo que não se extrapolassem as obrigações e liberdades dos cidadãos (*isegoría*). Com o mesmo valor da *demokratía* e da *isegoría* encontramos, segundo Foucault, como estrutura fundamental destes Estados, a *parresía*. Tratava-se de um direito político de qualquer cidadão, independente da função que exercia, de falar, dizer a verdade ou ainda a pretensão de afirmar que esse dizer é verdadeiro. Por certo, este é o sentido político da noção de *parresía*.

Para além, e ao lado, de uma técnica de formação de discípulos e de um direito político temos a noção cínica da *parresía*. Michel Foucault irá buscar no cinismo o tema da existência bela, da verdadeira vida, em outras palavras, encontra no modo de vida cínico, indubitavelmente parresiasta, o conteúdo para discorrer acerca de uma estética da existência. No cinismo não há a institucionalidade de uma escola, não há uma formação inicial com um mestre, não há a garantia de uma constituição que organiza o Estado e estipula as liberdades e obrigações dos cidadãos. Em decorrência disso, trata-se muito mais de uma prática cínica que faz do dizer verdadeiro, ousado e corajoso sua maneira de viver. Com efeito, este modo de viver tem um conteúdo

político e ético que não se reduz a uma ética normativa e nem a organização de uma coletividade política e, não raro, transfigura os costumes e subverte os procedimentos da política.

Com isso se caracteriza a temática principal desta pesquisa: as conexões, vínculos, disparidades e tensões entre a noção política e a noção ética da *parresía* e a formação de subjetividades a partir de práticas de verdade. Ao final, pretende-se sustentar a tese de que a prática cínica da *parresía* em suas “evoluções” históricas proporciona um significativo conteúdo no aprimoramento dos processos de constituição de uma subjetividade ético-política. Assim queremos firmar uma hipótese de que a ética não é um mero refúgio da arena política, mas ao contrário, a postura ética do cinismo é concomitantemente uma nova forma política, seguindo a hipótese dos estudos finais de Michel Foucault.

Diante do que foi exposto, surgem questões e problemas que esta pesquisa tentará resolver e que podem ser formulados e baixados a termo da seguinte maneira: É possível atribuir à coragem do parresiasta um conteúdo ético-político? É plausível vislumbrar na atualidade formas de governo de si e dos outros cujo princípio seja o da *parresía*? Pode aquele que está investido por algum tipo de poder praticar a *parresía*? Ou, ao contrário, a prática da *parresía* serve unicamente para fazer a oposição e a crítica através do dizer verdadeiro aos que estão investidos de poder? Quais são os efeitos políticos de um *ethos* parresiasta? A ação dos bajuladores dirigida aos que estão investidos de poder e os recursos retóricos dos que buscam o convencimento em assembleias, até que ponto permitem o exercício da *parresía*?⁴ Em que medida é possível a prática ‘*parresiasta*’, aos moldes do *ethos* cínico, em tempos atuais?⁵ Há indivíduos constituídos de coragem o suficiente para efetivar uma crítica social e política, cujos princípios sejam o da *parresía* cínica? Tais questões têm um encadeamento cronológico, conceitual, que nos levam a pensar que a tensão entre *parresía* política e *parresía* cínica poderia acenar para a possibilidade de um conteúdo

⁴ Podemos conferir, por exemplo, a tese doutoral de FERREIRA, (2011) cujo título é *A Parrêsia em Foucault e a Exigência da Verdade na Democracia: uma análise da demiúrgia de si na fala do presidente Lula durante o mensalão* na qual o autor procura compreender a maneira como o presidente Lula faz a experiência demiúrgica de si, enquanto sujeito político, frente à demanda pela verdade dele mesmo, durante a crise política que se iniciou após as denúncias de compra de votos no Congresso, em maio de 2005, episódio que ficou conhecido como escândalo do *mensalão*.

⁵Em uma conferência de 1983, Foucault trata das condições para ser feliz, segundo os cínicos: “*For the Cynics, the main condition for human happiness is autarkeia, self-sufficiency or independence, where what you need to have or what you decide to do is dependent on nothing other than you yourself*”. (DT, 2001, p. 45). Esta condição parece supor uma atitude anárquica e crítica frente a toda cultura, lei e instituição social.

ético-político aos moldes de um governo de si e dos outros⁶.

Este estudo buscará sustentar que a noção de *parresía* praticada no cinismo acarreta em uma transmutação na ordem política e, do mesmo modo, acrescenta uma responsabilidade política para a filosofia. O cinismo encontra o cerne de sua conduta em uma vida combativa, militante e que irrestritamente reconhece uma igualdade radical entre os seres humanos e a própria natureza. Para chegar ao 'cinismo político', este estudo parte da proposição de que a forma de vida praticada por Sócrates representou uma forte crítica à democracia procedimental, gerida por uma constituição e com uma forma de ser da cidadania também definida pela lei escrita. Com esta pesquisa cogita-se explorar formas diversas de praticar a cidadania na atualidade cuja proveniência se remete ao movimento cínico antigo: alguns movimentos sociais, agrupamentos humanos e indivíduos (indígenas, escravos modernos, refugiados, trabalhadores dos rincões do planeta...) não acolhidos pelo estado de direito democrático no momento deliberativo e muito menos com condições materiais para reprodução da vida e de modos de vida plurais. Com isso, este estudo traz para seu seio uma temática ampla da filosofia social e política e que não pode ser deixada de lado: a relação necessária, porém agonística, entre palavra e modos de vida e de ação política.

Apresentam-se três grandes conjuntos de questões que justificam a construção deste estudo. Em primeiro lugar, há uma justificativa de ordem formal, de descrição, de análise e de problematização. A estudo procura, então, suscitar questões, fazer surgir os problemas, analisar e discutir conceitos que circunscrevem à *parresía* e aos seus desdobramentos para ética, para política e para as formas de subjetividade e governamentalidade nela implicadas – temas caros e fundamentais que norteiam o desenrolar deste estudo doutoral.

Em segundo lugar, há uma relevância para as ciências humanas como pano de fundo deste estudo, uma vez que se trata de uma produção acadêmica no campo da filosofia da ética e política e, para tanto, precisa tratar o ser humano em suas vivências de si para consigo e em seus modos de comportamentos em sociedade. O que estará em debate desde o princípio deste estudo é a verdade como um tipo de

⁶ Somente como ilustração, há uma Dissertação de mestrado de RIBEIRO (2012) cujo título é: *A Sociedade Cínica Contemporânea e suas Injunções nas Subjetividades* e cuja temática consiste na análise da sociedade contemporânea a partir do nascimento do cinismo antigo e a constituição de uma subjetividade que parte de uma nomeada razão cínica que é vinculada ao contexto político da atualidade.

dever moral e como uma forma de elo com os outros – um modo de ser possível para a política: “A verdade como obrigação, como vínculo, a verdade também como política e não a verdade como conteúdo do conhecimento nem como estrutura formal do conhecimento” (SV, 2016, p. 14). Alertamos, portanto, que este estudo se não se atém à verdade como estrutura lógica do conhecimento e menos ainda ao conteúdo essencial deste mesmo conhecimento. Desta maneira, o conteúdo interessa quem busca pelo entendimento de questões teóricas da política e da ética.

Em terceiro lugar, porém não em último, está uma concepção de filosofia minimamente definida que apoia a criação e condução deste estudo: a filosofia enquanto forma de vida e atitude crítica que faz do presente seu campo de problematização e aponta para um caminho de engajamento ético-político do pesquisador (intelectual) que se compromete em cuidar de si e assumir com probidade intelectual os seus postulados. Neste ponto, Foucault sugere uma direção satisfatória para o labor filosófico com uma pergunta fundamental para aqueles que fazem da filosofia sua principal atividade: “O que, no presente, faz sentido: atualmente, para uma reflexão filosófica?” (GSO, 2010c, p. 13)⁷. Por esse viés não se pretende aqui construir modelos éticos ou mesmo intervir na vontade política de alguém, mas, enquanto pesquisador na área de filosofia, desempenhar o papel de cidadão que lhe é próprio e pontuar uma ação política do intelectual.

Disto decorre, portanto, uma relevância para a área acadêmica da filosofia e para a formação pessoal que direciona a construção deste estudo, o qual regula-se pelo saber filosófico, saber este que se define como crítico e como modo de viver. Tal crítica, como atitude, tenciona o pesquisador a não adotar condutas categóricas que pretendem prosseguir e/ou progredir no conhecimento apenas expondo conceitos ou analisando-os sem o devido questionamento acerca da fundamentação e da procedência histórica destas representações. Sem ser pedante, este foi o procedimento de Foucault ao adotar a genealogia como procedimento de trabalho nos últimos anos de sua atividade filosófica.

Os objetivos deste estudo conduzem para meta geral que visa analisar o desenvolvimento da noção de *parresía* e encontrar o que ainda resta de conteúdo político no cinismo. A vista disso os temas das formas governamentalidade, das maneiras de resistir, das constituições do *ethos*, dos múltiplos arranjos de uma ação

⁷ “*Qu’est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique?*” (GSO, 2008b, p.13).

política conduzirão as reflexões. Desta forma é necessário realizar um estudo minucioso dos três últimos cursos ministrados por Foucault junto ao *Collège de France*: (*L'herméneutique du sujet*) de 1981-1982; (*Le gouvernement de soi et des autres*) de 1982-1983; (*Le courage de la vérité*) de 1983-1984 e, posteriormente, marcar progressos, inflexões, tensões e relações no que tange ao problema central deste estudo.

Especificamente, os objetivos deste estudo consistem em avaliar em que medida há uma “transfiguração” em relação à noção de *parresía* nos trabalhos posteriores ao curso de 1981-82 de Foucault; investigar em que medida resta uma concepção de política nas práticas cínicas da *parresía* abrindo a perspectiva de uma filosofia política no último Foucault; efetuar uma “limpeza” conceitual com o intuito de expor o conteúdo de uma filosofia política foucaultiana e de uma ação política possível no *ethos* parresiasta cínico através de uma leitura externa aos ditos e escritos de Foucault. Assim, é necessário comparar diversos comentadores que trabalham com os conceitos de democracia, poder, biopolítica, *parresía*, cinismo, ação política, ética e estética da existência em Foucault, tomando posição e efetuando, quando necessário, as devidas críticas. Ao final, ambiciona-se comprovar a hipótese de que em Foucault é possível entender a coragem da verdade cínica como uma arte de viver ético-política que confere conteúdo qualitativo às práticas políticas da atualidade, instrumentalizando, assim a ética e a filosofia política.

No que diz respeito aos procedimentos metodológicos este estudo se configura a partir de uma leitura crítico-imanente das produções finais de Michel Foucault. Dessa forma, há um comprometimento com o corpo de regras de leitura utilizado por Wolfgang Müller-Lauter, importante intérprete da obra de Nietzsche, que define o que significa ler a obra de um filósofo a partir do método de leitura crítico-imanente: “esforço para compreender um pensador em seus interesses mais próprios, mesmo quando se quer observá-lo de ‘fora’, de qualquer ponto de vista que seja” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.24). É com o uso do método de leitura crítico-imanente que o comentador pretendeu criticar o entendimento de metafísica que Martin Heidegger atribuiu à Nietzsche (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.72). Considera-se neste estudo que o parâmetro empregado para ler Nietzsche pode ser utilizado como ferramenta para compreender, também, os interesses e questionamentos específicos de Michel Foucault, pois assim estaremos atentos àquilo que o próprio autor quis dizer

e efetivamente disse e escreveu⁸.

Assim, o método de leitura imanente não impossibilita o estudo de fontes, as quais permitem a “compreensão do funcionamento dos argumentos quando reinseridos no contexto mais amplo de disputas que define o horizonte intelectual de uma época” (LOPES, 2012, p. 233). O estudo de fontes pode contribuir para o enriquecimento da pesquisa, principalmente porque Foucault trabalha com textos-fontes da Antiguidade e comentadores de outros tempos históricos. E ainda mais, a o estudo precisa reconstruir, mesmo que minimamente, o cinismo e seu contexto histórico social e deverá, portanto, lidar com fontes primárias que propiciam esta aproximação.

Admite-se também a importância e a relevância do estudo de Goldschmidt: *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*, o qual é pertinente para uma reflexão sobre questões de métodos apropriados para leitura de textos filosóficos. No entanto, esta pesquisa declina da ideia de que haja uma estrutura interna e única nos ditos e escritos de Foucault⁹, como sugere Goldschmidt ao tratar do método imanente de leitura filosófica: “os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra” (GOLDSCHMIDT, 1963, p.143). A passagem chama atenção para as variantes e mudanças de percurso no pensamento de um filósofo e pode ser

⁸ Rogério Lopes é um crítico do método de leitura imanente e que prefere entender os textos filosóficos pelas fontes usadas pelos autores filósofos e sempre procura reconstruir o contexto intelectual do filósofo em questão. Porém, mesmo sendo um crítico da leitura imanente, o pesquisador escreve sobre a importância deste método: “Uma leitura imanente dos textos filosóficos tem méritos inegáveis; ela é um pré-requisito de toda atividade de compreensão de textos e, na filosofia, ela tem ainda o mérito adicional de nos distanciar da ingênua suposição de que diferentes filósofos falam a mesma língua pelo simples fato de usarem as mesmas palavras, o que é uma forma singela de nos familiarizarmos com a existência de conceitos no sentido filosófico genuíno” (LOPES, 2012, p. 234). Ainda sobre métodos de leitura, publiquei o artigo *Possibilidades metodológicas para leitura de textos filosóficos: uma apreciação de o Anticristo de Friedrich Nietzsche*. Que está na *Revista Língua & Literatura*, vol. 19, pp. 84-97, 2018. Que pode ser acessado em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/2670/2591> Produzimos este trabalho a partir dos comentários de Martial Gueroult e das observações de Victor Goldschmidt para sustentarmos uma possibilidade de abordagem crítico-imanente de textos filosóficos.

⁹A questão da variação de método, objetivo, desvios, inflexões no desenvolvimento de um curso é posta no artigo - *A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito*, no qual a autora diz que Foucault não aborda temas que se propõem no início do curso: “O Curso de 1982 não percorrerá todos estes momentos ou não os abordará na mesma proporção. A análise do momento socrático-platônico ocupa somente as duas primeiras aulas (de 06 e 13 de janeiro), embora existam remissões a seu respeito ao longo de todo o Curso. As referências ao cristianismo são breves e Foucault efetivamente não as desenvolve. Também não desenvolve o mencionado “momento cartesiano”. Assim, a aproximação histórica do Curso, em magnitude e em detalhes, é de fato consagrada ao estoicismo e ao epicurismo, mais ao primeiro que ao segundo” (MUCHAIL, 2009, p. 83).

aplicada em partes para compreender a obra de Michel Foucault.

Portanto, este estudo é de cunho bibliográfico e se constitui por meio de um método de leitura crítico-imanente dos textos de Foucault e da discussão com comentadores que também tratam da temática. Outro aspecto importante é a dimensão da sociabilidade que coopera com a construção de um estudo como esse em seus aspectos qualitativos. Com isso, a participação comprometida no grupo de estudos com suas leituras e seus típicos debates se fizeram indispensáveis. Tão importante quanto este aspecto da sociabilidade interna é o envolvimento com a divulgação externa dos resultados, na forma de participação e de apresentações de trabalhos em congressos e a submissão de artigos em periódicos da área que ampliam a discussão e certamente tornaram este estudo um pouco melhor fundamentado.

O estudo é composto por quatro capítulos. No primeiro, há uma análise conceitual o qual propõe uma reflexão sobre a genealogia da etimologia do termo *parresía* em Foucault. Na mesma linha, procuramos abordar a relação de Michel Foucault com as fontes gregas nas quais ele encontra os chamados *focos de experiência possível*, em que estão imbricadas *formas de subjetivação*, modos de ser das técnicas de *governamentalidade* e, por conseguinte, dos arranjos das *formas de veridicção*. Este último tema, o das formas de *veridicção*, é analisado em relação à noção de *parresía* por haver vínculos e tensões entre a palavra dita e escrita, a verdade e os modos de viver das pessoas. O personagem histórico que se constituirá como fonte primária desta exploração será Sócrates, que, pelo emblemático modo de viver e pelas polêmicas que suscitou, inaugurou, em tese, um novo modo de ser e de se conduzir na ordem cultural e política do seu tempo. Na busca de uma “ética do presente”, a reflexão persegue a possibilidade de atitude crítica frente aos mecanismos de verdade e de poder que agem sobre o “sujeito” na tentativa de assujeitar o seu ser. Ao final deste capítulo, o estudo aprofundará ainda mais as ponderações acerca da existência ética do sujeito que se constitui na relação consigo mesmo, nas obrigações que os códigos morais impõem de fora, bem como nas formas de normatividade cultural e política que se esforçam para condicionar a ação dos sujeitos no mundo.

No segundo capítulo, há um exame em conjunto em torno da noção política da *parresía*. Deste modo, a “fala franca”, o “dizer tudo”, “o dizer a verdade” é tratado no âmbito da política com seu conteúdo próprio, com suas técnicas e formalidades

específicas no que diz respeito à prática institucional da *parresía*. O viés político da *parresía* é objeto de estudo de Foucault no curso de 1983 – *Le gouvernement de soi et des autres*– e por essa razão este é o curso-texto referência que utilizaremos na construção desse capítulo, bem como as quatro primeiras aulas do curso *Le Courage de la Vérité* que tratam da mesma temática. Assim compreender qual o espaço e o papel da verdade em uma democracia é fundamental a este capítulo, bem como problematizar se a crise dos modos de ser da democracia é também uma crise da *parresía*; na mesma direção, constatar como aqueles que estão investidos de alguma forma de poder acolhem ou não acolhem a verdade é indispensável a este item importante do estudo.

Aspectos inerentes às formas de subjetivação não são deixados de lado neste capítulo dedicado à política, pois o modo como o sujeito se relaciona com a verdade e com o poder político estará em análise nele. Com efeito, as relações de obediência, de mando e de resistência estarão presentes na construção deste ponto que se dedica ao governo de si e dos outros. Assim, traçar ponderações sobre o tipo de relação consigo que deve ser trabalhada naquele que quer governar os outros e naqueles que eventualmente lhe obedecerão ou lhe oferecerão resistência são fundamentais. Em toda construção deste capítulo tentaremos mostrar que, com o personagem Sócrates, a *parresía* deixa de existir no campo político-institucional para assumir um sentido propriamente filosófico. Portanto, muito mais como prática de uma forma de vida do que como o exercício de um tipo específico de cidadania e cumprimento de deveres civis. Ao final deste capítulo, apresentamos um deslocamento da prática da *parresía* em ambientes institucionais de decisão, assembleias democráticas para o campo específico de uma prática filosófica definida da *parresía*, que é o cinismo.

O terceiro capítulo deste estudo se esforça para sustentar a tese de que a prática cínica da *parresía* conserva um conteúdo político, e ainda mais, mantêm-se alternativas que qualificam significativamente a ação política. Para tanto, o texto se baseia no curso *Le courage de la vérité* de 1984. Não se pretende tratar de um possível progresso da noção, mas indicar as transmutações das organizações políticas, as crises pelas quais a democracia passou e passa, as mudanças culturais que “favoreceram” um tipo de vida filosófica voltada à fala corajosa e livre e todas as renúncias e perigos que tal maneira de viver implica. Neste caso, o estudo se propõe a perquirir do cinismo um aspecto da filosofia que entrelaça doutrina, aparência física e um *ethos* – uma manifestação existencial da verdade – cujo conteúdo é político e,

por que não, democrático. A reflexão desse capítulo será orientada pela interpretação que Michel Foucault faz das fontes antigas para construir o seu retrato do cínico e da vida cínica. Para tanto, é necessário confrontar a visão foucaultiana sobre os cínicos com outros retratos do cinismo construídos posterior ao cinismo antigo. Neste sentido, algumas posteridades da contraconduta cínica são analisadas: a ação política do intelectual, a forma de vida franciscana, e a possibilidade de uma biopolítica afirmativa. Ao final deste capítulo, defendemos que a forma de vida cínica, apesar da errância pelo mundo, de ser sem nada de próprio, de não possuir as prerrogativas institucionais é útil e necessária para o aperfeiçoamento das instituições políticas e para a conduta dos cidadãos precisamente por comportar vestígios de uma ação política aberta à diversidade.

Por fim, o quarto capítulo dedica-se com afinco a contrapor os resultados dos capítulos anteriores e apresentar uma linearidade ao estudo com vistas a sustentar a hipótese de que resta um conteúdo político no cinismo e que há uma filosofia política como forma de vida, a espiritualidade política. Trata-se muito mais de uma perspectiva de uma ação política que faz da resistência daqueles que não têm nada de próprio e muitas vezes não possuem nem mesmo uma pátria, para os quais a tolerância democrática é insuficiente para criar condições isonômicas de participação. São as práticas políticas ‘dos diferentes’, ‘dos estranhos’, ‘dos esquisitos’, ‘dos anormais’ que são marginalizados, que ocupam espaços considerados apolíticos e heterotópicos, cujas características são descritas por Foucault nestes termos: “Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irreduzíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos” (DEBr III, 2009a, p. 414). A partir destas tramas de relações este estudo procurará os resíduos em uma prática cínica da *parresía* cujo conteúdo para a ética e para a filosofia política são relevantes e que nos trabalhos finais de Michel Foucault há a possibilidade de uma filosofia política profícua.

2 ESPAÇO E TEMPO LÓGICO-HISTÓRICO NO DESENVOLVIMENTO DA NOÇÃO DE *PARRESÍA* EM MICHEL FOUCAULT

Si può obiettare a queste considerazioni che mentre la ricerca ha sempre di mira una utilità concreta, non si può dire lo stesso dello studio, che, in quanto rappresenta una condizione permanente e quasi una forma di vita, può difficilmente rivendicare un'utilità immediata.

Giorgio Agamben, *Studenti* (2014).

O objetivo deste capítulo é demarcar a noção de *parresía* em Michel Foucault. Para desenvolver esta temática, serão traçadas considerações sobre as questões de fontes, de método, de interpretação e das explanações foucaultianas acerca desta concepção. Por isso, almeja-se situar a noção de *Parresía* nos escritos, nos cursos, nas entrevistas, nas conferências e nas palestras proferidas pelo filósofo francês. Também é função deste capítulo reconstruir a trajetória filosófica de Michel Foucault em seus avanços, inflexões, desdobramentos no que concerne à *parresía*, à ética, à política e à crítica do presente.

2.1 A CORAGEM DE FALAR A VERDADE: MICHEL FOUCAULT E OS GREGOS.

Há três possíveis desdobramentos a partir da palavra *Parresía* em grego: a sua forma substantivada [*παρρησία*], que envolve a confiança, a ousadia, o destemor, a coragem sempre em relação ao falar. Na sua forma verbal, *parresiazomai*, [*παρρησιάζομαι*] que pode significar a capacidade que um indivíduo tem para falar livremente, de forma aberta e destemida. Sendo assim, ao tratar-se do uso da *Parresía* na fala, pressupõe-se sempre um ato de coragem ao usá-la. A partir das duas formas anteriores podemos supor a existência de um sujeito humano que faz o uso da *Parresía* na sua fala – o *parresiasta*: [*παρρησιαστής*], quem, portanto, tem a coragem de falar a verdade¹⁰.

Com base no parágrafo anterior, é possível afirmar que a *parresía* tem

¹⁰ Para a estruturação deste parágrafo consultamos as seguintes fontes: GINGRICH, F. W. & DANKER, F. W. *Léxico do Novo Testamento: grego/português*. (Trad.: Júlio, P. T. Zapatiero), São Paulo: Vida Nova, 1993. KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard. *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Trad.: Carlos Alonso Vargas), Buenos Aires: Libros Desafío, 2002. Michel Foucault faz uma análise sintética da terminologia no início das seis conferências pronunciadas em novembro de 1983, nos EUA, na universidade de Berkeley, que constam nas referências.

implicâncias na vida privada do *parresiasta*, na ética e na política. Quando pensamos o *parresiasta* na sua dimensão privada, o temos como um sujeito franco e aberto à enunciação da verdade¹¹. Na dimensão ética, há a necessidade de um trabalho de si para consigo. Em virtude desta necessidade de formação de si, para que este sujeito alcance o estágio de franqueza e de abertura, não é possível contar com uma intervenção divina ou com um mero aprimoramento da ordem natural. Por implicar liberdade de falar, abertura à franqueza e à verdade, a *parresía* é, ao mesmo tempo, necessária à política sem, no entanto, encontrar espaços de direito e de uso adequado, por isso *parresiasta* encontra problemas para expressar livremente a verdade na assembleia. Do mesmo modo, em um contexto social e político, a *parresía* pode dar lugar a desvios nefastos na ordem política: como a demagogia, a lisonja, e a tagarelice – o aspecto político a ser enfrentado pela *parresía*¹². As conexões, disjunções, conflitos entre a prática ética da *parresía* e a prática política da *parresía* não são lineares, nem necessárias e muito menos harmoniosas, e em certas ocasiões se revelam antagônicas e trazem problemas tanto para a ética quanto para a política, o pano de fundo deste estudo.

Percebe-se que se trata de um problema ético-político de atualidade com

¹¹ Castor Ruiz alerta que (e concordamos com ele) há um tipo de verdade que brota de uma forma de vida, de uma prática de si. Esta é a verdade requerida pelo estatuto da *Parresía*. Por outro lado, há a verdade hegemônica da Modernidade, cuja característica seria a objetividade e não estaria relacionada à forma como o sujeito conduziria sua vida. Citamos o autor: “Michel Foucault que pesquisou, entre outros, a filosofia como forma de vida na filosofia antiga, assinala que para melhor compreender desde a Modernidade este debate da filosofia como forma de vida seria pertinente fazer uma distinção entre os tipos de verdade que operam nestas práticas. A Modernidade priorizou um tipo de verdade objetiva, científico-tecnológica cujo estatuto de verdade independe da vida do sujeito e também não afeta, em princípio, o modo de vida do sujeito. Essa verdade objetiva e externa é a verdade que hoje se venera como a única verdade e denominamos de científica. (RUIZ, 2015b, pp 11-12) Alertamos que mais adiante trataremos de uma filosofia como forma de vida e de uma ética do cuidado de si que a ela está relacionada.

¹²O artigo *Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech* discute desde seu início as relações entre a noção antiga de *parresía* e a noção moderna de liberdade de expressão no contexto das democracias modernas e o autor é enfático ao afirmar que as democracias não são receptivas a quem ousa dizer a verdade de forma livre: *the democracy did not actively protect free speech, then there must be another, less ideological explanation for the close connection between free speech and democracy* (CARTER, 2004, p. 198). Na mesma linha, o autor destaca que a própria noção de *parresía* pode ter um sentido ambíguo e assumir um caráter pejorativo, trazendo problemas na sua prática ético-política, já que “falar tudo” pode ter implicações para o bem e para o mal: *The pejorative sense of parrhêsia can be explained to some extent if we consider the composition of the word: literally, to speak with parrhêsia is to say everything, which might mean everything, good and bad.* (CARTER, 2004, p. 201). Com uma preocupação histórico-genealógica, outro estudo sustenta que a originalidade de Foucault está em analisar a proveniência da *parresía* como um dever político do cidadão da pólis: “*One of Foucault’s most original ideas is the question regarding the origins of parrhesia, which in the beginning is neither a spiritual technique, nor an ethical discourse, but first and foremost a political discourse. At its origins, parrhesia is a practice, a duty towards the city, strongly connected to the status of the citizen*” (FUIOREA, 2016, p.103).

gênese na Antiguidade greco-romana. É preciso discutir por que Michel Foucault, o filósofo que questionou e polemizou com a psiquiatria, ousou apontar as descontinuidades e fissuras do “edifício” do conhecimento ocidental, militou contra formas despóticas de dominação e usos arbitrários do poder. Por que este intelectual específico dos hospícios, das prisões, das fábricas e da sexualidade reprimida se dedica de maneira exaustiva a ler textos de médicos antigos, como os de Hipócrates e Galeno? Por que resgata filósofos e textos ligados ao Estoicismo e ao Cinismo? Quais razões o conduzem a novas interpretações das tragédias euripidianas? Certamente encontraremos respostas do porquê Foucault retorna aos gregos: a formulação de uma ética do cuidado de si; a consolidação de uma estética da existência; e as formulações do modo de ser da política.

Este estudo quer sustentar a hipótese de que a *parresía* é um elemento catalisador que está envolto nas questões da ética do cuidado de si; na própria noção de uma estetização da existência, temáticas exploradas com mais amplitude no pensamento de Foucault e, claro, nas formas de *veridicção* antiga. Além de toda a carga ética, e da exigência de uma formação moral do indivíduo, a *parresía* implica também posicionamentos políticos, tema pouco explorado em relação às formas de vida cínica e que traduz um pouco da novidade deste estudo. Ela é fundamental para discussões democráticas, e mesmo perante um poder despótico, cujas ações tirânicas podem levar o *parresiasta* à morte¹³. Vinte e três anos depois de ter escrito e publicado, entre outros livros, *Folie et Déraison* (1961) *Les Mots et les Choses* (1966), *L'Archéologie du savoir* (1969) *Surveiller et Punir* (1975) *La Volonté de Savoir* (1976) e haver ministrado onze cursos no *Collège de France*, Michel Foucault faz um

¹³ O autor de *Citizen Attribute, Negative Right* defende a tese de que a noção de *Isegoria* seria melhor adequada para o contexto da democracia, já que seria garantia de uma igualdade formal que o cidadão possuiria para expressar-se livremente. Por outro lado, a noção de *parresía* representaria mais um falatório destemido perante um tirano. Neste sentido, a *parresía* seria muito mais uma forma de praticar a cidadania decorrente da *isegoria*: “We have therefore defined the two Greek words for free speech, *isêgoria* and *parrhêsia*, as follows. *Isêgoria* meant the equal opportunity to speak that one had under democracy: the most formal, as well as the most obvious, expression of this came, ideologically if not actually, in the Assembly. *Parrhêsia* meant a tendency to say everything, uninhibited by any fear. This might be the fear—no longer present under democracy—of tyrannical authority (Athenian ideas of the effect of tyranny on free speech are discussed below); it might also be the fear of the usual rules of discourse that prevent shame for the speaker or offense for the listener” (CARTER, 2004, p. 203). No seu andamento, este estudo buscará demonstrar que haverá práticas *parresiastas* que não se enquadram nos espaços formais da política e em especial das formas atuais de conceber a democracia e as formas de se conceber a cidadania que contribuem decisivamente para o aperfeiçoamento da política. Neste sentido, o estudo de Foucault sobre a *parresía* cínica é fundamental.

balanço sobre seus métodos de trabalho¹⁴. Esta análise metodológica é a introdução do penúltimo curso ministrado em 1983 – *O Governo de si e dos Outros*. Em primeiro lugar, o filósofo procura se distanciar de duas metodologias específicas de fazer história das ideias:

Distanciar-me primeiro do que se poderia chamar, do que se chama história das mentalidades e que seria, para caracterizá-la de forma totalmente esquemática, uma história que se situaria num eixo que vai da análise dos comportamentos efetivos às expressões que podem acompanhar esses comportamentos, seja por precedê-los, seja por sucedê-los, seja por traduzi-los, seja por prescrevê-los, seja por mascarar-los, seja por justificá-los, etc. (GSO, 2010c, p. 04)¹⁵.

E na mesma página o pensador toma outro distanciamento:

Por outro lado, queria também me distanciar do que se poderia chamar de uma história das representações ou dos sistemas representativos, isto é, uma história que teria, que poderia ter, que pode ter dois objetivos. Um que seria a análise das funções representativas (...). E, depois, outro pólo, me parece, de uma análise possível das representações é a análise dos valores representativos de um sistema de representações, isto é, a análise das representações em função de um conhecimento (GSO, 2010c, p. 04)¹⁶.

Diante destes distanciamentos, nomeadamente o de uma história das mentalidades e o de uma história das representações, Foucault não procura constituir metodologias inéditas de análise, bem como não é seu intento a propositura de teorias

¹⁴ Em minha dissertação de mestrado defendida em 2014 na Universidade Federal de Pelotas, cujo título é *O “sujeito” da interpretação em Nietzsche e Foucault: uma leitura da genealogia da moral e da ética do cuidado de si* entre as páginas 67-84 faço uma discussão de método em Foucault, abordando tanto a Genealogia quanto a Arqueologia e seus desdobramentos na obra de Foucault. Do mesmo modo, faço uma análise da divisão de sua Obra em três períodos: o da preocupação com o saber e as práticas discursivas; o período das normatizações das condutas, e o terceiro período das formas de constituição do sujeito. Por estas razões nesta tese não abordaremos estas questões específicas de método. Além da dissertação, sugerimos a leitura do texto *Sujeito e o Poder* de 1983 em que Foucault faz análises de sua obra em três períodos e aborda a Genealogia e a Arqueologia na constituição de seu pensamento. Cf.: FOUCAULT, Michel. *O Sujeito e o Poder*. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P. *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica: (Para além do estruturalismo e da hermenêutica)* 2ª. ed. (Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro). Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2013, pp. 273 - 295.

¹⁵ “*Me démarquer d’abord de ce qu’on peut appeler, de ce qu’on appelle l’histoire de mentalités et qui serait, pour caractériser d’une façon tout à fait schématique, une histoire qui situerait sur un axe allant de l’analyse des comportements effectifs aux expressions qui peuvent accompagner ces comportements, soit qu’ils les précèdent, soit qu’ils les suivent, soit qu’ils les traduisent, soit qu’ils les prescrivent, soit qu’ils les masquent, soit qu’ils les justifient, etc.*” (GSO, 2008b, p. 03).

¹⁶ “*D’autre part, je voulais aussi me démarquer de ce qu’on pourrait appeler une histoire des représentations ou des systèmes représentatifs, c’est-à-dire une histoire qui aurait, qui pourrait avoir, qui peut avoir deux objectifs. L’un qui serait l’analyse de fonctions représentatives [...] Et puis l’autre pôle, me semble-t-il, d’une analyse possible des représentations, c’est l’analyse des valeurs représentatives d’un système de représentations, c’est-à-dire l’analyse des représentations en fonction d’une connaissance.*” (GSO, 2008b, p. 04).

explicativas¹⁷. Seu intento é explorar o que nomeia de *Focos de Experiência*, nos quais se cruzariam formas de saber possíveis, padrões efetivos de normatização para o comportamento humano e modos de existência para sujeitos possíveis. Com base nesta trípla articulação, é razoável indicar no conjunto da obra de Foucault uma autêntica experimentação da loucura, das articulações linguísticas, da doença, da criminalidade, da sexualidade em suas diferentes formas de repressão e confissão. Em virtude desta busca por “focos de experiências possíveis”¹⁸, em que as individualidades se constituem a si mesmas na resistência a saberes-poderes, o filósofo aprecia a própria obra por este prisma:

Substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de veridicção, substituir a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade, substituir a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu, eis as diferentes vias de acesso pelas quais procurei precisar um pouco a possibilidade de uma história do que se poderia chamar de "experiências".(GSO, 2010c, pp. 06-07)¹⁹.

Este estudo procura sustentar que a *parresía* abarca problemas que se referem às formas de *veridicção*, às experiências de governabilidade e às formas de

¹⁷José Augusto Guilhon Albuquerque, em artigo publicado há mais de vinte anos, faz observações que ainda são pertinentes acerca de uma Teoria em Foucault. Em primeiro lugar, o autor sustenta a ideia de que é um excesso falar de uma teoria com “T” maiúsculo na obra foucaultiana. O que haveria em Michel Foucault seria um conjunto de procedimentos, os quais seriam ferramentas para se aventar hipóteses, delinear metas e elaborar planos de trabalho. Escreve o autor: “Embora esteja, de muitos pontos de vista, nas antípodas do chamado empirismo anglo-saxão, Michel Foucault nos legou muito mais um “programa de pesquisa” no sentido americano da expressão, do que uma teoria ou um paradigma no sentido europeu e particularmente francês” (ALBUQUERQUE, 1995, p. 105).

¹⁸ A obra *Foucault On Freedom* apresenta algo que é já consolidado no que diz respeito a uma filosofia da subjetividade, ou seja a ideia de que o sujeito se forma nas experiências que faz das relações de poder. Porém, sugere para uma ética como modo de viver e pensar transgressivos, o que se coaduna com hipótese de a prática cínica da *parresía* representa uma forma ética de se conduzir que qualifica a vida política: “I will argue that Foucault’s ethics-as-aesthetics should be understood primarily as a continuation of his permanent questioning of the limits of subjectivity and the possibilities of crossing them. His ethics represents an attempt to seek ways of living and thinking that are transgressive in the extent to which, like a work of art, they are not simply the products of normalizing power. The target of these practices is not primarily the aesthetically impoverished forms of experience, but rather modes of normalization: the forms of power that produce forms of subjectivity” (OKSALA, 2005, p. 167).

¹⁹ «Substituer à l’histoire des connaissances l’analyse historique des formes de veridiction, substituer à l’histoire des dominations l’ analyse historique des procédures de la gouvernementalité, substituer à la théorie du sujet ou à l’histoire de la subjectivité, l’analyse historique de la pragmatique par lesquelles de soi et des formes qu’elles a prises, voilà les différentes coices d’accès par lesquelles j’ai essayé de cernr un peu la possibilité d’ une histoire de ce qu’on pourrait appeler les «expériences». (GSO, 2008b, p.05-06).

subjetivação²⁰, que nem sempre estão claras e muitas vezes são contrastantes e paradoxais e, por vezes, se revelam agonísticas para o sujeito. Na presença desta temática, Michel Foucault reconhece que deixou questões e problemas importantes de lado, os quais o conduziram efetivamente a novos problemas. Por este prisma, o filósofo afirma, na introdução do curso de 1983, que irá retomar os três grandes momentos de sua *Obra* a partir de coisas que ele deixou de fora: “É um pouco esse percurso dos caminhos já trilhados que eu gostaria de empreender este ano” (GSO, 2010c, p. 07). Pela razão de retornar a coisas importantes deixadas de lado é que a questão da *parresía* é retomada explicitamente em 1983:

O que eu lhes dizia ano passado a propósito da *parresía*, do discurso verdadeiro na ordem da política. Parece-me que esse estudo permitiria ver, condensar um pouco, por um lado, o problema das relações entre governo de si e governo dos outros, ou até mesmo a gênese, a genealogia, se não do discurso político em geral, o qual tem essencialmente como objeto o governo pelo Príncipe, pelo menos de uma certa forma de discurso político [que teria como] objeto o governo do Príncipe, o governo da alma do Príncipe pelo conselheiro, pelo filósofo, pelo pedagogo, que é encarregado de formar sua alma. Discurso verdadeiro, discurso de verdade endereçado ao Príncipe e à alma do Príncipe: será um dos meus primeiros temas (GSO, 2010c, pp. 07-08)²¹.

A propósito de uma continuidade do curso do ano anterior, é que Foucault retoma os gregos. Se no curso anterior – *A Hermenêutica do Sujeito* – havia trabalhado quase que de maneira exclusiva com textos do estóico Sêneca, do neoplatônico Plutarco, do estóico Filodemo, do médico filósofo Cláudio Galeno²², em 1983, em *O Governo de si e dos Outros*, no entanto, Michel Foucault irá diversificar suas fontes a fim de aprofundar o tema de uma *Parresía* política. Ele lerá desde Kant,

²⁰ Saly Wellausen no livro *A Parrhésia em Michel Foucault* defende a hipótese de que “A *Parresía* é o momento de imanência entre saber-poder-sujeito, do dizer a verdade de maneira franca nos procedimentos de governabilidade, na possibilidade de constituição de um indivíduo como sujeito para ele mesmo e claro para os outros” (WELLAUSEN, 2011, p. 27). Para nós, não se trata de uma imanência do sujeito, pois para Foucault sempre articulamos com a ideia de um sujeito sempre histórico. Tratar de um sujeito imanente é supor um sujeito transcendente, idêntico e imutável. Por tal razão, cremos que a *Parresía* não é um momento de imanência, mas de agonia deste sujeito histórico.

²¹ «[...] *Ce que je vous disais l’an dernier à propos de la parrhésia, du discours vrai dans l’ordre de la politique. Il me semble que cette étude permettrait de voir, de resserrer un peu, d’une part, le problème des rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, voire aussi la genèse, la généalogie, sinon du discours politique en général, lequel a essentiellement pour objet le gouvernement par le Prince, du moins d’une certaine forme de discours politique [qui aurait pour] objet le gouvernement du Prince, le gouvernement d’âme du Prince par le conseiller, le philosophe, le pédagogue, qui est en charge de former son âme. Discours vrai, discours de vérité adressé au Prince et à l’âme du Prince: ce sera un de mes premiers thèmes*» (GSO, 2008b, p. 08).

²² O Filósofo trata especificamente do tema da *parresía* na *Hermenêutica do Sujeito*, nas aulas de três e dez de março de 1982. Trata-se de uma importante análise da noção, em que Foucault expõe as fontes com as quais irá conduzir seu estudo e explanação aos ouvintes do *Collège de France*.

passando por textos de Platão, o jurista Péricles, tragédias euripidianas, novamente Galeno, o Historiador Tucídides, o mestre de retórica Isócrates, entre outros.

É possível identificar o desenrolar de um processo pelo qual a noção de *parresía*²³ vem tomando corpo e ocupando espaço de importância na obra de Michel Foucault. É neste contexto que os gregos antigos e seus textos entram nas leituras e interpretações genealógicas do Filósofo Francês. O ponto a ser inquirido é qual o papel destas *fontes* greco-romanas da Antiguidade para o trabalho de Foucault e para um estudo que se propõe a tratar da ética e da política – temas sempre atuais. Que “modelos políticos” e “que formas de viver” os antigos poderiam oferecer ao agir ético-político dos tempos atuais? Em uma ocasião, questionamentos semelhantes foram direcionados a Foucault, aos quais prontamente respondeu:

- O senhor considera os gregos admiráveis?

- Não!

- O que o senhor acha deles?

- Não muito brilhantes. Muito rapidamente eles se chocaram contra aquilo que acredito ser o ponto de contradição da moral antiga: entre de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epícteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda Antiguidade me parece ser um “profundo erro” [...] E mais adiante continua: “Creio que a noção de estilo é muito importante na história da moral antiga. Se há pouco falei mal desta moral, posso tentar agora falar bem dela. Inicialmente, a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos; ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento” (DEBR V, 2006, p. 254).

Antes do curso de 1982, a noção de *parresía* ainda não aparece explicitamente

²³ Há autores que descrevem a *Parresía* como um Conceito, como é o caso de Saly Wellausen no livro *A Parrhésia em Michel Foucault*. Na primeira vez que a autora se refere à *Parresía* em seu livro já a cita como um conceito capaz de explicar, descrever e prever um determinado fenômeno (Cf.: WELLAUSSEN, 2011, p. 19). Michel Foucault em nenhum momento dos seus ditos e escritos se refere à *Parresía* como se ela fosse um conceito fixo. Se esta noção assumisse o status de um conceito deveríamos supor uma substância ou uma natureza essencialista atemporal. Por isso novamente discordamos da autora e sustentamos (junto com Foucault) que a *Parresía* é mais uma noção que nos permite identificar e reconhecer que certas práticas políticas, que determinadas formas de viver, que alguns costumes morais são da ordem da confiança, da ousadia, da coragem e da fala livre e verdadeira. Outra autora que aborda a *parresía* como um conceito é FUIOREA (2016), que no artigo *Michel Foucault and the concept of parrhesia* discorre sobre a evolução histórica da noção, mas como se fosse um conceito criado e cunhado por Foucault, “*The aim of this article is to examine different interpretations of the philosophical concept of parrhesia, developed in Michel Foucault’s writings*” (FUIOREA, 2016, p. 95). Foucault não cria um conceito, o que o filósofo faz é interpretar genealógicamente as origens e evoluções desta noção no contexto do direito, da ética e da política.

grafada ou dita nos cursos ou textos de Foucault. Mas o germe das questões implicadas na *parresía* está presente, sobretudo, no conjunto de sete conferências pronunciadas entre abril e maio 1981, nas dependências da Universidade Católica de Lovânia, na Bélgica. Sob o título *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*, Michel Foucault se coloca, nestas conferências, a discorrer sobre os efeitos do dizer a verdade, a institucionalidade da palavra verdadeira, o problema histórico político que liga o sujeito à verdade e as *Formas de Veridicção*, no que concerne ao problema da justiça, da tirania, da profecia, da confissão e muitos outros conteúdos.

2.2 FORMAS DE VERIDICÇÃO E PARRESÍA

O tema das *Formas de Veridicção* e o seu vínculo com a *parresía* impõe a esta tese a necessidade de se discorrer sobre a relação entre sujeito e verdade. Como já ressaltado, tal relação não parte de interrogações acerca do que o sujeito precisa saber e através de qual método ou técnica se apropriará deste saber. A análise genealógica também não parte de questões místicas como: que verdade o sujeito pode esperar e que tipo de verdade poderá se revelar a ele, ou que tipo de verdade o sujeito estaria apto a instituir sobre os objetos. Em vista disso, não é um trato com a verdade pelo prisma da validade lógica dos enunciados, ou pela capacidade de um sujeito iniciado na metodologia científica, o qual estaria apto a emitir teses sobre a verdadeira constituição do mundo²⁴.

Foucault articula uma argumentação em torno de uma filosofia crítica, que é precisamente a das formas de veridicção, a qual está relacionada a uma ontologia de nós mesmos. O modo de ser desta filosofia crítica se refere a uma cultura de si a partir das tensões entre a palavra dita e escrita, a verdade e os modos de viver²⁵. Por outro

²⁴Michel Foucault se afasta de maneira proposital de argumentos hipotéticos que defendem a hipótese de que as verdades da ciência se originam de um desejo natural que os indivíduos possuem para buscarem o saber. Em vista disto, estamos de acordo com Cesar Candiotto que defende a “hipótese genealógica”, segundo a qual a verdade é um mero efeito de uma vontade *histórica* de verdade que tem sua causa nos jogos de poder e nas diferentes tecnologias de saber. (CANDIOTTO, 2010, pp 49-50).

²⁵O artigo *La letra y la verdad. Askesis, escritura y prácticas subjetivantes en el estoicismo romano* apresenta bem esta questão do embate entre palavra, verdade e modo de viver na filosofia Greco-romana. Parece-nos que a palavra parresiasta exige do sujeito que dela se utiliza uma correspondência quase que simultânea e total entre modo de se conduzir na verdade e a palavra que pronuncia. O texto deixa bem visível que o discurso no campo ético-político necessita de uma transformação, uma prática, um exercício próprio da *Askesis* grega: “*Una forma de askesis que pone en tensión la vida, la palabra y la verdad, configurando una techné de orden etho-poiética donde se pliegan planos intensivos de subjetividad brindando la consolidación de un sujeto de verdad*”. (DÍAZ, 2009, p. 147).

lado, o objeto desta filosofia crítica poderia ser, no modelo kantiano, uma criteriosa análise das condições formais e transcendentais que permitiriam a um sujeito pronunciar uma verdade sobre o mundo, isto é, as possibilidades epistêmicas deste sujeito. O ponto de Foucault, de outra maneira, são as tramas históricas que condicionam a verdade e compelem o sujeito a determinadas condições formais de subjetivação. Na primeira conferência de *Mal faire, dire vrai* de 1981, o filósofo apresenta o tema geral dessa filosofia crítica: “E o outro [lado] está o que se interroga sobre as formas de veridicção, sobre as diferentes formas de dizer verdadeiro²⁶” (OM, 2014a, p. 28)

Em vista desta perspectiva crítica, o pensador francês afirmará que seu procedimento é um contraponto ao positivismo – um *contrapositivismo*. Por tal razão, não será da intenção de Foucault encontrar com precisão e certeza uma verdade sobre o dizer verdadeiro. Assim, não é o objetivo do filósofo francês construir uma ferramenta metodológica capaz de explorar com exaustão quais são os enunciados que pertencem à categoria do dizer verdadeiro em sua validade lógica ou rigor interpretativo.²⁷

É, antes de definir em sua pluralidade modos de veridicção, explorar formas de obrigação pelas quais cada um desses modos ligados ao objeto de dizer verdadeiro, especificar as regiões a que se aplicam e domínios de objetos que colocam em manifesto, e, finalmente, a relações, ligações, a interferência criada entre eles (OM, 2014a, p. 30)²⁸

Tomando por base o contraponto ao positivismo, é razoável supor que o pensador francês, em 1981, procura por uma genealogia histórico-política do dizer verdadeiro, ou, ao contrário, fazer uma genealogia política da história das *veridicções*, cuja característica principal é o contrapositivismo.

²⁶Nesta tese optaremos por não fazer citações em língua estrangeira no corpo do texto. Sempre faremos uma tradução de nossa autoria e citaremos, no rodapé, o texto na sua edição original, como fazemos agora para possíveis críticas e comparações. “*Y por otra está la que se interroga sobre las formas de veridiccion sobre las diferentes formas de decir veraz*”

²⁷Por isso mesmo, nos últimos anos da produção filosófica de Foucault, não é possível tratar da verdade do ponto de vista da lógica dos enunciados, ou da melhor interpretação que se faça de alguma sentença. Seu método genealógico se ocupa da verdade como uma prática e seu interesse é com as práticas que produzem verdade. Esta perspectiva é tratada pelo filósofo Castor Ruiz, que escreve: “As técnicas ou tecnologias são utilizadas como conceitos articuladores do método arqueo-genealógico, que se propõe compreender a verdade a partir das práticas, a verdade como uma prática”. (RUIZ, 2013, p. 47).

²⁸*Se trata más bien de definir en su pluralidad los modos de veridicción, explorar las formas de obligación por las cuales cada uno de esos modos vincula al sujeto del decir veraz, especificar las regiones a las que ellos se aplican y los dominios de objetos que ponen de manifesto, y por último las relaciones, conexiones, interferencias que se establecen entre ellos.*

Gostaria de mencionar para se inscrever na análise que eu proponho um *contrapositivismo* que não é o oposto do positivismo, mas sim o seu contraponto. Esse contrapositivismo se caracteriza pela perplexidade diante da muita antiga multiplicação e proliferação do dizer verdadeiro, a dispersão dos regimes de veridicção em sociedades como a nossa (OM, 2014a, p. 30)²⁹.

Em virtude desta genealogia do dizer verdadeiro, o filósofo francês se empenhará em definir os modos de veridicção. Ele examinará em cada um desses modos como aparece o dever que se impõe aos sujeitos de dizerem a verdade, ou seja, qual é o modelo de relação que existe entre sujeito e a sua prática da verdade. Diante disto, a filosofia crítica foucaultiana quer perscrutar quais razões ligam o sujeito à verdade³⁰. Não se trata de um sujeito universal que pode conhecer uma verdade geral cujo desejo de poder e domínio passaria por longe, no entanto, trata-se de um sujeito que diz a verdade de si. Deste modo, as formas de veridicção são práticas de subjetivação, constituem sujeitos que são localizados no tempo e no espaço e que são sujeitados às relações de poder³¹. Porém, no processo de subjetivação, os sujeitos resistem, transgridem, fazem da liberdade de dizer e da prática da verdade uma ação ético-política cujas raízes podem ser encontradas no cinismo antigo³².

Por tais razões, ainda em 1981, o filósofo faz mais uma de suas interpretações de *Édipo Rei*³³ com objetivo de fazer uma genealogia da confissão. Neste caso específico, o objetivo do filósofo é entender a confissão que se faz por dever, por

²⁹ *Querría mencionar, para inscribir en él los análisis que les propongo, un contrapositivismo que no es lo contrario del positivismo, sino más bien su contrapunto. Ese contrapositivismo se caracterizaría por el asombro ante la muy antigua multiplicación y proliferación del decir veraz, la dispersión de los regímenes de veridicción en sociedades como las nuestras.*

³⁰ É verdade esta preocupação de Foucault com os mecanismos que se utilizam de discursos verdadeiros e formas de subjetivação a partir de uma estrutura de poder que produz subjetividades, como destacado: “*Foucault claimed that this critical attitude has, in modern philosophy, taken the form of questioning reason in its connection with power, the relationships between the structures of rationality which articulate true discourse and the mechanisms of subjugation which are linked to it*” (OKSALA, 2005, p. 186).

³¹ O filósofo Castor Ruiz evidencia este tema com precisão no texto *Verdade das Práticas e a Prática como Verdade*: “A imbricação do poder e da verdade repercute sobre as formas de subjetivação. Os sujeitos se subjetivam a partir das verdades aceitas que orientam seu modo de agir, o qual, por sua vez, constitui o modo de subjetivar-se” (RUIZ, 2013, p. 48). Tal é a perspectiva arqueo-genealógica de Foucault que lida com sujeitos historicamente localizados, assim como aborda a produção de uma verdade historicamente localizada.

³² Diáz, no artigo *Decir Verdad*, analisa a prática parresiasta de Diógenes de Sínope e aponta para um conteúdo ético-político de sua ação. Por agora é necessário ir apontando estas possibilidades de análise do cinismo antigo: “*Diógenes de Sinope constituye un pliegue del afuera, una subjetividad comprometida con lo que dice y hace, en tanto que habita el interior del afuera. Su práctica es la Parrhesía: la franqueza, el decir verdad, el decir libremente verdad*” (DIÁZ, 2008, p. 55).

³³ Desde a Conferência de 1973 na PUC-RJ *A Verdade e as Formas Jurídicas*, O filósofo francês tem como referência a leitura da Tragédia de Sófocles e constantemente retorna a ela para fazer releituras, novas interpretações, com a finalidade de encontrar subsídios do direito grego das relações entre verdade, poder e saber.

obrigação diante de um risco, o risco de morte. Trata-se do estabelecimento de um rito de confissão, de um procedimento em que há produção de uma verdade que não é mais a do oráculo, do sábio que interpreta o enigma oracular, mas sim, de uma verdade perquirida, uma *aleturgia* puramente humana. Foucault faz questão de lembrar que esta produção da verdade não é a de um deus e nem a de um rei, mas de serviçais, como está dito:

A veridicção que será reconhecida é a dos servos. Portanto, temos dois personagens: o mensageiro de Corinto que vem para anunciar a morte de Políbio e o pastor da Citerón, a quem Édipo, dependendo de sua *techne* e na busca de *tekmeria*, passou a procurar nas profundezas de seu bosque. Estas duas personagens, o mensageiro que vem de forma espontânea e o pastor que foi convocado, confrontam-se. E dessa confrontação, é claro, a verdade vai surgir. (OM, 2014, p. 89)³⁴

Ora, a verdade que emerge desta forma de veridicção a qual supõe o conflito, o embate que, por sua vez, produz uma condição agonística uma vez que implica até no risco de perder a vida. Trata-se de uma produção da verdade que é fruto do dever de meros serviçais. Porém é também a verdade que o coro reconhece e aceita, dado que no texto da peça o coro já havia negado a *veridicção* divina e a *veridicção* do rei. Neste movimento de reconhecimento é que o personagem trágico confessa: “Revelo-me filho de quem não deveria nascer, revelo-me esposo de quem não deveria desposar, revelo-me assassino de quem não deveria matar” (OM, 2014a, p. 92)³⁵

Um procedimento, uma obrigação, uma maneira puramente humana de produzir a verdade. Eis o tipo de *aleturgia* e de *veridicção*, cuja preocupação não é com as condições formais e ontológicas de um ato de fala verdadeiro, mas que se traduz em ônus de confessar uma verdade, e uma verdade que é a de si mesmo, como foi a confissão de Édipo na passagem acima. Portanto, como está dimensão estamos diante de um tipo de verdade que é resultado de confrontos nos quais

³⁴La veridicción que va a reconocerse es la de los sirvientes. Tenemos, pues, dos personajes: el mensajero de Corinto que viene a anunciar la muerte de Pólipo y el pastor del Citerón a quien Edipo, en función de su *techne* y en su búsqueda de *tehneria*, ha ido a-buscar a lo más recóndito de su bosque.-Estos dos personajes, el mensajero que llega espontáneamente y el pastor a quien se ha convocado, se confrontan. Y de esa confrontación, por supuesto, surgirá la verdad.

³⁵ Me revelo hijo de quien yo no debía nacer, me revelo esposo de quien yo no debía desposar, me revelo asesino de quien yo no debía matar”.

somente seres humanos estão envolvidos³⁶. Por isso são quatro as categorias gregas de *veridicção*: a da profecia, da sabedoria, do ensino e a da *parresía*. Ao seu modo, estas quatro veridicções culminam em Sócrates. Ora, é elementar a este estudo se apropriar desses modelos de *veridicção* e averiguar de que modo eles aparecem nas práticas jurídicas, éticas e políticas no ocidente. É a partir desses modos de *veridicção* que um indivíduo se constitui sujeito de si e para os outros e então diz a verdade e, em certos casos, confessa uma verdade. São diferentes regimes de verdade que se entrecruzam e ao mesmo tempo mantêm sua singularidade.

A investidura de um poder temporal implica falar em nome de outro aos moldes da profecia. Um profeta autêntico é um portador da verdade, não há como negar. Porém se trata de alguém que não diz uma verdade de si, mas ousa transmitir por sua voz verdades que são de outro. O remetente da verdade profética se encontra em outro plano e a tarefa própria do profeta é ser um intermediário deste ente e ceder sua capacidade de fala para cumprir uma missão recebida. Uma questão que sempre suscita interrogações é em nome de quem e o que de fato o profeta ouviu e como compreendeu o que ouviu. No caso de Sócrates, é famosa e bastante difundida a ideia de que ele era impelido a agir ou não agir em nome de uma “voz interior” que lhe conferia uma missão a ser cumprida³⁷. Resta dizer que a *parresía* se opõe a palavra profética, pois esta se constrói sempre em nome de outro e o parresiasta fala em nome próprio.

³⁶ Um artigo que se propõe a analisar o modo como Michel Foucault tratou da verdade no platonismo, no cristianismo e no estoicismo faz certas críticas ao filósofo por ele não mostrar as particularidades do estoicismo no trato com a verdade, em relação ao cristianismo e ao platonismo. O autor sugere que o modo de vida estóico, com as suas exigências, é uma preparação para a vida política que se dá pela prática de falar a verdade: *In short, only by the Stoic will the search for truth be carried out in such a way that the individual's identity will neither reinforce, nor be reinforced by his or her grasp of the truth; and this will uniquely prepare the Stoic to enter the political domain and to be recognized there as someone who speaks the truth* (WEISS, 2014, p. 213). A hipótese se mostra importante por colocar também o estoicismo na história do dizer verdadeiro no âmbito da política, por uma prática de uma verdade que também é uma verdade de si como sugere o pesquisador: *In fact, the act of seeking the truth is nowhere more political for Foucault than when it is carried out privately by the Stoic in perfect solitude and isolation from society* (WEISS, 2014, p. 237).

³⁷ *Socrates, on the other hand, regarded his daimon as an indwelling and audible divinity, a being other than himself who sometimes spoke to him, leading him to stop, say no, turn about, change his mind, and modify his behavior. Socrates professed intimacy with his daimon fueled popular suspicion that he was inventing a new (and literally self-serving) god—one of the charges that cost the philosopher his life* (MILLER, 1993, p. 71). Ainda segundo este comentador, Michel Foucault teria o interesse de fazer de Sócrates um tipo de Profeta da razão ao analisá-lo.

Já as relações pedagógicas³⁸, exigem técnicas de construção e transmissão da verdade daquilo que se quer ensinar. No caso grego, era fundamental para participação política o domínio da técnica da retórica, que permitia ao cidadão construir alguma crença no imaginário dos seus interlocutores e assim poder conduzir suas condutas. No caso da retórica, o vínculo não é entre o locutor e sua palavra, mas entre o ouvinte e o que ele ouviu. Por isso o discurso retórico não tem nenhuma relação essencial com o que o locutor de fato crê, pensa e sabe. Trata-se do problema dos sofistas e que Sócrates foi acusado de ser um dos seus maiores representantes ao usar da dialética e da ironia para embaraçar seus interlocutores. Não é demais dizer que o parresiasta arrisca a si mesmo e as suas relações políticas para defender o que pensa, crê e sabe, e neste ponto está o diferencial entre o discurso persuasivo de Sócrates e dos sofistas.

O sábio, por seu turno, anuncia um discurso que revela o ser das coisas e do mundo no presente, não em um futuro, como pode ser caracterizado o discurso da profecia. O sábio tem muito de parresiasta na medida em que sua *veridicção* se dá a partir de um modo de ser e se conduzir que se revela no seu discurso de sabedoria. Contudo, o sábio, exatamente por ser sábio, pode calar-se e não falar. E ainda mais, pode passar a comunicar-se por enigmas. Por isso, Michel Foucault se reporta ao sábio nestes termos: “A esse papel, a essa caracterização do sábio, que fundamentalmente se cala, só fala quando quer é [somente] por enigmas, se opõe o personagem e as características do parresiasta” (CV, 2011a, p. 18)³⁹.

Há, todavia, uma *veridicção* da ordem da *parresía*, uma maneira própria de dizer a verdade que provoca e questiona as práticas políticas e as formas de ser da

³⁸Na aula de, 10/03/1982, no Curso *A Hermenêutica do Sujeito* o filósofo francês faz uma importante distinção entre *Pedagogia* e *Psicagogia*. Enquanto a primeira tem por função dotar o sujeito de uma técnica qualquer que antes ele não possuía e que, pela atuação de um *pedagogo* com capacidade de ensinar, passou a dominar. Por outro lado, temos uma ciência que não atua no nível do domínio de uma técnica, mas na formação do caráter, a constituição moral do sujeito – *A Psicagogia*. Poderíamos perguntar: estas duas maneiras de “formar” um sujeito aconteciam de maneira separada? Privilegiava-se uma em detrimento da outra? Havia uma hierarquia entre estes saberes? Enfim, este é outro problema. Por ora trazemos a transcrição da fala de Foucault: “Chamemos, se quisermos, “pedagógica” a transmissão de uma verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes, etc., que ele antes não possuía e que deverá possuir no final desta relação pedagógica. Se chamamos “pedagógica”, portanto, esta relação que consiste em dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar “psicagógica” a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos” (HS, 2010, p. 356).

³⁹ « À ce rôle, a cette caractérisation du sage, qui fondamentalement se tait, ne parle que quand il [le] veut bien [seulement] par énigmes, s’oppose le personnage et les caractères du parrésiasite » (CV, 2009c, p. 19).

sociedade e os modos de vida dos indivíduos: “Acredito que, desde a cultura grega, o sujeito que diz a verdade assume essas quatro formas possíveis: ou ele é profeta, ou ele é o sábio, ou é o técnico ou é o parresiasta” (CV, 2011a, p. 27)⁴⁰. A *veridicção* do parresiasta pode provocar a cólera daqueles que estão investidos do poder de governar, e, ao mesmo tempo, instigar os seus concidadãos a praticarem todo tipo de hostilidade e até perder a amizade daqueles que lhes são mais próximos. Porém não há como negar que o *éthos* tem sua *veridicção* no ato de fala parresiasta e no que é próprio da *parresía*.

O parresiasta não é um sábio, que, em nome da sabedoria, diz, quando quer e sobre o fundo de seu próprio silêncio, o ser e a natureza (a *phýsis*). O parresiasta não é o professor, o instrutor, o homem do *Know-how* que diz, em nome de uma tradição, a *tékhne*. Ele não diz portanto nem o destino nem o ser nem *tékhne*. Ao contrário, na medida em que assume o risco de entrar em guerra com os outros, em vez de solidificar, como o professor, o vínculo tradicional [falando] em seu próprio nome e com toda a clareza, [ao contrário] do profeta que fala em nome de outro, [na medida] enfim [em que ele diz] a verdade do que é – verdade do que é na forma singular dos indivíduos e das situações, e não verdade do ser e da natureza das coisas, pois bem, o parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos* (CV, 2011a, pp. 24-25)⁴¹.

Michel Foucault mantém a perspectiva de uma *veridicção* socrática que é obra de uma oposição ao discurso da *tékhne*, de uma retórica descomprometida com o ser. Esta perspectiva se sustenta a partir do comportamento de Sócrates em relação ao Oráculo. Para o filósofo francês, Sócrates foi o primeiro que não se colocou como intérprete das profecias do oráculo, mas as colocou exatamente à prova, exigiu uma manifestação da verdade: “Busca e prova no jogo da verdade, é essa a atitude de Sócrates em relação à profecia. É esse o primeiro momento da atitude socrática, da *veridicção* socrática e da missão que Sócrates recebeu de dizer a verdade” (CV,

⁴⁰ « Je crois que, depuis la culture grecque, le sujet qui dit vrai prend ces quatre formes possibles : ou il est le prophète, ou il est le sage, ou il est le technicien, ou il est le parrésiate » (CV, 2009c, p. 27).

⁴¹ *Le parrésiate n'est pas un sage qui, au nom de la sagesse, dit, quand il veut et sur fond de son propre silence, l'être et la nature (la phusis). Le parrésiate n'est pas le professeur, l'enseignant, l'homme du savoir-faire qui dit, au nom d'une tradition, la tekhnê. Il ne dit donc ni le destin ni l'être ni la tekhnê. Au contraire, dans la mesure où il prend le risque d'ouvrir la guerre avec les autres, au lieu de solidifier, comme le professeur, le lien traditionnel en [parlant] en son propre nom et en toute clarté, [contrairement au] prophète qui parle au nom de quelqu'un d'autre, [dans la mesure] enfin [où il dit] la vérité de ce qui est – vérité de ce qui est dans la forme singulière des individus et des situations et non pas vérité de l'être et de la nature des choses – eh bien le parrésiate met en jeu le discours vrai de ce que les Grecs appelaient l'éthos » (CV, 2009c, p. 25).*

2011a, p.72)⁴².

A ação socrática descrita acima implica numa atitude não de procura pela melhor interpretação da profecia, mas pela discussão e pelo questionamento que se traduz em investigação da verdade pronunciada. Apresenta-se então a tese de que o Oráculo foi posto à prova. Ora, esta atitude crítica, essa forma de *veridicção*, foi tomada em relação aos ritos religiosos da época, o que provocou um risco à vida do filósofo ateniense. Portanto, há uma aproximação desta *veridicção* socrática com aquela apontada por Foucault em *Édipo Rei*, pois ambas envolvem um perigo à vida e ambas estão situadas no nível de uma obrigação.

A *veridicção* socrática é encadeada por uma missão recebida, a *veridicção* dos servos em *Édipo Rei* provém da condição de submissão e obrigação dos servos. A diferença é que, no Curso de 1984, Michel Foucault estabelece uma importante relação entre *Parresía* e *Veridicção*, como ele mesmo diz: “Vocês estão vendo que, agora que estamos no ciclo, no desenrolar dessa forma de *parresía* e de *veridicção*, o risco de vida e de morte que era há pouco uma razão para não participar da política” (CV, 2011a, p. 73)⁴³. O vínculo desta relação entre *Veridicção* e *Parresía* se dá por um aspecto ético de vital importância para este estudo: a de que a coragem é uma virtude elementar para que haja *Parresía* e *Veridicção*, pois elas acontecem mediante um risco à vida.

Ora, se antes Sócrates não fazia questão de correr riscos quando solicitado para participar da vida política, o faz quando estão implicados valores éticos, uma forma de vida e uma missão⁴⁴. Não é um tipo de *veridicção* que atuaria na defesa da honra, que manteria e buscaria riqueza, ou mesmo um tipo de prática da verdade que manteria os altos postos conquistados na vida política. Trata-se de outra *Parresía*, de outra maneira de enunciar a verdade cuja exigência é a coragem de dizer a verdade: “Temos aí uma *parresía* evidentemente muito diferente, em seu fundamento e seu

⁴² « Recherche et épreuve dans le jeu de la vérité, telle est l'attitude de Socrate à l'égard de la prophétie. C'est la le premier moment de la véridiction socratique et de la mission que Socrate a reçue de dire vrai » (CV, 2009c, p. 76).

⁴³ « Vous voyez que, maintenant que nous sommes dans le cycle, dans le déroulement de cette formule de parrésia et de véridiction, le risque de vie et de mort, qui était tout à l'heure une raison de ne pas faire de politique » (CV, 2009c, p. 78)

⁴⁴ Sobre a missão de Sócrates e a sua relação com esta forma particular de *Parresía*, Michel Foucault fala: “Esta nova *parresía*, essa outra *parresía*, [Sócrates] vai exercê-la de uma maneira bem particular. Ele a define, em sua forma, como uma missão, missão que ele se apegua, que nunca abandonará, que vai exercer em permanência até o fim” (CV, 2011a, p. 74).

desenrolar, da *parresía* política⁴⁵ (CV, 2011a, p 73)⁴⁶.

Sócrates⁴⁷ não é um tipo de profeta cujo discurso pudesse ser colocado como um modo de desvelar o destino, o futuro e os fatalismos existenciais de alguma pessoa. Portanto sua forma de *veridicção* não se situa na perspectiva de desvendar enigmas. O tipo de *veridicção* socrática também não pode ser colocado como o pronunciamento de um sábio que, em nome da sabedoria da qual está munido, diz algo que explica o ser mesmo dos objetos. Eventualmente, o sábio do alto de sua sabedoria cala-se perante alguma situação que o *parresiasta* teria o dever moral de falar. Sócrates também não é professor, instrutor, ou detentor de um saber técnico cuja palavra pronunciada seria aquela que muniria os alunos de alguma técnica para a resolução de problemas práticos. Foucault registra: “Ele não diz, portanto nem o destino, nem o ser e nem a *tékhne*” (CV, 2011a, p. 25)⁴⁸.

Em contraste com a perspectiva da profecia, da sabedoria e da técnica, Sócrates, o parresiasta, coloca em cena uma *veridicção* do modo de viver, daquilo que os gregos chamam de *éthos*. Interpretado por este viés, o modo de vida do filósofo de Atenas denuncia explicitamente a decadência de valores éticos políticos que, por muito tempo, foram hegemônicos na sociedade grega. Exatamente pelo emblemático modo de viver, pelas polêmicas que suscitou, Sócrates inaugura um novo modo de ser e de se conduzir na sociedade do seu tempo. Não se pretende afirmar que, com Sócrates, o sábio, o profeta e o professor deixaram de existir e de ocupar espaço e privilégio na sociedade grega. O estilo de vida socrático oferece um tipo de resistência aos modos de governar que implicam um certo distanciamento de obrigações cívicas

⁴⁵ Lembramos que o tema “*Parresía* Política” será explorado no segundo capítulo desta tese.

⁴⁶ *Nous avons là une parrésia évidemment très différente, dans son fondement et dans son déroulement, de la parrésia politique.* (CV, 2009c, p. 78)

⁴⁷ A especialista em História Antiga, Claude Mosse, descreve Sócrates preocupado com a singularidade do indivíduo, mas também como um fiel cidadão da *Pólis* preocupado com uma forma de justiça individual. Com Foucault, percebemos que Sócrates não foge dos seus deveres cívicos, mas também não é um indivíduo sedento de civilidade. Neste caso é possível dar razão a historiadora no que diz respeito à questão do indivíduo, mas discordar quando ela descreve o filósofo como ardente por cumprir seus deveres cívicos. “*Este Sócrates aparece como un espíritu poderoso, irónico y a la vez persuasivo, amante de la felicidad del hombre y convencido de que tal felicidad sólo puede provenir de la búsqueda perpetua de la justicia dentro del hombre y dentro de la ciudad. Una preocupación de este tipo tenía evidentemente que tropezar con una realidad cada vez mas ajena a esa imagen de la justicia en el hombre y entre los hombres que recreaba el filosofo. Sabemos que el ateniense Sócrates era un ciudadano como los otros, deseoso de cumplir con sus deberes cívicos.*” (MOSSE, 1987, p. 76).

⁴⁸ « *Il ne dit donc ni le destin ni l'être ni la tekhné* » (CV, 2009c, p. 25)

e com a organização ideal da *Pólis*⁴⁹. Há uma missão a ser cumprida, há denúncias a serem concretizadas, há uma nova forma de acesso à verdade a ser anunciada e, claro, uma nova perspectiva de se conduzir dentro da sociedade grega: “O *éthos* tem sua *veridicção* na palavra do parresiasta e no jogo da *parresía*” (CV, 2011a, p. 25)⁵⁰.

Em Sócrates não deixam de coabitar elementos da sapiência, da profecia e da *tékhne*, mas, sobretudo, Sócrates é o parresiasta. Sua forma de se conduzir necessariamente combina formas de *veridicção* de um indivíduo que pratica certo tipo de virtude pessoal, que demanda domínio de si, abstenção de prazeres comuns entre os cidadãos da *Pólis*. Sócrates também não é um homem de retórica e nem da escrita. O filósofo da *Ágora* limita-se a ter conhecimento de que não sabe e, ao invés de fazer descrições pormenorizadas dos fatos e acontecimentos, prefere perguntar, questionar, interrogar. O silêncio de Sócrates não é o do livre arbítrio que cala por escolha, mas é o silêncio que parte da premissa de que ele não sabe e que tem consciência de tal falta de conhecimento para poder falar algo. Assim, sua interrogação é parresiasta, por questionar as relações pedagógicas do seu tempo, as formas de governamentalidade e de praticar institucionalmente uma crença⁵¹.

A prática da *parresía* e a ação política supõem a atuação de um sujeito e, por conseguinte, esta tese precisa analisar os modos de constituição do sujeito e da formação arqueo-genealógica da subjetividade. Não se trata de propor uma análise

⁴⁹ A obra *The passion of the Michel Foucault* já citada anteriormente percorre de forma cronológica o pensamento de Michel Foucault e, como não podia deixar de ser, trata da apropriação do pensamento socrático por Michel Foucault e destaca primeiro a importância da *parresía* no que diz respeito às razões pelas quais dizemos a verdade e pelas quais nos obrigamos a falar com veracidade e por que exigimos essa obrigação dos outros. O caminho para tentar entender estas questões, segundo o autor, é a *parresía* praticada por Sócrates e em escolas filosóficas que de certa forma exerceram a *parresía*: “His explicit topic was parrhesia – the art of truth-telling, as this had been practiced by Socrates and the Cynics and Stoics who came after him” (MILLER, 1993, p. 357). Mais adiante na reflexão o autor afirma que Michel Foucault trata Sócrates como alguém que não queria ser governado e buscava o autogoverno: “And he described how Socrates exercised care (*souci*) by putting others to the question and his soul to the test, refining a new kind of art, of not being governed, exhibiting an admirable and unwavering kind of courage in his willingness to reason without direction from another. By devoting his life to “critique,” as Foucault understood it, Socrates thus came to embody a just and pleasing balance of logos and bios, idea and existence” (MILLER, 1993, p. 359). Para esta tese é uma chave de leitura que precisa ser confrontada com o que de fato Foucault sustenta sobre a relação de Sócrates com a ética e a política. Contudo, a hipótese de Mosse (1987) discutida na nota 47 fica fragilizada com estas indicações de Miller.

⁵⁰ « *Et enfin l'éthos a sa veridiction dans la parole du parrésiate et le jeu de la parrésia* » (CV, 2009c, p. 25)

⁵¹ Salma Thanus confere à interpretação de Foucault sobre Sócrates a busca de um modelo ético-político primordial. Nós concordamos em parte com esta tese, já que os Cínicos também são utilizados como figuras exemplares de uma virtude ético-política. Tentaremos mostrar a particularidade da ação ético-política dos Cínicos no decorrer desta tese. Em todo caso: “A tarefa do intelectual confirma que a presença de Sócrates nos textos dos anos 80 representa “o modelo por excelência do filósofo de um ponto de vista tanto ético quanto político” (MUCHAIL, 2011, p. 162).

minuciosa da configuração do conceito de sujeito do conhecimento que possui um status dentro de uma *Epísteme*. Não se pretende debater a trama dos múltiplos saberes-poderes que constituem a subjetividade no interior destas mesmas tramas. A tarefa por ser realizada é a análise das características do *éthos* deste sujeito, o qual se constitui na relação consigo mesmo, nas coerções que os códigos morais impõem em sua exterioridade e no âmbito das práticas políticas e de governamentalidade. Com a mesma intensidade, as normatividades culturais tendem a direcionar a ação deste sujeito no mundo e no interior das instituições jurídicas, educacionais e terapêuticas. No tópico a seguir, o estudo apresenta uma apreciação acerca de um sujeito na Antiguidade para a proposição de um problema de atualidade.

2.3 PERSPECTIVAS GENEALÓGICAS PARA SUBJETIVIDADE ÉTICO (POLÍTICA)

Inicialmente é possível identificar três significados distintos para a noção de moral, aos quais se remeterá a ética em Michel Foucault. O primeiro significado para a moral (HSII, 2010b, p. 33) diz respeito a um conjunto de valores e regras de ação proposto aos indivíduos por meio dos sistemas educativos, dos tradicionais modelos familiares, das práticas de religiosidade instituídas. Contudo, estas regras e valores nem sempre são bem ensinados nas instituições escolares; os responsáveis pela família não os transmitem como deveriam fazer. No campo da religião, estes valores e regras raramente são portadores de coerência e enfrentam dificuldades para serem postos em prática e corretamente ensinados.

Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. (HSII, 2010b, p.33).

Neste caso, o sujeito ético desta moral pode encontrar brechas e fugir das

responsabilidades morais que essas normas prescrevem a ele⁵². Entendida desta maneira, a moral é alvo de problematizações e inúmeras tergiversações e tensões de poder-saber entre os indivíduos. Nesta perspectiva, a moral é percebida como uma exterioridade na qual o sujeito tem que moldar sua conduta. A moral aqui é entendida como a normatividade externa ao sujeito que pode ou não afetar as condutas.

O segundo sentido da noção de moral, para Foucault, se relaciona com o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e aos valores que lhe são propostos e impostos pela cultura e pelas práticas pedagógicas formais e não formais. Nessa situação, o fator a ser considerado é a intensidade do comprometimento que o sujeito tem para com o tipo de conduta que se exige dele. Em tal caso, haverá obediência às regras ou resistência a essas mesmas regras. Também há possibilidade de alternância entre obediência e resistências às regras.

O estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a "moralidade dos comportamentos" (HSII, 2010b, p. 34).

Um campo de pesquisa para a filosofia moral se abriria aqui na procura por determinar de que maneira e com que intensidade ocorrem as relações de poder na obediência e na transgressão a esses sistemas prescritivos por parte dos sujeitos que os compõem. Contudo este aspecto será utilizado no âmbito da política, cuja *parresía* é uma forma elementar de resistência e até mesmo de transgressão aos modos de governamentalidade das condutas.

O terceiro sentido da noção de moral diz respeito à maneira pela qual é necessário “conduzir-se” – isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve fazer-se a si mesmo como sujeito ético-político de sua conduta. Esta definição resulta em destinar

⁵² Há quem problematize a real contribuição de Michel Foucault para a ética. Estes autores sustentam que ele é mais um genealogista da ética do que verdadeiramente um teórico da ética. Um exemplo trazemos a partir do artigo *Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics* o qual se dedicará a resolver a questão se o filósofo francês é um pensador da ética ou um genealogista da ética. O artigo se propõe a isso a partir dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. O problema é posto nestes termos: “While it is true that Foucault in his last works did turn to the ancient Greeks (and Romans) in order to examine a certain number of practices that some of them engaged in with specific regard to the way these practices enacted a particular way of relating to oneself, and which Foucault himself characterized as “ethical,” such an attempted “genealogy of ethics” would hardly qualify him as being “one of the major ethical thinkers of modernity,” if only because of the restricted scope of his enquiry” (FILLION, 2005, p. 50).

a si mesmo como sujeito moral do próprio comportamento ético-político⁵³. Diante dessa complexidade, a conduta moral do indivíduo não pode ser avaliada meramente segundo estes mesmos valores e regras de ação. Em relação a esta definição, Michel Foucault conduz a sua reflexão a partir da concepção de “trabalho ético” e “substância ética”, que se refere ao conjunto de ações e atitudes adotadas com relação a si mesmo (cultura de si), às atitudes ascéticas dos exercícios espirituais (*Askesis*) e se referem também a uma estética da existência (a forma mais bela de um modo de viver possível), que é atitude ética, mas também ação política, já que a prática da *parresía* neste âmbito é expressão maior de um *éthos*, como sustenta Foucault: “A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia de vida, em sua vida filosófica, em seu *éthos*” (DEBr V, 2006a, p. 219)⁵⁴.

Nos dois primeiros casos trataríamos de uma moral situada no campo específico do saber e/ou das relações jurídicas do poder. O poder é impessoal, dinâmico e está entrelaçado com o saber, daí sua característica microfísica. Nesse quesito se apresenta um duplo inseparável: o do saber-poder. O saber supõe formas determinadas de sua constituição e o poder presume regras coercitivas claras. Uma questão se coloca: qual modelo ético-político (se é possível) é pensado por Foucault⁵⁵, já que não é possível pensar uma ética normativa (o segundo caso) e nem uma

⁵³ De certa forma tratamos desta questão em outro texto. Na ocasião sinalizamos para uma qualidade ética dos sujeitos que “Pressupõe capacidade de mando e de obediência e, em certa medida, coragem e responsabilidade política” (CORRÊA, 2016a, p. 19). Ao tratar desta associação entre ética e política, um texto relativamente antigo questiona a produção de Michel Foucault nestes termos “*Is Foucault, who continues to live among us, a creative carrier of a generous sensibility? Or a dangerous thinker who threatens political restraint by scrambling fundamental parameters of morality?*” (CONNOLLY, 1993, p. 365). O autor coloca Michel Foucault como um dos herdeiros do pensamento de Nietzsche e é firme em sustentar que nesta tradição é uma incoerência separar os estudos da moralidade das práticas políticas: “*A moralist often (but not always) thinks that a moral code can be separated from other elements in social and political practice and presented more or less systematically, whereas a post-Nietzschean thinks that, at best, an ethical sensibility can be cultivated that informs the quality of future interpretations, actions, and relationships*” (CONNOLLY, 1993, p. 369).

⁵⁴ Trata-se da entrevista *Politics and ethics: an interview* concedida a Paul Rabinow, Richard Rorty e Charles Taylor em 1983 na Universidade de Berkeley em língua inglesa;

⁵⁵ Questão semelhante é a colocada pelo artigo: *La problemática ética en la obra de Michel Foucault* de 1992. O autor, assim como (FILLION, 2005), se põe a questionar se é possível uma ética em Foucault já que o filósofo não procura por uma ética normativa e nem por uma moral universal. A ética se constituiria a partir das problematizações destes discursos normativos e universalizantes. “*Foucault no propone una ética hacia la cual los hombres deban acomodar sus actos y su conciencia; la ética se plantea en sus obras bajo una luz nueva, en la medida en que llega a problematizar los discursos éticos*” (PARDO, 1992, p. 138).

epistemologia moral (o primeiro caso)⁵⁶. Em vista disso, uma ação ético-política não se revelaria nos códigos e nem nas práticas culturais mais abrangentes, mas pelos hábitos e modos de comportamento que dizem respeito ao estilo de viver do sujeito e da sua maneira de se conduzir, no sentido de que: “É preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é” (DEBr V, 2006a, p. 219).

Com efeito, uma ação ético-política possível em Michel Foucault é aquela que emana de um trabalho de si sobre si mesmo⁵⁷, ou seja, “Uma política como ética”(DEBr V, 2006a, p. 220). Não é uma ação ético-política do código moral coercitivo ou da formação moral dos sujeitos, através de uma tecnologia de signos e significações morais, que possibilitaria o aprendizado do sujeito desse sistema de moralidade. Trata-se de uma ação do indivíduo sobre ele mesmo que não vise à aquisição das verdades do código, mas da preparação e do exercício constante para a prática da liberdade⁵⁸. Por outro lado, é certo que o sujeito está em constante relacionamento com esses regimes de verdade e de poder que querem condicionar a

⁵⁶Gilles Deleuze afirma que é neste ponto que Foucault supera as questões do Saber e do Poder e parte para uma análise das subjetividades. Neste caso, o terceiro Foucault estaria para além do Saber-Poder e seria o Foucault da subjetividade ética. Em vista disso, Foucault procuraria nos modos de subjetivação antigos alguma chave para pensar uma ética contemporânea, ou seja: *o nós hoje*. Segundo o autor, a subjetividade ética parte desta premissa: “*Trata-se de regras facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas) (DELEUZE, 1992, p. 123).

⁵⁷No outono de 1982, Foucault vai ao EUA, na Universidade de Vermont participar do Seminário *Technologies of the Self* e pronuncia uma conferência com o mesmo nome: *Tecnologias de si*. O texto está publicado em conjunto com outros autores em MARTIN, Luther H. *Et. all, Technologies of the Self*. Univ. of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49. Nessa conferência, como é seu costume, o filósofo iniciou fazendo um balanço metodológico da própria obra e destaca quatro momentos distintos da sua atuação: *As a context, we must understand that there are four major types of these "technologies," each a matrix of practical reason: (1) technologies of production, which permit us to produce, transform, or manipulate things; (2) technologies of sign systems, which permit us to use signs, meanings, symbols, or signification; (3) technologies of power, which determine the conduct of individuals and submit them to certain ends or domination, an objectivizing of the subject; (4) technologies of the self, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and semis, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality*, (TS, 1988, p. 18).

⁵⁸ (FILLION 2005) Vê problemas em articular mais a ética com a política e deixar de lado questões epistêmicas. Porém, como o próprio Foucault sustenta que ação política vem de uma forma de vida que implica a compreensão de si mesmo, como sujeito moral da própria conduta, não consideramos relevante a ausência explícita de uma epistemologia moral na sua abordagem. Contudo, vale a reflexão: *“his project can be seen as decoupling ethics from epistemology and reconnecting it to politics, or more precisely, to the formation of a political sensibility that sees truth (fulness) in a certain kind of freedom, as opposed to seeing our freedom confirmed or granted by a certain kind of (mode of relating to the) truth”* (FILLION, 2005, p.58).

sua ação no mundo⁵⁹.

Em síntese, o sentido de uma atitude ético-política possível em Michel Foucault precisa ser apreendido como exercício da liberdade voltado sempre ao presente⁶⁰. Esta política como ética tem como atributo principal a análise e a tomada de atitude crítica frente aos mecanismos de verdade e de poder que agem sobre o “sujeito”, na tentativa de determinar o seu ser e a sua conduta. Não se trata de uma ação que traz em seu bojo a concepção de uma teoria política sistematizada previamente, cujo objetivo seria sua efetivação no mundo, mas são: “Questões da atualidade e da história, como problemas morais, epistemológicos e políticos” (DEBr V, 2006a, p. 220). Este processo de subjetivação que pode ser nomeado a partir da obra de Foucault como “substância ética” e/ou “trabalho ético” indica para um hábito constante de reflexão e problematizações que resultam na constituição de si como sujeito ético da própria conduta política: “Isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral” (HSII, 2010b, p. 34).

Em virtude desse processo de subjetivação, cabe a este trabalho a necessidade de inquirir o estatuto da subjetividade no que diz respeito à ação política cuja referência é a *parresía* nas obras de Foucault. Um texto publicado em 1982, com o título *O Sujeito e o Poder*⁶¹, torna compreensível a matéria da subjetividade e de como ela é conteúdo de primeira grandeza em toda obra do filósofo francês. A esta tese interessa analisar o tema da subjetividade em relação às práticas políticas que

⁵⁹ Este paradoxo da ética em Foucault é demonstrado no artigo, *Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético* onde o autor escreve: “la idea de que el sujeto se vea producido, sin más, por la matriz normativa en la que emerge, tanto como la creencia en una libertad radical respecto a la misma (el sujeto no está determinado por la matriz normativa, ni existe forma alguna de emancipación definitiva respecto a esta)”. (NAVARRO, 2010, p. 25).

⁶⁰ Neste sentido que é possível compreender a noção de uma “subjetividade antiga para um *ethos* contemporâneo”. Não se trata de uma reconstrução do modo de ser do sujeito antigo, mas sim uma arqueo-genealogia de nós mesmos e do nosso presente histórico. O mesmo vale para a análise da *Parresía*. Não se trata de uma dissecação do conceito em sua historicidade Greco-romana, mas de analisar em que medida essa prática de verdade ainda é necessária para a consolidação dos modos de ser da política e da ética contemporânea. Deste modo, concordamos mais uma vez com Deleuze: “Conforme a seu método, o que interessa essencialmente a Foucault não é um retorno aos gregos, mas *nós hoje*: quais os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida, ou nossos processos de subjetivação, será que temos maneiras de nos constituirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente “artistas” para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em Jogo?” (DELEUZE, 1992, p. 124).

⁶¹O texto FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder” está em anexo no livro: DREYFUS, H., RABINOW, P. Michel *Foucault: uma trajetória filosófica*. (Trad. Vera Porto Carrero). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-295.

trazem algum conteúdo da noção de *parresía*⁶². No final da passagem, o autor também indica que sua obra se desenvolveu e se ocupou com o tema do sujeito:

As ideias que eu gostaria de discutir aqui não representam nem uma teoria nem uma metodologia. Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. (SP, 2013, p. 273).

Esta breve citação pode ser interpretada à luz de uma passagem de 1984⁶³, em que o autor faz um resumo do seu trabalho intelectual e do seu trabalho em curso. O primeiro destaque deste texto, ainda que seja secundário, é o fato de Foucault se colocar na tradição Kantiana de uma história crítica do pensamento. Para ele, estar inserido na tradição filosófica kantiana significa precisamente:

Determinar o que deve ser o sujeito, a que questões ele ta submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma trata-se de determinar o seu modo de “subjetivação” (DEBr V, 2006a, p. 235)

Determinar em cada caso próprio a modalidade de subjetivação⁶⁴ faz pressupor que não existe subjetividade perfeita, pronta e imutável, que não há alguma forma de

⁶²A questão da formação da subjetividade e as suas relações com a política não é um problema exclusivo de Foucault, mas outros pesquisadores também já estudaram o tema como, por exemplo, o artigo *Socratic Parrhesia and its Afterlife In Plato's Lawsem* que a autora afirma que a ação política de Sócrates não era interessada, mas brotava dos deveres cívicos de cidadão. Neste sentido, sustenta-se a tese de que Sócrates não quis fazer carreira na política, mas sua ação sempre brotou de um *éthos* individual. A autora traz também a questão da voz interior de Sócrates que o impelia mais para o cuidado do *éthos* do que da *politéia*. “As a matter of fact, the conduct for which the Athenians are going to convict him is actually the greatest good both for the individual and for the city. This conduct (undertaken, and still pursued now, in service to the god) amounts to ‘caring for the best possible condition of the soul’. By holding back Socrates whenever he was inclined to go into politics, his daimonion has made it clear that Socrates’ service to the city should be restricted to his care for the soul of the individual” (VAN RAALTE, 2004, p. 300).

⁶³ Em 1984 Michel Foucault escreveu uma apresentação e uma biografia sobre si mesmo para *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 941-944, texto que seria assinado por Maurice Florence. No Brasil o texto está no Volume V da coleção *Ditos e Escritos*, pp. 234-239.

⁶⁴ No artigo *Lecturas de la crítica foucaultiana a la subjetivación* está proposto que Foucault trata muito mais de subjetivação do que do sujeito; Neste caso, interessaria mais ao filósofo descobrir sob que condições, que regime moral constitui determinado tipo de sujeito. Em certo sentido concordamos com o autor, pois investigar o sujeito seria considerá-lo perene e idêntico. No caso é mais significativo compreender o processo de subjetivação do que o sujeito ele mesmo, pois nestes processos de subjetivação não há como deixar de lado aspectos das formas de organização política, tema principal desta tese: “Se propone por el contrario, hablar más de subjetivación que de sujeto, indagar los ámbitos y procesos en los que la subjetividad se constituye, siempre diferente, siempre otra, siempre vulnerable”.(ROJO, 2013, p. 278).

subjetividade constante e sempre idêntica a si mesma. Em suma, implica, em certo sentido, a suspeita de que as noções de essência humana, de natureza humana e toda filosofia prática e teórica construída sob a justificação destes pressupostos possuem algum tipo de imprecisão, desde suas bases. Em outras palavras, é um tipo de ceticismo com relação a tudo aquilo que Foucault chama de “universal antropológico” (DEBr V , 2006a, p. 237), que para ele carece de experimentação e análise crítica⁶⁵.

Além disso, o autor de *L'Ordre du discours* analisa a própria produção filosófica e salienta três movimentos através dos quais os processos de subjetivação se fizeram presentes no seu trabalho arqueo-genealógico. Neste sentido, é melhor deixar o autor falar por ele mesmo:

O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de "práticas divisoras". O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os "bons meninos". Finalmente, tentei estudar — meu trabalho atual — o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade — como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de "sexualidade". Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa. (SP, 2013, p. 273-274).

Em *Le Gouvernement de Soi et des Autres* (GSO, 2010c, pp. 05-07), curso de 1982-83, o filósofo conduz com seus ouvintes uma análise em três momentos da própria obra. Para ilustrar esse momento de reflexão sobre a própria obra, cita-se uma passagem deste curso em que Foucault aborda a importância da análise crítica dos modos de subjetivação para a arquitetura do terceiro momento da sua obra:

Enfim, em terceiro lugar, tratava-se de analisar o eixo de constituição do modo de ser do sujeito. E aí o deslocamento consistiu em que, em vez de se referir a uma teoria do sujeito, pareceu-me que seria preciso tentar analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito (GSO, 2010c, p. 06)⁶⁶.

⁶⁵ Como está dito: “Tal vez la única constante de la filosofía foucaultiana sea precisamente evitar las constantes, estudiar desplazamientos, declives y rupturas, dejar de lado lo universal y lo universalmente necesario” (ROJO, 2013, p. 279).

⁶⁶ Enfin troisièmement, Il s’agissait d’analyser l’axe de constitution du mode d’être du sujet. Et là, le déplacement a consisté en ceci que, plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m’a semblé qu’il

Foucault trabalha com a oposição entre este mesmo sujeito ético – aquele que cuida de si – e o sujeito do conhecimento e, neste caso, há um atravessamento entre saber, poder e ética que, para este estudo é uma hipótese forte e a base de uma filosofia política, nos últimos anos da produção acadêmica, em Michel Foucault⁶⁷. Como já foi destacado acima, há uma suspeita sobre todo universal antropológico, Dessa forma, não é a análise dos fundamentos universais e das perspectivas transcendentais que apontará qual a natureza humana primária e qual o fundamento último de sua ética e da ação política. Perceber os condicionantes históricos que permitiram sermos o que somos, fazermos o que fazemos e pensar o que pensamos é razão maior que leva Michel Foucault aos modos de subjetivação dos gregos e até opor a subjetividade antiga e a subjetividade moderna.

Estas oposições condicionarão, por assim dizer, a descrição histórica que Foucault produz em seus cursos e em seus livros e os recortes epistêmicos que faz para colocá-los em prática. Na obra publicada, em especial em *L'Usage des plaisirs*, de 1984, o filósofo questiona a que princípios e a que justificações o indivíduo deve se referir para obter prazer como convém a ponto de se constituir sujeito moral da própria conduta sexual. Na formação da conduta moral sexual antiga, não entra em questão a universalização da regra e a postulação de leis universais. Ao contrário, escreve Foucault: “É questão de ajustamento, de circunstâncias, de posição pessoal” (HSII, 2010b, p. 77). Em 1981, Foucault ministra o curso *Subjectivité et Verité*, o qual é prenúncio de *O Uso dos Prazeres* e do *O Cuidado de si* – os volumes seguintes do projeto da *História da Sexualidade* e, a partir de textos gregos sobre medicina e tratados sobre o casamento, problematiza a moral sexual. Dentre suas análises

fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet. (GSO, 2008b, p. 05).

⁶⁷ No texto “Situação do curso”, que é um apêndice escrito por Frédéric Gros e está colocado no final do livro *A Hermenêutica do Sujeito*, há a explicitação destas oposições. Numa frase, sintetiza: “a oposição entre a Antiguidade e a Idade Moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si”. Distingue o sujeito moderno, “a priori capaz de verdade” e o sujeito antigo, “sujeito ético de ações retas” (GROS, In.:HS, 2010a, p. 471). De um lado, a “descrição” da verdade, que pode ser “lida” nas práticas e posturas; de outro, a “decifração” da verdade na intimidade das almas ou “no segredo das consciências” (GROS, In.:HS, 2010a, p. 471). Neste caso, o problema é encontrar a possibilidade formação de subjetividade política que reúna minimamente o princípio do *Éthos*, da *Alétheia*, e da *Polítéia* sem cair na exclusividade e na oposição destas bases. Esta tese quer sustentar uma filosofia política embasada no modo de vida cínico que seria a capaz de reunir a ética, a verdade e a política cujas formas de atuação sobre as condutas dos outros e das condutas de si de maneira a: “*Liberar al hombre del hombre de manera que liberarnos del hombre mismo se insinúa como objetivo ético-político que entraña la modificación de la actual forma de ser del sujeto*” (ROJO, 2013, p. 298). Neste sentido se faz muito importância de uma espiritualidade política tratada no último tópico deste estudo.

aparece uma hipótese política sobre as vantagens do casamento. A passagem do curso permite sustentar a hipótese de que os estudos sobre a subjetividade e sobre a ética em Michel Foucault não podem ser conduzidos em separado de questões políticas, como era a questão do casamento entre os antigos gregos:

O casamento é útil, vantajoso não só para o indivíduo, mas também para os outros. Para a cidade principalmente, pois o casamento permite que o homem forneça à cidade por sua descendência, braços fortes para defendê-la e famílias que, ao longo das gerações permitirão que a cidade sobreviva a si mesma (SV, 2016, p. 98).

Com o propósito de levar a cabo a genealogia das práticas (*techne*) que orientam a ação do sujeito, de acordo com o momento e com o contexto no qual está inserido, e em referência aos seus próprios fins, que, na primeira hora da aula de 06 de janeiro de 1982, do curso *L'Herméneutique du sujet*, o filósofo francês apresenta o tema do *cuidado de si* (*epiméleia heautoú*) como um fenômeno cultural decisivo na história do pensamento ético-político grego. Sócrates, o professor, diagnosticou que faltava cuidado de si a Alcibíades para enfrentar os desafios da atividade política e afirma⁶⁸:

A questão do cuidado de si não aparece como um dos aspectos de um privilégio estatutário. Aparece, ao contrário, como uma condição, condição para passar do privilégio estatutário que era o de Alcibíades (grande família rica, tradicional, etc.) a uma ação política definida, ao governo efetivo da cidade. Como vemos, "ocupar-se consigo" está, porém, implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si (HS, 2010a, p. 35).

Nas duas horas da primeira aula do curso de 1982, o autor de *L'Archéologie du savoir* chama a atenção de seus ouvintes para a importância do "momento cartesiano" na 'desqualificação' do cuidado de como ele serviu de base para a reestruturação e

⁶⁸ Liberdade de palavra e coragem para enfrentar o conflito na comunidade política e os riscos da palavra verdadeira são condições para a estruturação de uma ação ético-política na democracia e não há dúvidas de que precisam passar pela prática do cuidado de si. Tal foi o conselho de Sócrates a Alcibíades quando este quis tomar parte na comunidade política. O autor do livro *Foucault on the Politics of Parrhesia* revela que a parrhesia engloba estes elementos e, por essa razão, se pôs a tratar do tema: "Freedom goes together with courage, because the one who speaks freely and truthfully puts oneself at risk. Thus conceived parrhesia links up with public political reasoning, critical engagement, political freedom and personal integrity, which are essential components of a democratic ethos cultivated in a democratic political community. This political aspect of parrhesia has captured my attention, and is the major concern for Foucault" (DYRBERG, 2014, p. 03).

supervalorização do conhecimento de si. O filósofo francês expõe, em especial na segunda hora desta primeira aula, que a arquitetônica genealógica de um estudo sobre a história do cuidado de si comportaria, esquematicamente, três momentos:

Neste ano - e repito, ressalvadas minhas imprudências cronológicas e minha incapacidade de cumprir o emprego do tempo -, tentarei isolar três momentos que me parecem interessantes: o momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoú* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V; passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão (HS, 2010a, pp. 29-30).

Foucault adverte na passagem acima que comete certas imprudências e até possui alguma incapacidade para expor esquematicamente os temas que se propõe a discorrer no andamento do curso de 1982. Situação que, após a leitura do conjunto do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, fica manifesta e, portanto, Foucault não dá conta dos temas que pretendia desenvolver no curso daquele ano⁶⁹. Não é um tema central deste estudo pontuar as descontinuidades e fissuras na construção do pensamento foucaultiano. Mas para o trabalho é relevante debater e perscrutar a genealogia da ética e da política, que Foucault admitiu em vários textos citados acima, e analisar a continuidade desta metodologia no seu período de “maturidade”, na ocupação com questões ético-políticas – tema central no pensamento tardio e deste trabalho doutoral. Michel Foucault não se interessa tanto pela descrição histórica dos desdobramentos deste sujeito e sua posição no espaço da política num passado específico, mas pela análise do presente como um fato filosófico. Com base nesta premissa, busca-se compreender a proveniência da ética e da política com todas as suas fissuras, inversões, erros e tomadas de decisão que a genealogia serve como metodologia de diagnóstico⁷⁰ tal como escreve Foucault:

⁶⁹ Esta questão também é posta no artigo - *A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito*: “O Curso de 1982 não percorrerá todos estes momentos ou não os abordará na mesma proporção. A análise do momento socrático-platônico ocupa somente as duas primeiras aulas (de 06 e 13 de janeiro), embora existam remissões a seu respeito ao longo de todo o Curso. As referências ao cristianismo são breves e Foucault efetivamente não as desenvolve. Também não desenvolve o mencionado “momento cartesiano”. Assim, a aproximação histórica do Curso, em magnitude e em detalhes, é de fato consagrada ao estoicismo e ao epicurismo, mais ao primeiro que ao segundo” (MUCHAIL, 2009, p. 83).

⁷⁰ Tal é a descrição que lemos no livro *Foucault Simplesmente* quando a autora escreve sobre o modo como Foucault lê os filósofos: “As filosofias só estão associadas às investigações históricas do passado para possibilitar um olhar mais atento sobre nosso tempo. Em outras palavras, para que elas possam ser o que devem ser, a saber, diagnóstico do presente. A compreensão da filosofia como “diagnóstico” é, em vários momentos e de muitos modos, formulada por Foucault” (MUCHAIL, 2004, p. 93).

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno (HS, 2010a, p.11).

No intuito de apreender a emergência e o aparecimento dos problemas éticos-políticos da atualidade, Michel Foucault se propõe a condução de uma genealogia crítica da atualidade. Por isso se faz necessário alcançar a noção de presente como problema filosófico e de como os problemas de ordem da verdade, da política e da ética entram em cena nesta mesma na atualidade.

2.4 O PRESENTE COMO PROBLEMA FILOSÓFICO⁷¹

Foucault tem como referência para encaminhar a análise do presente e de como ele se torna um problema filosófico a figura do filósofo Immanuel Kant e o seu conhecido texto: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁷²? O pensador francês

⁷¹ Esta tese não tem a pretensão de fazer reconstruções históricas do passado de forma a trazer verdades que ficaram ocultas e não pretende estabelecer linhas do tempo da sua temática num historicismo estéril, mas tão somente filiar-se a Michel Foucault, um autêntico herdeiro de Nietzsche, que faz dialogar o passado e o presente não com o objetivo de encontrar continuidades perenes ou mesmo de julgar o passado pela verdade que detemos hoje. Sobre a herança nietzschiana de Michel Foucault conferir o artigo de nossa autoria: *Ferramenta ou continuidade metodológica? A parresia e a virtude da probidade intelectual em Foucault e em Nietzsche*. In: Clademir Araldi; Kélin Valeirão. (Org.). *Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. 1ed. Pelotas: NEPFil, 2016, v. 1, p. 77-99. Sobre questões de método e uso da metodologia nietzschiana de Foucault, escreve Ernani Chaves no seu Livro *Michel Foucault e a Verdade Cínica*: “Assistimos a uma dupla estratégia teórico-metodológica bem ao gosto de Foucault: primeiro trata-se de fazer dialogar o passado com o presente e vice-versa; segundo, trata-se de incorporar as análises relativas à Antiguidade greco-romana aos temas e questões de seu próprio pensamento, no caso, ao das relações de poder ou ainda ao das relações entre sujeito e verdade. Desse modo o tema da parrêsia se torna duplamente “presente”: primeiro no sentido do tempo histórico, como indagação acerca de nosso próprio tempo; segundo, no sentido do tempo interno da obra, ou seja, na medida em que o tema está incorporado às questões que o próprio Foucault está trabalhando naquele momento de sua vida, a propósito das relações entre sujeito e verdade”. (CHAVES, 2013, p. 31). Portanto, qualquer leitor que queira ler este texto por uma perspectiva de um historicismo deverá fazê-lo a partir das indicações nietzschianas de Michel Foucault no final do texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*: “De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contra memória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma de tempo” (MP, 2006, 33).

⁷²O texto de Kant, *Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento [<Aufklärung>]?*, foi usado por Foucault como uma espécie de epígrafe do curso de 1983. O filósofo afirma que é um texto emblemático, um pouco de fetiche de Kant e em seguida faz uma breve genealogia em torno da proveniência desta publicação em uma revista, como se destaca: “Esse texto foi escrito no mês de setembro de 1784 por Kant e publicado na *Berlinische Monatsschrift* de dezembro de 1784. Eu gostaria, a propósito desse texto, de considerar primeiro, bem brevemente, suas condições e suas datas de publicação. Não há absolutamente nada de extraordinário no fato de Kant publicar um texto como esse numa revista. Vocês sabem que uma grande parte da sua atividade teórica consistiu em publicar artigos, resenhas, intervenções, em certo número de revistas. Nessa *Berlinische Monatsschrift*, justamente, ele tinha publicado no mês anterior, em novembro de 1784, um texto que viria a ser, um pouco desenvolvido, a

vislumbra no texto de Kant uma novidade para a filosofia, como escreve:

No final do século XVIII, Kant escreveu, num jornal alemão — o *Berlinische Monatsschrift* —, um pequeno texto. O título era *Was heisst Aufklärung?* que foi por muito tempo, e ainda é, considerado um trabalho de pouca importância. Porém, não posso deixar de achá-lo muito interessante e perturbador, visto que foi a primeira vez que um filósofo propôs, como uma tarefa filosófica, a investigação não apenas do sistema metafísico ou dos fundamentos do conhecimento científico, mas um acontecimento histórico — um acontecimento recente e até mesmo contemporâneo (SP, 2013, p. 282).

Para o filósofo francês não só o texto Kantiano seria uma forma inédita de escrever a partir de onde os pés do autor estão situados, mas, sobretudo, uma maneira de problematizar a sua própria atualidade em suas questões políticas, epistêmicas e éticas⁷³. Este modo de problematizar a atualidade não parte de uma procura metafísica pela origem natural dos acontecimentos e que coloca a história como uma continuidade perene. Não se configura por uma abordagem cuja finalidade seria a de encontrar o coroamento da história com o sujeito transcendental. Por isso,

Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. O ano seguinte, em [17]85, ele publica, sempre na mesma revista, sua Definição do conceito de raça'; em [17]86, publica também nela as Conjecturas sobre o começo da história humana. Aliás, ele também escreveu em outras revistas: na *Allgemeine Literaturzeitung*, uma resenha do livro de Herder; na *Teutsche Merkur* em [17]88, o texto Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia, etc." (GSO, 2010c, pp. 08-09). Por certo, Foucault não quer se filiar a um tipo de filosofia transcendental que Kant deixa como legado à tradição. Mas quer ocupar-se com a possibilidade de constituir uma filosofia crítica não ao estilo de Kant, que, claro, postulou uma crítica que visava mais estabelecer os limites da metafísica através do questionamento por sua legitimidade e possibilidade do que propriamente superá-la. Assim, cremos que o uso deste texto por Foucault representa mais um simbolismo pelos 200 anos da publicação da obra magna de Kant, *Crítica da Razão Pura* (1781) e a publicação dos *Prolegômenos* para toda metafísica futura que se apresente como ciência (1783) que viriam a sanar a queixa de obscuridade da *Crítica da Razão Pura*. É claro da iminência dos 200 anos do texto [*Was heisst Aufklärung?*] "O que é o Iluminismo?" escrito para a revista "*Berlinischen Monatsschrift*".

⁷³ Marzocca trata também desta questão, e, após afirmar que os problemas políticos da Modernidade deveriam ser colocados não em termos de como governar e como deve ser feito, mas como se afastar das armadilhas do poder; quando colocar o problema da verdade em termos de uma crítica a ilusões e aos enganos e não no sentido de estabelecer uma verdade inquestionável e também quando uma filosofia do sujeito não se preocupar como ele será constituído no futuro e sim como ele deve praticar a liberdade no presente, em meio as relações de poder. Só assim, segundo o autor, a filosofia seria exitosa e bem sucedida no seu saber-fazer. O importante é que o autor coloca este modo de conceber o presente como um problema filosófico do qual Kant e Foucault são signatários como algo que começou com o modo de praticar a *parresía* na Antiguidade. "*This is the meaning that must be given to Foucault's intense reference to the Kantian questions on the Enlightenment and the Revolution, made at the opening of his course in 1982-1983. For him, these questions were an inaugural act for a philosophy, seen as a critical ontology of the present, which finds its original inspirations in the philosophical parresía of the ancients*" (MARZOCCA, 2013, p. 136).

entende-se essa arqueo-genealogia⁷⁴ do presente como uma forma de abarcar as intensidades da vida e da ação política em suas criações. Da mesma maneira, não se refere à sujeição do indivíduo a sua própria identidade e às formas de compreender a constituição da atualidade em suas nuances por uma consciência ou pelo autoconhecimento, como no texto *Sujeito e Poder*⁷⁵ de 1982:

Quando, em 1784, Kant perguntou: *Was heisst Aufklärung?* ele queria dizer: o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos? Em outras palavras: o que somos, enquanto *Aufklärer*, enquanto parte do Iluminismo? Façamos uma comparação com a questão cartesiana: quem sou eu? Eu, enquanto sujeito único, mas universal e a-histórico — eu para Descartes é todo mundo, em todo lugar e a todo momento? (SP, 2013, p. 282)

Trata-se de interpretar o presente como um fato filosófico e usar da arqueo-genealogia como ferramenta de problematização⁷⁶. A atualidade que concerne a este estudo é a política para a qual a noção de *parresía* é uma chave de leitura para compreensão e problematização das formas de vida militantes que podem ser remetidas aos cínicos e a sua maneira particular de praticar a *parresía*. Da mesma maneira, a atualidade da política, que esta tese tem como tema e cujo problema conduz a pesquisa a, minimamente, apreender a complexidade de elementos que, desde a Antiguidade clássica continuam, cessam e tornam a causar crises às formas políticas que se dizem democráticas. Em virtude dessa maneira de fazer filosofia política, é possível dirigir uma questão ao pensamento de Foucault e mais uma vez perscrutar as razões pelas quais ele retoma os antigos com a perspectiva de uma

⁷⁴ No artigo *Uma arqueo-genealogia da confissão: subjetivação e formas de veridicção a partir dos últimos ditos e escritos de Michel Foucault* em que nos propusemos a entender as maneiras pelas quais se vinculam sujeito e verdade pela ótica da confissão fizemos, também, uma discussão sobre as características do procedimento arqueo-genealógico e registramos o seguinte: “O método arqueo-genealógico parte da premissa de que a verdade é uma prática e, sobretudo, uma prática histórica. Por isso o ponto a ser perscrutado não é a da validade de um argumento, nem a deliberação sobre a falsidade ou validade de uma sentença científica e nem mesmo sobre a coerência e a rigorosidade de uma interpretação de um texto clássico, por exemplo” (CORRÊA, 2016b, p.185).

⁷⁵ A Mesma passagem citada está na primeira hora da aula de 1982 de 05 de janeiro de 1983 com uma pequena variação. Cf.: (HS, 2010a, p. 12)

⁷⁶ Este termo aparece algumas vezes no corpo deste trabalho. Ora como problematizar, ora como problematização. Quando se refere a Foucault, trata-se de uma noção que para ele tem um significado definido, o qual ele propôs na mesma entrevista— *O Cuidado com a Verdade*. Trata-se daquilo que se constituiu para o pensamento um objeto que se pode qualificar como verdadeiro ou falso de um ponto de vista Moral, científico ou político, como alerta o filósofo Francês: “Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para um pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc)” (DEBrV, 2006a, p. 242).

questão filosófica atual?⁷⁷ Esta pergunta foi feita a Foucault numa entrevista em 1984 “*O Cuidado com a Verdade*”⁷⁸. Na entrevista Michel Foucault esclarece o que ele entende por Genealogia e porque ele parte de uma questão da atualidade, como está dito e escrito:

Questão: Por que interrogar esses períodos sobre os quais alguns dirão que são tão longínquos? – Parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual– Questão: Qual é então a questão atual? – Por muito tempo, alguns imaginaram que o rigor dos códigos sexuais, na forma que conhecemos, era indispensável às sociedades ditas “capitalistas”. Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava (o que parece indicar que a sua razão de ser não era aquilo que se acreditava); e se formulou novamente o problema de uma ética como forma de ser dada à sua conduta e à sua vida. Estávamos, enfim, enganados ao acreditar que toda moral se resumia às interdições e que a supressão destas por si só a questão da ética (DEBr V , 2006, p. 247).

Esta entrevista serve para ilustrar as razões pelas quais mais uma vez se coloca um problema da atualidade a partir da Antiguidade clássica, em que Foucault problematiza as interlocuções da verdade com a política e com a ética. A ontologia do que somos agora inegavelmente conduz esta reflexão sobre os riscos e perigos que o dizer verdadeiro suscita para quem se arrisca a tomar a palavra no debate público e militar e resistir a partir de uma maneira de viver soberana dos cínicos⁷⁹. Assim os conteúdos históricos dos antigos cínicos, do modo de viver de Sócrates e dos embates no âmbito da democracia antiga permitem a Michel Foucault, e a este estudo, mapear confrontos, resistências que instituições e organizações consolidadas tentam

⁷⁷ Por que Foucault não retorna a Nietzsche, Hegel, Marx, Heidegger como baluartes de uma filosofia política como forma de vida e vai aos cínicos perscrutar este modo de ser? *Uma hipótese: “In the course held shortly before his death, Foucault seemed to raise some doubts about the ability of modern philosophy to practice “la forme d’existence comme scandale vi-vante de la vérité.” Not by chance, adopting cynicism as an example of that kind of experience, he thought he would be able to trace its renewed and more or less significant forms through western history, not so much in philosophy, as much as in Christian asceticism, in revolutionary militancy, and in modern art”.* (MARZOCCA, 2013, p. 146).

⁷⁸ (DEBrV, 2006a, pp. 240-251).

⁷⁹ Semelhante análise podemos constatar em: *His later reflections on the historical ontology of ourselves in relation to power, knowledge and ethics further interrogated the political being of the self, which was at the same time a politicization of Kant’s critique* (DYRBERG, 2014, p. 40).

mascarar e esconder e que Foucault identifica em Kant o precursor⁸⁰:

A questão que parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que acontece hoje? O que acontece agora? E o que é esse “agora” no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo? (DEIV, 1984, p. 35)⁸¹

A passagem acima é uma clara formulação da questão que interroga o que é esse presente, não em função de uma experiência originária longínqua ou de um futuro metafísico. Ela se refere à determinação de certos elementos do presente que se trata de reconhecer, de distinguir e de decifrar entre todos os outros acontecimentos possíveis, como diz Foucault: “O que, no presente, faz sentido: atualmente, para uma reflexão filosófica?” (GSO, 2010c, p. 13)⁸². A indagação filosófica que Foucault dirige aos antigos é pela busca de uma forma de vida ético-política periférica, como a cínica; uma maneira de se conduzir questionadora e problematizadora, como a de Sócrates; isto é, uma estética da existência que, para o pensador francês, nada tem a ver com a busca por uma regra universal de ação: “Portanto, não é universalizando a regra de sua ação, que, na forma de moral antiga, o indivíduo se constitui como sujeito ético” (HSII, 2010b, p. 77).

Em Kant Michel Foucault encontrará elementos de um modo de fazer filosofia que entrelaça crítica e presente histórico como acontecimento filosófico. O *Aufklärung*, isto é, o esclarecimento não será encontrado em ações memoráveis dos grandes homens que viveram no passado, mas no interior das relações de mando e obediência das governamentalidades cotidianas. O estado de minoridade não é uma condição ontológica, mas situado no presente histórico das relações entre diretor de consciência e discípulo; chefe militar e soldados; professor e alunos por exemplo. Ao fazer uma reflexão crítica e histórica dessas relações, isto é, ao tratá-las como um

⁸⁰Uma ação política com autonomia e coragem, por um viés kantiano, e resistência e luta, por uma perspectiva nietzschiana, é destacada em: *Foucault's political critique is inspired by the Kantian ethos of the enlightenment, which is centred on the quest for autonomy and the courage it takes to know, on the one hand, and Nietzschean perspectivism, centred on contingency and struggle, on the other, differs considerably from Ideology Critique. Foucault's political critique is inspired by the Kantian ethos of the enlightenment, which is centred on the quest for autonomy and the courage it takes to know, on the one hand, and Nietzschean perspectivism, centred on contingency and struggle, on the other, differs considerably from Ideology Critique* (DYRBERG, 2014, p. 49).

⁸¹ *La question qui me semble apparaître pour la première fois dans ce texte de Kant, c'est la question du présent, la question de l'actualité : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce » maintenant » à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ; et qui définit le moment où j'écris ?*

⁸² “Qu'est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique?” (GSO, 2008b, p. 13).

acontecimento filosófico Kant aponta a preguiça e a covardia como um problema não só moral, mas também político. A questão política se encontra no fato de que é melhor obedecer pacientemente a outro – um claro problema de governamentalidade – do que ousar a pensar e decidir por si mesmo. O problema que Kant quer atacar e que Foucault se filia é justamente este: como criar relações políticas que sejam da ordem do uso pleno das faculdades morais e cognitivas de si mesmo e não apenas da obediência irrefletida a outro, como está bem dito por Michel Foucault: “O que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros” (GSO, 2010c, P. 32)⁸³.

O processo pelo qual é possível pensar uma atitude crítica atrelada à saída de um estado de obediência irrefletida é compreender a crítica como a prática de uma virtude ético-política, como atestou Foucault em 1978: “Há algo na crítica, diz ele, que é muito parecido com a virtude. Na frase seguinte, o filósofo francês é ainda mais incisivo na sua fala: “essa atitude crítica é a virtude em geral” (QC, 2015a, pp. 34-35)⁸⁴. A atitude crítica, portanto, em nada se relaciona com a negação de algo ou mesmo com a desqualificação de atitudes que não se coadunem com a percepção de mundo do sujeito. No texto sobre a *Crítica* Michel Foucault intui a possibilidade de criar outro modo de ser em filosofia que não é puramente histórica, mas uma prática histórico-filosófica que não se restringe aos campos puros da epistemologia, da lógica, da metafísica, da política etc. Contudo, esta filosofia como prática histórico-filosófica não exclui estes conhecimentos e nem os trata em separado, mas é a condição de possibilidade para propor uma filosofia cuja temática é da subjetividade e da verdade que é atravessada por questões discursivas, políticas e epistêmicas, como foi dito em 1978:

Trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de “criar” como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são relacionado, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais

⁸³ *Ce que L’Aufklärung devra faire, ce qu’elle est en train de faire, eeh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres (GSO, 2008, p. 32).*

⁸⁴ *Il y a quelque chose dans la critique que s’apparente à la vertu. Et d’une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c’étaide de l’attitude critique comme vertu em général.*

e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam (QC, 2015a, p. 48)⁸⁵.

Esta questão de pensar e repensar os modos de sujeição e a estrutura ético-política dos discursos recai também sobre aqueles que governam e não só sobre os governados. Supondo que aqueles que estão em uma posição de mando conquistam o poder de governar os outros por um processo de autoconsciência e de coragem de pensarem por si mesmos. Se estes poucos que saem do estado de minoridade começam a instigar e a dirigir externamente a decisão dos outros como arautos da libertação da humanidade tomando posse da direção dos outros e colocando a autonomia que não é a sua sob seu julgo, então por preguiça e covardia o processo de permanência no estado de minoridade se perpetuará. Afinal, por que conquistar a capacidade de decidir por si mesmo, se outro o faz por mim? Esta é a leitura que Foucault faz de Kant e na qual se filia, como registra:

Kant evoca indivíduos que seriam pensantes por si mesmos, isto é, que teriam efetivamente escapado, a título individual, dessa preguiça e dessa covardia e que, pensando por si mesmos, adquiririam sobre os outros a autoridade que estes precisamente reclamam (GSO, 2010c, p. 33)⁸⁶.

Na nossa perspectiva de trabalho este problema trazido por Kant e analisado por Foucault está presente na democracia grega, quando somente aqueles que são diferenciados eticamente conquistam legitimidade para usar de uma *parresía* capaz de influenciar a decisão da assembleia. Péricles e Sólon são exemplos deste problema e estarão em pauta no segundo capítulo desta tese. Com efeito, o autor de *Naissance de la biopolitique* equipara-se a Kant porque propõe uma interpretação do presente ao qual, como fez Kant, ele faz parte. Para o filósofo francês, Kant, ao problematizar a atualidade do indivíduo, está sintetizando nele mesmo as grandes questões em torno da ciência e do conhecimento (o que posso saber?), das questões morais (como devo agir?), das questões da religiosidade (o que me é dado esperar?) e da problematização do 'sujeito' humano (o que é o homem?). Mais além de Kant,

⁸⁵ *Il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique, de se faire sa propre histoire, « de fabriquer » comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité, dont les historiens ne s'occupent pas.*

⁸⁶ *Et Kant évoque des individus qui seraient pensants par eux-mêmes, c'est-à-dire qui effectivement auraient échappé à titre individuel à cette paresse et à cette lâcheté, et qui, pensant par eux-mêmes, prendraient sur les autres l'autorité que ceux-ci précisément réclament (GSO, 2008, p. 33).*

pode-se ampliar o leque de questões, trazendo para o contexto a política (como devemos resistir?), o problema da militância e o problema da governabilidade (como desejamos ser conduzidos?).

Além do mais, Foucault também está para além de Kant, pois o filósofo alemão não analisa conjuntamente o problema da verdade, da moral e do sujeito, mas como eventos separados, como se depreende do texto tardio de Foucault: “Kant me parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais está dividida a filosofia moderna (...) a que coloca a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível” (GSO, 2010c, p. 39)⁸⁷. Além disso, segundo Foucault, Kant propõe e efetua a analítica da verdade, mas, além desta analítica, há outra problematização, aquela na qual o indivíduo humano interroga o presente dele mesmo. A questão nevrálgica desta segunda problematização se deve ao fato de ela ser feita em separado da primeira. A arqueo-genealogia de Foucault não separa a análise do sujeito (*éthos*) da análise da verdade (*aletheia*) e da ação política (*politeía*). Esta problematização do sujeito por ele mesmo é marcada de maneira precisa por Foucault no texto « *Qu'est-ce que les Lumières?* »:

Parece-me que se pode dar um sentido a essa interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos que Kant formulou ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que esta é, inclusive, uma maneira de filosofar que não foi sem importância nem eficácia nesses dois últimos séculos. É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível. (DEIV, 1984, p. 377)⁸⁸

⁸⁷ « Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne. Disons que, dans sa grande oeuvre critique, Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne depuis le XIXe siècle s'est présenté, s'est développé comme l'analytique de la vérité ». (GSO, 2008, p. 39).

⁸⁸ « Cependant, il me semble qu'on peut donner un sens à cette interrogation critique sur le présent et sur nous-mêmes que Kant a formulée en réfléchissant sur l'*Aufklärung*. Il me semble que c'est même là une façon de philosopher qui n'a pas été sans importance ni efficacité depuis les deux derniers siècles. L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. » Tradução nossa.

Em suma, Foucault está além de Kant⁸⁹, pois de modo distinto, o pensador francês não faz uma analítica da verdade separada da analítica do sujeito por ele mesmo⁹⁰. Na obra publicada, Michel Foucault faz um importante apontamento que sela quase que em definitivo a relação entre sujeito e verdade na constituição de uma estética da existência: “Não pode constituir-se como sujeito moral, sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento” (HSII, 2010b, p. 107). No curso de 1982-83, a separação que Kant faz entre sujeito epistêmico e sujeito moral é descrita com propriedade por Foucault. Portanto é fato que a diferença de Foucault em relação a Kant está em que o pensador francês analisa em conjunto a política, a verdade e o sujeito, enquanto Immanuel Kant analisa em separado a questão do sujeito e da verdade. Esta estudo sustenta que a *parresía* é a noção que melhor acopla as tensões de obediência, resistência e mando em termos do *éthos*, da *politeía* e da *aletheia*. Em virtude disso, O autor *Du gouvernement des vivants* afirma que Kant, na sua filosofia crítica, fez aparecer uma questão nova para a filosofia e para a epistemologia da Modernidade – questão de uma analítica da verdade. Por exemplo, *A Primeira Crítica* traria como tema central esta problemática, como diz:

Digamos que, em sua grande obra crítica - a das três *Críticas*, principalmente a da primeira *Crítica* -, Kant colocou, fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a 'questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. E, a partir daí, pode-se dizer que toda uma seção da filosofia moderna, desde o século XIX, se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade (GSO, 2010c, p. 21)⁹¹.

⁸⁹ Registrou-se em um comentário: “Michel Foucault toma distância da vertente de pensamento moderno que se detém no estudo das condições de legitimidade do conhecimento científico-filosófico como meio autorreferente para expurgar os efeitos de poder do objetivismo, do positivismo e do tecnicismo recorrentes nos séculos XIX e XX” (CANDIOTTO, 2010a, p. 117). Na mesma linha, mastratando de uma crítica como resistência, uma forma de radicalizar Kant: “*In analyzing and reflecting upon limits, Foucault radicalizes Kant by looking into how we are conditioned historically in order to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression. In doing so, the critical task is to seek beyond these limits, to separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think*” (DYRBERG, 2014, p. 55).

⁹⁰ Segundo outro comentário, “Foucault aglutina crítica e esclarecimento, privilegiando a noção de atitude crítica” (CANDIOTTO, 2010a, p. 113). Ora, o que significa privilegiar a atitude crítica? De um lado lidar com os limites da ciência, da moral e da política e de outro lidar com as pressões vindas da governabilidade da religião, dos cobradores de impostos do Estado e dos mantenedores da ordem. Como reafirma o comentarista: “A atitude crítica atua como limite das artes de governar impelindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento (...) Exemplos da ‘arte’ de não ser governado são encontrados nos domínios da religião, das leis e das ciências” (CANDIOTTO, 2010a, 113-114).

⁹¹ *Disons que, dans sa grande œuvre critique – celle des trois Critiques et surtout celle de la première Critique – Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie critique qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible. Et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne, depuis le XIX^e siècle, s’est présenté, s’est développé comme l’analytique de la*

Entretanto, na continuação de sua explanação, Michel Foucault afirma sua maneira para efetivar tal empreendimento crítico. Este modo de interrogar não se detém em demasia com questões do tipo: o que devo saber? O que devo fazer? O que é o homem? O que é possível esperar? O autor de *Histoire de la folie à l'âge classique* então aborda outros aspectos da tradição crítica, que está vinculada a uma ontologia de nós mesmos, uma problematização da atualidade da qual fazem parte pensadores como Hegel, Marx, Nietzsche, Freud e todos os que pertencem à Escola de Frankfurt, sobre os quais o filósofo francês faz a seguinte afirmação: “eu me vinculo na medida em que posso” (GSO, 2010c, p. 22). Esta outra tradição à qual o filósofo Foucault se vincula se orienta por outro conjunto de questões:

Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da Modernidade, uma ontologia de nós mesmos (GSO, 2010c, p. 21)⁹².

A longa genealogia foucaultiana dos antigos em suas relações políticas, epistêmicas e morais orienta-se para a compreensão destes mesmos temas em seu presente, trata-se da atualidade que condiciona aquele que fala a se perceber dentro e no fluxo constante dos acontecimentos. O parresiasta interroga a sua atualidade ético-política e se interroga em relação à experiência possível a ser travada com este presente, em suas nuances morais e políticas. E, ao mesmo tempo, qual a relação crítica que ele pode estabelecer com a verdade deste presente, emergindo um tema tradicional na filosofia de Foucault: as relações entre subjetividade e verdade⁹³. O que o pensador francês faz é a análise das noções de subejtividade parresiasta e verdade

vérité. C'est cette forme-là de philosophie que l'on va retrouver maintenant sous la forme de la philosophie, dions, analytique anglo-saxonne. (GSO, 2008b, p. 20).

⁹² *Cette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est que l'actualité ? quel est le champ actuel de nos expériences ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes.* (GSO, 2008b, p. 21).

⁹³ Há textos que marcam nas obras tardias de Foucault a abordagem do problema entre subjetividade e verdade: “Além de diversas manifestações nos *Dits et Écrits*, volume IV, a relação entre subjetividade e verdade é problematizada no curso *Subjectivité et vérité* (1981) e *L'herméneutique du sujet* (1982) e difere da maneira como tem sido tradicionalmente tratada pela filosofia”. (CANDIOTTO, 2008, p. 88). O comentador certamente se refere à ligação de Foucault àquela outra tradição crítica que destacamos acima, a qual aborda o sujeito não pela sua ligação com categorias ontológicas e invariáveis, mas pelo viés das maneiras de agir, modos de viver, dos processos de subjetivação bem localizados, modificáveis e plurais.

no que elas se implicam e no que elas são independentes uma da outra e/ou agem uma sobre a outra. Ainda mais, o que estas noções trazem como consequência e conteúdo para a ação ética dos indivíduos quando pensam a si mesmos e nas relações de poder de uns com os outros, quando atuam na política e com a própria natureza, quando produzem teses científicas sobre o mundo, como demarca o filósofo: “O que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade, etc.?” (HS, 2010a, p. 170)⁹⁴.

Em virtude desta trama de forças e jogos entre poder, sujeito e verdade é que, para Foucault, torna-se realidade uma atitude crítica, que não acontece em função de uma realidade específica porvir. Ora, tal atitude crítica se remete ao fato de que o indivíduo precisa se ater à sua atualidade, mesmo que para tal precise recorrer a outras formações epistêmicas, políticas e éticas que o sucederam em alguma longevidade histórica para compreender e cuidar do seu presente, que se constitui por tramas de relações que combinam verdade, sujeito e poder⁹⁵. Em contrapartida, os trabalhos de Michel Foucault dos anos 80 não estão focados em uma arqueologia da episteme ⁹⁶, isto é, com a trama dos múltiplos saberes, mas com a existência ética e o conteúdo político da ação do sujeito que constitui a si mesmo na relação de si para consigo, nas obrigações que os códigos morais impõem de fora, bem como toda forma de governamentalidade que tem por fim o condicionamento da ação deste sujeito no

⁹⁴Um artigo cujo título é *A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito* alerta sobre a coerência e o conteúdo das aulas de Foucault e a própria ambiguidade que envolve a questão do título destas aulas, como está escrito: “O Curso de 1982 tem seu ponto de partida na distinção (ou oposição) entre *cuidado de si* e *conhecimento de si*. Esta oposição fundamenta outras que, por assim dizer, lhe são correlatas. Assim, esquematicamente, pode-se falar em modos distintos de *reflexividade* ou de *linhagens de pensamento filosófico*, relativas a duas vias de acesso à *verdade*, em *épocas históricas* distintas e, principalmente, a duas noções opostas de *sujeito*”. Segundo a autora esta temática em nada tem a ver com uma Hermenêutica do Sujeito, mas do ponto de vista genealógico ele trata das possibilidades de superação do que veio a ser uma hermenêutica do sujeito. (Cf.: MUCHAIL, 2009, pp. 80-82).

⁹⁵Fonseca defende que esta crítica da atualidade pode levar sim a outras formações epistêmicas e estéticas (como é o propósito analítico da Antiguidade elaborado em *Hermenêutica do Sujeito*), mas com o objetivo de marcar as rupturas que se mostram na constituição do presente (Cf.: FONSECA, 2011, p. 72). Para outro comentador, a atitude crítica brota de uma não servidão e da não obediência cega ao poder que emana da ‘governabilidade’ das ciências, dos códigos morais, dos preceitos religiosos e dos sistemas políticos. Esta resistência faz com que os indivíduos em suas subjetividades não: “(...) necessitem mais do poder e ao mesmo tempo em que estabelecem novas relações com a verdade”. (CANDIOTTO, 2010a, p. 115).

⁹⁶ Segundo, Thiry-Cherques: “A *epistémê* é a articulação de múltiplos sistemas e estruturas em oposições, distâncias, relações de múltiplos discursos científicos. É o paradigma segundo o qual se estruturam, em uma determinada época, os múltiplos saberes, que por esta razão compartilham, a despeito de suas especificidades e dos diferentes objetos, determinadas formas ou características gerais” (THIRY-CHERQUES, 2010, p. 225).

mundo⁹⁷. Por certo, em hipótese alguma o autor de *Surveiller et punir* quer fundamentar algum tipo de ação moral universal, ou estabelecer critérios objetivos para avaliar a motivação moral dos indivíduos. Em conclusão, a hipótese forte de estudos é a de que a *parresía*, em especial a praticada no cinismo é a forma que melhor permite pensar estas questões das maneiras de ser, viver e fazer humanos no âmbito da política e da ética. Fica melhor elucidada esta tese se concebermos que a trajetória filosófica de Michel Foucault versa sobre a questão da política e da ética como um campo amplo de crítica e problematização e de constituição do sujeito moral, que é histórico, sofre coações da cultura, tem responsabilidades éticas e políticas e que, portanto, está situado nas circunstâncias do momento presente.

⁹⁷Como no comentário: “No caso dos últimos escritos, na constituição ética do sujeito, no sentido de perguntar pela relação singular que podemos criar em relação a nós mesmos diante dos códigos morais que nos são propostos culturalmente e dos princípios normativos que tendem a direcionar nosso agir” (CANDIOTTO, In.: CARMO, 2012, p. 71)

3 A *PARRESÍA* EM SUA DIMENSÃO POLÍTICA E A ONTOLOGIA DE NOSSO PRESENTE⁹⁸

Para este esclarecimento [*<Aufklärung>*], porém, nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões.

Immanuel Kant, *Resposta a Pergunta o que é Esclarecimento [*<Aufklärung>*]*?

A temática do capítulo que se segue se dá pela necessidade de um debate mais detalhado da noção política da *parresía*. Se o capítulo anterior contemplou uma apreciação arqueo-genealógica de conceitos e noções fundamentais para desenvolvimento deste estudo, o capítulo que inicia dedica-se a fazer uma análise da “fala franca”, o “dizer tudo”, “o dizer a verdade” no âmbito da política com os seus conteúdos próprios, com as suas técnicas e formalidades específicas no que diz respeito à prática política da *parresía*. A esta altura é imprescindível buscar por uma compreensão mais detalhada das maneiras de ser das diversas formas de governo de si e dos outros e as possibilidades de resistências dos governados. Por esta perspectiva o estudo se empenhará em captar qual o espaço e o papel da verdade no âmbito da política bem como problematizar se as crises da democracia são também crises da *parresía*.

3.1 UMA ANALÍTICA DAS RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

Em 4 de abril de 1979 Michel Foucault anuncia as últimas palavras do curso *Naissance de la Biopolitique*, nas quais se encontra uma definição pública do que é Política:

⁹⁸ Com base no último tópico e do capítulo anterior, e do que alertamos deste a introdução deste texto e do que foi dito por Foucault em uma entrevista sustenta-se claramente que todo desenvolvimento histórico que se encontra nesse material guia-se pela premissa de que fazer uma experiência do que somos na atualidade considera-se o acúmulo de conhecimento histórico: “*Mais mon problème n’est pas de satisfaire les historiens professionnels. Mon problème est de faire moi-même, et d’inverter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présente, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés* (DEIV, 1994, p. 44).

São todas essas diferentes artes de governar, essas diferentes maneiras de calcular, de racionalizar, de regular a arte de governar que, acavalandose reciprocamente, vão ser, *grosso modo*, objeto do debate político desde o século XIX. O que é a política, finalmente, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes indexadores e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? E aí, parece-me, que nasce a política. Bom é isso. Obrigado* (NB, 2008, p. 424).

O primeiro ponto a ser analisado e que suscita uma reflexão é a concepção de política que a passagem acima revela. Como não podia deixar de ser, a política é colocada em debate em função da questão de como melhor governar os vivos. Este texto – umbral dos cursos e textos dos anos oitenta – é interessante, em primeiro lugar, por uma ausência: a ausência do problema da verdade no âmbito da política e pela ausência da soberania para definir a distribuição do poder no âmbito da política. A política é tratada como jogo e como arte. Ora, na arte de governar e no jogo político a palavra de Foucault silencia ou não constata a importância da verdade na reflexão sobre a política. O enunciado foucaultiano trata de racionalidades governamentais que se contestam, que cambaleiam no combate recíproco, que nas suas racionalizações mais criam estratégias do que se ocupam em problematizar o espaço dado para a presença da verdade na arena política.

Um ano antes, em 1978, Michel Foucault escreve uma nota para ser lida no curso *Securité, territoire et population*, porém não a lê. Entretanto, essa nota é importante para se refazer os traços próprios da noção de política que Foucault tem em mente ao construir seus cursos e desenvolver suas teses fundamentais para o pensamento político. O responsável pela organização da edição crítica do curso de 1978, Michel Senellart, traz o manuscrito para a análise da *Situação do Curso* daquele ano. A nota revela outra maneira de conceber a política e preconiza a resistência como forma sublime de ação política. Neste caso não importa tanto a arte de governar, mas sim a arte de resistir aos processos de governamentalidade, para os quais, em tese, é fundamental um tipo de militância parresiasta, como indica a nota:

Em suma, duas formulações: tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários. Trata-se, antes, de dizer: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento (FOUCAULT, apud, SENELLART, 2008, p. 535).

Escreve o filósofo, mas silencia: “tudo é político pela existência de adversários” e mais adiante continua: “a política é aquilo que nasce como resistência à

governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento”. Nem a arte de governar, nem as racionalidades dos jogos das artes de governar estão presentes neste “não-dito” de Foucault, mas exatamente o enfrentamento e a sublevação. Estas duas passagens dão os rumos deste e do próximo capítulo deste estudo. Se aqui tratamos dos espaços de verdade nos campos das diversas formas de governo em suas estratégias, dos jogos de poder e suas racionalidades, no final deste e no capítulo seguinte a sublevação cínica e as suas formas de enfrentamento direcionarão a nossa análise e reflexão. É verdade que a esta altura de sua produção filosófica – final dos anos 1970 – Michel Foucault faz uma opção: ele efetivamente escolhe e torna pública a primeira noção de política. A questão é por quê ele abandona a segunda? A tese a ser sustentada daqui para frente é a de que as duas noções de política travam uma espécie de dialética na arquitetônica da produção filosófica de Michel Foucault do final dos anos setenta até 1984, sendo que, em certos momentos, predominam as análises dos governantes e nem tanto a das resistências políticas dos governados, dentre as quais a militância parresiástica.

A primeira noção, aquela que trata da variedade de jogos na arte de governar, é a da *Polis*, com uma *Constituição* prevendo seu melhor funcionamento e a presença de instituições que organizam a coisa pública. Neste primeiro caso a *parresía* surge como um direito político, portanto, um certo privilégio do cidadão. Este capítulo e o próximo buscarão expor que este modo de organizar a vida política agoniza de crise em crise, e conseqüentemente, também a *parresía* como direito e privilégio político se dobra diante das mesmas crises se não considerar a segunda noção de *parresía* e sua forma de portar no âmbito da política. No segundo caso, o da política como sublevação e enfrentamento põe-se em xeque a estabilidade institucional e põe-se em risco os próprios atores políticos que tomam suas posições nesse embate. Se no primeiro caso consta-se a agonia e a prática de uma *parresía* no campo da política institucional das artes de governar, já no segundo caso, então, verifica-se o antagonismo e a prática de uma *parresía* cínica que não é político-institucional, mas que brota do modo de viver, de um *ethos* e se caracteriza pelo enfrentamento

corajoso, pela militância despojada e pela verdade parresiasta ⁹⁹.

A linha argumentativa do primeiro capítulo sustentou que a genealogia de Foucault retorna aos gregos com dilemas atuais numa perspectiva de crítica do presente. A análise arqueo-genealógica de Michel Foucault do problema da *parresía* política se apresenta a partir de uma perspectiva de atualidade e, quase sempre, retorna às fontes greco-romanas para efetuar o diagnóstico do tempo presente¹⁰⁰. Nesta linha, a se sustenta a hipótese de que Sócrates está localizado no limiar das crises da democracia grega e vivencia todas as suas tensões e incertezas. Neste caso, a pesquisa se empenha em apontar que aquela primeira noção de política – a dos jogos e das racionalidades na arte de governar – ligada ao funcionamento e à constituição da *Pólis* e aos direitos políticos é necessária, mas não é suficiente para assegurar que os sujeitos possam ser governados de tal modo que possam livremente praticar suas formas de vida, e usarem de sua *parresía* no espaço de deliberação política. À vista disso, a prática da militância parresiástica – a segunda noção – qualifica a política em qualquer caso, pois é preciso pôr em jogo, exhibir, transformar e reverter os sistemas que ordenam ativamente as condutas dos governados, tarefa que Michel Foucault buscou empreender nos seus estudos críticos, em especial com os

⁹⁹ O artigo *Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas* que se propõe a discutir as relações entre liberdade e *parresía* e que por seus argumentos é possível inferir que há um vínculo estrito entre a *parresía* cujo conteúdo é possível vincular a um *ethos* particular com a política que tem como resultado um tipo de exercício de resistência ao biopoder que nasce com a ética do cuidado dos outros e de si: “*Sin embargo, también es necesario pensar cómo se relaciona este cuidado de sí con un cuidado de los otros; ya que nuestra propia conducta no implica un repliegue hacia el ámbito privado, sino un intento por conectar nuestro ethos, es decir, la configuración de nuestro modo de ser, con las prácticas políticas que tienen lugar en un ámbito determinado. A ética, en los escritos de Foucault, puede ser leído como el intento por hacer de ella un instrumento que dé lugar a una puesta en cuestión de las relaciones de poder. Nuestro propio ethos es el que ha posibilitado la emergencia de un determinado tipo de relaciones de poder, por lo tanto, problematizar ese ámbito puede ser una manera de poner en cuestión el modo en que devinieron tales relaciones. Ética y política, entonces, se implican mutuamente, y si bien cada una tiene un ámbito y un modo de problematización específico, es en la articulación de ambas donde nos es dado pensar cómo un cuidado de los otros es condición necesaria para un cuidado de sí, a la vez que permite preguntarnos en qué medida esta relación puede ser el lugar de reflexión de lo que ese mundo en común con los otros hace de nosotros mismos, y cómo nosotros mismos hacemos un mundo común con los otros*”. (CADAHIA, 2010, p. 298).

¹⁰⁰ Um artigo recente faz uma discussão sobre o significado genealógico da crítica do presente e tenta sustentar a hipótese de que Foucault mudou o seus pressupostos teóricos em função da Crítica genealógica do presente. Não interessa tanto esta discussão. Porém, o artigo debate a existência de uma política da verdade que critica precisamente as complexas relações entre a governamentalidade e as resistências a partir daquilo que o autor nomeia de “genealogia da crítica”. É importante o norte que esta perspectiva genealógica da crítica oferece para uma problematização política da atualidade: “*Rather, the genealogy of critique is the genealogy of the very practice that made this genealogy possible in the first place. The genealogy of critique is an affirmative genealogy. It is both a systematic argument about the general features of the critical attitude and a historical account of the modulations of this attitude in relation to the historical situation in which it becomes actualized*” (FOLKERS, 2015, p. 06).

cínicos.

Ratifica-se que Sócrates vivenciou a crise e as tensões das duas noções de política ao praticar uma forma de vida questionadora e usar dos direitos e cumprir os deveres que a cidadania ateniense lhe conferia¹⁰¹. Porém, a prática de uma *parresía* mais filosófica lhe trouxe a condenação capital pelas instituições políticas do seu tempo. Neste sentido, não é uma crise da *parresía*, mas na forma histórica de organizar os espaços políticos para uma prática legítima da verdade. Contudo, ao fazer um estudo genealógico do cinismo e das suas formas de vida e de suas práticas parresiastas Michel Foucault inclina-se àquela nota escrita, mas não dita e responde positivamente a questão se “É inútil revoltar-se?” e reivindica a sublevação e o enfrentamento como elementares à qualificação dos processos políticos e que só podem se legitimar a partir de um *ethos*. Em virtude disso, este estudo segue o fio condutor de que as novas formas de governo, incluindo as formas de governo de si só são possíveis se agregarem no seu bojo espaços de sublevação, de resistência e de enfrentamentos pela verdade, para as quais a *parresía* é elementar.

Feitas as considerações sobre as duas noções do que é política e suas implicâncias práticas para as relações institucionais entre aqueles que governam e aqueles que são governados, bem como os focos de resistência e de enfrentamento que os indivíduos travam entre si é preciso, então, refletir sobre a função que a filosofia e o filósofo desempenham e podem desempenhar no âmbito da política. Ainda em 1978 e sob o impacto de suas pesquisas e publicações sobre o poder, Michel Foucault se propôs a falar sobre essa temática na conferência *Filosofia Analítica da Política* ministrada em 2 de abril em Tóquio no Japão. Nesta conferência os argumentos são claros e objetivos: o filósofo é um antidéspota, cuja atividade primordial seria a de colocar limites aos excessos do poder e o papel da filosofia seria o de elucidar, analisar e de tornar visível os embates, as estratégias, as resistências no âmbito da política, isto é, nas relações de poder:

Com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência. Não mais

¹⁰¹ A partir da *parresía* socrática na *Apologia* há a análise da forma como Sócrates pratica a *parresía*, sendo impopular por defender ideias que contrariam a opinião pública, aparece o conflito que se estabeleceu entre uma comunidade política com vícios e um autêntico filósofo parresiasta: “*The exploration of this concept (parrhesia) arguably brings us to the core not only of Socrates’ challenge to sophistic practice but also of his conflict with the city of Athens as becomes painfully manifest in the Apology, where Socrates turns out to be unable to bridge the gap between what the city wants to hear and what he is convinced is the right thing to say* (RAALTE, 2004, p. 280).

perguntar: o poder é bom ou mau, legítimo ou ilegítimo, questão de direito ou de moral? Porém, simplesmente tentar, de todas as formas, aliviar a questão do poder de todas as sobrecargas morais e jurídicas pelas quais ela foi até agora afetada, e colocar essa questão ingênua, que não foi frequentemente colocada, embora um certo número de pessoas a tenha colocado há muito tempo: em que consistem, na verdade, as relações de poder? Há muito tempo se sabe que o papel da filosofia não é descobrir o que está escondido, mas sim tornar visível o que precisamente é visível - ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso, não o percebemos (DEBr V , 2006a, p. 43 - 44).

É de conhecimento acadêmico que a genealogia de Foucault não é especulativa, uma vez que o filósofo trabalha com fontes, documentos, fatos históricos na condução das suas explanações. A fim de exemplificar a função do filósofo e o papel da filosofia o autor de *Surveiller et Punir* apresenta momentos na história da filosofia em que ela serviu a tarefa de análise e elucidação das tramas de poder e o filósofo foi, portanto, um antidéspota¹⁰². Sólon, o filósofo legislador ateniense foi um antidéspota na medida em que ele mesmo se empenhou em definir leis que ditavam limites ao exercício do poder em uma cidade para não haver perigos aos governos e aos governados, como escreve: “O filósofo foi antidéspota definindo, ele próprio, o sistema das leis segundo as quais, em uma cidade, o poder deveria ser exercido [...] esse é o papel do filósofo legislador. Foi o papel de Sólon” (DEBr V, 2006a, p.40). Na conferência de 1978 Michel Foucault apenas menciona Sólon como referência de um filósofo antidéspota. Porém, nos cursos de 1983-84, esta personagem histórica será tomada como exemplo de um parresiasta político em relação ao qual Sócrates se comporta de forma distinta.

A cena histórica é a seguinte: A democracia ateniense começa a declinar e a ceder espaço para a tirania. Pisístrato se apresenta, então, como uma alternativa de governo tirano frente às limitações que a democracia apresentava na busca do consenso e na agregação de interesses dos cidadãos. O clima político passa do conflito cotidiano e beira a iminente violência entre os cidadãos uma vez que Pisístrato se cercara de uma guarda pessoal com o consentimento da Assembleia. Diante desta

¹⁰² Poderia se perguntar, qual o espaço que Foucault ocupa na História do pensamento político. Para o autor do livro *Foucault on the Politics of Parrhesia* Michel Foucault não é um teórico político convencional e nem um revolucionário radical. Foucault seria um intelectual que faz uma crítica do poder sem ter que se limitar dentro de uma teoria política para levá-la a cabo: “*Foucault did not see himself as a political theorist as he no doubt saw this tradition as complicit to the repressive view of power found in the juridico-discursive representation of power, which still had not cut off the head of the king*” (DYRBERG, 2014, p. 06). Em parte, concordamos, pois em Foucault a crítica se constitui em termos de uma genealogia investigativa sem deduções abstratas ou profecias sobre o futuro político da sociedade.

situação de crise e hostilidade, segundo Foucault, Sólon pratica uma *parresía* a partir de suas vestimentas: “Sólon chega, pois, à Assembleia com uma couraça e um escudo” (CV, 2011a, p. 66)¹⁰³ que é uma forma de se colocar frontalmente em oposição ao tirano que adquiria poderes bélicos conferidos pela assembleia. Com relação à Assembleia democrática, a *parresía* praticada por Sólon é a do discurso verdadeiro e corajoso, como sugere Michel Foucault a partir de uma citação de Diógenes de Laércio: “Sou mais sábio do que os que não compreenderam os maus desígnios de Pisístrato e sou mais corajoso dos que conhecem e se calam por terem medo” (CV, 2011a, p. 66)¹⁰⁴.

Esta cena histórica se revela importante para o problema central deste estudo por evocar a presença de uma forma de resistência no campo político democrático que Sócrates não quis assumir. Sócrates não vestiu os aparatos da guerra e não ocupou a tribuna democrática para se auto afirmar como um sábio conselheiro da cidade. Se por um lado Sólon vê em Pisístrato um *inimigo*, uma cena verdadeiramente democrática deveria concebê-lo como um concorrente a ser combatido energicamente como *adversário* com direitos políticos e não como *inimigo* que precisa ser eliminado. Ora, se aqueles que apresentam ideias e posições diferentes num espaço democrático são vistos como *inimigo*, então se abre espaço para o antagonismo violento. Por outro lado, idealmente, se estes mesmos sujeitos que apresentam ideias e posições diferentes são refutados como *adversários* que têm o direito de se manifestar, então se configura a democracia como um ambiente de enfrentamento agonístico. Sócrates sente que os espaços democráticos não oferecem condições de possibilidades para a prática de uma *parresía* política que traga em seu bojo a possibilidade do agonismo e se nega a praticar a *parresía* ao estilo de Sólon que parte para o enfrentamento bélico e a afronta da palavra: “É essa prática de *parresía* que Sócrates não quer assumir, é esse papel que ele não quer desempenhar. Ele não ousa publicamente, apresentando-se ao povo, dar conselhos a cidade. Sócrates não será Sólon” (CV, 2011a, p. 66)¹⁰⁵. Sócrates se desvincula de um papel político institucional que era direito seu para o campo filosófico da prática da *parresía* que não

¹⁰³ « *Sólon arrive donc à l'Assemblée avec une cuirasse et un bouclier* » (CV, 2009c, p.70)

¹⁰⁴ « *Je suis plus sage que ceux qui n'ont pas compris les mauvais desseins de Pisistrate, et je suis plus courageux que ceux qui les connaissent et se taisent par peur* » (CV, 2009c, p. 70).

¹⁰⁵ « *C'est cette pratique de la parrésia que justement Socrate ne veut pas assumer, c est ce rôle qu'il ne veut pas jouer. Il n'ose publiquement en se présentant au peuple, donner des des conseils à la cité. Socrate ne sera pas Solon* » (CV, 2009c, p. 71).

visa consensos, mas a prática de uma forma de vida de questionamento e investigação que põe a prova o que se sabe e o que não sabe sobre si mesmo e sobre as coisas ¹⁰⁶.

Se no caso de Sólon há um exemplo de *parresía* no âmbito da democracia, Foucault encontra uma prática parresíasta frente a um príncipe tirano que denota um teor explícito de responsabilidade filosófica perante a política. A cena histórica é a ida de Platão a Siracusa aconselhar o jovem tirano Dionísio a pedidos de Díon amigo de Platão. A fonte primária de Foucault é o conteúdo da *Carta VII* de Platão, um texto escrito em primeira pessoa e que é uma espécie de memória da vida política do autor de *A República*. Essa passagem da vida de Platão coloca em questão uma virada na prática política da filosofia. Se em textos, como *A República* o filósofo opina sobre a verdade da justiça, sobre a verdade das leis, e qual a melhor constituição, na *Carta VII* o filósofo não diz uma verdade sobre as leis e o direito, mas corajosamente dirige um discurso parresíasta a quem está investido do poder, no caso um déspota. Em 1978, Michel Foucault menciona Platão como um filósofo que ao praticar a *parresía* através dos conselhos coloca limites aos excessos do poder, fazendo com que o príncipe conhecesse a verdade de suas práticas: “O filósofo pode ser antidéspota tornando-se conselheiro do príncipe, ensinando-lhe essa sabedoria, essa virtude, essa verdade que serão capazes, quando ele tiver que governar, de impedi-lo de abusar de seu poder” (DEBr V , 2006a, p. 40).

Esta cena histórica, amplamente explorada por Foucault em 1983, se mostra importante, pois o campo político da democracia ateniense não mais apresentava condições para o exercício do direito e do privilégio da prática da *parresía* da qual Platão era signatário. Não é mais o *status* social e o fato de ter nascido na cidade ou

¹⁰⁶ O artigo *Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations* que pretende aboradar as relações entre política e filosofia a partir de Sócrates destaca que Sócrates abdicou a possibilidade de participar da política para dedicar-se ao cuidado individual com a alma: “From a speaking of truth to power, whether the Assembly in the case of democracy or the Prince in the case of a monarchy, *παρρησία* becomes a provocation to the individual to know himself, to discover the truth within himself. The soul rather than the polis becomes the correlate of *παρρησία*. The most important figure in this transition is Socrates who in the *Apology*, as Foucault points out, describes his divine mission of speaking the truth to his fellow citizens as turning away from politics [...] For Socrates, in other words, *παρρησία* as the courage of truth is no longer possible in the political sphere and must therefore be transposed to the domain of the individual soul and its taking care of itself. (GONZALEZ, 2011, p. 120). Aceitamos em partes esta hipótese, pois Sócrates não abandonou completamente a cena política e cumpriu seus deveres cívicos sem no entanto usufruir do privilégio político da *Parresía*. Contudo, reafirmamos que a sua forma de vida foi um tipo de viver corajosamente que contestou a forma de ser da política do seu tempo. Com as colocações deste artigo descartamos aquela hipótese de que Sócrates foi um cidadão ávido de praticar seus deveres civis discutidas em notas do capítulo anterior.

a clarividência de certas qualidades éticas sobre os outros, como Sólon, que garantirá o exercício da *parresía* nos espaços políticos. A crise de modelo democrático ateniense faz com que prática parresiasta migre do domínio do direito e do privilégio para o campo da filosofia. O discurso filosófico sobre a política deixa de enunciar ‘o dever ser’ da cidade; ‘o dever ser’ das legislações, ‘o dever ser’ do governo e passa para um tipo de militância filosófica que direciona um discurso parresiasta àqueles que efetivamente detêm o poder. Neste caso, a responsabilidade política da filosofia não se satisfaz apenas em dizer a verdade, mas evoca uma participação e, por que não, um enfrentamento e uma resistência a certas técnicas de poder históricas.

A parresía, o dizer-a-verdade na ordem da política só pode ser fundamentado na filosofia. Não simplesmente porque essa parresía, esse dizer-a-verdade se referiria a um discurso filosófico exterior, mas o dizer-a-verdade no campo da política só pode ser o dizer-a-verdade filosófico. O dizer-a-verdade filosófico e o dizer-a-verdade político devem se identificar, na medida em que nenhum dos funcionamentos políticos de que Platão foi testemunha pode assegurar o justo jogo dessa parresía (GSO, 2010c, p. 199)¹⁰⁷.

Por fim, o filósofo é um antidéspota quando mantém sua autonomia em relação ao poder e ao sistema político e afronta os seus exageros e assume os riscos e perigos que este enfrentamento corajoso pela verdade traz para si e para os outros¹⁰⁸. Neste caso, mais que nos outros, a filosofia caçoa do poder e, como modo de viver, se coloca insubmissa aos seus ditames. Assim, consta-se que a relação entre reflexão filosófica e exercício da atividade política é de oposição e de não pertencimento. Ainda mais, o trabalho do filósofo não é mais aquele que analisa e descreve o conteúdo da verdade, mas se trata de dizer a verdade. A *parresía* não se define pelo conteúdo da verdade, mas pelo modo como diz a verdade. Quando se reivindica uma responsabilidade ético-política para a filosofia não se quer com isso centrar a análise na estrutura racional do discurso ou numa arte retórica do convencimento, mas nos

¹⁰⁷ *La parrêsia [...], Le dire-vrai dans l'ordre de la politique ne peut être fondé que sur la philosophie. Non pas simplement que cette parrêsia, ce dire-vrai se référerait à un discours philosophique extérieur, mais le dire-vrai philosophique. Le dire-vrai philosophique et le dire-vrai politique doivent s'identifier, dans la mesure même où aucun des fonctionnements politiques dont Platon a été le témoin ne peut assurer le juste jeu de cette parrêsia. (Transcrição feita diretamente do original)*

¹⁰⁸ A passagem a seguir é clara sobre a relação entre o papel do filósofo e a política. A filosofia, para o autor, precisa dialogar com a política, mas sempre de uma perspectiva externa. Inclusive problematiza como seria a participação do filósofo em algum tipo de governo. A partir desta problematização, podemos até parafrasear e afirmar: “ser filósofo nunca vai ser o mesmo que governante”. “*And Foucault's reading of the Laches notes that if Socrates there introduces a courage of truth distinct from political παρρησία, he does so in dialogue with two prominent political men. Philosophy must speak to politics, but always from the outside. Even if philosophers become kings, to be a philosopher is never the same as to be a king (GONZALEZ, 2011, p. 121).*”

riscos que locutor assume ao ligar-se a verdade que diz. Para Michel Foucault, em 1978, os cínicos são exemplo deste tipo de filosofar:

O Filósofo pode ser antidéspota dizendo que, afinal, sejam quais forem os abusos que o poder pode exercer sobre ele ou sobre os outros, ele, como filósofo, em sua prática filosófica e em seu pensamento filosófico, permanecerá, em relação ao poder, independente; ele rirá do poder. É o caso dos cínicos (DEBr V , 2006, p. 40).

Esta passagem é gérmen das análises que Foucault fará do Cinismo em 1984 no curso *A Coragem da Verdade*, objeto de estudo principal do capítulo posterior a este. Neste momento é o espaço para reivindicar uma responsabilidade ético-política para a filosofia. Como Foucault sugere no texto *Filosofia Analítica da Política* é necessário propor uma *Política da Filosofia*¹⁰⁹, cuja atuação é refrear os excessos do poder e fazer aparecer o que é evidente. Com uma política da filosofia queremos tratar de uma filosofia que se posiciona abertamente no campo político não como exercício de um poder institucional, mas como uma espécie de contra-poder. Para esta tarefa é elementar que o filósofo – o intelectual – seja um parresiasta político capaz de assumir os riscos e perigos ao ligar-se ao que diz quando fala a verdade sobre um governo ou sobre um sistema político. Numa condição ideal, a democracia, por exemplo, faria um par inseparável com a *parresía* numa simetria perfeita. Porém, mesmo a democracia apresenta ameaças ao parresiasta, o qual precisa assumir a coragem da verdade a ponto de navegar rumo ao desconhecido quando decide entrar no jogo da *parresía*.

Os parresiastas são aqueles que, no limite, aceitam morrer por terem dito a verdade. Ou mais exatamente, os parresiastas são aqueles que empreendem o dizer verdadeiro a um preço indeterminado, que pode ir até a sua própria morte (GSO, 2010c, p. 56)¹¹⁰.

Por tais implicações, a responsabilidade ético-política parresiasta da filosofia precisa, outrossim, colocar a questão da verdade sem deixar de lado as condições empíricas que permitem esse dizer a verdade. A responsabilidade que este estudo pleiteia, com Foucault, para a filosofia, portanto, necessita atentar, de uma parte, para

¹⁰⁹ Sobre a abordagem da responsabilidade política da filosofia nos deteremos com mais afinco no capítulo seguinte deste trabalho com base sobre tudo nos textos de Sandro Chignola e seu trabalho *Foucault Oltre Foucault: una política della filosofia*, publicado em 2014. Ainda este respeito há a conferência do professor Sandro disponível no YouTube cujo título é *Foucault além de Foucault: uma política da Filosofia*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rXQGzBKTRWM&t=547s>

¹¹⁰ *Les parrésistes sont ceux que, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les parrésistes sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut jusqu'à leur propre mort.* (transcrição feita diretamente do original)

as condições de possibilidade de uma diferenciação ética do indivíduo e de outra parte compreender os fundamentos e fissuras das estruturas políticas em que o dizer verdadeiro terá espaços de direito, a liberdade e o dever moral de ser pronunciado. Reafirma-se, a responsabilidade postulada para a filosofia além de considerar as condições de uma eticidade do indivíduo, da organização das relações de poder precisa sempre de um pano de fundo que é a questão da verdade a ser dita e não encontrada: a *parresía*¹¹¹.

Portanto, desenvolve-se uma noção de filosofia que pode ser política e que toma posição e faz sua militância descomprometida com o discurso oficial do Estado. A verdade da *parresía* em sua noção política não encontra seu fundamento fora da história, mas se inscreve nas resistências, nas lutas para ser reconhecida como ação política que nega aquilo que não é verdade e afeta o campo político, como a demagogia e a lisonja. A filosofia não tem o papel de dizer o ‘dever ser’ da política e nem é um instrumento pragmático de convencimento de adversários políticos, mas sua diretriz é: “A prova da filosofia não é sua eficácia política, é o fato que ela se introduz, em sua própria diferença, no interior do campo político, e que ela tem seu próprio jogo em relação à política” (GSO, 2010c, p. 209)¹¹². A prática filosófica de Michel Foucault teve essas características ao levar a cabo uma vida militante com os estudantes tunisianos, com os doentes mentais em hospitais psiquiátricos, no *Grupo de Informações sobre Prisões – GIP*, que resistiu bravamente às investidas do governo francês em proibir a sua atuação. Também, Foucault enfrentou preconceitos devido a sua orientação sexual em território francês e mais por necessidade precisou

¹¹¹ O artigo *La Relación Saber-Poder-Verdad en los Antiguos* que apresenta uma discussão que visa comparar os antigos poetas (mestres da verdade) e os filósofos (aqueles que conhecem a essência do ser) apresenta a figura do filósofo como personagem importante para por freios aos exageros do poder. A autora tem como referência principal as palavras de Platão na *Carta VII* para sustentar a sua hipótese de que ao filósofo cabe a tarefa de dizer o ser da política, mas uma espécie de conselheiro que alerta sobre os perigos do poder, a necessidade do saber e da verdade. “*Pero también, el filósofo parece haber desplazado a los viejos maestros de verdad en el marco de lo que constituye, a nuestro entender, el modelo de la batalla perpetua en las relaciones que el saber, el poder y la verdad, como instancias móviles y epocales, guardan entre sí. Se trata, en última instancia, de recorrer los caminos que llevan del poeta al filósofo, en un desplazamiento de la figura del maestro de verdad. En la medida en que el filósofo sigue buscando los orígenes, los linajes conceptuales y la verdad, éste reproduce el modelo de maestro de aletheia presente en la configuración poética*”. (COLOMBANI, 2016, p. 78).

¹¹² *L'épreuve de La philosophie au contraire, l'épreuve di réel qu'est la philosophie, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique, et qu'elle a son jeu propre para rapport à la politique.* (transcrição feita diretamente do original).

construir uma filosofia nômade ¹¹³.

3.2 DESLOCAMENTOS GENEALÓGICOS DA NOÇÃO POLÍTICA DA PARRÉSIA

Michel Foucault da continuidade a suas análises da *parresía* política por aquilo que é possível nomear de pré-história política da *parresía*. Na aula de 26 de janeiro de 1983 a fonte do filósofo é a tragédia Euripídiana *Íon*¹¹⁴. A personagem que toma a palavra parresiasta é Creusa, que havia sido vítima de um estupro por parte do deus Apolo e do qual ficou grávida de Íon, dando luz à Íon que é abandonado na ocasião do nascimento e sobrevive prestando serviços gerais no templo de Apolo. Creusa, ateniense, a esta altura é casada com Xuto, um rei Aqueu, que, por uma mentira do Oráculo passara a acreditar ser pai de Íon. Apolo sabe da verdade, mas nega. Portanto, o contexto é o de um filho secreto que nasceu de amores secretos e não consentido. Filho abandonado, rejeitado, desaparecido, dado como morto – filho de uma injustiça. A injustiça praticada pelo poderoso deus tem implicações jurídicas e na forma estatutária de se conceber a cidadania, pois Íon, o órfão, quer ter direitos políticos em Atenas e o privilégio de praticar a *parresía* junto aos demais cidadãos atenienses. Contudo, sem no caso ser filho de mãe ateniense não poderia ser cidadão

¹¹³ Em 1982 Michel Foucault é questionado sobre as razões que o levaram a construir sua filosofia até 1970 em países como a Suécia, Tunísia, Alemanha Ocidental, na Polônia e não na França. A resposta do filósofo apresenta o sofrimento com a sua cultura de nascimento e o tipo de relações sociais mantido pelos franceses como causa do que poderíamos chamar de exílio filosófico de Foucault: “De todo modo, eu sofri e sofro ainda muitos aspectos da vida social e cultural francesa. Esta é a razão pela qual eu deixei a França em 1955. Por outro lado, eu vivi também dois anos na Tunísia, de 1966 a 1968 por escolha pessoal. (DEBr IX, 2014b, p. 193). Michel Foucault em outro lugar diz ter ido à Tunísia para viver um tipo de retiro sem ascetismo. Porém o encontro com os estudantes locais e sua afeição pelo saber e a forte repressão que sofriam levaram o filósofo a militância política. Interessante é notar também que os estudantes brasileiros foram comparados aos tunisianos pelo filósofo: “*J’étais venu à cause des mythes que tout. Européen se fait actuellement de la Tunisie: le soleil, la mer, la grande tiédeur de l’Afrique, bref, j’étais venu chercher une thébaïde sans ascétisme. À vrai dire, j’ai rencontré des étudiants tunisiens, alors ç’a été le coup de foudre. Il n’y a probablement qu’au Brésil et en Tunisie que j’ai rencontré chez les étudiants tant de sérieux et tant de passion, des passions si sérieuses, et ce qui m’enchant plus que tout, l’avidité absolue de savoir*” (DEI, 1994, p. 584).

¹¹⁴ Como alertamos no primeiro capítulo, em 1983 Michel Foucault vai aos Estados Unidos e nas dependências da Universidade da Califórnia – UC e no *Campus Berkeley* pronuncia, em língua inglesa, o Curso: *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. O Curso está disponível em formato .pdf e também estão disponíveis os áudios originais que podem também ser acessados livremente em: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html> O conteúdo das seis conferências que compõem o curso é explícito: trata-se de uma genealogia da noção grega de *parresía*, marcando seus desmembramentos em vários segmentos. A segunda Conferência, em especial trata da *parresía* a partir das Tragédias euripídicas, como Foucault deixa claro aos seus ouvintes: “*Today I would like to begin analyzing the first occurrences of the word "parrhesia" in Greek literature-specifically, as the word appears in the following six tragedies of Euripides: (1) Phoenician women; (2) Hippolytus; (3) The Bacchae; (4) Electra; (5) Ion; (6) Orestes*” (DT, 2001, p. 08).

pleno, não podia tomar a palavra na assembleia – seu desejo desde o começo da peça. Neste contexto Foucault tem em mãos o texto atribuído a Aristóteles *A Constituição de Atenas* que permite ao filósofo comentar com seus ouvintes:

Desde meados do século V a. C., desde 450-451, uma legislação própria de Atenas, que se encontra na maioria das outras cidades gregas, não reconhecia o direito de cidadania aos filhos nascidos de um pai ateniense, mas de mãe não ateniense (GSO, 2010c, p. 92)¹¹⁵.

O poder tirânico poderia ser transferido de Xuto a Íon, bem como *status* da cidadania poderia ser alterado com a simples mudança da lei escrita. Contudo, mais que o poder e o estatuto de cidadão Íon deseja ter o privilégio de exercer um tipo de *parresía* sobre os seus futuros concidadãos, como parece intuir Foucault: “Creio que a *parresía* é de certo modo uma espécie de palavra mais alta, mais alta que o estatuto de cidadão, diferente do exercício puro e simples do poder” (GSO, 2010c, p. 97)¹¹⁶. Ora, se a *parresía* está para além de uma atividade de poder e de uma garantia constitucional, então é importante constatar o modo como ela se efetiva e como ela acontece do lado daqueles que efetivamente não têm o poder e estão fora do estado de direito. Mais que um poder formal garantido pela lei e um poder imposto por uma violência tirânica, a *parresía* evoca um poder legítimo que ao tempo de Íon era um privilégio do filho nascido de mãe ateniense¹¹⁷.

O que está em jogo é a forma de governo democrática de Atenas e o prestígio necessário para se ter o privilégio de falar neste campo. A circunstância da busca por uma verdade, que legitimaria o direito político leva Íon, sua mãe Creusa e seu padrasto Xuto ao Oráculo de Delfos do qual é guardião o deus Apolo. Muitas mentiras e omissões da verdade aparecem neste cenário. Creusa se torna a personagem que fundaria esta legitimidade, mas ela reluta em falar a verdade e afirma que está ali por

¹¹⁵ *Depuis le milieu du V^e siècle 450-451, une législation propre à Athènes, et qu'on ne retrouve ps dans la plupart des autres cités grecques, ne reconnaissait pas le droit de citoyenneté à des enfants nés d'un père athénien, mais d'une mère non-athénienne.* (Transcrição feita direta do original).

¹¹⁶ *Je crois que la parrésia est em quelque sorte une parole d'audessus, d'au-dessus du statut de citoyen, différente de l'exercice pur et simple du pouvoir* (transcrição feita do original).

¹¹⁷ Um texto se propõe a discutir a legitimidade e participação política, direitos formais e ação política a partir da leitura que Foucault faz de Íon e chama a atenção para o fato que Íon, o personagem queria exercer um poder legítimo sem tirania ou desfrutar de um benefício do Direito. A conquista desta legitimidade começava por ser filho de uma mãe ateniense: “*Para ser respetado tendría que comportarse como un tirano y someter a sus conciudadanos. Evidentemente, no sería entonces un dirigente democrático y su legitimidad sería artificial, ortopédica, una simple imposición. Íon debe, por tanto, localizar a su madre y esperar que ésta le conceda la descendencia ateniense*” (PESTAÑA, 2013, p. 515).

causa de uma irmã, quando na verdade não é – uma outra mentira. Xuto, queria saber de Apolo se teria filhos. O deus afirma que seria seu filho o primeiro que encontrasse. Xuto, então, encontra Íon, filho legítimo de Apolo, e pensa ser seu filho a partir deste momento, por causa da mentira do deus. Portanto, o contexto é o de várias mentiras onde supostamente todas as verdades deveriam ser ditas aos seres humanos – o Oráculo de Delfos.

De igual modo, o cenário é de injustiça do ponto de vista jurídico, já que Íon, sendo filho de Xuto e sem uma mãe de Atenas não teria o direito ao privilégio de exercer a liberdade de palavra no âmbito da democracia ateniense. Creusa, àquela que foi estuprada, que deu a luz a um filho na clandestinidade, que abandonou o filho de suas entranhas, a menos poderosa de todos dirige um discurso parresíasta ao todo poderoso Apolo e a verdade de todos e de cada um aparece¹¹⁸. E nesta altura Foucault intervém na leitura do texto euripídiano e explica aos seus ouvintes do curso de 1983:

Esse discurso voltado contra o deus, lançado em seu ouvido, é a proclamação solene de uma injustiça feita, e de uma injustiça no sentido estrito do termo, no sentido jurídico e filosófico do termo “injustiça”, porque é uma proporção que não é conservada, que não é observada (GSO, 2010c, p. 124)¹¹⁹

O desejo de participar do jogo político da forma de governo democrática por parte de Íon está em perfeita harmonia com a primeira definição de política com a qual Michel Foucault termina *O Nascimento da Biopolítica* e que principiou este capítulo. Por outro lado, a forma como se comporta Creusa se enquadra na definição de política como resistência dos governados, daqueles que não possuem nem o poder e nem a garantia do Estado de Direito como se deixa intuir a partir da nota escrita para *Segurança, Território e População*. A passagem acima permite que se perceba claramente esta relação entre forma de governo institucional para a qual a *parresía* é um privilégio e resistência dos governados para os quais a *parresía* é a forma última

¹¹⁸ Falkers analisando a mesma cena escreve: “*the scene exemplifies that an authentic act of parrhesia has no institutional or legal basis. The truth-speaker takes a right that he doesn’t have, just as modern critique cannot resort to a universal guarantee that grounds and legitimizes the right to criticize*” (FALKERS, 2015, p. 06). O autor sugere que esta é a mesma perspectiva de uma crítica na atualidade, a margem do ornamento jurídico e sem uma base metafísica de legitimidade que a anteceda.

¹¹⁹ *Ce discours retourné contre Le dieu, lancé à son oreille, c’est la proclamation solennelle – d’où la référence à l’héraut – d’une injustice faite, et d’une injustice au sens strict du terme, au sens juridique et philosophique du term « injustice », car c’est une proportion qui n’est pas conservée, qui n’est pas gardée* (GSO, 2008, p. 125).

e agonística de contrapor ao poder¹²⁰. De um lado se tem o problema do dizer a verdade como uma prerrogativa política em que todos os membros da comunidade política partem em condições de igualdade. De outro lado há o dizer a verdade que brota da resistência de uma pessoa que não participava da comunidade política e do brio de uma mulher que fala uma palavra verdadeira que retira a legitimidade do poder divino de Apolo e confronta o poder tirânico do próprio marido. Este segundo sentido da *parresía* será intensificado pelo modo de vida cínico e este estudo sustentará que ela qualifica a ação política dos governados e proporciona um conteúdo de primeira grandeza para se pensar a democracia e ação política¹²¹.

Apolo de Delfos, o deus da verdade oracular, silencia envergonhado; Xuto, o marido tirano, é enganado e não quer a verdade; Íon e Creusa que são atenienses falam a verdade. Justamente as duas personagens que não possuíam nem um tipo de poder sobrenatural e nem um tipo de *status* político e econômico que pronunciam uma palavra parresiasta. Trata-se de uma pré-história do discurso verdadeiro pelos mais desvalidos que resistem aos poderosos – a ação política da vítima por excelência. Ora, o discurso do fraco que proclama de forma pública a injustiça diante de um poderoso que a cometeu é segundo Foucault: “Um ato de palavra, é um tipo de intervenção falada repertoriado, ou em todo caso perfeitamente ritualizado na sociedade grega, mas também em certo número de sociedades” (GSO, 2010c, p. 125). Este sujeito que denuncia é o impotente, o sem status institucional, só tem de próprio as suas lágrimas e na agonia recorre ao único recurso combativo do seu discurso que não implica nenhum tipo de *isonomia* e *isegoria*, mas sim em uma

¹²⁰ Mesmo escrevendo sob a perspectiva da legitimidade a passagem do artigo de Pestaña permite que se interprete as tensões entre uma política da governamentalidade institucional e a resistência dos governados: “*Juto proporciona el poder, la mujer violada, proporciona la legitimidad*” (PESTAÑA, 2013, p. 516).

¹²¹ Um artigo bastante interessante, *Parrhêsia Today: Drone Strikes, Fearless Speech and the Contentious Politics of Security*, aborda qual o sentido da *parresía* para a ação política hoje? A partir do fotojornalismo de Noor Behram, um paquistanês que por cinco anos registrou ataques de Drones dos EUA controlados por Joystique que causaram a morte de milhares de civis no Paquistão. O artigo analisa a atividade do fotógrafo como uma coragem parresiasta. Para o autor a *parresía* exercida através das fotografias seria uma alternativa de ação política que se destina a capturar aspectos das mudanças de circunstâncias sob as quais o discurso sem medo pode ser exercido em sociedades globalizadas e mediadas em massa. O mais interessante que o autor do artigo sugere que a *parresía* encontra seu sentido hoje como ação política das vítimas, coadunando-se com o que viemos refletindo desde o começo deste capítulo: “*One of the most visible ways in which parrhesia occurs today is in connection with the political activity of victims. Today, victims have emerged as perhaps the most important source of [parrhesia]. By reproducing the violent emotions they have experienced, victims who choose to speak parrhesiastically can destabilize political and legal authority. Speaking of the United States, he notes that for more than two decades this parrhesiastic force has been directed against the criminal justice system, with victims of violent crime speaking out “against the courts, parole boards, and other”* (WALTERS, 2014, p. 283).

estrutura totalmente inigualitária¹²². Deste discurso Foucault ressalta aos seus ouvintes: “O discurso pelo qual o fraco, a despeito de sua fraqueza, assume o risco de criticar o forte pela injustiça que ele cometeu, esse discurso se chama precisamente *parresía*” (GSO, 2010c, p. 125).

Outra importante dimensão do discurso parresiasta de Creusa é que ele se faz por meio de uma confissão agonística, a confissão que se percebe agir na tragédia de Íon. Foucault mostrou que esse tipo de confissão é um dispositivo importante em vários aspectos da vida humana e para as instituições jurídicas da cultura ocidental. É o penitente que confessa as suas faltas ao diretor espiritual e alivia a sua existência; é o doente que confessa ao seu médico estar acometido de uma moléstia e recebe uma terapia curativa; é o terapeuta que recebe a confissão como técnica para a cura da alma, mas também é o criminoso que confessa ter cometido um crime e atenua a pena e faz com que a justiça seja administrada. Neste sentido, a confissão vincula o sujeito ao que ele disse de si mesmo e ao mesmo tempo o qualifica frente ao outro em respeito ao que pronunciou acerca de si mesmo. Há sempre uma forma de verdade que o sujeito valida sobre si mesmo e que vincula a si. A confissão sempre é extraída sob condições de uma agonia, de tensão, de uma pressão que é interna, mas também é externa ao sujeito¹²³.

Além de todo sentido político, a genealogia deste texto trágico representa para Foucault o fim de um tipo de enunciação da verdade, ligado ao mundo sobrenatural já que Apolo o deus que era incumbido de falar a verdade a todos os mortais, renuncia a sua função¹²⁴. Ele deixa de ser um deus parresiasta, e se transforma em anti-

¹²²Sobre este tema é relevante a conclusão de Pestaña ao analisar a mesma passagem do curso de 1983: “*Esa dimensión del combate fundado en la resistencia sin garantías en una condición de posibilidad, concluye Foucault, de la instauración de la palabra democrática de Ión. Para que el poder sea legítimo, si se ejerce de forma democrática, debe conquistarse contra el silencio que imponen los poderosos. Ese silencio hubiera permitido ignorar la legitimidad comunitaria de Atenas, la que proporciona la mitad de la población libre, pero políticamente excluida: las mujeres*” (PESTAÑA, 2013, 518).

¹²³ Em virtude desta vinculação entre sujeito e verdade, Candiotta escreve: “A perspectiva do genealogista-arqueólogo é que, no fundo, a verdade é ininteligível sem uma obrigação de verdade, sem o *engagement* do indivíduo, sem seu assujeitamento consentido” (CANDIOTTO, 2010, p 68).

¹²⁴ Uma reflexão sobre a relação entre mito e filosofia e a constituição do pensamento ocidental sugere que estórias dos mitos foram substituídas por argumentos, mas que no princípio há um fundamento genealógico comum que unem mito e filosofia. Neste caso, os dilemas representados pelo texto trágico estariam também presentes na política cuja filosofia teria a missão de denunciar: “*La innovación decisiva de los fisiologoi no fue que abandonaran a los dioses y renunciaran a la teología, sino que sustituyeron las historias por argumentos. Si estamos indagando los orígenes del pensar occidental, al tiempo que buceamos en lo que comúnmente denominamos “lo griego”, como fuente desde dónde nos comprendemos como sujetos históricos, mito y filosofía no constituyen momentos excluyentes de una tradición, sino los topoi complementarios de un legado de constitución subjetiva* (COLOMBANI, 2016, p. 36).

parresiasta por não ter coragem o suficiente para falar a verdade¹²⁵. Porém, Íon, o homem nascido de mãe ateniense conquista o privilégio constitucional para usar a *parresía* no campo da política, em especial no campo da democracia. Mas antes da verdade aparecer, a trama da peça faz as personagens Xuto e Íon se sentirem enganados e perquirirem a verdade. A palavra do covarde deus faz ao primeiro pensar que é pai do segundo. Íon é um tipo de personagem útil à democracia na medida em que é corajoso o suficiente para apontar pequenos defeitos da sua constituição. Sendo um forasteiro Íon enfrentaria problemas com três tipos de cidadãos que constituíam a *demo* ateniense: a casta de cidadãos que não possui riqueza nem poder e sentem inveja daqueles que têm algum prestígio e, que, portanto teriam ódio de Íon; aqueles que mesmo gozando de posses econômicas optam por não participar da vida política e que zombariam da escolha política de Íon; e, por fim aqueles que optam participar da vida pública e são abastados economicamente, os quais pelo direito e pelo privilégio de poder praticar a *parresía* podem chegar a governar a cidade¹²⁶.

De forma ideal se conclui que a constituição de uma forma de governo minimamente democrática precisa encaminhar ao governo àqueles que são parresiastas, que conduzem seus discursos de maneira sensata, que anunciam um discurso verdadeiro. Para além da posse de um poder e da fruição de um direito, a conquista da legitimidade para conduzir o destino dos outros se dá muito mais pela disputa, pela rivalidade, pelo conflito que acontece precisamente no jogo da *parresía*. Trata-se de um processo pouco estático, menos estatutário, mas, sim, dinâmico e agonístico em que o enfrentamento com os outros é quase permanente – o “tudo é político pela existência de adversários” que traz várias complicações para a política como um todo e em especial para a democracia as quais serão tratadas a seguir.

¹²⁵ Michel Foucault analisando o mesmo texto na Universidade da Califórnia afirma aos seus ouvintes que Apolo se revela covarde e mentiroso e assim inaugura a luta humana pela descoberta da verdade e ao mesmo tempo a coragem em pronunciá-la: “*Apollo does not speak the truth, he does not reveal what he knows perfectly well to be the case, he deceives mortals by his silence or tells pure lies, he is not courageous enough to speak himself, and He uses his power, his freedom, and his superiority to cover-up what he has done. Apollo is the anti-parrhesiastes*” (DT, 2001, p.16).

¹²⁶ Michel Foucault comenta que se Íon fosse na condição de estrangeiro e filho de uma mãe desconhecida não se era uma boa pois teria problemas com as três classes de cidadãos descritas acima: “*Envisioning the reactions of these three groups to his appearance in Athens as a foreigner and a bastard, Ion says that the first group will hate him; the second group, the wise, will laugh at the Young man who wishes to be regarded as one of the First Citizens of Athens; and the last group, the politicians, will be jealous of their new competitor and will try to get rid of him*” (DT, 2001, p. 17).

3.3 PARRESÍA E DEMOCRACIA: NOTAS SOBRE UMA RELAÇÃO CONFLITUOSA E NECESSÁRIA

A mesma atitude ideal com a qual se encerrou o tópico anterior poderia sustentar que a prática da *parresía* em sua dimensão política encontra problemas sérios somente em regimes tirânicos e nunca no âmbito da democracia, pois seria o modelo político em que uma pluralidade de governos de si poderia subsistir em harmonia e tolerância. O argumento ideal poderia partir da premissa geral de que o cidadão é livre, que o poder não é posse de um único chefe e de que o governo do povo é sempre legítimo. Também, de que existe um conjunto de leis que regem formalmente o jogo político e a própria atividade do poder; de que todos os cidadãos são iguais formal e juridicamente pela força da lei e de que todos podem usufruir da liberdade de expressão e assim podem defender seus pontos de vista sem maiores dificuldades perante aqueles que pensam de modo diverso. Diante desta situação hipotética não haveria a necessidade da *parresía* e seu conteúdo específico poderia ser peremptoriamente dispensado. Porém, a mesma peça trágica analisada por Foucault oferece conteúdo para uma reflexão heterotópica diferente e de grande relevância para o nosso presente histórico.

A primeira ponderação a ser feita é que nem a lei e nem a posse do poder podem garantir por si mesmas a *parresía* no âmbito da democracia. O seu sustentáculo é a verdade dita, a verdade lançada não importa por quem e qual seja o seu *status*. Creusa é a mulher fraca e injustiçada que recrimina e lança uma verdade na cara do poderoso deus Apolo. Esta verdade provém de um desespero e de uma angústia profundamente humanos e, ao mesmo tempo, funda o privilégio de Íon de ser um *parresiasta* legítimo na democracia ateniense¹²⁷. A segunda ponderação se engendra a partir de uma constatação que Foucault faz: a de que entre *parresía* e democracia existe uma circularidade e que há uma franca necessidade de *parresía* para que haja democracia e vice-versa.

¹²⁷ O artigo *Free Speech, Courage, And Democratic Deliberation* que se constrói a partir da democracia ateniense e usa basicamente as mesmas fontes de Foucault sustentará que a partir da *parresía* como privilégio derivado *status quo* do cidadão garantia uma equidade e segurança formal. Porém na prática, o cidadão corria muitos riscos. Neste sentido, mesmo o cidadão privilegiado precisava da coragem da verdade para poder sustentar suas visões de mudo, como está escrito: “As every speaker recognized, however, contributing to public debate could be hazardous: speakers could be shouted down, informally harassed for their views, or, perhaps worst of all, haled before a court of law on the charge of making an illegal proposal. In ideological representation, therefore, free speech had substantial benefits to offer the citizenry, but in practice it entailed grave risks for the speaker” (BALOT, 2004, p. 234).

Para que Íon possa voltar para Atenas e fundar a democracia, ele necessita de *parresía*. Por conseguinte, a *parresía* é que vai ser, na pessoa de Íon, o próprio fundamento da democracia, em todo caso seu ponto de origem, seu ponto de ancoragem. Para que haja democracia, é preciso haver *parresía*. (GSO, 2010c, p. 144)¹²⁸.

O direito e o privilégio da *parresía* política que Íon conquistou de fato entra em crise pelos procedimentos democráticos do seu tempo. A palavra parresiasta de Creusa, externa ao sistema político, fruto de uma resistência e de uma militância contra o poderio divino sempre vai permanecer independente da constituição do corpo político. Esta *parresía* como resistência e modo de enfrentamento sempre vai qualificar qualquer sistema e comunidade política, como analisaremos neste estudo, segundo as premissas de Foucault sustentará ser o modo de vida cínica expressão maior e, em tese, a ação política que conserva um conteúdo democrático de primeira grandeza. Mas o caso de *Íon* revela, como quase toda tragédia antiga, as instabilidades políticas do seu tempo. O ano da encenação da tragédia *Íon* é 413 a.C., a chamada era de ouro da democracia ateniense, sob o governo de Péricles, já havia passado e Atenas caminhava rumo ao governo oligárquico dos trinta tiranos espartanos. Sócrates que morreu em 399 a.C. era um velho cidadão e Platão, seu discípulo era um jovem aprendiz da arte filosófica do mestre. Aliado a este contexto de insegurança política, há o fato de Sócrates e Platão terem rivalizado com os sofistas por ensinarem a retórica por dinheiro e esta *tékhne* contribuir decisivamente para o esvaziamento da verdade na política¹²⁹.

A conquista do direito e do privilégio para usar a *parresía* na arena democrática está em um momento de franca degeneração devido ao momento de crise institucional. Imperam neste contexto, a retórica e a demagogia. Em momentos de incerteza, mais do que em outros momentos, é necessária àquela circularidade entre

¹²⁸ *Pour que Ion puisse rentrer à Athènes et fonder la démocratie, il a besoin de parrêsia. C'est la parrêsia par conséquent qui va être, en la peronone de Ion, le fondement même de la démocratie, em tout cas son point d'origine, son point d'ancrage. Pour qu'il y ait démocratie, il faut qu'il y ait parrêsie.* (GSO, 2008b, p. 142).

¹²⁹ O texto *Socratic Parrhesia and its Afterlife In Plato's Law* faz uma apresentação bastante detalhada deste contexto de disputas retóricas e da atuação dos sofistas e as consequências para a prática da *parresía* no campo da política: “*sin the fifth century BCE the city of Athens, with its reputation for parrhêsia, freedom of speech, is the sophist's paradise. People meet there for debating contests, for rhetorical competitions with arguments pro and con, in which it matters little whether the speaker defends one point of view or its opposite. The city also provides a market for sophists operating in a less detached role: they are hired to teach the sons of well-to-do fathers, who are willing to pay large sums of money to give their sons a good start in political life—for which the power of speech was a necessary condition. In this political context, although one is allowed to say everything, the criterion for what one will actually (learn to) say, will be whether what one is saying, and how one is saying it, leads to success in the Assembly, or to success in court*” (RAALTE, 2004, p. 279).

democracia e *parresía* da qual falou Foucault e da qual Creusa é a figura trágica exemplar e também a forma de vida cínica porque exatamente instituem uma democracia plural¹³⁰. Por outro lado, quando uma comunidade política quer pensar as formas de ser da cidadania; quando quer discutir os procedimentos pelos quais as decisões coletivas são tomadas e a maneira como se regula o acesso ao governo a *parresía* política praticada ao estilo de Íon se faz indispensável¹³¹.

Contudo, a relação entre estes dois modos de ser da *parresía* não é exatamente clarividente e muito menos segue uma cadeia de causalidade. Em razão destas peculiaridades, Michel Foucault tenta esclarecer as relações e diferenças entre *Politeía*, *Parresía* e *Isegoria* no âmbito da democracia grega:

Portanto, para que haja *parresía*, é necessária essa *politeía* que dá a cada um o direito igual de falar (a *isegoria*). Mas a *parresía* é algo diferente. Não é simplesmente o direito constitucional de tomar a palavra. É um elemento que, no interior desse âmbito necessário da politeía democrática que dá a todos o direito de falar, permite que os indivíduos adquiram certa ascendência uns sobre os outros. Ela é o que permite a certos indivíduos estar dentre os primeiros e, dirigindo-se aos outros, lhes dizer o que pensam, o que pensam ser verdade, o que pensam verdadeiramente ser verdade - é isso *khrestai lógo* - e, com isso, dizendo a verdade, persuadir o povo com bons conselhos e assim dirigir e se ocupar da cidade. A *isegoria* define simplesmente o marco constitucional e institucional em que a *parresía* vai atuar como sendo livre e, conseqüentemente, corajosa atividade de alguns que se adiantam, tomam a palavra, tentam persuadir, dirigem os outros, com todos os riscos que isso comporta (GSO, 2010c, p. 147)¹³².

¹³⁰ A *parresía* de Creusa não se dá a partir do privilégio da cidadania e a *parresía* cínica não é um conselho político e nem uma ação política que emana da constituição da cidade. Nesta linha, ambas ampliam a possibilidade da coragem da verdade no âmbito da democracia. Candiotta, refletindo sobre o cinismo registra: “O discurso e a vida cínica no mundo antigo são totalmente audíveis e visíveis e, nesse sentido, o estranhamento que eles provocam questiona os valores da cultura ao seu extremo posto que seu perigo interno não fora ainda conjurado e sua alteridade, reduzida. [...] Não se trata simplesmente do risco assumido pela palavra na condição de democrata, como conselheiro, como filósofo, mas da própria vida continuamente exposta na crueza de sua existência” (CANDIOTTO, 2014, pp. 223-224).

¹³¹ Seja *parresía* que resiste ao poderoso de Creusa, seja a *parresía* que na agonia funda o direito político de Íon. Em qualquer caso, as instituições políticas se qualificam: “Para Foucault, essas duas maneiras de constituir-se politicamente como sujeito têm a ver com o cuidado da verdade, algo com o qual as políticas institucionais pouco se importam ou, quando falam da verdade, tentam somente impô-la com o único objetivo de legitimação de seu poder abusivo e excessivo”. (CANDIOTTO, 2010c, p. 172).

¹³² *Il faut donc, pour qu'il y ait parrésia, cette politeia que donne à chacun le droit égal de parler (l'isêgoria). Mais la parrésia est quelque chose de différent. Ce n'est pas simplement le droit constitutionnel de prede la parole. Elle est un élément qui à l'intérieur de ce cadre npecessaire de la politeia démocratique donnant le droit de parler à tout le monde, permet aux individus de prendre un certain ascendant les uns sur les autres. Elle est ce qui permet à certains individus d'être parmi les premiers, et, s'adressant aux autres, de leus dire ce qu'on pense, ce qu'on pense être vrai, ce qu'on pense vraiment être vraiment être vrai – c'est cela khrestai logô – et par là, en disant le vrai, de persuader le peuple par de bons conseils, et ainsi de diriger la cité et de s'en occuper. L'isêgoria définit simplement le cadre constitutionnel et institutionnel où la parrésia va jouer comme libre et, par*

Mais do que esclarecer, a passagem acima problematiza o modo como se concebe na atualidade as estruturas formais das instituições democráticas e a maneira como se compreende o exercício do poder em um regime democrático. Constituição e jogo político na democracia – problema atual com raízes na Antiguidade: como é o jogo político na atualidade? Quais são as regras e as normatividades destes jogos políticos? Quais são as conexões entre dizer a verdade o exercício do poder e quais os adversários da verdade nesta relação agonística?¹³³ Entre os antigos a *parresía* se revelava como um problema formal (*politeía*) e ao mesmo tempo como um problema de conteúdo (*dynasteía*), que era a prática efetiva do jogo político¹³⁴: “*Parresía* é muito precisamente uma noção que serve de articulação entre o que é a *politeía* e o que é a *dynasteía*, o que pertence ao problema da lei e da constituição, e o que pertence ao problema do jogo político” (GSO, 2010c, p. 148)¹³⁵. São pessoas que têm sua liberdade formal garantida pela constituição, mas que pelos seus modos de vida plurais se afrontam, resistem e articulam

conséquent, courageuse activité de certains qui s'avancent, prennent la parole, tentent de persuader, dirigent les autres, avec tous les risques que cela comporte (GSO, 2008b, p. 145).

¹³³ Mais uma vez enfatizamos o significado das análises genealógicas que Michel Foucault faz de suas fontes Greco-romanas. Trata-se de problematizar posturas de atualidade, qual sejam os da igualdade formal garantida pela estrutura constitucional e a individuação que o dizer verdadeiro produz. Para o editor do Curso de 1983 Frédéric Gros esta temática é real contribuição de Foucault: “De maneira mais geral, esse curso constitui uma contribuição importante para os grandes debates teóricos sobre a democracia e, mais geralmente ainda, sobre o próprio ser do político. Partindo do exemplo grego (de Tucídides a Platão), Foucault expõe de maneira original a tensão inerente a toda democracia: sobre um fundo de igualdade constitucional, é a diferença introduzida por um dizer-a-verdade que faz funcionar a democracia; mas, em contrapartida, ela sempre constitui uma ameaça recorrente para esse dizer-a-verdade. Vemos isso no curso: Foucault não faz parte do campo dos detratores cínicos da democracia, como tampouco de seus bajuladores cegos. Simplesmente, ele a problematiza” (GROS, In.: GSO, 2010c, 355).

¹³⁴ O autor do artigo *Péricles em Paris* cujo interesse é analisar as leituras que Foucault faz da democracia ateniense e ao mesmo tempo contrapor com outras interpretações da figura de Péricles sugere que os ditos e escritos de Foucault sobre a democracia ateniense dos anos 80 são mais expressões da ideologia de Foucault do que realidade histórica. Para o autor numa democracia não haveria possibilidade de *dynasteía* – a forma de exercício de poder dos aristocratas que em uma democracia que aconteceria por meio da *isegoria* e a *isonomia*. “*Merece la pena, antes de continuar detenerse en el concepto de dunasteia, según el filósofo, clave de la gubernamentalidad democrática. El término, según Nicole Loraux (1981: 209-211), aparece en el vocabulario político en las postrimerías del siglo v a. C. Hasta entonces, los defensores de la democracia oponían la democracia (sea como isonomia o isegoría) a la tiranía, mostrando la oposición entre las ciudades griegas y Persia oponen democracia y dunasteia* (PESTAÑA, 2014, p. 107). Não aceitamos esta crítica a Foucault, pois o filósofo alerta aos seus ouvintes na primeira parte da aula de 02 de fevereiro de 1983 ao definir o sentido do termo e indicar sua posterior análise: “A palavra grega *dynasteía* designa o poder, o exercício do poder - mais tardiamente adquirirá o sentido de oligarquia, vocês vão ver por quê. Mas vamos considerá-la em seu sentido mais geral: é, em suma, o exercício do poder, ou o jogo pelo qual o poder se exerce efetivamente numa democracia” (GSO, 2010c, p. 147).

¹³⁵ *Ou disons encore que la parrésia, c'est très précisément une notion qui sert de chamière entre ce qui est de la politeia et ce qui est de la dunasteia, ce qui est du problème de la loi et de la constitution, et ce qui est du problème du jeu politique* (GSO, 2008b, p. 147).

estrategicamente as formas de acesso, de exercício e de resistência ao poder – uma agonística constante. A estes cidadãos livres, e somente a eles, cabe a tarefa de criar e recriar suas formas de vida, seus valores morais, conduzir suas escolhas políticas e agir autonomamente.

Eis o paradoxo e a heterotopia foucaultiana¹³⁶, pois na medida em a divergência agonística entre pessoas livres se estabelece é preciso criar mecanismos reguladores que reprimam a possibilidade da guerra. Se utopicamente falamos de cidadãos livres, com suas maneiras plurais de viver, criadores de valores morais, autônomos, ‘heteronomicamente’ precisamos tratar de uma instituição absolutamente real que são os dispositivos de governamentalidade e as técnicas reais de governo em que estes mesmos cidadãos livres controlam, determinam e direcionam a liberdade dos outros. Se a atualidade se apresenta com suas nuances históricas e políticas nas quais o sujeito é obrigado a se constituir não em função de grandes projetos políticos que pretendiam abarcar a totalidades, então é preciso ter a coragem de assumir os riscos da palavra verdadeira na ordem política.

Está em jogo nesta questão da *parresía* não só um problema político da arte do governo dos outros, mas também um estilo de viver corajoso que acarreta em uma vida combativa¹³⁷. Configura-se um tipo diferente de relação com o poder que concebe o indivíduo não na condição estatutária de exercer o poder sobre os outros ou de situá-lo em uma ordem hierárquica das mesmas relações de poder. Neste caso a prática da *parresía* é uma maneira corajosa que alguém que, mesmo sem a

¹³⁶ Trata-se de um texto preparado em 1967 sob o título “*De Outros Espaços*” e que foi proferido durante o período em que o filósofo foi professor visitante na Tunísia e publicado em 1984. Na conferência, Michel Foucault parte de sua tese sobre o fato de que o século XX ser o século do espaço, a fim de alertar para a importância de uma história do espaço, na experiência ocidental. Diferenciando entre espaço de localização (medieval), de extensão (evidenciado por Galileu) e de alocação (contemporâneo), cabe problematizar em particular a heterogeneidade deste último por referência ao “espaço do fora”, conjunto de relações que definem alocações irreduzíveis umas às outras. Nesse âmbito, que conta com dois grandes tipos de alocações - utopias e heterotopias -, interessam em especial essas últimas, utopias efetivamente realizadas que o autor “descreve” - em sua “heterotopologia” - como marcadas por seis princípios, explicitados um a um com o auxílio de exemplos inspiradores. Por heterotopia o filósofo descreve: “Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias; e acredito que entre as utopias e estes posicionamentos absolutamente outros, as heterotopias, haveria, sem dúvida, uma espécie de experiência mista, mediana, que seria o espelho.” (DEBR III, 2009, p. 415).

¹³⁷ Cesar Candioto, comenta que acerca das relações entre *parresía* política e *parresía* filosófica na qual Michel Foucault vai situar os cínicos: “À diferença da *parresía* política, o ato de dizer-a-verdade na *parresía* filosófica excede o objetivo do exercício de uma função concreta. A exigência de dizer-a-verdade está relacionada a um estilo de viver corajoso indispensável para a constituição do *ethos* de qualquer um, ao longo da existência” (CANDIOTTO, 2014, p. 217).

investidura de alguma autoridade, possui para poder criticar os abusos e quem sabe colocar limites à prática do poder. Se por um lado, há uma *politeía* democrática que oferece as condições formais de igualdade de fala, a *isegoria*, e, portanto garantem a *parresía*. Por outro viés, há uma forma de vida que se arrisca a enfrentar os excessos e desvios do poder. Nesta agonística do debate entre iguais há os que se fazem ouvir, que conseguem convencer e deste modo conquistam o direito e, quiçá, a legitimidade para comandar os demais. Porém, a condição formal e a existência de alguém que, por direito, exerce as funções de mando e comando exige uma condição de legitimidade que é conquistada não pela arte retórica, mas pelo dizer verdadeiro típico da *parresía*. Pode-se dizer que esta pequena conclusão conduz a outra espécie de utopia, que é supor que aqueles que governam sempre apresentam condições morais e epistêmicas para assumirem com coragem a verdade. Conclusão que vale para toda a comunidade democrática e se transforma imediatamente em questionamento: com que coragem suporta-se a verdade?¹³⁸

Para tratar desta relação entre a democracia formal e a ascensão daqueles chegam ao governo e conduzem as decisões dos governados, Michel Foucault tem como fonte a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Mais precisamente, o filósofo analisa os três discursos pronunciados por Péricles: o primeiro que se deu por ocasião da decisão dos atenienses para entrar em guerra contra os espartanos pela capacidade moral e argumentativa de Péricles que em exerceu sua ascendência diante da assembleia reunida. O comentário final de Tucídides a este primeiro discurso é claro e denota a confiança e autoridade de Péricles perante os seus iguais:

Assim falou Péricles. Os atenienses, considerando que ele os estava aconselhando da melhor maneira, votaram como ele pediu e responderam aos lacedemônios de conformidade com a sua sugestão quanto aos detalhes, tais como ele os apresentou, e afirmando, quanto ao conjunto, que nada fariam sob compulsão; de acordo com o tratado, estavam prontos a resolver

¹³⁸ Um paradoxo para a democracia se apresenta neste caso. Em um contexto democrático há conflitos e adversários que por alguma arbitrariedade dos que governam podem ser excluídos do âmbito da comunidade política por não haverem condições morais para que se diga e se acolha a verdade parresíasta. Esta é a alerta feita por Accetti e Zuckerman: *"In contexts of stiff political contestation, the availability of measures permitting an arbitrary exclusion of certain actors from the democratic game may provide the means for those with the power to make this decision to exclude an indeterminately expansive range of presumptive enemies of democracy, so as to cover more and more potential competitors. Such an expansion in the range of targets of militant democracy corresponds to a restriction of the democratic nature of the regimes in question and therefore confirms the point that militant democracy may end up having the opposite effect than the one intended"*. (ACCETTI; ZUCKERMAN, 2017, p. 190).

todas as pendências mediante arbitragem, em bases justas e em termos de igualdade (TUCÍDIDES, 2001, p. 88).

Após um ano de guerra, os atenienses reúnem-se para homenagear os mortos em combate. O rito fúnebre inclui o pronunciamento de uma oração pública que revela bastante de como a constituição da democracia ateniense era organizada e também os espaços de palavra conferidos aos seus cidadãos. Mais uma vez é escolhido Péricles, pelas seguintes razões expostas por Tucídides: “Após o enterro dos restos mortais, um cidadão escolhido pela cidade, considerado o mais qualificado em termos de inteligência e tido na mais alta estima pública, pronuncia um elogio adequado em honra dos defuntos” (TUCÍDIDES, 2001, p. 107). Destaca-se em primeiro plano que o orador é escolhido pela cidade e não se faz através de sorteio ou indicação política. O segundo elemento a ser considerado nesta escolha são as qualidades individuais do orador que em primeiro lugar condicionam a decisão da cidade¹³⁹. Trata-se daquele cidadão que está em condições epistêmicas de enunciar o texto que expressa também o contexto e que por tais qualidades tem o respeito da comunidade. O discurso pronunciado em forma de oração por Péricles e descrito por Tucídides representa o modo como democracia (*politeía*) ateniense conferia espaços de igualdade de direitos (*isegoria*) para o parresiasta, aquele que tem a coragem da verdade:

"Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos"; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os

¹³⁹ A escolha se Péricles como orador se deu em função de certos privilégios, fator que implica em na inserção de um elemento estranho ao projeto democrático de Atenas que exatamente o prestígio político. O texto clássico *Pericles y la democracia de su época* de 1962 apresenta questões importantes: “*Toda la constitución ateniense es un testimonio de fe en el valor de la palabra para preparar la acción mediante la deliberación y discusión abiertas. El éxito del sistema durante la vida de Pericles es indudable, aunque haya influido en ello un elemento extraño : el ((prestigio)) del propio político. Habría sido suficiente su inteligencia sin ese ((prestigio)), en parte de base familiar y tradicional? Lo que ocurrió con sus sucesores parece indicar que no*”. (ADRADOS, 1962, p. 370).

oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos (TUCÍDIDES, 2001, p. 109).

Como destacamos, na *História da Guerra do Peloponeso* há três discursos de Péricles. O terceiro discurso se dá em um contexto em que os atenienses são assolados pela peste e estão em condições desvantajosas na guerra. Portanto é um discurso que se constrói em meio à iminência da derrota na guerra e no risco que a doença oferece à integridade física dos atenienses. Aquele primeiro discurso parresiasta que convencera a todos os cidadãos a irem para o *front* e assumirem cada um a sua responsabilidade de cidadão é deixado de lado e Péricles é atacado. Tucídides então apresenta o discurso de Péricles nestes termos:

Eu, o alvo de vossa ira, sou tão competente quanto qualquer homem, na minha opinião, para atinar com as medidas adequadas e expô-las, e também sou patriota e imune à influência do dinheiro. Aquele que elabora uma política e é incapaz de expô-la claramente aos outros está em pé de igualdade com quem jamais pôde concebê-la; e quem pode fazer ambas as coisas mas é desleal à sua cidade, não está em condições de falar com a mesma dedicação altruísta; finalmente, quem além disso mostra lealdade, mas uma lealdade que não pode resistir ao dinheiro, para este tudo estará à venda. Se, quando me permitistes persuadir-vos a entrar na guerra, admitistes que, mesmo em grau moderado, eu possuía essas boas qualidades mais que os outros, não é razoável que agora me acuseis de ser o culpado (TUCÍDIDES, 2001, pp. 121-222).

A passagem apresenta muito do que significa assumir a coragem da palavra verdadeira no âmbito da democracia. O primeiro ponto é que não basta ao sujeito ter ideias inovadoras e soluções atraentes para um problema se não souber explaná-las à assembleia. Neste caso, a democracia é por essência o lugar do diálogo, do convencimento e precisa criar condições para que todos os membros da comunidade política minimamente possam falar. A lealdade aos acordos firmados é o segundo aspecto importante que merece um destaque. Ora, se no campo do debate houver espaços para a palavra verdadeira, se alguém pode conceber uma solução e é capaz de defender com argumentos sólidos de conteúdo e de coerência lógica, então é sensato que se acolha coletivamente a decisão democrática e se seja fiel a ela, mesmo que com espírito crítico¹⁴⁰. Para além do problema da lealdade e das

¹⁴⁰ Um texto que tem por objetivo tratar do tema da liberdade de expressão (*parresía*) em Tucídides faz uma análise sobre as tendências que esta fonte primária que é a *Guerra de Peloponeso* quis seguir ao ser escrita. Para o autor os três discursos de Péricles demonstram que a busca pela coerência lógica-racional do discurso pode afetar uma grande quantidade de membros (plêthos) da comunidade política que não possuem esta habilidade técnica: “By speaking freely, Pericles fulfils the democratic ideal as interpreted by Thucydides: being able to think freely and to speak freely about what one thinks, even if

capacidades epistêmicos-morais há o problema da corrupção que o discurso de Péricles apresenta, o terceiro ponto que merece destaque. Michel Foucault analisando a mesma passagem salienta:

Portanto não são necessárias simplesmente essas três condições (ver o verdadeiro, ser capaz de dizê-lo, ser dedicado ao interesse geral), é preciso além disso ser moralmente seguro, moralmente íntegro e não ser acessível à corrupção. E é tendo essas quatro qualidades que o político poderá exercer, através da sua *parresía*, a ascendência necessária para que a cidade democrática seja apesar de tudo governada - apesar da ou por meio da democracia (GSO, 2010c, p. 165)¹⁴¹.

A morte de Péricles representa para a historiografia política da Antiguidade grega o fim daquela *parresía* que se combina com a democracia. Filosofias políticas como a de Platão, que se constrói na pós-morte de Péricles, serão críticas da democracia e mesmo da *parresía* política. O fato é que as virtudes epistêmico-morais que se reuniam em Péricles e que permitiam o ajuste da *parresía* com a democracia e, portanto, possibilitavam a ele diagnosticar o momento político, a expressar corretamente o mesmo diagnóstico ao corpo político, a comprometer-se com a decisão coletiva e não se corromper definham com a morte do estadista grego. Foucault relata:

Depois da morte de Péricles, Atenas vai se representar a si mesma como uma cidade na qual o jogo da democracia e o jogo da *parresía*, da democracia e do dizer-a-verdade não conseguem se combinar e se ajustar de forma que seja conveniente e que permita a própria sobrevivência dessa democracia (GSO, 2010c, p. 166)¹⁴².

the way in which he imposes his thoughts on the plêthos seem to contradict the ideal of free and democratic deliberation. Thucydides sets himself up as the judge of what counts as Light thinking within his text: 'right thinking' is thinking that is rational and has the truth as its object, and, because it is right it can justly be imposed freely on audiences". (GREENWOOD, 2004, p.185). Alerta semelhante está presente em Adrados, para o qual as qualidades individuais de Péricles que o levam a tomar a palavra diante da assembleia mais o aproximam de uma aristocracia do que de uma autêntica democracia: *"Pericles expone sus cualidades como unión de inteligencia para conocer lo necesario, capacidad de palabra para exponerlo, amor a la ciudad e incorruptibilidad. Hay, pues, un elemento intelectual y discursivo que se afiade a La «virtud» aristocrática"* (ADRADOS, 1962, p. 342). Não temos condições nesta pesquisa, mas é salutar compreender a influência que a História da Guerra do Peloponeso, uma fonte primária, tem na produção final de Foucault.

¹⁴¹ *Il ne faut donc pas simplement ces trois conditions (voir Le vrai, être capable de le dire, être dévoué à l'intérêt à l'intérêt général), faut-il encore être moralement sûr, moralement intègre et n'être pas accessible à la corruption. Et c'est en ayant ces quatre qualités que l'homme politique pourra exercer, à travers sa parrésia, l'ascendant qui est nécessaire pour que la cité démocratique soint malgré tout gouvernée – malgré ou à travers la démocratie.* (GSO, 2008b, pp. 163-164).

¹⁴² *Après la mort de Péricles, Athènes va se représenter elle-même comme une citpe dans laquelle le jeu de la démocratie et le jeu de la parrésia, de la démocratie et du dire-vrai n'arrivent pas à se combiner*

As críticas à democracia e à *parresía* não se fundam na recusa à verdade na política ou no esgotamento das democracias. Trata-se a proliferação de discursos lisonjeiros e do alastramento dos bajuladores do poder que não visam apresentar as melhores soluções para a comunidade política, mas exatamente pronunciar um discurso que agrada a opinião pública. Por isso os lisonjeadores do príncipe, inimigos da *parresía* em uma monarquia têm outra face em regimes democráticos e assumem o papel da demagogia, e que Michel Foucault será bastante claro ao afirmar: “Nas democracias, é o demagogo que cumpre o papel de lisonjeiro, porque ele é uma espécie de cortesão do povo” (CV, 2011a, p. 53)¹⁴³.

O texto que o filósofo francês usa para sustentar esta hipótese está na *República* de Platão, Livro VIII 557 a-b e seguintes. Nesta passagem em que Platão narra a passagem de um regime oligárquico de governo para regime democrático há uma hipótese de que na genealogia da democracia existe uma guerra de interesses e de fato. Deste modo o regime democrático, segundo Platão, se encontra no levante dos empobrecidos pela governamentalidade plutocrática que explora toda uma classe de pessoas e lhes impõe uma pobreza sem limites. Ao passo que a resistência destes empobrecidos por questões políticas se transforma em revolta e após sua possível vitória então surge a democracia, como está dito:

No meu modo de pensar, estabelece-se a democracia quando os pobres, vitoriosos, matam uns tantos adversários, exilam outros e dividem com os remanescentes os postos de comando e direção da cidade. Na maioria dos casos estes postos são tirados por sorte. (PLATÃO, 2000, p. 378).

Na gênese desta democracia se encontra a recusa de um regime de opressão. Sem entrar em méritos, o cidadão democrático se configura como homem sem posses e que é capaz de resistir às formas de governamentalidade e técnicas de governo opressoras. O cínico trará na sua forma de vida virtudes epistêmicos-morais, isto

et à s'ajuster d'une façon qui soit convenable et qui permette la survie même de cette démocratie (GSO, 2008b, p. 164).

¹⁴³ « Dans les démocraties, c'est le démagogue qui remplit le rôle du flatteur, car il est une sorte de « courtisan du peuple » (CV, 2009c, p. 56).

confere um conteúdo específico que retoma esta noção de resistência¹⁴⁴ e capacidade de modificar a estrutura valorativa do sistema de governo. Não por acaso Platão, sem deixar de lado a ironia, afirma por meio de Sócrates que é a democracia que oferece as melhores possibilidades de se constituir livremente formas de vida plurais, e o principal para este trabalho: ter liberdade para o franco falar – a *parresía*: “E não é verdade que numa cidade assim todos são livres e transborda de liberdade o burgo e de franqueza no falar, além de ser permitido a todo o mundo fazer o que quiser?” (PLATÃO, 2000, p. 378). Michel Foucault analisando o mesmo texto irá concluir com seus ouvintes no curso de 1983:

Logo, cada um é por si mesmo sua própria unidade política. E, por outro lado, pode se dirigir à multidão e, bajulando-a, obter o que quer. É esse o duplo aspecto negativo dessa *parresía* nessa democracia assim fundada: cada um é para si mesmo sua identidade e cada um pode arrastar a multidão aonde quiser, Enquanto o jogo da boa *parresía* é introduzir justamente a diferenciação do discurso verdadeiro que vai permitir, exercendo uma ascendência, dirigir a cidade como convém, nesse caso, ao contrário, tem-se uma estrutura de indiferenciação que vai conduzir à pior direção possível da cidade (GSO, 2010c, p.183)¹⁴⁵.

Se Foucault, ao olhar para o texto platônico, reflete acertadamente com seus ouvintes sobre a negatividade da democracia em Platão, nós percebemos no mesmo texto a possibilidade da resistência e da transvaloração da ordem política que surge com uma categoria de cidadãos que se singularizam pela não participação do governo e pela pobreza imposta pelo regime. O cínico é este indivíduo democrático que será capaz de resistir e, diferente do homem democrático platônico no qual não se apercebem virtudes epistêmicos-morais, se mostrará necessário à qualificação da democracia exatamente por sua capacidade de diferenciação ética de si e dos demais partícipes da comunidade política.

¹⁴⁴ A noção de resistência é importante para o pensamento político de Foucault, o qual sempre a pensou em relação ao poder. Sua hipótese, é que o poder somente se constitui se houver uma força que de igual modo o recuse – a resistência. É a tese de *La Volonté de savoir*: “que lá onde há poder há resistência”. A obra de Mark Kelly que trata da possibilidade de uma filosofia política em Foucault dedica um capítulo exclusivo para a noção de resistência. A partir do duplo resistência-poder o autor destaca: “*An apparently paradoxical fact, that is nonetheless a consequence: while resistance is in a sense presupposed by power, resistance is, as I have phrased it, actualised by power; its character as resistance derives from its opposition to some power relation*” (KELLY, 2009, p. 108).

¹⁴⁵ *Donc chacun est à lui-même sa propre unité politique. Et d'un autre côté, il peut s'adresser à la foule et, en la flattant, obtenir ce qu'il veut. C'est cvela le double aspect négatif de cette parrésia dans cette démocratie ainsi fondée : chacun est à soi-même son identité et chacun peut entraîner la foule là où il veut. Alors que le jeu de la bonne parrésia est d'introduire justement la différenciation du discours vrai qui va permettre, en exerçant un ascendant, de diriger la cité comme il faut, la au contraire on a une struture d'indifférenciation qui va conduire à la plus mauvaise direction possible de la cité.* (GSO, 2008b, pp. 183-184).

O que resta como reflexão a partir do exposto é uma questão desafiadora e pertinente: “Por que a democracia é um lugar tão difícil, tão improvável, tão perigoso, para a consolidação do dizer verdadeiro?”¹⁴⁶ Este é também um problema que esta tese leva em consideração: qual a possibilidade da diferenciação ética no campo político das democracias? Neste caso, a constituição de si como sujeito ético não se dá mais como uma prática de aperfeiçoamento da alma como em Platão e seu Estado Ideal, mas como modo de vida, como “*bios*”. Precisamente neste ponto os cínicos têm muito a contribuir com sua filosofia como forma de vida. Foram eles que pleitearam uma “vida outra” “outro mundo” com novas formas de subjetivação, outras formas institucionais neste mundo. Trata-se de uma vida combativa e que luta contra si e para si, contra os outros e pelos outros. Esta vida militante é diferenciada eticamente na medida em que transforma a si mesmo e aos outros e ao mundo numa agonística existencial que não visa a uma vida tranquila e soberana, mas que acontece face-a-face com uma alteridade¹⁴⁷.

É preciso, portanto, trabalhar com a categoria de “corpo político”. Em uma democracia o corpo político não é individual, mas plural, diverso, antagônico e o governo que deste processo emerge é um apaziguador de conflitos, já que na genealogia da democracia não se encontram a ordem e o progresso, mas o enfrentamento de opiniões e até o belicismo das relações¹⁴⁸. Neste caso, há uma

¹⁴⁶ Fonseca, tem questionamentos semelhantes e considera muito pertinente um tipo de genealogia da democracia que identifica paradoxos antigos nas formas democráticas atuais e que em certa maneira se mostram pertinentes e nos colocam possibilidades e desafios para pensar a democracia hoje: “As análises de Foucault sobre as relações entre a estrutura democrática da cidade antiga e a prática do dizer-verdadeiro sugerem a consideração acerca do lugar que pode ou deve ocupar a questão da verdade – ou, mais precisamente, do discurso de verdade – nas formas que assume atualmente a democracia” (FONSECA, 2011b, p. 29).

¹⁴⁷ Maurizio Lazzarato escreve um texto chamado *Enunciação e Política* no qual aborda o tema da democracia em Michel Foucault. Entre as suas argumentações aparece bastante a questão da *parresía* suas e as suas “crises” no âmbito das democracias e a o cinismo como uma alternativa de superação destas crises. Escreve ele: “Os cínicos superam a “crise” da *parresía*, a impotência da democracia e da igualdade ao produzirem uma diferenciação ética, ligando de modo indissociável política e ética (e verdade)” (LAZZARATO, 2011, p. 308). Concordamos com o autor no sentido de que os cínicos reconfiguram (politicamente) as maneiras de relação consigo mesmo e com os outros. É preciso, portanto, encontrar posteridades cínicas que sirvam para qualificar e ampliar as relações democráticas.

¹⁴⁸ Neste caso é preciso operar com noções biopolíticas que buscam controlar e conduzir condutas de populações inteiras não por meio de um poder soberano, mas com um poder administrativo que justifica até mesmo o terrorismo de Estado que volta suas forças bélicas contra a sua própria população. Não raro, o Estado usa as ciências para estabelecer critérios genéticos e componentes biológicos para traçar a noção de indivíduo perigoso ao corpo social. Cesar Candiotto olha para estas questões e propõe uma reflexão sobre as diferenças entre a revolução e insurreição. Para ele a primeira sempre que almeja uma mudança completa da realidade o que é uma utopia, já as insurreições são exercícios de resistência históricos não teleológicos mas que se justificam por si mesmos: “Jamais é inútil resistir ou sublevar-se diante de um dispositivo governamental intolerável. Situar-se no horizonte das contracondutas significa considerar como irreduzível e sempre legítimo qualquer movimento pelo qual,

forma de governo de tipo novo que não é uma pessoa, não é um conjunto de aristocratas, mas são dispositivos de governo da vida humana. As formas democráticas de governo que surgem destes processos plurais assumem o dispositivo da administração da vida humana, da segurança que invade a vida privada dos cidadãos, de forma que o direito passa a ser uma dádiva oferecida pelo governo e não uma conquista da cidadania.

Neste caso há um claro impedimento do governo de si mesmo, pela busca incessante pela tutela do Estado democrático de direito. Ora, a consequência destas técnicas de governo dos outros é o amortecimento da individualidade que não precisa ocupar-se consigo mesma e o sujeito de direitos é tratado como caso de utilidade pública. Esta forma de governamentalidade biopolítica serve para gerir a crise, ou seja, aquilo a partir do qual não se tem mais domínio da causa, mas só se pode minimizar os efeitos: uma epidemia, uma catástrofe natural, uma rebelião de insurgentes, a pacificação de uma região perigosa etc. O governo neste caso conduz condutas e não é do seu interesse que os governados ousem governar a si mesmos¹⁴⁹.

Frente ao diagnóstico proposto defendemos, a partir das razões expostas, que a existência de discursos verdadeiros, a palavra verdadeira, a coragem de falar a verdade qualifica qualquer forma de governo e permite uma diferenciação ética tanto daqueles que governam quanto daqueles que são governados. Este diagnóstico não representa uma novíssima teoria sobre a natureza do poder, ou mesmo uma explicação ontológica do que é a política, mas uma indicação de que é preciso resistir e, se for o caso, insurgir-se¹⁵⁰. É fato que um tirano, um monarca, um soberano

um homem, um grupo, uma minoria ou, inclusive, um povo inteiro se nega à obediência a um governo injusto e, em razão disso, arrisca sua própria vida". (CANDIOTTO, 2013, p. 232).

¹⁴⁹ Por isso é importante a noção atual de "dissidente", que pode ter algum conteúdo cínico. Os apontamentos de Candiotta podem nos ajudar a sustentar esta hipótese: "O dissidente não pretende ser o "futuro governante"; antes, é aquele que expressa um "desacordo global" em referência ao sistema no qual vive, com os meios que estão à sua disposição, e que, em razão disso, é perseguido. Deixa de ser fundamental o direito a exercer o poder político no interior de um partido ou de ser o portavoz de uma vanguarda revolucionária; torna-se central a reivindicação do direito a viver, a defender-se contra o poder excessivo daqueles que governam. O direito dos governados se exercita na denúncia de decisões políticas e situações sociais intoleráveis no interior do próprio jogo político" (CANDIOTTO, 2013, p. 235).

¹⁵⁰ No texto *Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas* Candiotta, ao analisar o início da trajetória acadêmica de Foucault do anos 70, sugere que há uma forte tendência para criminalizar e, mesmo, desqualificar moralmente quem ousa resistir aos exageros das formas de governamentalidade. Novamente cremos que a forma de vida cínica representa uma importante categoria para compreensão destes movimentos de resistência. O autor aponta neste artigo, como exemplo de lutas políticas que tendem a ser jogadas no ilegalismos: "As lutas operárias e antijudiciárias são consideradas as "matrizes" das lutas contra o poder político e seu sistema de penalidade. Essas lutas são políticas

personalizado pode ter um ânimo de virtude e, ao ouvir um discurso sincero de alguém, quem sabe, aprimorar sua forma de governar. No caso, a atitude crítica de um governado em relação àquele que exerce o governo não surge como uma oposição ontológica entre atitude crítica e obediência ao governo, mas, quiçá, neste caso governo e governados formem um par em que todos jogam o jogo da verdade que qualifica os processos de governamentalidade¹⁵¹. E este é outro exemplo de *parresía* em Platão, quando na aula de 09 de fevereiro de 1983 Michel Foucault analisa a obra *As Leis* de Platão na qual o império de Ciro, o imperador persa, é descrito como uma organização política onde prevaleciam sinceras relações de amizade a partir da liberdade que faziam do império uma boa e justa constituição política, como concluiu Foucault sobre o texto:

Esta liberdade de palavra, essa *parresía* é portanto a forma concreta da liberdade autocrática. Ela é aquilo em que se fundam a amizade entre diferentes níveis hierárquicos do Estado, e a colaboração, a *Koinonía* que assegura a unidade do império (GSO, 2010c, 187)¹⁵².

Contudo, quando a referência é a democracia a personalidade do governo não está em jogo, mas trata-se, como já salientado, de dispositivos de governamentalidade que são impessoais e de relações de poder em que este não está de posse de alguém, mas está exatamente circulando a partir da agonia das relações. Por isso o discurso demagogo que visa chegar ao poder é o que impera e subtrai as possibilidades da diferenciação ética na democracia. Trata-se de um problema de atualidade com gênese na Antiguidade clássica. A forma de vida cínica com sua indiferença frente ao poder, com sua coragem de testemunhar com a vida os seus valores é para esta pesquisa o que resta de conteúdo político e que aperfeiçoa a democracia. E neste caso, Foucault no curso de 1984, mas ainda se atendo às

porque a revolta que se empreende contra os tribunais, juízes e prisões se deve à constatação de que, por meio deles, o poder é exercido à expensas do povo” (CANDIOTTO, 2016, p. 132).

¹⁵¹ São importantes as considerações do artigo *Foucault, Kant e a Crítica Política* que se ocupa também em analisar também a atitude crítica como uma importante parceira do governo e não como a possibilidade “de não ser governado”. Estaria Foucault legitimando o poder do governo como algo originário, contra o qual não há o que fazer? Queremos provar que não, pois nem um poder pode ser legitimado por natureza. A citação: “O que caracteriza então a singularidade histórica e política da atitude crítica reside no facto dela ser correlativa ao governo, de ser uma forma de resistência indexada a essa mecânica de poder. A questão crítica não é então como não ser governado, mas como ser governado de outro modo” (LEME, 2011, p. 117).

¹⁵² *Cette liberté de parole va Donner lieu à une Philia (une amitié). Et c'est amitié qui va assurer à travers tout l'empire, vainqueurs ou vaincus, soldats et officiers, courtisans et autres habitants de l'empire, souverain et entourage, la Koinônia.* (GSO, 2008b, p. 188).

críticas à democracia em Platão descreve mais uma vez o problema. A investigação que proposta se encaminha para a tese forte de que o cinismo em suas diversas facetas históricas exprime a presença de um *éthos* na política e, quiçá, na democracia, superando a passagem a seguir:

No caso da democracia, se a *parresía* não era recebida e se mesmo quando se encontrava alguém que tinha a coragem de usar da *parresía*, este era eliminado em vez de honrado, era precisamente porque a estrutura da democracia não permitia reconhecer e dar lugar à diferenciação ética. É ausência de lugar para o *éthos* na democracia que faz que a verdade não tenha lugar nela e não possa ser ouvida (CV, 2011a, p. 57)¹⁵³.

Porém não é possível deixar de lado os riscos e perigos que a prática da *parresía* traz para o indivíduo que, de imediato, corre o risco de ser banido da comunidade política se ousar discursar contra os desejos e ditames da opinião pública. Por isso a demagogia é um dos piores inimigos da democracia e da *parresía*. Se uma comunidade política não aceita opiniões contrárias, mesmo que verdadeiras e só tolera ouvir um discurso que corrobore com seus murmúrios, então há um campo fértil para maus oradores que não precisam se prestar ao trabalho de construir argumentos sensatos e verdadeiros, mas somente reproduzir e repetir o que as pessoas dizem umas às outras nas suas conversas cotidianas. Por outro lado, o parresiasta terá todo tipo de exigências, uma vez que será obrigado a construir argumentos sensatos, assumir os riscos do banimento e até da morte por manifestar sua opinião. Neste sentido, é peremptório pensar e refletir sobre qual o espaço para a crítica em uma comunidade política, mesmo que democrática¹⁵⁴. Em que grau se encontram presentes as virtudes éticas no embate da deliberação política? Mais uma vez um problema contemporâneo com raízes nas práticas antigas:

¹⁵³ *Dans le cas de la démocratie, [au contraire], ce qui faisait que la parrésia n'était pas reçue, n'était pas entendue, et que, même lorsqu'on trouvait quelqu'un qui avait le courage d'user de la parrésia, il était plutôt éliminé qu'honoré, c'était précisément que la structure de la démocratie ne permettait pas de reconnaître et de faire place à la différenciation éthique. C'est l'absence de place pour l'éthos dans la démocratie qui fait que la vérité n'y pas placer et ne peut pas y être entendue* » (CV, 2009c, p. 60).

¹⁵⁴ Eis o alerta de Fonseca: "o discurso verdadeiro, no interior da democracia, só pode se dar no elemento da disputa e do confronto, ele se encontra continuamente ameaçado pela própria democracia. Em outros termos, na democracia – que é condição para o discurso verdadeiro e ao mesmo tempo dele depende para subsistir – está inscrita a ameaça sempre presente da redução do discurso verdadeiro ao silêncio, está inscrita a possibilidade da morte do discurso de verdade" (FONSECA, 2011b, p. 28). Contudo, não cremos que seja a estrutura democrática em si que ameace a presença do discurso parresiasta. Trata-se muito mais de membros da comunidade política com pouca disposição para ouvir o discurso verdadeiro e para tolerar a presença do pensamento diverso. Por isso reafirmamos que o cinismo oferece uma boa perspectiva a este problema, pois a coragem da verdade cínica não deixa de agir por medo e nem age por pura estratégia de acesso ao poder. Em uma frase: o cinismo qualifica os espaços democráticos.

Logo, há má *parresía* quando, contra certos oradores, são tomadas algumas medidas, ou quando os oradores são ameaçados por algumas medidas, como a expulsão - mas elas podem chegar ao exílio, podem chegar ao ostracismo, podem chegar também, em certos casos (e Atenas os havia experimentado e experimentará ainda), até à morte. Não há boa *parresía* e, por conseguinte, não haverá bom ajuste entre democracia e dizer-a-verdade, se há essa ameaça de morte pesando sobre a enunciação da verdade (GSO, 2010c, p. 167)¹⁵⁵.

Até este momento da linha argumentativa enfatizou-se que a coragem livre de falar a verdade é uma necessidade no campo político, cujo exercício se dá no âmbito de uma comunidade de cidadãos reunidos em assembleia e também diante de um governante independente do regime de governo que ele representa. No caso da democracia a *parresía* encontra seus problemas com os demagogos que usam a retórica para manipular a busca do consenso. Um problema de atualidade relacionado à manipulação da opinião pública que traz para a baila verdadeiros profissionais da política, do mesmo modo que a ação de *marketing* personifica o ato de decidir devido ao apelo sedutor-emotivo destes discursos. Na democracia há também um problema educativo, ou seja, de formação política daqueles que efetivamente defenderão seus pontos de vista diante das assembleias e no modo como os cidadãos acolherão os argumentos que lhes são endereçados – questão da formação de virtudes epistêmico-morais¹⁵⁶.

Nas organizações democráticas antigas o filósofo francês destaca que todo e qualquer cidadão poderia falar e pode decidir qual argumento acatar. Neste caso, o “todo mundo” pode falar independente do quê e “qualquer um” pode decidir qual

¹⁵⁵ *Donc, Il y a mauvaise parrésia lorsque, contre certains orateurs, sont prises un certain nombre de mesures, ou lorsque les orateurs sont menacés d'un certain nombre de mesures, ou lorsque les orateurs sont menacés d'un certain nombre de mesure, comme celle de l'exclusion – mais cela peut aller jusqu'à l'exil, cela peut aller jusqu'à l'ostracisme, ça peut aller aussi, dans certains cas (et Athènes en avait fait et en fera encore l'expérience), jusqu'à la mort. Il n'y a pas de bonne parrésia, et par conséquent il n'y aura pas de bon ajustement démocratie et dire-vrai s'il y a cette menace de mort qui pèse sur l'énonciation de la vérité.* (GSO, 2008b, p. 165).

¹⁵⁶ Neste ponto é importante termos em mente aquela definição de moralidade que tratamos no primeiro capítulo, onde o sujeito moral é aquele que se constitui a si mesmo como sujeito da própria conduta. Para tal constituição da subjetividade são indispensáveis exercícios espirituais, reflexão sobre o uso dos prazeres e da prática da liberdade que formam e transformam uma subjetividade com capacidades epistêmicas, morais e políticas importantes para uma ação política arrazoada, com sugere Duarte: “Foucault incorporou a reflexividade como dimensão crítica inerente às práticas de subjetivação, isto é, de constituição ético-política de si mesmo por meio de exercícios de estilização da própria vida, os quais muitas vezes se apresentavam como dissonantes em relação aos contextos culturais reinantes na Grécia ou na Roma antigas” (DUARTE, 2014, p. 219). Uma estética da existência cínica contribui significativamente com uma subjetivação ético-política que precisa ser crítica e auto-reflexiva de modo a promover novas formas de resistência para além do partido político profissional e do movimento social, que muitas vezes repete a mesma lógica excludente da sociedade onde está inserido. A presença da mulher em movimentos de resistência exemplifica esse problema. No capítulo seguinte trataremos um exemplo.

argumento acatar ou rejeitar tem uma única exigência: atender aos clamores da opinião pública. Michel Foucault atento a estes problemas destaca aos seus ouvintes:

Em primeiro lugar, essa má *parresía* se caracteriza pelo fato de que qualquer um pode falar. [Já não são] aqueles direitos ancestrais do nascimento e sobretudo do pertencimento ao solo [...] Desde então, qualquer um pode falar, o que está nos direitos constitucionais. Mas qualquer um, de fato, falará e qualquer um, de fato, falando, exercerá sua ascendência. [...] Em segundo lugar, o que ele diz, ele não diz porque representa sua opinião, não diz porque pensa que sua opinião é verdadeira, não diz porque é bastante inteligente para que sua opinião corresponda efetivamente à verdade e ao que há de melhor para a cidade. Ele só falará porque, e na medida em que, o que ele diz representa a opinião mais corrente, que é a da maioria. [...] A terceira característica dessa má *parresía* é que esse falso discurso verdadeiro não tem por armadura a coragem singular de quem é capaz, como podia fazer Péricles, de se voltar contra o povo e por sua vez lhe fazer críticas. Em vez dessa coragem, vamos encontrar indivíduos que só buscam uma coisa: garantir sua segurança e seu sucesso pelo prazer que causam em seus ouvintes, adulando-os em seus sentimentos e em suas opiniões (GSO, 2010c, p. 168)¹⁵⁷.

É perfeitamente compreensível que os problemas políticos da Antiguidade se tornem problemas de atualidade, ou melhor, que eles cheguem até o nosso presente histórico sem uma resolução definitiva. É comum, de tempos em tempos, haver discussões sobre o tipo de democracia que se quer consolidar; do mesmo modo que há um debate constante sobre qual a melhor forma de distribuir e acessar o poder. Na medida em que até então não é possível mensurar qual o grau de autonomia do cidadão, no momento que exerce sua capacidade de decisão, se faz necessário repensar a política e o espaço para a verdade. Todas estas questões passam pelo elemento da discursividade que não é neutra e é mitigada de intenções. Em outras palavras, a linha de argumentação adotada até aqui se encontra ante a um paradoxo, posto que a democracia é a organização política que melhor favorece a existência de discursos livres e verdadeiros e ao mesmo tempo os coloca em perigo, como afirma

¹⁵⁷ *Premièrement, elle se caractérise par le fait que n'importe qui peut parler. Ce [ne sont plus] ces vieux droits ancestraux de la naissance et surtout de l'appartenance au sol (...) Désormais n'importe qui peut parler, ce qui est dans les droits constitutionnels. Mais n'importe qui, de fait, parlera et n'importe qui, de fait, en parlant exercera son ascendance. (...) Deuxièmement, ce mauvais parrésiasite venu de n'importe où, ce qu'il dit, il le dit non pas parce que cela représente son opinion, non pas parce qu'il pense que son opinion est vraie non pas parce qu'il est assez intelligent pour que son opinion corresponde effectivement à la vérité et à ce qu'il y a de meilleur pour la cité. Il ne parlera que parce que, et dans la mesure où ce qu'il dit représentera l'opinion la plus courante, qui est celle de la majorité. (...) Enfin, troisième caractère de cette mauvaise parrésia, c'est que ce faux discours vrai n'a pas pour armature de courage singulier de celui qui est capable, comme pouvait le faire Périclès, de se retourner contre le peuple et de lui faire à son tour reproches. Au lieu de ce courage, on va trouver des individus qui ne cherchent qu'une chose : assurer leur propre sécurité et leur propre succès par le plaisir qu'ils font à leurs auditeurs, en les flattant dans leurs sentiments et leurs opinions. (GSO, 2008b, pp. 166-167).*

Michel Foucault: “Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro” (GSO, 2010c, 170). Neste caso, faz-se necessário tratar de um problema formativo-epistêmico e que é indispensável à qualificação da política. Com base neste problema é que a partir de agora o foco do trabalho se deterá no Cinismo e na forma de vida cínica no esforço de buscar o que resta de conteúdo ético-político neste modo de vida e que pode aperfeiçoar o presente histórico da política.

3.4 DA *PARRESÍA* POLÍTICA À *PARRESÍA* COMO FORMA DE VIDA: FOUCAULT E O CINISMO.

De forma didática este capítulo até agora percorreu, junto com Foucault, uma trajetória histórico-genealógica da *parresía* que se iniciou com o que é possível chamar de momento euripídiano da *parresía*. Nesta fase trágico-mitológica é admissível constatar aquela tensão entre a noção de política como arte de governar e a noção de política como forma de resistência e enfrentamento ao poder com a qual este capítulo se iniciou. As personagens trágicas – Íon e sua mãe Creusa – apresentam este embate, na medida em que o primeiro quer ter o direito e o privilégio de participar da vida política ateniense e a segunda precisa resistir e enfrentar o poder de Apolo para instituir a verdade. O fato é que a *parresía* serviu como forma de acesso e fruição de um direito político para um e como forma de resistência ao outro. No campo histórico da constituição da democracia duas personagens são importantes: Sólon e Péricles. Foucault usa os textos de Diógenes de Laércio para apresentar Sólon como àquele que também sintetiza em si o privilégio político e resistência ao poder, na medida em que ele pôde tomar a palavra na assembleia democrática e ao mesmo tempo, por suas vestes, demonstrar publicamente sua militância parresiasta. Péricles, por seu turno, aglutinou em sua prática virtudes ético-políticas de primeira grandeza, segundo Foucault. A partir de Tucídides, o filósofo francês pôde apresentar a diferenciação ética do ateniense e sua coragem de enfrentar os desvios de sua comunidade Política. Não teve somente capacidades epistêmicas para diagnosticar e verbalizar os desvios morais de sua coletividade política, mas teve a coragem ética de denunciar erros, mesmo correndo risco do banimento e da morte. Este momento histórico representa, para Foucault, o ápice democrático na Antiguidade.

Posteriormente a esses momentos míticos e históricos Michel Foucault se

dedica então a analisar a fase socrático-platônica da *parresía* que representa um deslocamento da *parresía* do âmbito da política para o âmbito de uma prática filosófica de vida. As razões desse deslocamento não são em função de uma transmutação da noção da *parresía*, mas pelas transformações das condições políticas, da diminuição das estruturas formais da democracia que restringiu e muito a concepção de uma *parresía* política. Neste caso, a *parresía* será menos política e mais filosófica, como está dito por Foucault:

O parresiasta é agora alguém diferente, é um outro perfil, é um outro personagem. Já não é simplesmente, já não é somente, já é exatamente esse cidadão entre outros ou um pouco à frente dos outros. É um cidadão, vocês se lembram - vimos isso no caso de Sócrates -, claro que como os outros, que fala como os outros, que fala a linguagem de todo o mundo, mas que se mantém, de certo modo, apartado dos outros. Essa substituição, ou antes, essa duplicação do parresiasta político, que é um cidadão à frente dos outros, pelo filósofo, que é um cidadão como os outros, que fala a linguagem de todo o mundo, mas apartado dos outros, isso me parece ser um outro aspecto dessa mesma transformação que procurei apreender (GSO, 2010c, p. 309)¹⁵⁸.

Este outro modo de ser da *parresía* – filosófico – dada sua relação com política sem ser da ordem da *politeía* adquire uma importância ímpar para este estudo por oferecer um conteúdo ético-político à própria filosofia. O filósofo parresiasta, diferente do cidadão clássico, terá outra forma de se relacionar com o poder, de enfrentar os processos de governamentalidade e de aventurar-se no jogo da verdade em relação às técnicas de governo e às relações de poder. O tema da vida filosófica que se relaciona de modo diferente com a política bem mais que um direito, bem mais que um privilégio, é um modo de existir que implica em renunciar a certas coisas e menos em acumular. As exigências de uma vida filosófica demandam o engajamento com certa doutrina formativa, o cultivo de aptidões físicas, uma forma de se relacionar com a propriedade e com os objetos materiais. Quando Foucault está refletindo com seus ouvintes sobre o conteúdo da vida filosófica em 1983, assinala:

A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho. pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas

¹⁵⁸*Le parrésiasite, c'est maintenant quelqu'un d'outre c'est un autre profil, c'est à l'autre personnage. C'est plus simplement, ce n'est plus seulement, ce n'est plus exactement ce citoyen parmi les autres et un peu en avant des autres. C'est un citoyen, vous vous souvenez – on l'a vu avec Socrate –, bien sûr comme les autres, qui parle le langage, à côté des autres. Cette substitution, ou plutôt ce doublage du parrésiasite politique qui est un citoyen en avant des autres, par le philosophe qui est un citoyen comme les autres, parlant le langage de tout le monde, mais à côté des autres, ceci me paraît être un autre aspect de cette même transformation que j'ai essayé de ressaisir (GSO, 2008b, 313),*

coisas a que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade (GSO, 2010c, p.311)¹⁵⁹.

O estilo de vida filosófico descrito na passagem acima que retorna à Antiguidade clássica pode ser remetido à pessoa de Sócrates e às várias escolas filosóficas de vida que o sucederam em especial ao Cinismo. O estilo de vida cultivado pelo filósofo ateniense não considerava importante saber bem argumentar perante a assembleia, mas analisar minuciosamente a maneira como se vivia¹⁶⁰. O grande dilema que se iniciou com Sócrates e foi experimentado nas escolas filosóficas de vida não foi a pergunta: “quais os limites e possibilidades do entendimento humano na construção do conhecimento seguro e verdadeiro?”, mas o dilema era: “de que modo melhor cultivar a si mesmo para construir uma forma de vida plenamente realizada?” Evidente que um dilema moral como este implica em cultivar virtudes epistêmicas¹⁶¹ já que este tipo de questionamento conduz o indivíduo a fazer opções, renúncias e aceitar certas condições de existir. Do mesmo modo que a forma de vida filosófica não pode ser dispensar atividade técnica, um tipo de aprendizado, pois demanda certa forma de falar e de fazer as coisas. Práticas ascéticas estão imbricadas com esta *Episteme* e essa *Technê*, pois a forma de vida, como bem disse Foucault, é o testemunho que se dá, o qual remete à verdade que é uma verdade de si mesmo,

¹⁵⁹ *La vie philosophique est une manifestation de la vérité. Elle est un témoignage. Par le type d'existence qu'on mène, l'ensemble des choix qu'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc., la vie philosophique doit être, de bout en bout, la manifestation de cette vérité.* (GSO, 2008b, pp. 315-316).

¹⁶⁰ Pierre Hadot, por exemplo, que vê na filosofia de Platão uma continuidade do socratismo e do pitagorismo afirma que não havia uma intenção política pura na educação dos jovens que frequentavam a *Academia*, como era na atuação pedagógica dos sofistas, mas o processo formativo era direcionado para a formação de si: “*Les sophistes avaient prétendu former les jeunes gens à la vie politique, Platon veut le faire en les dotant d'un savoir bien supérieur à celui que les sophistes pouvaient leur fournir, d'un savoir qui, d'une part, sera fondé sur une méthode rationnelle rigoureuse, et qui, d'autre part, selon la conception socratique, sera inséparable de l'amour du bien et de la transformation intérieure de l'homme* (HADOT, 1995, pp. 96-97).

¹⁶¹ Para tratar de virtudes epistêmicas sugerimos o contato com os textos do professor do PPG da Unisinos, Denis Coitinho que entre usa o conceito com as devidas análises: destaca que o tipo de ética das virtudes que tem ele tem em mente segue um padrão coerentista em epistemologia e não um padrão fundacionista, o que implica levar em consideração a coerência de uma crença com um conjunto coerente de crenças para obter a justificação e não a simples correspondência entre as crenças e os fatos, portanto caracterizando o que chama de virtudes epistêmicas. Cf.: COITINHO, Denis. *Virtudes e democracia. Conjectura, filosofia e educação* (UCS), vol. 23, pp. 90-116, 2018. E COITINHO, Denis. *Virtudes, caráter e responsabilidade. Revista dissertatio de filosofia*, vol. 39, pp. 121, 2014.

uma produção das *Askésis*¹⁶².

Foucault dirá, a partir de Epicteto e sua Obra *Conversações*, que o cínico vive a luz do dia livre e sem nada a temer porque “Ele é, em sua vida, a verdade no estado manifesto” (GSO, 2010c, p. 315)¹⁶³. Sabe-se que a filosofia antiga e as suas escolas filosóficas criaram e desenvolveram grandemente diversas ciências como a física, a lógica, a metafísica, a ética etc. Qual o sentido destes conhecimentos quando se tem a filosofia como uma forma de vida? Estas ciências representavam muito mais uma cosmologia existencial e uma experiência mística com o cosmos do que um aparato explicativo da ordem do mundo para tentar dominá-lo. Neste sentido, tais conhecimentos foram desenvolvidos não em função de uma verdade enquanto correspondência entre os postulados de um sujeito do conhecimento e os objetos a serem conhecidos. A razão da criação de conceitos e da analítica conceitual que caracterizava a atividade filosófica clássica se dava em função da implementação de uma forma de vida que, a exemplo, do cínico seria a verdade em seu estado manifesto¹⁶⁴. A filosofia não servia só para a constituição de uma forma de vida singular, característica de um *ethos* individual, mas era acompanhada de uma exigência política que era a proposição de uma cidade (*politeía*) ideal¹⁶⁵.

Em primeiro lugar o cínico é aquele que manifesta uma verdade corpórea, pois não procura esconder que, enquanto corporeidade, é um ser de desejos e

¹⁶² Pierre Hadot novamente registra que o exercício da dialética no âmbito da Academia não era puramente direcionado para a estimulação do raciocínio lógico, mas era um exercício espiritual em vista de uma formação de si mesmo: “*C’est pourquoi la dialectique platonicienne n’est pas un exercice purement logique. Elle est plutôt un exercice spirituel qui exige des interlocuteurs une ascèse, une transformation d’eux-mêmes*” (HADOT, 1995, p. 102). A questão dos exercícios espirituais e sua relação com a política será objeto de reflexão neste estudo.

¹⁶³ *Le cynique c’est celui qui vit au grand jour, et qui vit au grand jours parce qu’il est un homme libre, sans rien avoir à craindre de l’extérieur. Il est, dans sa vie, vérité à l’état manifeste* (GSO, 2008b, p. 319).

¹⁶⁴ Outro autor a exaltar o significado das ciências particulares para Sócrates e os Cínicos é Navia que sustenta que uma das proposições do cinismo de Diógenes é de que o exercício do pensamento para conhecer algo se justifica em função de conferir sentido à existência humana e indicar possibilidades de melhor significar e resinificar o que se é: “Para Diógenes não menos que para Sócrates, o mundo começa e acaba na presença do ser humano. Ciência, Metafísica e toda sorte de atividade intelectual que transcendesse a existência humana não tinha, nesse sentido, nenhuma significação para ele” (NAVIA, 2009, p. 160).

¹⁶⁵ O professor Castor Ruiz publicou uma série de artigos com a temática da filosofia como forma de vida nos *Cadernos IHU On-line*. No primeiro deles, o professor descreve o que significava toda a atividade filosófica na Antiguidade e se faz importante para termos uma compreensão maior significava o fazer filosófico dos antigos. A passagem: “O ingente aparato conceitual das diversas escolas filosóficas tinha por objetivo implementar uma forma-de-vida. O desenvolvimento argumentativo da ontologia, da física, da cosmologia, da lógica, entre outras, só se entendia como saberes auxiliares da forma de vida. Por isso, todas elas enfatizavam a constituição do *ethos* como objetivo da filosofia e a criação da polis como uma forma coletiva de vida” (RUIZ, 2015a, p. 11).

necessidades. Por isso o modo de viver do cínico é radicalmente diferente daquele modo de vida projetado pelas escolas de vida alinhadas com o platonismo que concebiam a corporeidade como uma fonte de erro, engano e de concupiscência da alma¹⁶⁶. Neste sentido, a sua forma de vida não busca ocultar estes desejos e necessidades de si mesmo e dos outros, como se houvesse uma separação entre vida pública e vida privada. Contudo, tal forma de compreender-se a si mesmo não implica em bestialidade como se a fórmula “viver conforme a natureza” acarretasse certa bestialidade. Por isso mesmo a ascese (*áskesis*) terá importante papel não no cinismo não como mortificação do corpo ou como instrumento para negar por si mesmo o prazer¹⁶⁷. Neste sentido, o cínico é transparência pura e nada pode ocultar do seu ser, pois se o fizer deixará manchado o seu modo de vida exatamente por ocultar algo da verdade de si.

Em segundo lugar, o cínico é uma consciência discursiva que não distingue hierarquias, *status quo*, o perigo e poder a quem se dirige e diz o que precisa ser dito. O ato de fala cínico, sua discursividade, não atende aos interesses da retórica e nem se origina de uma diferenciação ética, como se fosse o mais indicado dos cidadãos convocados a falar e que por suas habilidades e *status* pudesse conduzir os demais a acatar a sua opinião. O ato corajoso de dizer a verdade do cínico não contém um designo político por si mesmo por se dirigir ao todo e não acontece no âmbito de uma assembleia política, mas onde ele estiver. Trata-se de um enunciado que não distingue costumes sociais, normatividades políticas, perigos iminentes e respeito às hierarquias. Se for necessário ao cínico falar a verdade sobre uma prática cultural ou sobre os vícios de comunidade política e acerca dos exageros de um governante, ele falará sem temor¹⁶⁸. Portanto, há um conteúdo ético-político na sua discursividade que beira uma democracia radical pela extrema igualdade donde parte sua visão de mundo e a partir de onde o seu ato de fala parresiasta é constituído:

¹⁶⁶ Novamente a contribuição de Hadot é fundamental para uma compreensão adequada do que representou o cinismo no âmbito das escolas helenísticas de filosofia e também em relação ao modo de viver das pessoas em geral: “*Le mode de vie cynique s’oppose d’une manière spectaculaire non seulement à celui des non-philosophes, mais même à celui des autres philosophes*” (HADOT, 1995, p. 170).

¹⁶⁷ Navia escreve sobre o tema em *Diógenes, o Cínico*: “Por meio da disciplina, expressa em sua linguagem como *áskesis*, donde derivamos a palavra ascese, purificamos a mente de confusões e obscurecimentos, e o corpo, de substâncias nocivas hábitos antinaturais, logrando o fortalecimento da vontade” (NAVIA, 2009, p. 173).

¹⁶⁸ Hadot, assim como Foucault, identifica neste modo ser discursivo do cinismo a *parresía*: “*Il ne craint pas les puissants et s’exprime en tous lieux avec une provocante liberté de parole (parrhesia)*” (HADOT, 1995, p. 171).

Para dizer a verdade, o cínico está disposto a se dirigir inclusive aos poderosos, inclusive àqueles que são temíveis, sem que considere, de seu lado, que seja um perigo, para ele desastroso, perder a vida se seu dizer-a-verdade irritar aqueles a quem ele se dirigiu (GSO, 2010c, p. 315)¹⁶⁹.

O ato corajoso de fala do cínico não pertence aos direitos políticos do cidadão e se mostra distante e exterior aos valores vigentes na ordem política. O cínico não dirá o que deve ser feito na arte de governar os outros e como se deve proceder no governo de si mesmo. O modo de vida cínico (sua filosofia) se caracteriza por estar frente a frente com a política, frente a frente com os costumes morais e nunca ficar recluso a esta ou aquela tendência política a um ou outro valor moral vigente. Por essa razão o cínico tem a coragem da verdade, própria da *parresía* que sem estar apegada ao *status*, às posses e aos valores que sustentam a moralidade dos costumes será, como diz Foucault, com apoio dos textos de Epicteto, um batedor à frente da humanidade que aponta o que oferece riscos e vantagens aos seres humanos:

É para isso que o cínico, enviado como batedor, não poderá ter nem abrigo, nem lar, nem mesmo pátria. Ele é o homem da errância, é o homem do galope à frente da humanidade. E depois dessa errância, depois desse galope à frente da humanidade, depois de ter bem observado e consumado sua tarefa, o cínico deve voltar. Ele voltará para anunciar a verdade, anunciar as coisas verdadeiras sem deixar se paralisar pelo medo. Temos aqui a própria definição da *parresía* como exercício do dizer-a-verdade que é anunciado aos homens sem nunca se deixar impressionar pelo medo (CV, 2011a, p. 146)¹⁷⁰.

Com esta passagem Michel Foucault insere, em 29 de fevereiro de 1984, definitivamente os cínicos no âmbito dos cursos do *Collège de France* para não mais cessar sua reflexão sobre o movimento filosófico antigo. O texto que remete ao aspecto público do modo de vida cínico que não era protegido por um local privado como era a *Academia*, o *Liceu* ou a proteção dos corredores da *Stoa*. Se o cínico é sem lar e até mesmo sem pátria, é salutar que compreendamos o movimento cínico antigo como um evento singular na história da filosofia cuja maneira de atuar era totalmente diferente do que até então se concebia como escola filosófica. As escolas

¹⁶⁹ *Pour dire La vérité, à s'adresser même aux puissants, même à ceux qui sont à redouter, sans que lui, de son côté, considère que ce soit un danger, pour lui désastreux, que de perdre la vie si son dire-vrai irrite ceux auxquels il s'est adressé* (GSO, 2008b, pp. 319-320).

¹⁷⁰ « *C'est pour cela que le cynique, envoyé en éclaireur, ne pourra avoir ni abri ni foyer, ni même patrie. Il est l'homme de l'errance, il est l'homme de la galope en avant de l'humanité, après avoir bien observé et accompli sa tâche de kataskopos, le cynique doit revenir. Il reviendra pour annoncer la vérité (appaggeilein talêthê), annoncer les choses vraies sans ajoute Épictète, se laisser paralyser par la crainte* » (CV, 2009c, p. 154).

de pensamento antigo sempre remetem a líderes, a textos e a um corpo de doutrinas e também a um lugar específico, porém a passagem acima com a qual Foucault apresenta o cinismo quebra esta concepção¹⁷¹. Contudo, a mesma passagem permite intuir algum conteúdo político que não está contido em um tratado de política como são, por exemplo, *A República* de Platão e *A Política* de Aristóteles. A referência do conteúdo político é ação mesma do filósofo cínico uma vez que não há doutrina ou texto em que estejam registrados os princípios e fundamentos de uma filosofia política cínica. O cínico está à frente da humanidade e sem nada de próprio cumpre uma tarefa que aos nossos olhos é eminentemente política, pois como a personagem que se livra da *Caverna Platônica*, o sábio cínico também tem o dever de voltar e alertar os demais membros sobre o que é o real.

A tarefa (política) do cínico é o anúncio corajoso da verdade diz Foucault. Porém, a questão é em que condições formais e políticas a *parresía* cínica é praticada? Se até então havia uma *politeía* que garantia o direito de dizer a verdade, se até então as posses materiais, a diferenciação ética no interior da comunidade política, e o *status* ofereciam as condições de possibilidade para a prática parresiasta, no momento cínico da *parresía* constata-se exatamente a ausência destes elementos materiais e formais que garantiam o espaço para o dizer verdadeiro¹⁷². Por isso é preciso refletir sobre a relação política que o cinismo mantém com o Estado e qual o seu legado para a posteridade. A busca da autossuficiência (*autárkeia*) em relação ao

¹⁷¹ Pierre Hadot se coloca a refletir com razão se o conceito de “escola filosófica” pode ser aplicado aos cínicos ou se de fato era só um modo de vida disperso. O autor defende que o discurso filosófico era ínfimo, devido ao aspecto público das pregações cínicas. Contudo, o autor sustenta que sempre houve uma relação de mestres e discípulos, e ainda mais, as ações e discursos do filósofo cínico refletem sobre o modo de vida – típica da vida de discipulado – mas por ser uma prática e um discurso público oferecem um conteúdo ético-político a todos que estiverem exposto a ele: “*Et, dans toute l'Antiquité, on s'est accordé à considérer le cynisme comme une philosophie, mais comme une philosophie dans laquelle le discours philosophique était réduit au minimum. La philosophie cynique est uniquement un choix de vie, le choix de la liberté, ou de la totale indépendance (autarkeia) à l'égard des besoins inutiles, le refus du luxe et de la vanité (tuphos). Ce choix implique d'une manière évidente une certaine conception de la vie, mais celle-ci, probablement définie dans les entretiens entre maître et disciple ou dans les discours publics, n'est jamais justifiée directement dans des traités philosophiques théoriques* (HADOT, 1995, p. 172).

¹⁷² Navia, que elege doze proposições que caracterizam o cinismo, vai destacar na décima proposição o elemento da *autárkeia*, como já esta também colocado nas descrições de Hadot na citação anterior. Trata-se muito mais de uma proposição que se origina no modo de vida e conduz o cínico a ser autossuficiente. A autossuficiência coloca o cínico a parte de tudo, como destacou Foucault, e parece retirar obrigações patrióticas e dos costumes sociais. O significado da *autárkeia* segundo Navia tem como consequência: “Nem responsabilidades cívicas, nem dever de obedecer às leis, nem obrigação de respeitar e seguir normas e convenções alheias, nem a necessidade de pertencer a comunidade, nem, de fato, qualquer um dos laços costumeiros que vinculam as pessoas a seu contexto social têm valor algum ou relevância para o cínico. Vivendo entre as pessoas, ele não é uma delas e, estando no mundo, não é parte dele, uma vez que proclama ter se tornado autossuficiente” (NAVIA, 2009, p. 174).

Estado, quiçá, seja uma dessas posteridades cínicas a que é preciso ter em mira. O esforço para criar um modo de vida sem nada de próprio e autossuficiente só se justifica se houver como meta a liberdade. Trata-se muito mais de um movimento de “liberdade para”¹⁷³ que como ideal a ser perseguido sugere formas de resistência e transformação da ordem política e social do que uma “liberdade de” como se o cínico estivesse ao lado destas instituições e não fosse afetado por elas¹⁷⁴. Diógenes de Sinope, transfigurou a moeda no sentido de resistência e transformação dos valores vigentes e, em várias anedotas aparece confrontando com Alexandre Magno como se não precisasse do poder do imperador para ser o que desejava ser. Tais passagens podem sugerir que o poder do Estado atrapalhava uma vida construída na dependência de si mesmo e da liberdade para eleger os valores que sustentavam a melhor forma de viver. Neste sentido, o cínico é do mundo e vive com os outros sem pertencer aos valores mundanos vigentes e denuncia os perigos em viver uma vida de dependência e de submissão acrítica.

Se o cínico está à frente da humanidade e está no mundo sem pertencer aos valores vigentes; se não pratica a interpretação da verdade enigmática do Oráculo; se

¹⁷³ O debate entre “liberdade para” e “liberdade de” foi colocado por Isaiah Berlin e traduz no que este autor chama de liberdade negativa (liberdade para) e liberdade positiva (liberdade de). Para sustentar a hipótese de que o cinismo representa a procura pela liberdade em seu sentido negativo, isto é, “liberdade para” nos reportamos à introdução do debate por Berlin quando em conferência em 1958 em Oxford definiu com seus ouvintes como iria usar os conceitos: “Proponho-me examinar apenas dois destes sentidos [...] O primeiro desses sentidos políticos de liberdade individual ou liberdade institucional (farei uso de ambas as expressões para dizer a mesma coisa, o qual (com base em muitos precedentes) chamarei de sentido “negativo”, vem incorporado na resposta à pergunta “Qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou ser o que pode ser, sem que outras pessoas interfiram?” O segundo, que chamarei de sentido positivo, vem incorporado na resposta à pergunta “O que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outra?” (BERLIN, 1981, p. 136). A passagem representa o ideal da autossuficiência e da *autárkeia* trazido por Navia e que a nota anterior traduz bastante. Porém, poderíamos fazer uma crítica a Berlin, pois em ambos os casos, o filósofo parece considerar o sujeito livre, como um ideal metafísico, como se se tratasse de um sujeito a-histórico que não tem como referência o próprio modo de viver.

¹⁷⁴ Cadahia percebe uma diferença e uma superação entre o modo como Berlin concebe a liberdade e a maneira como Michel Foucault a compreende. Para a autora, em Foucault, a liberdade é sempre uma relação que o sujeito mantém com a própria história que nos jogos políticos pode ser pensar de outra maneira. “*Aquí parece ponerse en cuestión el aspecto básico de la noción de libertad, esto es, su dimensión negativa. Si de lo que se trata es de ver cómo Foucault rompe con esta concepción, la teoría clásica de la libertad definida por Isaiah Berlin se vuelve una referencia obligada. Para éste la libertad era comprendida en sentido negativo y positivo. Mientras en el primer caso se define como una ausencia de interferencia, en el segundo se alude al derecho de realización sin intervención de una voluntad ajena al propio sujeto (...)* Por el contrario, Foucault plantea una idea afirmativa y relacional de libertad. Más próxima al término griego *eleuthería*, su concepción está vinculada a una apertura, en los términos de una posibilidad de transformación del sujeto. Esta transformación no funciona a la manera de una voluntad individual que se realiza en la medida de que nada la determina, sino más bien como una potencia del pensar que emerge “de la relación que el sujeto mantiene con su propia historia (CADAHIA, 2010, pp. 296-297).

não é um cidadão que discursa corajosamente para uma coletividade democrática de iguais; se não é um cortesão que dirige uma corajosa verdade ao soberano, então em que condições o cínico praticará, ao seu modo, a *parresía*? A coragem da verdade cínica não é discursiva, mas antes do discurso é o comportamento escandaloso que começa com o modo de se vestir do cínico e os objetos que porta na sua errância, como destaca Michel Foucault

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem casa nem família nem lar nem pátria, é o homem da mendicidade também. [...] O modo de vida (o cajado, a mochila, a pobreza, a errância, a mendicidade) tem funções precisas em relação a essa *parresía*, em relação a esse dizer-a-verdade. (CV, 2011a, pp. 148-149)¹⁷⁵

Percebe-se que a coragem da verdade cínica aparece antes de qualquer ato de fala performático. O cajado, que denota o homem errante que usa de poucos objetos e não tem nada de próprio está vinculado a sua *parresía*. Trata-se da eleição de um modo de vida que sacode o modo de ser da política e da ética. A crítica cínica, de início, não se fazia por meio da palavra, mas recorria antes tudo ao comportamento escandaloso, ou a certas atitudes que questionavam costumes coletivos, opiniões públicas consolidadas, padrões de decência, regras institucionalizadas. Muito mais que um sistema que permite o conhecimento da verdade e um discurso sobre o que é a realidade o cinismo é um movimento histórico em que a corporeidade é o campo onde se manifesta uma verdade escandalosa, pouco ou quase nada convencional. Por estar além da dicotomia público-privado, a prática da verdade cínica está acessível a todos, configurando-se num autêntico enunciado político e ético¹⁷⁶. A

¹⁷⁵ « *Le cynique, c'est l'homme ai bâton, c'est l'homme à la besace, c'est l'homme ai manteau, c'est l'homme aux sandales ou aux pieds nus, c'est l'homme à la barbe hirsute, c'est l'homme sale. C'est l'homme aussi qui erre, c'est l'homme à que manque toute insertion, il n'a ni maison ni famille ni foyer ni patrie – c'est l'homme de la mendicité aussi [...]* Le mode de vie (le bâton, la besace, la pauvreté, l'errance, la mendicité) a des fonctions très précises para rapport a cette parrésia, para rapport à ce dire-vrai » (CV, 2009c, p. 157).

¹⁷⁶ Wellausen, autora que fizemos algumas críticas na primeira parte deste estudo destaca que “No cinismo a forma de vida se ramifica e aparece na história da moral ocidental como vida verdadeira: a missão do cínico é cuidar dos outros, renunciando a si, sacrificando a própria vida pela humanidade. Há um intervencionismo físico e social na forma de combate para mostrar aos homens a verdade, o princípio do bem e do mal” (WELLAUSEN, 2011, p. 126). Na nossa percepção o cinismo precisa estar inserido também na história da política ocidental e não só na história da moral. O aspecto político está presente na escrita da autora quando afirma que o cínico “sacrifica” a vida pela humanidade que há um intervencionismo “social”. Porém a ação política dos cínicos não é baixada a termo por meio de tratados, sistemas interpretativos, mas por meio do corpo (bios) que manifesta uma verdade que é também política.

passagem acima choca os padrões de felicidade que se assentam no acúmulo de posses, na ostentação de títulos acadêmicos, na estabilidade em uma comunidade específica. As condições para a ação política também são confrontadas pelo modo de ser do cínico, pois se trata de uma vida nua que não tem inserção, nem família, lar ou pátria. O legado político do cinismo revela para a atualidade que a ação política não precisa estar atrelada aos preceitos dos costumes culturais de uma coletividade, nem as formalidades do Estado que exige certas qualificações do sujeito para possuir direitos políticos plenos, mas que um modo de viver pode mostrar que “em sua nudez irreduzível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, ou o que constitui sua essência mais elementar, mais rudimentar”¹⁷⁷ (CV, 2011a, p. 150)¹⁷⁸.

Há um legado democrático no modo de vida cínico – e que este estudo pleiteia – que confronta os perigos de qualquer modelo de supremacia étnica que queira sobressair sobre as demais, pois o cínico é sem lar e sem pátria. Disso decorre que há um conteúdo político que certamente enfrenta ideologias nacionalistas que ameaçam destruir uma comunidade política que se quer democrática, pois o cínico é o cidadão errante do mundo. Por certo o poder das hierarquias religiosas que tendem a colocar na vala da heresia as crenças menores e que também fazem parte das comunidades democráticas pode ser admoestado pela prática de vida cínica que para Foucault não tem nenhuma inserção. Quando os atenienses ouviram a Péricles, o fizeram por aquele possuir altas capacidades cognitivas e ser o cidadão diferenciado ética e politicamente. O legado cínico sugere que há uma igualdade radical que brota do desapego do conhecimento que fundamenta hierarquias acadêmicas, que cobra dos cidadãos certos comportamentos e gestos para poder participar de uma comunidade política – o cínico é o homem da mendicância. Nesta perspectiva há um alargamento da comunidade moral e política, pois a colocação dos problemas e a busca pela solução destes não depende dos diferenciados, mas todos estarão igualmente comprometidos com as decisões tomadas independente do *status*. É forçoso querer uma comunidade democrática assim descrita sem que os seus

¹⁷⁷ « *Dans leur nudité irréductible, les seules choses indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémentaire, la plus rudimentaire* » (CV, 2009c, p.158).

¹⁷⁸ Frédéric Gros destaca de forma bem precisa a hipótese de uma vida nua como escândalo da verdade ao tratar do tema da *parresía* cínica no curso de 1984: “Não se trata de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, por exemplo, um comportamento justo defendendo a própria idéia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade” (GROS, 2004, p. 163).

membros não tenham capacidades epistêmicas mínimas e virtudes ético-políticas simples que o cinismo e seu legado oferecem¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Dyrberg se propõe a analisar em seu livro as relações entre o poder, o conhecimento e a ética a para refletir sobre o tema da razão pública e da democracia e sustenta que ao obstruir uma forte hierarquização, disciplinamento e poder biopolítico sobre as populações é base para uma governamentalidade minimamente democrática que não pode, é claro fugir da tríade: poder-conhecimento-ética. Por certo a *parresía* aos modo dos cínicos é necessária e fundamental para que esta tríade não ameace a governamentalidade democrática. “*These three aspects of public political reasoning – power, knowledge and ethics – have a stabilizing effect on government, which work against fragmentation, manipulation and ill-considered decisions. They can be seen as forming governmentality, that is, political ways of governing which in varying degrees involve these three dimensions. It is important to note the temporal and spatial aspects at work here: the temporal dimension means that public political reasoning is cultivated in a political community over long stretches of time and solidly rooted in civic traditions. This makes it more difficult to establish hierarchical institutions, which thrive on a culture of dependency and subservience. It seems likely that the main target of Foucault’s critical encounters is a political culture of obedience regardless of whether it is enforced by, say, sovereign, disciplinary or bio-political power. If such a culture is the flip side of elite rule, then there is a selffulfilling prophecy involved in the latter’s assumption of the political stupidity of the vast majority of the population. For the civic dignity, that goes hand in hand with a vibrant political culture, in which parrhesia is an integral part, has been wiped out in a political culture marked by conformity and collective mediocrity*”. (DYRBERG, 2014, p. 107).

4. A PARRESÍA CÍNICA COMO MODO DE VIDA: UMA VIRTUDE ÉTICO-POLÍTICA:

O moderno Diógenes. – Antes de procurar o homem, deve-se achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico? –

Nietzsche, “O andarilho e sua sombra”, § 18.

Com o quarto capítulo pretendemos sustentar que o modo de vida cínico representa uma "outra" forma de enunciar a verdade (*aleurgia*) que conserva um conteúdo político apesar de se colocar "fora" do contrato social, das relações econômicas que primam pela utilidade mais proveitosa para todos exatamente por trazer a possibilidade de uma democracia "assimétrica" a qual não tem por base o conceito clássico de cidadania cujo primado é pela igualdade formal. Na construção deste capítulo será muito importante fazer uma genealogia das posteridades cínicas que Foucault menciona nas artes, em movimentos de espiritualidade e em movimentos políticos e, claro, ir além de Foucault. Apesar de haver referência a Nietzsche, Agamben e fontes antigas e medievais, entre outras, toda essa parte do estudo se guia a partir das indicações do próprio Foucault e da sua arqueogenealogia.

4.1 ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA: VERDADE COMO ESCÂNDALO E MODO DE VIDA CÍNICA.

Pelo exposto em tópicos anteriores, ficou estabelecido que a *parresía* é um tipo de enunciação da verdade que se caracteriza por uma potente imbricação entre sujeito e verdade. Não é uma noção que se refere à técnica de oratória, não se restringe a um direito estabelecido em uma lei escrita ou em um conjunto de normas, não se trata pura e simplesmente uma técnica útil para a conduzir a formação de discípulos. Por isso mesmo o parresiasta é um sujeito que se responsabiliza pelo que diz e se vincula ao enunciado e à enunciação da verdade. Para além das reflexões anteriores, é possível defender que na atitude parresiasta não há a separação clássica entre valor e verdade. Para tanto não há como deixar de lado a noção do cultivo de virtudes, da aquisição de qualidades epistêmicos-morais e da noção de uma

responsabilidade política da filosofia. Todas estas qualidades precisam ser encontradas no sujeito desta *parresía*.

Pela arque-genealogia é possível construir uma abordagem histórica, com suas descontinuidades, da noção de *parresía*. Por exemplo, a responsabilidade do parresiasta pode ser analisada como um cultivo de uma alma boa e com todas estas qualidades. A argumentação em torno da ética do cuidado de si e a *parresía* no curso *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982) se constrói a partir de Sócrates e seu discípulo Alcebíades e a necessidade da formação de uma alma boa que seja capaz de atuar na política. A ideia de uma natureza como princípio fundador do direito à *parresía* na política é um tema fundamental ao curso *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983). Íon conquista o direito a *parresía* na política somente quando arranca uma confissão de sua mãe Creusa, mulher nascida em solo ateniense, de quem ele é filho. E ainda mais, supera-se, nesta cena trágica, a dependência da humanidade em relação aos deuses na condução do próprio destino no âmbito das instituições políticas. Péricles é outro exemplo de cidadão que exerce o direito natural à *parresía* com o acréscimo da noção de uma diferenciação ética que para além de uma legalidade conferida pela constituição lhe confere uma legitimidade para praticar a *parresía* no campo das instituições democráticas do seu tempo.

Contudo, para analisar a vinculação entre a *parresía* e estética da existência não é possível fazê-lo por meio de princípios ontológicos que considerem a alma, os deuses e a natureza como fundamentos das virtudes políticas e das qualidades epistêmicos-morais necessárias ao sujeito parresiasta¹⁸⁰. Trata-se de eleger um modo de viver e uma maneira de cultivar a si mesmo de modo que diz Foucault: “Ela, nos conduz ao *bíos*, à existência e à maneira como se leva essa existência” (CV, 2011a, p. 139)¹⁸¹. É neste ponto que está posta a singularidade do curso *Le Courage de la Vérité* (1983-1984) que coloca a *parresía* como uma “arte de viver” cuja verdade se

¹⁸⁰ Comte-Sponville, no seu livro *Valor e Verdade: estudos cínicos* (2008) no qual procura trazer para o debate a clássica discussão das relações entre valor e verdade defende que o cinismo antigo foi um tipo de filosofia prática na qual é impossível distinguir entre valor (o que se pratica em moral e política) e verdade (o que se conhece e deve ser conhecido). Por não haver essa distinção clássica, afirma o autor: “Deste dois pontos de vista o cinismo antigo é um antiplatonismo radical – e talvez seja isso que melhor o caracteriza” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 48). Esta proposição, reafirma o que vamos defender daqui em diante – a vida e o modo de vida como expressão dos verdadeiros valores que o indivíduo cultiva como a forma de existir mais bela possível.

¹⁸¹ « *Elle nous conduit au bios, à la vie, à l'existence et à la manière dont on mène cette existence* » (CV, 2009c p. 148).

manifesta na materialidade da vida¹⁸². Não mais o problema metafísico do *epimeleia heautou* direcionado à *pyskhé* que exige do sujeito a capacidade de cuidar e dizer a verdade de si como discurso metafísico do seu ser, mas como vida e modo de vida: “um modo de dizer-a-verdade que tem como papel e fim dar a esse *bíos* (essa vida, essa existência) uma forma” (CV, 2011a, p. 140)¹⁸³.

A noção de *bíos*, do si mesmo (*Selbst*) como vida, como corporeidade pode e deve ser remetida à Nietzsche como uma proposta ético-política voltada à fisiologia e à corporeidade, como um modo de filosofia prática voltada à arte de cuidar de si presente nos Cínicos e recuperada por Foucault, como uma autêntica herança nietzschiana¹⁸⁴. Na aula de 23 de fevereiro de 1983 do curso *Le Gouvernement de soi et des autres* :

A *parresía* filosófica de Diógenes consiste essencialmente em se mostrar em sua nudez natural, fora de todas as convenções e fora de todas as leis artificialmente impostas pela cidade. A *parresía* de Diógenes está, portanto, em seu próprio modo de vida, ela se manifesta também nesse discurso de insulto, de denúncia em relação ao poder (GSO, 2010c, p. 261)¹⁸⁵.

O *Zarathustra* de Nietzsche fornece pistas sobre o estatuto do “*si mesmo*” ao qual se deve dar uma forma e um sentido estético-político. Trata-se do aforismo que está em *Zarathustra*, livro I cujo título é *Dos Desprezadores do Corpo*. A primeira proposição do personagem Zarathustra é de que o “*si mesmo*” assume um caráter fisiológico compreendido como corpo, inclusive afirmando que a “*alma*” é apenas uma

¹⁸² Vanessa Lemm no artigo *A encarnação da Verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos* em que se propõe a analisar a apropriação feita por Foucault da vida filosófica dos cínicos em *A Coragem da Verdade* a partir de uma questão nietzschiana: ‘como pode a verdade ser incorporada ou encarnada?’, dirá o seguinte: “Se enquanto a vida filosófica socrático-platônica exemplifica um ideal ascético que em si mesmo reflete uma noção imunitária de política, a vida filosófica dos cínicos se utiliza dos recursos comunitários da encarnação da verdade para unir filosofia e vida (*zoé*) numa única forma cosmopolita de vida (*bíos*)” (LEMM, 2016, p. 42). Estes apontamentos de Lemm são importantes porque trazem elementos de uma política da comunidade universal que pode oferecer um conteúdo de referência para a ação política que procura resistir às formas de governamentalidade neoliberal.

¹⁸³ « À un mode de dire-vrai qui a pour rôle et fin de donner à ce bios (cette vie, cette existence) une certaine forme » (CV, 2009c, p. 148).

¹⁸⁴ Ernani Chaves registra: “Mesmo que as referências a Nietzsche em *A coragem da verdade* sejam, em geral, críticas, gostaria de assinalar que há também uma presença inspiradora de Nietzsche na releitura que Foucault faz da História da Filosofia e que a ele certamente não escaparam nem referências de Nietzsche aos cínicos, como também os elementos advindos do cinismo no interior do projeto de transvaloração” (CHAVES, 2013, p. 44). O projeto de transvaloração de todos os valores de Nietzsche seria a continuação da tarefa de Diógenes de Sinope? Responder a essa pergunta dá uma boa perspectiva de pesquisa.

¹⁸⁵ « La parrésia philosophique de Diogène consiste essentiellement à se montrer dans sa nité naturelle, hors de toutes les conventions et hors de toutes les lois artificiellement imposées par la cité. La parrésia de Diogène est donc dans son mode même de vie, elle se manifeste aussi dans ce discours d’insulte, de dénonciation à l’égard du pouvoir » (GSO, 2008b, p. 265).

palavra para um algo no corpo e então afirma: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Em seguida Zaratustra se dirige mais uma vez aos desprezadores do corpo e faz o mesmo com a palavra “eu”: “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é o teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (Idem, p. 35). Zaratustra ainda traça observações semelhantes às que estabeleceu acima sobre um brinquedo desta grande razão que é o “espírito” [*Geist*] – uma espécie de aparelho cognitivo – e o sentido [*Sinn*], uma pequena capacidade de sentir. Em seguida o profeta do Além-do-homem, proclama aos desprezadores do corpo que por traz do “eu”, da “alma”, do “espírito” e do “sentido” está o [*Selbst*] “si mesmo” e que este é o corpo:

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria? (NIETZSCHE, 2011, p. 35)

Tanto no caso de Nietzsche, quanto no caso da leitura de Foucault acerca do cinismo se trata de um si mesmo como *bíos*, cuja tarefa existencial é dar uma forma que precisa ser posta à prova ao longo da vida¹⁸⁶. A tarefa de dar um estilo à vida precisa rever todos os valores e transfigurá-los ao modo de Diógenes, que desfigurou o valor da moeda¹⁸⁷. A proposição de uma estética da existência que emana de um estilo de vida é parresiasta por excelência por necessitar de coragem para mudar o próprio modo de viver: “Coragem do dizer-a-verdade também quando se trata de dar à vida forma e estilo”. (CV, 2011a, p. 140). Nietzscheanamente, somente quando a verdade puder ser vivenciada e exteriorizada como *bíos* da *zoé* e não separa dentro

¹⁸⁶ Roberto Esposito sustenta que Nietzsche é um pensador Biopolítico exatamente por atribuir ao *bíos* uma dimensão política, como está escrito: “Hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental implica afirmar, a un tiempo, que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida” (ESPOSITO, 2006, p. 18).

¹⁸⁷ “Segundo Foucault, a tarefa do filósofo de reverter todos os valores é uma tarefa política. Foucault ressalta que é preciso entender os cínicos a partir de um contexto mais geral de uma crítica da *parrhesía* política que se encontra não apenas nos cínicos, mas também em Platão” (LEMM, 2016, p. 44).

e através de um corpo haverá verdadeira sabedoria e vez de ilusão ¹⁸⁸.

A descrição do que era virtude (*areté*) para o cínico Antístenes em a *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* indica que ela pode ser ensinada, mas não através do discurso, mas com atos da vida: “A excelência está nas ações, e não necessita de muitas palavras e nem de muitos conhecimentos” (DIOGENES LAËRTIOS, 2008, p. 155). Michel Foucault entende que o estilo de vida cínico é uma forma de ação política que não separa vida pública e privada, pois vai à frente da humanidade admoestando a partir do que afirma com a própria existência corpórea¹⁸⁹ em atos que são verdadeiramente excelentes:

Testemunho que é dado, manifestado, autenticado, por uma existência, uma forma de vida no sentido mais concreto e mais material do termo; testemunho da verdade dado por e no corpo, na roupa, no modo de comportamento, na maneira de agir, de reagir, de se portar. O próprio corpo da verdade é tornado visível e risível em certo estilo de vida. A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade é isso que é manifestado no cinismo (CV, 2011a, p. 152)¹⁹⁰

Ora, se o cínico tem a árdua tarefa de prestar testemunho da verdade com o corpo e a vida é porque a vida, lembra Nietzsche, também se acostuma com o erro e a ilusão e os quer como um ato de vontade. Por isso a presença de uma noção

¹⁸⁸ A distinção e as relações entre *bíos* e *zoé* não são explicitadas didaticamente por Michel Foucault como faz, por exemplo, Hannah Arendt. Mas mesmo assim há uma importante distinção na aula de 14 de janeiro de 1981 do curso *Subjetividade e Verdade* (Cf. FOUCAULT, 2016, pp.33-34) a partir da qual a vida como si mesmo é uma das singularidades que cínicas por excelência. Para a compreensão do que está em debate, quando está em questão *bíos* e *zoé*, trazemos a contribuição de Castor Ruiz, que comenta as relações e distinções dos dois conceitos: “*Bíos* é a vida humana que se constrói além da mera *zoe*. A *bíos* é uma vida que não se encontra de forma natural, senão que deve ser construída. A *bíos*, para os clássicos, era a verdadeira vida humana. Era a vida que se constituía pelos valores e as práticas da ética e da política. A *bíos* era o desafio que todo ser humano livre tinha que desenvolver em si mesmo. É uma criação, e não se herda ao nascer. Ela é a característica essencial das pessoas livres. A *zoe* era o espaço da determinação em que vida está obrigada a seguir as leis da sua natureza. Na *zoe* todos somos meros animais, não há liberdade. A *bíos* é a vida que os seres humanos podem construir para além da mera *zoe* e para conseguir ser livres. A *bíos* é a vida verdadeiramente humana” (RUIZ, 2012, p. 36).

¹⁸⁹ Navia, na sua abordagem da retórica cínica defende que a sustentação dos argumentos aconteceria por meio do estilo de vida. A referência é o si mesmo e sua fisiologia com gestos e ações públicas se tornam, a partir da leitura desse comentador, uma autêntica *parresía* física, cuja corporeidade é seu maior signo numa junção entre signo, significa e significante, como depreende-se do texto: “Por isso Diógenes escolheu dirigir-se-lhes em sua própria linguagem, a do corpo, com toda a sua rusticidade e vulgaridade que lhe assegurassem que as pessoas lhe prestariam atenção. Eis aí, então, a raiz das manifestações exteriores do cinismo de Diógenes e a fonte do que pode ser apropriadamente chamado de retórica cínica” (NAVIA, 2009, p. 96).

¹⁹⁰ « *Témoignage qui est donné, manifeste, authentifié par une existence, une forme de vie au sens le plus concret et le plus matériel du terme, témoignage de vérité donné par et dans le corps, l’habillement, le mode de comportement, la manière d’agir, de réagir, de se conduire. Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie come présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c’est cela qui est manifesté dans le cynisme* » (CV, 2009c, p. 160)

fundamental e indispensável às atitudes ascéticas dos exercícios espirituais: a *askésis* e que se refere, como descrito no primeiro capítulo, à uma estética da existência (forma mais bela de um modo de viver possível), que é atitude ética, mas também ação política, entendendo que a prática da *parresía* neste âmbito é expressão maior de um *éthos*. Daí a constituição de uma virtude ético-política que não é mero objeto de conhecimento a ser transmitido pelo discurso pedagógico, mas como valor encarnado no modo de viver¹⁹¹. O cínico assume como um labor ético-político a constante provocação para que a humanidade altere seus valores, vive uma vida radicalmente outra para além do espaço restrito e eletivo da *pólis* com sua política eivada de erros e ilusões. Depreende-se a necessidade constante de avaliar e transvalorar o valor dos valores com coragem, desapego e destemor cínico¹⁹², pois afirma Foucault: “O cinismo me parece portanto uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente ligados um ao outro” (CV, 2011a, p. 144)¹⁹³.

Acrescente-se que as fontes mais próximas do cinismo também relacionavam o tema da existência mais bela com a *parresía*, como é o caso de Diógenes Laércio, quando faz memória de uma passagem da vida de Diógenes, o cínico: “A alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entres os homens esse filósofo respondeu: ‘A liberdade de palavra’” (DIOGENES LAËRTIOS, 2008, p. 169). A noção de belo, para o cínico, não é um artefato da natureza que contém a beleza em si e nem uma ideia pura a ser contemplada. Trata-se de uma tarefa criadora, *um torna-se o que se é*, um ato de criação despido de seu significado mítico-teológico que pertence à atividade humana. Decorre daí uma observação sobre a importância dos exercícios físicos e espirituais para Diógenes, o cínico como condição pela qual se produz

¹⁹¹ “Daí o conhecido voluntarismo do cinismo antigo: a virtude não é ciência, mas ato, e se ela pode ser ensinada não é como saber mas como vontade, não pelo estudo, mas pelo exercício (*áskesis*), não pelo discurso, mas pelo exemplo” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 49). A passagem traz um elemento importante para a condução desta tese: a noção de virtude como exercício espiritual experimentado no corpo como um potente valor da ação e que precisa ser afirmado como um dispositivo político. Por isso a impostura cínica escandalizava e impressionava os cidadãos comuns.

¹⁹² “A coragem de expor a própria vida ao perigo da verdade, mesmo que isso signifique arriscar a própria vida, arriscar a morte da vida. Este desafio, sem dúvidas nos lembra do heroísmo filosófico ressaltado por Foucault em sua caracterização geral dos cínicos” (LEMM, 2016, p. 46). Esta passagem nos lembra aquela indicação de Foucault que o filósofo é um antidéspota cuja função é a de por limites ao poder. Por isso seu heroísmo político só obterá sucesso se puder deixar demonstrado que a necessidade de erro e ilusão pode ser superada a partir de uma vida autêntica e corajosamente verdadeira.

¹⁹³ « *Le cynisme me paraît donc être une forme de philosophie dans laquelle mode de vie et dire-vrai sont directement, immédiatement liés l'un à l'autre* » (CV, 2009c, p. 153).

constantemente a vida que nunca se esgota em um único ato de vontade e nem em inúmeros atos: “Com efeito, nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados então os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz” (DIOGENES LAËRTIOS, 2008, p. 170). Foucault atento à esta preparação, ao exercício espiritual de si sobre si mesmo, ao treino que condiciona¹⁹⁴ o corpo e a vontade para reduzir ao máximo as relações de dependência que um indivíduo cultiva ou é conduzido a cultivar descreve:

o cínico não poderá ter nem abrigo, nem lar, nem mesmo pátria. Ele é o homem da errância, é o galope à frente da humanidade. [...] depois dessa errância, depois desse galope à frente da humanidade, o cínico deve voltar. Ele anunciará as coisas verdadeiras sem se deixar paralisar pelo medo. Temos aqui a própria definição de *parresía* como exercício do dizer a verdade e que é anunciado aos homens sem nunca deixar impressionar pelo medo. (CV, 2011a, p. 146)¹⁹⁵.

Sem se limitar aos costumes da vida doméstica (*Oikos*) com suas necessidades de convivência, de manutenção da propriedade privada e da própria divisão das responsabilidades familiares, o cínico ao estilo de Diógenes pratica uma *parresía* que consiste em mostrar no próprio corpo a nudez e a artificialidade de todas as leis (*nomos*) criadas e imposta pela cidade. Contra a retórica dos filósofos acadêmicos do seu tempo, o cinismo antigo descobre e apresenta o corpo como um argumento consistente. O anúncio cínico da verdade, é um imperativo ético-político experimentado na própria pele, pois sua tarefa é dizer o que ele vive. Sem medo, sem nada de próprio, sem a posse do poder, sem direitos civis a resistência parresiasta do cínico contesta e refuta os abusos do poder com o seu modo de viver e como tal,

O *kynismos* antigo inicia o processo dos “argumentos nus” a partir da oposição, sustentado pelo poder que vem de baixo. O *kynismos* peida, defeca, urina, se masturba em praça pública, diante do mercado ateniense; ele despreza a glória, menospreza a arquitetura, não respeita nada, parodia

¹⁹⁴ O texto *Da revolta filosófica: notas sobre o modo de vida cínica* define o tipo de filosofia praticado pelos cínicos nos mesmos termos: “A filosofia cínica é esse caminho que busca a constituição, a preparação, o treino de um indivíduo independente e soberano, capaz de suportar as mais duras provações para perseverar no caminho da vida verdadeira” (HARA, 2017, p. 193). O autor também sugere que seria profícuo fazer uma aproximação entre o modo de vida cínico e à crítica nietzschiana ao idealismo geral e platônico. De certa forma este tópico vem fazendo esta aproximação entre extemporânea entre os cínicos e a filosofia de Nietzsche por meio de Foucault, um usuário da genealogia de Nietzsche.

¹⁹⁵ « *C’est pour cela que le cynique, envoyé en éclaireur, ne pourra avoir ni abri ni foyer, ni même patrie. Il est l’homme de l’errance, il est l’homme de la galope en avant de l’humanité, après avoir bien observé et accompli sa tâche de kataskopos, le cynique doit revenir. Il reviendra pour annoncer la vérité, annoncer les choses vraies sans ajoute Épictète, se laisser paralyser par la crainte* » (CV, 2009c, p. 154).

a história dos deuses e heróis, come carne e legumes crus, deita-se ao sol, mexe com as prostitutas e enxota Alexandre, o Grande para que ele saia da frente do sol (SLOTERDIJK, 2012, p. 156)¹⁹⁶

Com isso se tem a que existência verdadeiramente bela se torna escândalo para uns, sinal de loucura para outros. O corpo é a última instância de resistência aos processos de governamentalidade e a corporeidade se torna causa de agitação e abala costumes sedimentados pelos processos civilizatórios¹⁹⁷. Daí a noção de que o cinismo antigo supera a dicotomia entre vida pública e privada e a verdade reflete pura e simplesmente o modo de vida de alguém. A referência não é uma doutrina pormenorizada, um texto exortativo, mas o exemplo vivo, mesmo que ele escandalize¹⁹⁸, como está dito por Michel Foucault, até de forma repetitiva: “Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, a verdadeira vida como vida de verdade [...] Exercer em e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que está no cerne do cinismo” (CV, 2011a, p. 152)¹⁹⁹.

O questionamento colocado no limiar deste trabalho sobre qual o papel da verdade no aperfeiçoamento dos regimes políticos e na constituição ética dos sujeitos encontra alguma alternativa na forma de vida cínica. Com a postura cínica a ação política não está mais condicionada pelo postulado aristotélico que reivindica uma vida política *bios (anthropos physei politikon zoon)* separada do *zoé*, vida puramente animal. A necessidade de um contrato social originário, no qual se fundam as

¹⁹⁶ Na sua obra *Kritik der zynischen Vernunft* de 1983 Peter Sloterdijk trata de dois tipos de cinismos um antigo, que seria crítico e necessário, original - o *Kynismos* e o cinismo moderno que vive a mentir, iludir e a criar falsas ideologias. A primeira parte da obra se dedica ao *kynismos* e a segunda ao cinismo dissimulado que prevaleceu e é presente nas instituições contemporâneas. Concordamos com a descrição histórica do cinismo antigo, mas diferente do que quer sustentar Sloterdijk sobre a falência deste mesmo cinismo, sustentamos que o vigor originário do cinismo ainda inspira muitos movimentos de resistência. Michel Foucault, que citou a obra de Sloterdijk na aula de 29 de fevereiro de 1984 da Coragem da Verdade, faz indicações de posteridades cínicas que ainda exploraremos.

¹⁹⁷ O artigo: *Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo* cujo objetivo é apresentar e defender a existência de uma retórica cínica o autor brilhantemente defende que *bíos* e *logos* estão ligados pela *parresía* como forma de vida e que essa é a condição de possibilidade de sustentar a existência de uma retórica genuinamente cínica. Em certa altura da discussão o autor escreve: “O tropo mais importante, tanto ideologicamente como retoricamente é o do corpo de Diógenes, que o põe continuamente em conflito com a sociedade [...] o corpo é uma fonte de autoridade do cínico, sua justificativa para exercitar a *parrhésia*” (BRANHAM, 2007, p. 115).

¹⁹⁸ Aos seus ouvintes, em 1983, Michel Foucault destaca o como ponto importante da *parresía* cínica o comportamento escandaloso: *This brings us to Cynic parrhesia. The main types of parrhesiastic practice utilized by the Cynics were. (1) critical preaching; (2) scandalous behavior; and (3) what I shall call the "Provocative dialogue.* (DT, 2001a, p. 45).

¹⁹⁹ « Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité, la vraie vie comme vie de vérité. [...] Exercer dans et par sa vie le scandale de la vérité » (CV, 2009c, p. 161).

principais teorias políticas modernas²⁰⁰ também se desfaz, uma vez que o modo cínico de agir no espaço político não se prende ao governo de uma vontade geral ou a obediência temerária a um soberano específico, mas é o cidadão do mundo, sem nada de próprio e independente que ousa a falar a verdade com coragem²⁰¹. Daí o jogo parresíasta dos cínicos em que a verdade corporal é quase insuportável, remexe com as convenções e é incondicionalmente provocadora. Neste caso, a condição de possibilidade para uma ação política verdadeira e bela é o modo de vida e não a capacidade retórica de buscar o consenso como é em uma democracia clássica. O espaço desta ação política também não é o dos costumes estabelecidos e aceitos pelos indivíduos de determinada coletividade política.

O cinismo não se contenta portanto com acoplar ou fazer se corresponderem numa harmonia ou numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos*, o que poderíamos chamar de uma *aleiturgia*, de uma manifestação da verdade (CV, 2011a, p. 150)²⁰².

²⁰⁰ No artigo *Contrato Originário como fundamento racional do estado civil em Kant* analisamos as principais correntes contratualistas modernas com o intuito de abordar o tema na filosofia de Kant. Com o estudo ficou claro que esta noção só pode ser discutida na Modernidade e não em teorias políticas anteriores à Modernidade. Registramos: “A transição do estado de natureza para o Estado Civil acontece por meio de um “contrato originário”. E aqui Kant está inserido na tradição do jusnaturalismo moderno, pelo menos no uso dos conceitos. Como foi dito o contratualismo de Kant é racional, e não histórico-antropológico como fazem os outros jusnaturalistas tradicionais. Ele não acredita que em um determinado lugar no tempo e no espaço os seres humanos se reuniram em assembleia e chegaram a um consenso. E que, portanto, neste fato histórico estaria fundamentado e estabelecido o contrato social” (CORRÊA, 2014, p. 61).

²⁰¹ No *Quarto Discurso* de Dión Crisóstomo encontra-se uma expressão histórica desta postura cínica. O texto consiste na narrativa do encontro entre Diógenes e Alexandre e para nós é importante a introdução do discurso, pois apresenta a disparidade política, econômica e social entre os dois personagens. Não há possibilidade de contrato social clássico e os processos de governamentalidade tradicionais estão ausentes. Há jogo parresíasta completamente assimétrico: “*El uno, efectivamente, reinaba sobre los macedonios y muchos otros pueblos; el otro estaba desterrado de Sinope. Muchos de los que cuentan de viva voz o escriben esta historia quedan maravillados de la franqueza de Diógenes, pero no admiran y alaban menos a Alejandro, que, siendo gobernante de tantos pueblos y el más poderoso de los monarcas de aquel tiempo, no desdeñaba el trato con un hombre pobre, pero dotado de entendimiento y de capacidad de aguante*” (DION DE PRUSA, 1988, p. 252).

²⁰² « *Le cynisme ne se contente donc pas de coupler ou de faire se correspondre, dans une harmonie ou une homophonie, un certain type de discours et une vie conforme aux principes énoncés dans discours. Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de forme d'existence la pratique réductrice que va laisser place ai dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans le corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité, elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de*

Se por um lado Sólon é um tipo de parresiasta legislador, como foi analisado no capítulo anterior, e ao seu modo se coloca no espaço da arena democrática como alguém que resiste aos exageros do poder. Por outro lado, Platão assume um o papel pedagógico de aconselhar o príncipe com a coragem da verdade para que ele governe com virtude, sabedoria e verdade para não correr riscos de extrapolar no exercício do poder. Os cínicos não serão nem legisladores, nem pedagogos e nem cidadãos diferenciados como era Péricles, mas escandalizam o poder rindo, provocando, transgredindo a moralidade dos costumes. A resistência política dos cínicos frente aos excessos do poder não é uma estratégia retórica, mas por comportar-se de modo cômico, ridículo, inoportuno ou indelicado inauguram outra forma de filosofia, que a tornam uma forma de vida política: fora dos jogos de poder institucionalizados, não acadêmica, distanciada das normatividades e pactos sociais, a ponto de Michel Foucault dizer: “A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios [...] é isso o escândalo cínico” (CV, 2011a, p. 205)²⁰³.

Juntos com Michel Foucault perguntamos: qual pode ser a forma de vida em que a prática filosófica e o dizer a verdade estão indissociados? Se filosofar se transformou, com o tempo, em uma investigação sobre quais os limites e possibilidades de conhecermos uma asserção e a proclamarmos como um enunciado verdadeiro ou falso, então o cinismo causa estranheza e escândalo ao que se tem como mais comum na prática filosófica. Com isso, se coloca mais uma vez uma questão que é extremamente importante e premente: qual é a responsabilidade política da filosofia, temática que não pode ser analisada em separado de uma epistemologia e de uma moral. Foucault é preciso no seu diagnóstico sobre o distanciamento entre a vida e o filosofar como se a vida filosófica (*bios philosophikos*) fosse separada de uma atividade investigativa sobre a propriedade das coisas e mesmo das relações de força e no e pelo poder. Porém, estamos além da descrição de Michel Foucault e sustentamos que a vida filosófica ao estilo dos cínicos é expressão de uma virtude ético-política por superar o diagnóstico do filósofo:

l'existence, du bios, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité ». (VC, 2009c, p. 159).

²⁰³ « *La courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes [...] C'est cela le scandale cynique* » (CV, 2009c, pp. 215-216).

Desde a origem da filosofia, e talvez, no fundo até hoje mesmo e a despeito de tudo, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não é dissociável de uma existência filosófica, que a prática filosófica deve sempre ser mais ou menos uma espécie de exercício de vida. É nisso que a filosofia se distingue da ciência. Mas ao mesmo tempo que coloca com estardalhaço, em seu princípio, que filosofar não é simplesmente uma forma de discurso, mas também uma modalidade de vida, a filosofia ocidental eliminou – e essa foi a sua história e esse foi talvez o seu destino – eliminou progressivamente, ou pelo menos negligenciou e manteve sob sua tutela, o problema dessa vida filosófica, que, como ela havia postulado no início, não podia ser dissociada da prática filosófica. (CV, 2011a, p. 206)²⁰⁴

Nesta perspectiva a atividade filosofia deixa de ser um discurso normativo e o praticante da filosofia talvez se veja diante dos próprios limites da tarefa que elegeu para si. O discurso filosófico deixa de ter um tom profético como, por exemplo, o marxismo que ao fazer seu discurso histórico-crítico prevê a existência de uma comunidade política por vir. O sujeito deste discurso filosófico não é aquele convidado pelo príncipe que se mostra disposto a ser aconselhado. O sujeito deste discurso não possui o consentimento da assembleia que lhe confere legitimidade ou mesmo é portador de ‘qualidades morais’ reconhecidas e estabelecidas pela comunidade política na qual sempre viveu. A filosofia como modo de vida contém em si a noção de que o sujeito de fala não é sempre o mesmo, que suas experiências éticas e políticas não são produtos e adequações das normatividades atuais. Esta forma de conceber a filosofia indica que há uma pluralidade sem fim de experiências de vida que não são integradas com facilidade ao ceio das comunidades morais e políticas. Trata-se muito mais de um chamamento a qualquer organização política que se veja como democrática. Ao menos na sua ‘imaginação política’ esta comunidade precisa querer dar voz e querer ouvir o discurso dos moribundos, dos que não tem nada de próprio, daqueles que efetivamente enfrentam na solidão a experiência de ter que lutar para sobreviver.

O filósofo desta paisagem não tem presunções intelectuais de dar lições de moral e alertas sobre vantagens e desvantagens das escolhas políticas dos sujeitos. Em uma frase, o filósofo não possui o monopólio do discurso normativo, como sugere

²⁰⁴ « *Depuis l'origine de la philosophie, et peut-être au font jusqu' à maintenant encore er en dépit de tout, L'Occident a toujours admis que la philosophie n'est pas dissociable d'une existence philosophique, que la pratique de la philosophie doit toujours être plus ou moins une sorte d'exercice de vie. C'est en cela que la philosophie se distingue de la science. Mais tout en posant avec éclat, en son principe, que philosopher n'est pas simplement une forme de discours, mais aussi une modalité de vie, la philosophie occidentale – et telle fut son histoire el tel fut peut-être son destin – a progressivement éliminé, ou du moins négligé et tenu en posé ai départ qu'elle ne pouvait pas être dissociée de la pratique philosophique* » (CV, 2009c, p. 216).

Michel Foucault na entrevista de 1981 *L'intellectuel et les pouvoirs* :

Um intelectual pensa que seu trabalho, suas análises, suas reflexões, sua maneira de agir, de pensar as coisas podem esclarecer uma situação particular um domínio social, uma conjuntura e que pode, efetivamente, dar sua contribuição teórica e prática, nesse momento, podem tirar disso consequências políticas, tomando, por exemplo, o problema do direito penal, da justiça... creio que o intelectual pode trazer, se quiser, à percepção e à crítica dessas coisas elementos importantes, dos quais as pessoas deduzem muito naturalmente, se quiserem, uma certa escolha política (DEBr VI, 2010d, p. 371).

Esta maneira de ser da filosofia e o modo como o intelectual assume a sua responsabilidade política não têm em mira a busca de um consenso e à adesão em massa aos seus conselhos políticos. Em uma democracia tradicional é preciso certas condições constituintes para que o poder encontre sua legitimidade e o Estado se aparelhe para que o consenso seja mantido. Pela perspectiva política do cinismo, o filósofo (intelectual) está para além do Estado e do campo do direito e seu modo de vida denuncia 'ingenuidades' contratualistas, que tendem a crer que o direito e o Estado são garantidores da paz e da ordem, e os elementos capazes de conciliar o povo e superar os conflitos em nome da justiça e do bem comum. O cinismo permite pensarmos que sua verdade não necessita do reconhecimento de sujeito algum e quem a conhece fica convencido de sua clareza existencial e de seu ato de desapego constante.

Um dos primeiros filósofos a ficar escandalizado com a pobreza cínica foi Epicteto, que nas suas *Conversações (Διατριβαί)* faz críticas ao modo de vida abnegada e escandalosa dos cínicos. O filósofo estóico descreve todo o desapego cínico com relação a cargos políticos, posses de riquezas e de vestes e os admoesta que se ao se apresentarem como mendigos, eles, os cínicos, perderiam a autoridade²⁰⁵. O traço de importância que a passagem antiga trás para a reflexão é o

²⁰⁵ Trata-se de uma das fontes mais usadas por Foucault e é composta por quatro livros. O Livro III contém uma descrição pormenorizada do cinismo e a crítica de Epicteto ao que ele considera exagerado e escandaloso no cinismo. Usamos a tradução espanhola para trazer passagens importantes, como esta: "*Pero el tal tiene necesidad también de un cuerpo adecuado. Porque si se pone tísico, flaco y pálido, su testimonio ya no tiene el mismo énfasis. Y es que es preciso que haga ver a los particulares que es posible ser bueno y honrado sin lo que ellos admiran, mostrándoles no sólo lo del alma, sino que también ha de mostrarles por medio del cuerpo que la forma de vida sencilla y frugal y al aire libre no perjudica en absoluto al cuerpo. «Mira que de esto soy testigo no sólo yo, sino también mi cuerpo». Como hacía Diógenes: andaba por ahí reluciente y por su propio cuerpo hacía volverse al vulgo. Un cínico miserable parece un mendigo. Todos se apartan de él, a todos desagradada. Y es que tampoco ha de mostrarse sucio, para tampoco por ello espantar a los hombres, sino que su sobriedad ha de ser limpia y atractiva". (EPICTETO, 1993, p. 333).*

fato de que a verdade não está posta no discurso ordenado como na retórica sofista. A verdade é um testemunho escandaloso que assume o *status* de acontecimento no e pelo corpo: “O *kynismos* grego descobre o corpo animal do homem e seus gestos como argumento; ele desenvolve um materialismo pantomímico”. (SLOTERDIJK, 2012, p. 155). Daí que a relação do cínico com a verdade não é da correspondência do sujeito com o objeto, mas da conformidade fisiológica. Epicteto se escandaliza e critica o exagero da miséria cínica talvez por se preocupar com uma ‘verdade retórica’ cuja finalidade é o convencimento e a adesão do maior número de pessoas a um enunciado. Trata-se de uma forma de vida que é manifestação escandalosa da verdade. Foucault, comentando a passagem de Epicteto, dirá aos seus ouvintes:

O cínico é, portanto, como a estátua visível da verdade. Despojado de todos esses vãos ornamentos, de tudo o que seria de certo modo, para o corpo, o equivalente a retórica, mas ao mesmo tempo florescente, em plena saúde: o próprio ser verdadeiro, tornado visível através do corpo (CV, 2011a, p. 274)²⁰⁶.

A exposição constante da vida radicalmente pública do cínico é a manifestação da concretude da vida cotidiana. Assim, o modo de viver cínico não pertence a ele, mas está à disposição de todos, é vida comunitária em sua plenitude. Trata-se de uma vida partilhada, exposta, escandalosa que provoca e sempre impele a transformação de si mesmo, dos costumes e dos valores vigentes. É um chamamento à transvaloração ética de si mesmo e da constituição política da comunidade. O cínico não tem problemas com o devir da natureza, mas com os dispositivos civilizatórios que rebaixam a vida e os modos viver para finalmente desalojá-los do interior da comunidade moral. O princípio da verdade não dissimulada e escandalosa mostra que não é excluindo e tornando *anormal* certos modos de vida que se resolve os problemas de ordem moral e das organizações políticas, mas é transvalorando os costumes, os hábitos e convenções²⁰⁷.

²⁰⁶ « *Le cynique est donc comme la statue visible de la vérité. Dépouillé de tous ces vains ornements, de tout ce qui serait en quelque sorte, pour le corps, l'équivalent de la rhétorique, mais en même temps florissant, en pleine santé : l'être même du vrai rendu visible à travers le corps* » (CV, 2009c, p. 284).

²⁰⁷ Vanessa Lemm escreve que os cínicos afirmam a natureza, a vida e suas manifestações como irredutivelmente outros e que por isso o modo de vida cínico é sempre um convite para a alteridade. Neste caso, o cinismo nos mostra que não é com a recusa ou a eliminação de certos modos de vida que se resolve os problemas da moral e da política, como está dito: “Em seu modo de vida, os cínicos mostram que não se deve sentir vergonha da natureza; pelo contrário, ela é um presente que é preciso afirmar e apreciar. A vida dos cínicos reflete uma transvaloração da zoé que liberta o princípio da não-dissimulação de todas as ideias convencionais de vergonha” (LEMM, 2016, p. 53).

Esta postura não é somente direcionada ao outro, mas uma constante reflexão sobre a verdade de si mesmo. É conhecida a passagem em que Diógenes se desapega da xícara que trazia consigo para a ingestão de líquidos ao ver um menino usar as próprias mãos para beber água, afirmando que a natureza já lhe havia dado condições de beber água na fonte com o próprio corpo. Trata-se de uma mudança evidente vigilância e mudança, de si mesmo, como a fonte primária sugere:

Certa vez Diógenes viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o copo que tirara da sacola dizendo: “um menino me deu uma lição de simplicidade!” Ele jogou fora também uma bacia ao ver um menino que quebra o prato de comer lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão. (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 161).

Esta ação cínica remete ao trabalho vigilante da verdade sobre si. Para ilustrar esta tarefa de diligência para consigo, Foucault recorre também ao texto de Epicteto para afirmar que o cínico é um Argos de si mesmo²⁰⁸ cuja função é patrulhar, sobre tudo, as próprias representações: “O cínico deve ser o zelador do próprio pensamento” (CV, 2011a, p. 274)²⁰⁹. Com efeito, isso significa que o cínico não é somente uma exposição pública da verdade, mas seu modo de vida implica em uma estilização da existência que é produto de uma avaliação sincera e honesta da própria condição. Em virtude deste conhecimento de si, afirma Epicteto que o cínico não entra em um combate no qual ele pode sair derrotado. Por certo, Epicteto interpreta o modo de vida cínico pela lente do estoicismo pois afirma que o cínico evita o assentimento precipitado, importante noção para ética estoica, devido ao seu determinismo cósmico. O filósofo estoico sugere que a vigilância cínica evita o impulso imprudente que contrariaria o princípio do autocontrole, bem como o desejo insatisfeito, aquele que estaria contra a natureza e não reconhece os seus limites. No entanto, esta descrição, mesmo que carregada de estoicismos, serve por trazer a reflexão a

²⁰⁸ Na mitologia grega, Argus ou Argos (Ἄργος) Panoptes era um gigante que tinha 100 olhos. “Panoptes” significa “(aquele) que tudo vê”. Argos nunca dormia – pelo menos por inteiro. Quando 50 olhos se fechavam para dormir, os outros 50 permaneciam abertos. Por isso mesmo era um excelente vigia. Epicteto diz sobre a vigilância do cínico sobre si: “*Así que nunca llega a un combate en el que pueda resultar vencido, sino que al punto cede en lo ajeno, no reclama lo que es esclavo. Pero en el albedrío y el uso de las representaciones, allí verás cuánto ojo pone, que hasta dirás que Argos a su lado era ciego. ¿No habrá algún asentimiento precipitado, algún impulso imprudente, algún deseo inalcanzable, algún rechazo en el que pueda caer, algún propósito incumplido, algún reproche, alguna bajeza o envidia? En ello la gran atención y el esfuerzo; y, por lo demás, ronca a pierna suelta. Todo está en paz. No hay ladrón ni tirano del albedrío ¿Y del cuerpo? Sí. ¿Y de la hacienda? Sí. Y también de las magistraturas y de las honras. ¿Y a él qué le importa?*” (EPICTETO, 1993, p. 335).

²⁰⁹ « *Le cynique doid être le veilleur de sa propre pensée* » (CV, 2009c, p. 285).

questão do domínio teórico e prático de si, como propõe Foucault: “A vida cínica deve comportar também um exato conhecimento de si” (CV, 2011a, p. 274)²¹⁰.

A vida escandalosa do cínico, o seu estilo de vida se apresenta como um convite instigante para pensarmos as nossas formas de sociabilidade e de dependência de posses. O cínico, como na passagem da xícara, está em constante processo de desprendimento dos mantimentos e das necessidades cuja coragem de ser pobre e de resistir aos impulsos de acumular e de criar carências é um ato contínuo. Trata-se de um despojamento efetivo de si que remete a uma vida comunitária. O cínico não empreende uma *fuga mundi*, mas está sempre no contexto da *pólis* sem pertencer a ela e sela com o cosmos, do qual a *pólis* faz parte, um pacto de vida comunitária e, por que não, de necessidade de uma alteridade. São cães, *bíos kynikós*, que estão expostos e dependentes dos restos da *pólis* e estão sujeitos ao Outro que lhes provê, inclusive, o alimento. Ora, por isso o modo de vida dos cínicos escandaliza por ser “uma pobreza efetiva, material e física; a pobreza cínica é real, é ativa, é indefinida” (CV, 2011a, p. 226)²¹¹. O cínico não é resignado e passivo diante das situações como se sua pobreza fosse apenas uma aceitação da própria condição. A pobreza cínica é ativa, portanto, uma atitude que resulta em uma alteração efetiva de si mesmo cujos efeitos vem a provocar uma transformação do Outro²¹², que questiona nossas concepções de sociabilidade e do que seja uma autêntica vida comunitária.

Daí surge o “valor escandaloso” da mendicância que escandaliza a sociedade grega cuja valorização da honra, da glória e da boa reputação era de importância capital. O cuidado cínico para com o outro não é o do bom exemplo do mestre ao seu discípulo, mas do cão que ataca e ladra para qualquer situação num constante combate junto com a humanidade e que a estimula a transvalorar os seus valores e seus modos de vida. Nesse sentido a mendicância dramatiza a pobreza real do cínico por trazer aos olhos da sociedade grega a feiura, a dependência e de humilhação. O modelo de governo da humanidade que se desprende da atitude cínica não é o jurídico que carece de consenso e de reconhecimento, mas da governamentalidade da

²¹⁰ « *La vie cynique doit comporter aussi une exacte connaissance de soi* » (CV, 2009c, p. 284).

²¹¹ « *En revanche, et en face de cela, la pauvreté cynique est, bien entendu, une pauvreté effective, matérielle, physique. La pauvreté cynique est réelle, elle est active, elle est indéfinie* » (CV, 2009, p. 237).

²¹² Ao tratar do tema Vanessa LEMM sustenta que: “A pobreza é um contínuo desafio da independência. É nesse sentido que a pobreza é infinita e indeterminada. Uma tal pobreza requer um processo contínuo de trabalho e experimentação sobre si mesmo” (LEMM, 2016, p. 53).

medicina por implicar em cuidado. A soberania cínica surge da *bíos kynikós* que morde e ataca, mas também cuida, protege e é paradoxalmente dependente do outro²¹³. Em suma, o escândalo como um dispositivo ético-político que inverte valores físicos e morais a ponto de Michel Foucault dar destaque disso aos seus ouvintes nos seguintes termos:

A pobreza leva a algo que ainda é mais grave que a aceitação da escravidão: a mendicidade. A mendicidade é a pobreza levada ao ponto de depender dos outros, da sua boa vontade, dos acasos do encontro. Estender a mão, para um antigo, era o gesto de pobreza infame, da dependência na forma mais insuportável. Essa mendicidade é que constituía a pobreza cínica elevada ao ponto do escândalo voluntário. (CV, 2011a, p. 229)²¹⁴.

Duas coisas fundamentais são legados do escândalo cinco da verdade: primeira, a popularização da filosofia que pode ser materializada como estilo de existir, isto é, como forma de vida que pode ser praticada por todos; segundo o alargamento da ação política que com o cinismo transcende os limites da *pólis* e das formas de cidadania usualmente aceitas. Com efeito, é preciso nos deter no imperativo que Diógenes recebeu do Oráculo: “mude o valor da moeda” e quais as implicações para uma autêntica ação política que nasce de uma filosofia como modo de viver.

4.2 “MUDE O VALOR DA MOEDA” – UMA TRANSVALORAÇÃO CÍNICA DOS VALORES ÉTICOS-POLÍTICOS.

O primeiro parágrafo dedicado por Diógenes de Laércio a Diógenes de Sinope, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* contém informações importantes do ponto de vista de uma narrativa biográfica sobre suas origens familiares e as atividades que desenvolveu. Diógenes Laércio também confronta várias fontes que tratam desta

²¹³ O tema foucaultiano do antimonarca, do antirrei se torna um tema importante para transvaloração dos valores a partir do cinismo. Vanessa Lemm, no seu texto, permite pensarmos esta possibilidade quando escreve: “O cínico não se torna rei por meio da educação e do cultivo, mas nasce um rei simplesmente por ser humano. No entendimento cínico da soberania, ser o escolhido de um deus traz consigo uma obrigação, uma missão: cuidar dos outros. Cuidar dos outros não significa simplesmente conduzir o outro por meio de discursos ou exemplos de vida, mas cuidar deles realmente, mesmo que isso signifique o sacrifício da própria vida”. (LEMM 2016. p. 55).

²¹⁴ « *La pauvreté conduit donc à l'acceptation de l'esclavage. Elle conduit à quelque chose qui était encore plus grave pour Grec ou un Romain que l'esclavage (car après tout, l'esclavage pouvait toujours faire partie des malheurs de l'existence humaine) : la mendicité. La mendicité, c'est la pauvreté poussée jusqu'à dépendre des autres, de leur bonne volonté, des hasards de la rencontre. Tendre la main, c'était pour un Ancien le geste de la pauvreté infamante, de la dépendance sous sa forme la plus insupportable. Et c'est cette mendicité qui constituait la pauvreté cynique poussée jusqu'au scandale volontaire* » (CV, 2009c, p. 240).

temática bibliográfica e chega até citar uma referência autobiográfica de Diógenes. Ao menos três elementos importantes a fonte clássica trás: a vida profissional de Diógenes e seu pai que parece sugerir para um certo prestígio no ceio da cidade, por serem de fato fabricantes da moeda local até cometerem o crime de falsificação; segundo: após o crime Diógenes o cínico deixa de ser um cidadão e passa viver perambulado em várias cidades; terceiro: Diógenes Laércio faz um juízo sobre o cínico, pois para ele houve uma incompreensão e um erro grave de interpretação do Oráculo que teria autorizado Diógenes o cínico a transformar e modificar os valores políticos e culturais e não a moeda vigente. O terceiro elemento nos interessa, é que a *parresía* cínica representa uma transvaloração dos valores culturais e políticos mesmo que a fonte antiga sugira que Diógenes o cínico não o tenha feito por um erro de interpretação do Oráculo. A passagem:

Diógenes, filho do banqueiro Iquêsios, nasceu em Sinope. Doclés revela que ele viveu no exílio porque seu pai, a quem fora confiado o dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente. Entretanto, Ebulides, em seu livro sobre Diógenes, afirma que o próprio Diógenes agiu dessa maneira e foi forçado a deixar a terra natal com seu pai. Diógenes, aliás, em sua obra *Pôrdalos*, confessa a adulteração da moeda. Dizem alguns autores que, tendo sido nomeado superintendente, deixou-se persuadir por operários, e foi a Delfos ou ao oráculo Délio na pátria de Apolo perguntar se deveria fazer aquilo a que desejavam induzi-lo. O deus lhe deu permissão para alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda. Descoberto, segundo alguns autores foi exilado, e segundo outros deixou a cidade espontaneamente (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 157).

Para Michel Foucault, o fato de Diógenes ter ido ao Oráculo e ter recebido uma missão revela um paralelo com Sócrates, que também fez uma visita ao Oráculo e dele recebeu uma missão: “Esse princípio, ‘de mudar o valor da moeda’, foi utilizado para equilibrar, aproximar, estabelecer uma simetria entre Sócrates e Diógenes” (CV, 2011a, p. 199). Com efeito, Diógenes é padrão para compreensão do cinismo e como tal suas atitudes se convertem em indicações para uma ação política que desafia os limites do que seja pensar diferente e criticar o que se sabe em vez de tentar justificar as próprias crenças²¹⁵. Neste sentido, a filosofia do cinismo não procura pela adesão a um conjunto de dogmas e princípios, mas questionar as próprias formas de existência, de pensamento, de sociabilidade e de governamentalidade. Trata-se de uma política da filosofia que sintoniza o pensável e o transformável não com

²¹⁵ Sobre essa questão registra Navia: “Foi Diógenes quem permaneceu, durante os mais de oitocentos anos através dos quais o cinismo se estendeu, o arquétipo do cínico, como se fora ele o exemplo que todo cínico se sentia compelido a imitar”. (NAVIA, 2009, p. 85).

abstrações prescritivas, mas é incorporada ao seu contexto de atualidade e de dilemas reais. Neste caso, a prática cínica da *parresía* é de ruptura e, porque não, anti-procedimental marcando, portanto, uma diferença formal entre a *parresía* na democracia clássica e a praticada no cinismo. A ação parresiasta do cínico interpela e instiga os outros a questionarem e a modificarem seus modos de vida. Em vista disso, a *parresía* passa a ser um mando que se impõe como um dever a qualquer pessoa ou movimento que tenha alguma inspiração nos cínicos²¹⁶.

Desse modo a *parresía* cínica encerra em si um potencial político para a filosofia que em sua prática problematiza estilos de vida e por escandalizar com a sua verdade nua. As convenções sociais e formas de governo tradicionais são postas em xeque não por meio de uma tomada de consciência de uma grande quantidade de pessoas que seriam os protagonistas de uma ação revolucionária, mas por uma estética da existência baseada no governo de si e em certa independência do governo de outrem. A publicidade e a visibilidade constantes da vida cínica por si põem em questão o que se tem por belo, bom, verdadeiro e justo. Assim, o imperativo “mudar o valor da moeda” assume um significado ético-político por trazer ao debate problematizações sobre a noção de verdadeira vida (*alethès bíos*). Esta ação ético-política da filosofia que se depreende do cinismo não tem por princípio a imperturbabilidade da alma e a felicidade alcançada por uma vida vivida segundo a natureza. Dada a sua visibilidade escandalosa e a sua publicidade a filosofia cínica se faz essencialmente agonística e autêntica num constante conflito com os costumes. Atento a este aspecto, Michel Foucault salienta: “Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei” (CV, 2011a, p. 199)²¹⁷.

Em consonância com o sentido apresentado por Foucault pensamos ser possível essa mudança através da fala franca e livre, isto é, da *parresía*, que coloca em paridade figuras tão dissimétricas como Diógenes e Alexandre que no embate constituem e reconstituem suas subjetividades. Importante salientar que o jogo

²¹⁶ Bracht Branham discute se a fórmula “viver de acordo com a natureza” da qual depreende-se a *autarkeia* ou a *parresía* assumem graus de importância diferentes e são hierarquicamente distintos no movimento cínico. Após a discussão o autor conclui que a *parresía* é um dever e a *autarkeia* é um desejo a ser perseguido: “O valor cínico central não poderia ser nem a “auto-suficiência” (*autarkeia*) – ninguém é mais dependente do que um mendigo –, nem a natureza como um princípio racionalmente formulável, equivalente à razão, como ela é no estoicismo, mas a liberdade, e a liberdade de fala (*parrhésia*) em particular (BRANHAM, 2007, p. 111). Esta passagem é importante e concordamos com ela por superar uma leitura com tendências a ‘estoicizar’ o movimento cínico, como o faz Diógenes Laércio, por exemplo.

²¹⁷ « *Changer la valeur de la monnaie, c’est aussi prendre une certaine attitude à l’égard de ce qui est convention, règle, loi* » (CV, 2009c, p. 209).

parresiasta da verdade jamais nega a alteridade e os valores difusos, mas os problematiza e no caso do cinismo não há interesse em conduzir o modo de proceder do outro como se o emissor se tornasse governante através de atos de fala performativos e o receptor um mero sujeito obediente. Trata-se de um diálogo em que são explicitadas as verdades do modo de viver (*alethès bíos*) e não meras opiniões (*dóxa*) que conduziriam ao governo da vida. De tal sorte que o resultado ético-político desta coragem da verdade é diferente daquela estratégia de governamentalidade das condutas: a noção de cuidado de si e dos outros que transforma existências. Michel Foucault narra em detalhes:

A propósito dessa noção de *parakharáxis*. *Parakharáttein* (mudar, alterar) não significa desvalorizar a moeda. Pode-se às vezes encontrar o sentido significativo de “alterar” uma moeda para que ela perca seu valor, mas aqui o verbo significa essencialmente e sobretudo: a partir de certa moeda que traz certa efígie, apagar a efígie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor. Que a moeda não engane sobre o verdadeiro valor, que lhes restituam seu valor impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada, é isso que é definido por esse princípio cínico, tão importante, de alterar e mudar o valor da moeda. (CV, 2011a, p. 199-200)²¹⁸.

Inspirado na narrativa de Diógenes de Laércio, Michel Foucault interpreta o *Parakharáttein to nomista* como uma missão política, cuja disposição de agir é a vida nua, verdadeira e não dissimulada. Assim, a ação política cínica para transmutar os valores é uma disposição interna que confronta antes de tudo a forma de existência e não o pensamento e o discurso com a verdade. Neste caso, é possível encontrar uma transvaloração da prática filosófica a partir do cinismo e de seus representantes. O *bíos kynikós* é também um escândalo para a própria filosofia, primeiro por ampliar a acessibilidade ao maior número de pessoas à prática de certa forma de filosofar. E segundo por oferecer à filosofia um dever que se traduz na noção de responsabilidade política para o ofício do filosofar. A forma de vida cínica e as suas posteridades desestabilizam os valores e maneiras constituídas de se praticar a filosofia. Tanto as práticas internas das escolas filosófica – suas formas de discipulado, suas

²¹⁸ « Deuxièmement, toujours à propos de cette notion de *parakharaxis*. *Parakhatattein* (*changer, altérer*) ne signifie pas dévaluer monnaie. On peut parfois trouver le sens significatif de: « altérer » une monnaie pour qu'elle perde de sa valeur, mais ici, le verbe signifie essentiellement et surtout : à partir d'une certaine pièce de monnaie qui porte une certaine effigie, effacer l'effigie qui s'y trouve, et la remplacer par une autre qui représentera beaucoup et permettra à cette pièce de circuler avec sa vraie valeur. Que la pièce de monnaie ne trompe pas sur sa vraie valeur, qu'on lui restitue la valeur qui est la sienne en lui imposant une autre effigie, meilleure et plus adéquate, c'est cela qui est défini par ce principe cynique, si important d'altérer et de changer la valeur de la monnaie » (CV, 2009c, p. 209).

intervenções pedagógicas, suas formas de acessibilidade e permanência na escola filosófica de vida – quanto a exterioridade da própria filosofia – com seus conflitos ético-políticos, seus processos de presença na sociedade, suas epistemologias – são problematizados, desestabilizados e transfigurados pelo cinismo²¹⁹. A interpretação de Michel Foucault sobre a filosofia cínica se estabelece aquela prática da filosofia como atividade que põe freio aos excessos do poder e que pontua críticas aos princípios morais que a sustentam, oxalá, denunciando os falsos valores de ideologias que adoecem o exercício do poder.

Acrescente-se que é neste contexto que se torna possível falar de uma autêntica *Courage de la Vérité* pois o cinismo sacode os costumes morais, as formas de organização da vida política e as possibilidades de fazer filosofia. A *parresía* é esta noção ampla que faz da coragem da verdade uma arriscada ação política e o parresiasta um agente político que sintetiza em si condições epistêmicas e éticas para agir no âmbito da *politeía*. Seja em um espaço democrático que para ser autêntico e evoluído carece de cidadãos corajosos e ousados; ou seja no âmbito de qualquer outro regime político, pois a ousadia e a coragem de enunciar a verdade sempre qualificará qualquer organização política. Transvalorar os desgastados valores que sustentam as ações políticas passa pela coragem de ir contra a opinião e pelo destemor de enfrentar a opinião (*δόξα*) formada de uma assembleia. Essa questão põe em debate a figura da cidadania democrata que precisa de um cidadão com virtudes epistêmicas bem formadas e claro, pertencer à comunidade política que lhe confere o direito de falar com coragem. Trata-se de um limite claro: pois para ser ousado e corajoso neste âmbito o cidadão precisa estar incluído entre os iguais e com condições simétricas de participação.

Outra possibilidade de ser arrojado na política é a ironia cuja herança deve-se a Sócrates. A ironia como ação política consiste em fazer as pessoas falarem e ir aos poucos fazer com que elas caiam nas armadilhas e falhas dos próprios argumentos e reconheçam que são ignorantes em assuntos políticos. Se na bravura democrática, a

²¹⁹ Michel Foucault, com sua genealogia, encontra no movimento cínico uma inspiração para inovar e qualificar sua prática filosófica, que também é carregada de responsabilidade política e de senso ético. Quem alerta para tal é Sandro Chignola, na sua obra *Foucault, oltre Foucault: una politica della filosofia*, como está escrito: “*Foucault, in questa prospettiva, può essere studiato come filosofo e contemporaneamente come destabilizzatore radicale dello statuto della filosofia come sapere. Egli ci offre un esempio, uno dei più radicali, di un'autentica politica della filosofia. Una politica della filosofia in grado di spezzare l'inerzia di una tradizione, quella della filosofia politica in particolare, e la separazione tra prassi e teoria sulla quale essa riproduce il proprio specifico disciplinare*” (CHIGNOLA, 2014, p. 09)

coragem da verdade aparece como oposição às opiniões mal fundadas, na ironia socrática, por seu turno, a coragem da verdade é uma ação política que conduz à reflexão e como tal pode causar desejos de vingança, irritação e debates carregados de ira. No caso da ironia socrática é de se supor que os interlocutores entrem em um diálogo franco em condições de igualdade e desejem estar nele em debate de um assunto qualquer. Nem a coragem do democrata e a ousadia arriscada da ironia dão conta de uma verdadeira transvaloração dos valores políticos constituídos. Se na democracia os limites são de ordem de igualdade e equidade onde os sujeitos políticos estão incluídos na comunidade moral, já na ironia supõe a ideia de um jogo cuja adesão é espontânea e acontece também em condições equitativas. No caso do cinismo, a coragem da verdade é a exposição da própria vida como uma ousada e autêntica ação política que começa com uma problematização de si mesmo, perpassa pelo escândalo causado aos valores sociais que o modo de vida suscita. Trata-se daquela vida essencialmente pública, visível e escandalosa que faz Michel Foucault destacar:

Com o cinismo, temos uma terceira forma de coragem da verdade, distinta da bravura política, distinta também da ironia socrática. A coragem cínica da verdade consiste em fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar pelas pessoas a própria manifestação do que elas admiram ou pretendem admitir no nível dos princípios, trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico. Depois da bravura política, depois da ironia socrática, teríamos, se vocês quiserem, o escândalo cínico (CV, 2011a, p. 205)²²⁰.

O escândalo cínico opera no nível da vida e suas relações com a filosofia e a política: *bíos philosophikos* e o *bios politikos*, ou mais precisamente, quando a vida se inter cruza com a filosofia e cria e recria valores políticos numa autêntica biopolítica afirmativa. Para além das instituições e suas normatividades e das leis que regulam populações e subjetividades, a forma de vida cínica assume o [*parakharáxon to nómisma*] como ousadia e coragem a ponto de transfigurar os costumes políticos e a responsabilidade política da filosofia. A vida cínica em sua simplicidade e transparência se transforma em militância filosófica, um tipo de ação política, que põe

²²⁰ « Avec le cynisme, on a une troisième forme de courage de la vérité, distincte de la bravoure politique, distincte aussi de l'ironie socratique. Le courage cynique de la vérité consiste en ceci que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insultar par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes. Il s'agit d'affronter leur colère en leur donnant l'image de ce que, tout à la fois, ils admettent et valorisent en pensée, et rejettent et méprisent dans leur vie même. C'est cela le scandale cynique ». (CV, 2009c, p. 215-216).

em questão o modo de viver, fazer política e praticar a filosofia, como salienta Michel Foucault: “A filosofia do cinismo não é dissociável de uma existência filosófica e admite que a prática filosófica deve sempre ser mais ou menos uma espécie de exercício de vida” (CV, 2011a, p. 206). Talvez a tarefa de uma filosofia inspirada no cinismo seja o de recuperar esse caráter militante e a indissociabilidade entre vida e a responsabilidade política para o próprio ato de filosofar²²¹.

O cinismo permite pensarmos uma ação política pautada na vida, um agente político cuja simplicidade, desapego, problematiza formas de vida que são constituídas a partir de processos civilizatórios que capturam e sufocam a existência. O agente político inspirado no cinismo se põe para além das institucionalizações do dizer verdadeiro que confisca a prática de uma verdadeira vida. Por isso, uma biopolítica afirmativa inspirada no cinismo se coloca ao lado de costumes morais, epistêmicos e políticos que se apresentam esgotados e ociosos para condução da vida. Transvalorar essa desgastada moeda moral, epistêmica e política é uma proposição imperiosa que o cinismo coloca para a filosofia, que sabe, no sentido de reviver a zóe, isto é, politizar a vida como um valor moral e político que neste caso inter-relaciona e interconecta sujeitos humanos e não humanos numa igualdade radical que considera as singularidades das formas de vida em sua existência²²². A forma de vida cínica oferece condições de possibilidade de pensar valores filosóficos, morais e políticos cujo princípio é a vida mesma que supera a noção de apropriação da natureza como objeto por um sujeito humano a ponto de permitir outra possibilidade de caracterizar o fazer filosófico:

²²¹ Sem se confundir com a política propriamente dita, a filosofia tem a responsabilidade de se contrapor e por freios aos excessos da governamentalidade. A leitura do texto de Chignolla nos sugere que o papel do cínico não é participar da comunidade política como membro de direito, mas sim como sujeito político que é impelido a fazê-lo pelo seu modo de vida e pela seu éthos parresiástico: “*È perciò essenziale per la filosofia dire il vero in rapporto alla politica ed è importante per qualsiasi pratica politica stare ininterrottamente in relazione con la veridizione filosofica. La pratica della filosofia e le pratiche della politica non possono sovrapporsi, perché il rapporto tra chi tiene il luogo della dunasteia e chi tiene il luogo della critica non è mai un rapporto di coincidenza. La filosofia si effettua nella misura in cui richiede coraggio; l'assunzione del rischio della situazione. Essa non si sostituisce mai al politico, perché non dice, né decide, che cosa si debba fare. O per altri versi, si materializzi come forma di vita politica, come subjectum e non come subjectus*” (CHIGNOLA, 2014, p. 255).

²²² Inspirada em Michel Foucault, Roberto Esposito e Nietzsche Vanessa Lemm discorre neste texto sobre a possibilidade de uma Biopolítica afirmativa, e descreve: “*La razón por la cual la afirmación de la interrelación e interconexión de todas las formas de vida y de su equivalencia es tan importante para la biopolítica afirmativa, es que contrarresta tanto al racismo como al especismo que se ubican en la base de la tanato-política. La biopolítica afirmativa responde a la creación espuria de especies –tanto dentro de la humanidad, como entre humanos y otras especies– que caracteriza a la biopolítica fascista, afirmando la continuidad entre el humano, el animal y otras formas de vida*” (LEMM, 2015, p. 244)

O fato de que o cinismo seja sempre ao mesmo tempo interno e externo à filosofia (familiaridade e estranheza do cinismo em relação à filosofia que lhe servia de contexto, de meio, de vis-à-vis, de oponente, de inimigo) constituição cínica da vida filosófica como escândalo, tudo isso marca histórica, a manifestação primeira, o ponto de partida do que foi, a meu ver, a grande exteriorização do problema da vida filosófica em relação à filosofia, à prática filosófica, à prática do discurso filosófico (CV, 2011a, p. 208)²²³.

Decorre que o agente político e a sua ação política de inspiração cínica não pode ser reduzido a um projeto de um partido ou uma ideologia restrita. Trata-se de um estilo de vida filosófica, uma maneira de existir que implica em uma forma particular de relação consigo mesmo e com os outros. Esta estética da existência conecta formas de subjetivação e a criação de outras formas de pensar a política e a ação do agente político. A condução da vida pela óptica de uma *parresía* cínica não se efetua pelo viés da docilização dos corpos e pela regulação dos modos de vida. A transformação da moeda da existência, ao estilo cínico, carece do discurso provocativo, do ato de fala corajoso e ousado e a vida como expressão escandalosa da verdade. Trata-se de uma maneira particular da condução da vida que provoca o outro a problematizar e a refletir sobre as maneiras como se deixa governar na condução da própria existência. A revolução cínica altera a constituição do sujeito, o provoca a criar outra maneira de viver e a partir dessa agonia e provocação desenvolve sua responsabilidade política transformando e recriando subjetividades e o mundo no qual está inserido. Michel Foucault afirma:

O que é importante, o que em todo caso eu gostaria de reter, é que o princípio “altera o valor da moeda”, “muda o valor da moeda”, é tido como um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos. (CV, 2011a, pp. 211-212)²²⁴.

Como já foi dito, assumimos que o [*parakharáxon tò nómisma*] assume um significado ético-político interpretado em relação às leis e costumes [*nómos*]. Ao problematizar a cultura e transformá-la, o cinismo assume a vida como valor normativo independente se ela é a vida humana ou animal. Neste sentido o *bíos kynikós*, a vida

²²³ « *Le fait que le cynisme soit toujours à la fois intérieur et extérieur à la philosophie (familiarité et étrangeté du cynisme par rapport à la philosophie qui lui servait de contexte, de milieu, de vis-à-vis, d’opposant, d’ennemi), la constitution cynique de la vie philosophique comme scandale, tout ceci est la marque historique, la manifestation première, le point de départ de ce qui a été, je crois, la grande extériorisation du problème de la vie philosophique par rapport à la philosophie, à la pratique philosophique, à la pratique du discours philosophique* » (CV, 2009c, p. 218).

²²⁴ « *Ce qui est important, ce que je voudrais en tout cas retenir, c’est que le principe : « altère ta monnaie », « change la valeur de monnaie », passe pour un principe de vie, et même le principe le plus fondamental et le plus caractéristique des cyniques* » (CV, 2009c, p. 222).

de cão, desconstrói humanismos exacerbados que centram suas ações políticas e a constituição do agente político em valores estritamente humanos sem ponderar a natureza e as suas leis essenciais. A biopolítica afirmativa perpassa pela alteração dos costumes que tendem a separar natureza e cultura como se esta dominasse, com suas técnicas de governo, inteiramente àquela²²⁵. O *bíos kynikós* vincula o ser humano à natureza e às suas formas de vida pelo viés da criatividade impudica, desavergonhada e essencialmente pública que se apresenta como expressão de uma transvaloração dos valores: “O princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (CV, 2011a, p. 213)²²⁶.

De fato, a transvaloração dos valores políticos e morais está em consonância com a criação de uma vida bela e verdadeira, *bíos alethès*, cujo estado de liberdade com a relação às posses é pleno e o sentimento moral da vergonha causado por medo do ridículo e o julgamento dos outros é ausente. A vida de independência e escandalosamente verdadeira polemiza com as formas tradicionais de obediência aos costumes e à lei (*nómos*) e, em razão disso, o confronto agonístico com outras formas de vida é constante e inevitável. Ora, se a verdade (*alétheia*), com o cinismo, está posta ao nível da vida (*bíos*), então a transvaloração das concepções de verdade também são ressignificadas. Se o platonismo situa a verdade noutro mundo e na alma e, portanto, a coloca sob as leis do *lógos* no cinismo, então, a verdade é posta no domínio da vida – verdadeira vida que opera segundo a lei natural. À vista disso, Michel Foucault compreende que há no cinismo a possibilidade de uma alteridade que é inferida da verdadeira vida como vida outra: “Creio que com essa ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, chega-se a um ponto particularmente importante na

²²⁵ Neste sentido concordamos com o que escreve Vanessa Lemm: “*La biopolítica afirmativa des-específica la vida animal, y esta des-especificación pasa por la deconstrucción de la cultura, y de la afirmación que sostiene que esta es algo inherentemente “humano”*” (LEMM, 2015, p. 245). Na mesma linha de interpretação, concordamos com Candiotta que interpreta a mudança do valor da moeda pela óptica da transvaloração dos valores da qual Nietzsche é alguém que repercutiu no final da Modernidade: “Alterar a efígie da moeda, em seu sentido propositivo e ao modo cínico, envolve alterar os costumes sociais e convenções institucionais a partir do comportamento escandaloso. Um dos textos estudados é o discurso de Juliano, *Contra os cínicos ignorantes*, qual ele cogita que se o “conhece-te a ti mesmo” é um princípio dirigido a todos, já a prescrição “altere o valor da moeda” é endereçada somente a Diógenes pelo oráculo de Delfos (pelo menos, essa é uma das interpretações possíveis) Além disso, Foucault não hesita em sublinhar que essa prescrição cínica e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche (quando trata da transvaloração dos valores) constituem a mais antiga tentativa de radicalização da oposição entre natureza e cultura” (CANDIOTTO, 2014, p. 227).

²²⁶ « *Le principe d’altérer le nomisma, c’est celui de changer la coutume, rompre avec elle, briser les règles, les habitudes, les conventions et les lois* » (CV, 2009c, pp. 223-224).

história do cinismo, na história da filosofia e com certeza na história da ética ocidental” (CV, 2011a, p. 215)²²⁷.

A questão da vida verdadeiramente outra como um elemento relevante para a constituição do fazer filosófico e dos direcionamentos para a ética ocidental institui outra forma de pensar a responsabilidade política do filósofo que não buscará a verdade noutra mundo e nem se empenhará encontrar uma tranquilidade na cidadela interior de uma vida espiritual longe dos dilemas da vida social. A combatividade da *parresía* cínica se esboça a partir de uma forma de vida que, em constante batalha contra si mesma, forma-se sem a presença de hábitos de valor duvidoso. O mesmo vale para as outras formas de vida que são confrontadas pelo parresiasta cínico, que na agonia da pugnação recíproca, conduz a uma reflexão e a uma constatação de que a vida que levam é semelhante a uma moeda sem valor. A *parresía* cínica, como uma forma particular de dizer a verdade, coloca em circulação uma moeda com verdadeiro valor que problematiza o valor dos valores em que a filosofia ocidental se constituiu e o valor dos valores das formas de vida que reclamam para si a posse da verdade²²⁸.

Desta maneira, a questão de criar uma estética da existência e constituir outra maneira de viver configura-se como um tema cuja análise na história da filosofia é indispensável. Se a história tradicional da filosofia traçou sua trajetória pela verdade da alma, pela investigação mundo verdadeiro – outro mundo e pela investigação das capacidades epistêmicas do sujeito e das propriedades do objeto do conhecimento, o tema de uma vida de verdade tem potencial filosófico e um itinerário histórico próprio. Se no primeiro caso, Sócrates, Platão e Aristóteles são o modelo histórico-filosófico, no caso da vida outra, da verdadeira vida, o cinismo é a representação por excelência da possibilidade de pensar outra forma de analisar a história da filosofia: “O outro mundo e a vida outra foram, me parece, no fundo dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de desenvolver (CV, 2011a, p. 215)²²⁹. Filosofar, constituir-se como sujeito moral da

²²⁷ « *Je crois qu'avec cette idée que la vraie vie est la vie autre, on arrive à un point particulièrement important dans l'histoire du cynisme, dans l'histoire de la philosophie, à coup sûr dans l'histoire de l'éthique occidentale* » (CV, 2009c, p. 226).

²²⁸ Candiotta registra: “Diante de uma vida soberana e tranquila, os cínicos propõem uma vida militante tanto de combate contra si e para si, quanto de luta contra os outros e para os outros. Por essas razões o cínico é considerado o anti-rei, o rei outro, pois ele esconde sua sabedoria no despojamento e na ascese voluntária” (CANDIOTTO, 2014, p. 231).

²²⁹ « *L'autre monde et la vie autre ont été, me semble-t-il au fond, les deux grands thèmes, les deux grandes formes, les deux grandes limites entre lesquelles la philosophie occidentale n'a pas cessé de se développer* » (CV, 2009c, p. 226).

própria ação, agir politicamente materializa-se no mundo e na vida. A ética do cuidado de si, assume outra perspectiva a partir deste postulado que situa a verdade ao nível da vida. Por estar em constante relação com a alteridade de outras formas de vida, a conduta do cínico e sua prática da *parresía* interroga constante outras maneiras de viver sobre qual a verdadeira vida que cuida de si e age na transformação dos costumes²³⁰.

Em razão disso, Michel Foucault salienta:

Esse tema da vida não dissimulada foi extremamente importante e assumiu uma série de formas totalmente diferentes, mas é central na tradição filosófica como caracterização da verdadeira vida. Parece ter sido retomado constantemente no cinismo. Mas é retomado através de uma espécie de alteração, de transvaloração, que faz sua aplicação em um escândalo (CV, 2011a, pp. 222-223)²³¹.

A questão das formas que a transvaloração cínica assume na história e através de distintos movimentos políticos, religiosos, artísticos que a passagem indica, é tema relevante e carece de uma reflexão específica. Contudo, é preciso ser claro e tencionar as noções de transvaloração e alteração que se efetivam como escândalo. O cínico e quem se inspira no cinismo precisa constantemente ser provocado a nada ocultar, a nada disfarçar e a sempre tonar público os sentimentos morais e as intenções políticas. Nada de metafísica da alma, mas a vida cotidiana, a existência material e a visibilidade de uma presença sempre pública. Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* demonstra-se o caráter da publicidade da vida de Diógenes, o cínico que não separava um lugar para comer, outro para dormir e outro para admoestar os passantes. O secreto, o sigiloso, o oculto não fazem parte do modo de viver cínico, como escreve Diógenes de Laércio, no § 22: “Servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o jejum ou para dormir, ou conversar; sendo assim, costumava dizer, apontando para o pórtico de Zeus e para a sala de procissões que os próprios atenienses lhe haviam proporcionado lugares onde podia viver” (DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 158). Neste caso, é possível fazer uma

²³⁰ Cesar Candioto explica o sentido que a noção de alteridade deve ser compreendida: “Entretanto, essa alteridade não deve ser entendida como uma categoria ontológica, mas como um dispositivo histórico de alteração dos valores do mundo em que se vive. Tampouco expressões conexas como “vida outra” designam uma exterioridade em relação às modalidades de vida vigentes, e sim uma elevação dessas modalidades ao seu limite, ao seu extravasamento” (CANDIOTTO, 2014, p. 218).

²³¹ « Ce thème de la vie non dissimulée a été extrêmement important et a pris une série de formes tout à fait différentes, mais il est central dans la tradition philosophique comme caractérisation de vraie vie. Il semble avoir été repris très constamment dans le cynisme. Mais il n'est repris qu'à travers une sorte d'altération, de transvaluation qui fait de son application un scandale » (CV, 2009c, p. 233).

crítica ao cinismo, pois é possível intuir uma certa dependência da cidade pois Diógenes está sempre no contexto de um evento da metrópole: são os jogos, o teatro, a praça onde a vida cínica é vivida em sua publicidade como destaca Foucault: “Vai a todas as grandes aglomerações de gente. É visto nos jogos, nos teatros. Dá a todos testemunho da sua vida” (CV, 2011a, p. 223)²³².

A relação existencial com a verdade, constitutiva da subjetividade cínica e a transvalorização simples dos costumes e regras que agregada à visibilidade pública e em constante contato com as outras formas de vida conduz a uma estética da existência, que para Michel Foucault possui uma descrição precisa:

Deve-se entender por estética da existência uma maneira de viver cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento, nem a um trabalho de purificação, mas depende de certas formas, ou melhor, certos princípios formais gerais [...] nos limites que se observa, na hierarquia de valores que se respeita (HSII, 2010b, p. 110)

Em síntese, a dramatização da vida filosófica dos cínicos e a naturalidade com a qual submete à experiência as próprias necessidades, o desapego de status e posses sempre em contato com a presença do olhar do outro e o escândalo que causa “muda o valor da moeda” dos costumes, hábitos e convenções. Então, conduzidos por Michel Foucault é tempo de encontrar traços de um cinismo extemporâneo, que não é aquele da escola filosófica centrada em uma doutrina, mas da atitude filosófica, da maneira de ser que concorre para pensarmos a possibilidade de uma ação política e de uma estética da existência cuja *parresía* como modo de vida é a diferença específica.

4.3 DESDOBRAMENTOS DA PARRESÍA CÍNICA NO CRISTIANISMO MEDIEVAL.

Era a segunda parte da aula de 28 de março de 1984 do curso *Coragem da Verdade*, quando Michel Foucault sugere aos seus ouvintes uma leitura que ele chama de hipóteses da evolução da noção de *parresía* nos primeiros textos cristãos. O professor Foucault não diz se se trata da *parresía* cínica que se desenvolve entre os primeiros cristãos. Porém com apoio da reflexão desenvolvida até aqui e com os apontamentos do já consagrado texto *The Cynics - the cynic movement in antiquity*

²³² « Il court à tous les grands rassemblements du peuple. On le voit dans les jeux, dans les théâtres. Il donne en témoignage à tous sa propre vie » (CV, 2009c, p. 233).

and its legacy permitimo-nos conjecturar que se trata sim da *parresía* em sua dimensão cínica:

O campo comum compartilhado por cínicos e cristãos era, presumivelmente, a prática de um modo de vida ascético, mas o fim do “ascetismo” (*askésis*) cínico – a felicidade – é inequivocamente imanente e secular [...] No entanto, a semelhança ostensiva da virtude cínica com a pobreza – em particular a adoção da pobreza e de algum tipo de ascetismo – provoca inevitavelmente a admiração de muitos cristãos. (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 30)

Michel Foucault disse e escreveu muito pouco sobre as relações entre o cinismo e o cristianismo nascente. Dar continuidade a este estudo inacabado seria, inclusive, um tipo de legado aos pesquisadores da sua obra. Em razão disso, no final da primeira parte da aula da última aula do curso de 1984 o filósofo faz seus apontamentos e sugere que a influência da filosofia cínica no cristianismo primitivo é um tema ainda a ser retomado (Cf. CV, 2011a, p. 281). Seguindo esta indicação, resta prosseguir pelas breves indicações de Foucault e retomar os elementos desta relação. O primeiro elemento é o ascetismo, que resguardada as diferenças, está presente entre cínicos e cristãos²³³. Se a vida de pobreza e de simplicidade de um cínico visa contrapor valores éticos-políticos do mundo em que vive, o ascetismo cristão visa a ascensão a outro mundo. Porém, existe um elo entre as duas doutrinas, que é o fato

²³³ Numerosos estudos descrevem a relação entre o cristianismo nascente e a influência do cinismo. Por exemplo: Willian Desmond que no seu livro *Cynics* sugere que o legado cínico chega até os dias atuais por haver inúmeros movimentos que abraçam a pobreza, rebelam-se contra os costumes políticos e sociais e por sugerirem que a felicidade é simples. Em uma passagem explícita do seu texto, quando se propõe a abordar o legado cínico o autor escreve: “*Depending on one’s sympathetic imagination, this group could potentially include many characters: hermits, anchorites, Benedictines, Carthusians and other monks, Franciscans and Dominicans, as well as Jains, pasupatas, Sadhus and ascetics from other religious traditions; pioneers, explorers, adventurers who sailed out beyond the world’s edge*” (DESMOND, 2008, p. 209). Luis Navia, com o apoio de outros pesquisadores, chega a afirmar que Jesus Cristo seria um tipo comum de filósofo cínico que teria aprendido a doutrina com cínicos gadarenses que viveram e propagaram a doutrina cínica em Gádara, cidade próxima Nazaré, a terra natal de Jesus. (Cf.: NAVIA, 2009, pp. 196-197). Escreve Navia: “O monge mendicante cristão praticante da pobreza, do ascetismo, da abnegação e da simplicidade de vida carregando um fornel de couro e isolado do mundo a sua volta pregando e moralizando onde quer que fosse e agindo como médico itinerante da alma é um descendente dos cínicos tardios e um parente distante do próprio Diógenes” (NAVIA, 2009, p. 198). Outro autor que aponta que o cristianismo é um tipo de seita cínica é Gerald Downing que no seu texto *Cynics and Early Christianity* chega a afirmar que Jesus também teria sido influenciado pelos Cínicos de Gádara, como afirmou Navia (Cf.: DOWNING, 1993, pp. 282-284). O autor sugere que o cristianismo primitivo se apropriou do cinismo como modelo, portanto, como um aliado para configurar sua doutrina, mas ao mesmo tempo se transformou em uma espécie de rival, como está escrito: “*Cynicism as a sect. Seems to have been for the early Christians both a model and an ally, while also a most important rival, having too much in common with the never movement to be other than disturbing. Yet even where Cynics themselves were unwelcome competitors for allegiance, Cynicism as a package of ideas and practices, above all as enshrining ethical ideals, was for many Christians a quite indispensable resource in the working out of their own radical approach to life. And this may even have been the case in the time of Jesus of Nazareth himself*” (DOWNING, 1993, p. 285).

de que a simplicidade e a pobreza permitem a emancipação do sujeito de valores morais que impedem a constituição de um modo de vida dependente de posses e *status quo*. Neste caso, a diferença é de fins e não de meios. Se o cínico quer transvalorar a moeda deste mundo, o cristão primitivo quer transformar também a moeda deste mundo, como condição para ascender ao outro mundo, como é possível depreender da passagem do curso:

E nesta medida, podemos dizer, creio eu, que uma das grandes façanhas do cristianismo, sua importância filosófica está em que ele ligou um ao outro o tema de uma vida outra como verdadeira vida e a ideia de um acesso ao outro mundo como acesso a verdade. [de um lado,] uma verdadeira vida e uma vida outra neste mundo – o cinismo; [de outro] o acesso ao outro mundo como acesso à verdade e ao que, por conseguinte funda a verdade da verdadeira vida que se leva neste mundo. (CV, 2011a, p. 282)²³⁴.

A ascese (*askésis*) é uma criação grega que é transposta para dentro do cristianismo nascente²³⁵. A prática do ascetismo pagão cínico que continha um fim em si mesmo, pois se tratava da constituição de um modo de vida – a verdadeira vida é combinada com elementos platônicos da metafísica da alma que pressupõe a vida outra. Neste sentido o que se tem é a sacralização de noções pagãs, como a prática do ascetismo, trazidas para ceio da prática religiosa cristã. Contudo, há uma distinção de finalidade uma vez que o ascetismo de tipo religioso não encontra o seu desígnio em si mesmo, como no ascetismo pagão cínico, mas é condição para se conquistar o outro mundo. Para uma melhor compreensão da relação entre ascetismo pagão e cristão se faz necessário voltar ao curso de 1982, *La Herméneutique du Sujet*, no qual Michel Foucault aborda o tema.

Se, por um lado, para os pagãos a prática da *askésis* visava fortalecer a própria existência e dotar a si mesmo de capacidades físicas e morais para o enfrentamento

²³⁴ « *Et dans cette mesure-là on peut dire, je crois, que l'un des coups de force du christianisme, son importance philosophique tien en ceci qu'il a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité. [D'un côté], une vraie vie qui est une vie autre dans ce monde [de l'autre côté] l'accès à l'autre monde comme accès à la vérité et à ce que, par conséquent, fonde de vérité de cette vie vraie que l'on mène dans ce monde-ci : cette structure, me semble-t-il est la combinaison, le point de rencontre, le point de jonction entre un ascétisme d'origine cynique et une métaphysique d'origine platonicienne. L'ascétisme chrétien et l'ascétisme cynique. L'ascétisme chrétien est arrivé à joindre, à travers un certain nombre de processus historiques qu'il faudrait évidemment regarder de plus près, la métaphysique platonicienne à cette vision, à cette expérience historique du monde* » (CV, 2009c, p. 293).

²³⁵ Com o intuito de descrever como o ascetismo cínico foi transposto para o ceio do cristianismo, mas se fazer muitas análises desta relação, Ernani Chaves escreve: “No cristianismo é a ascese cínica que vai ser incorporada, ou seja, são os exercícios ascéticos que vão marcar o estilo de vida, mesmo que o “cão” Diógenes jamais seja invocado” (CHAVES, 2013, p. 65).

que a arte de viver coloca a cada dia. A prática do discurso parresiasta dependia desta ação de si para consigo, que possibilitava ao sujeito a pronúncia de discursos verdadeiros. Por essa linha de interpretação, a ação política do discurso de verdadeiro não depende das condições naturais do sujeito ou de uma ascensão retórica sobre os seus concidadãos, mas de um exercício de transformação moral de si diretamente relacionado com uma arte de viver que se reverte em enunciado verdadeiro na ordem política: “A ascese filosófica, ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (HS, 2010a, p. 296). Por outro lado, a ascese do tipo cristã dota o sujeito de uma coragem da verdade que aparece na confissão²³⁶ a outrem que é a verdade de si mesmo que precisa ser dita como condição para a salvação da alma.

Como já tratamos em capítulo anterior, a confissão vincula o sujeito ao que ele disse de si mesmo e ao mesmo tempo o qualifica frente ao outro em respeito ao que pronunciou sobre si mesmo. Em razão disso, a confissão está relacionada ao mal pensar e ao mal fazer do sujeito que precisará dizer a verdade sobre seus feitos e de seus pensamentos. Com alguma certeza é ponto passivo que a verdade que emana da confissão do tipo cristã não é o afloramento de uma essência escondida que o sujeito, por um esforço racional, deslinda²³⁷. “Na confissão, quem fala é obrigado a ser o que ele diz ser, é obrigado a ser aquele que fez isso ou aquilo, que experimenta esse ou aquele sentimento; e é forçado porque é verdade” (OM, 2014a, p. 26). Por consequência a confissão assume o *status* linguístico da verbalização de um “ato de verdade do eu”.

Assim a arqueogenealogia da confissão encontra uma reivindicação por demais antiga: a busca pela verdade do eu. Neste sentido, os modos de viver se encontram em obrigação para com a verdade. Esta determinação em relação à verdade compele o sujeito ao reconhecimento das ações que pratica, e claro, ao conhecimento de si mesmo. Todavia, há um segundo elemento imprescindível para se completar o ciclo da confissão: a obrigação de narrar, descrever, pormenorizar, tornar clara para um

²³⁶ Uma arqueogenealogia da confissão requer que se articule poder, verdade e formas de verificação para que haja uma compreensão coerente das formas de verdade que o sujeito valida sobre si mesmo. Neste sentido, a confissão vincula o sujeito ao que ele disse de si mesmo e ao mesmo tempo o qualifica frente ao outro em respeito ao que pronunciou sobre si mesmo. Em virtude desta vinculação entre sujeito e verdade, Candiotto escreve: “A perspectiva do genealogista-arqueólogo é que, no fundo, a verdade é inteligível sem uma obrigação de verdade, sem o *engagement* do indivíduo, sem seu assujeitamento consentido” (CANDIOTTO, 2010, p. 68).

²³⁷ “En la confesión, quién habla se obliga a ser lo que dice ser, se obliga a ser quien ha hecho tal o cual cosa, quien experimenta tal o cual sentimiento; y se obliga porque es verdad” – Tradução nossa.

interlocutor à verdade de si mesmo e das ações praticadas.

Para Michel Foucault a noção de confissão existe desde a Antiguidade. Porém o estatuto da confissão é bem diferente na Antiguidade daquele praticado dentro do cristianismo. Nas escolas filosóficas antigas, segundo o Foucault, a confissão era uma ferramenta, uma técnica que envolvia o discipulado: um diretor espiritual e um discípulo que buscava orientação para viver uma vida correta. Tratava-se de uma prática que não envolvia exigências de uma verdade do eu. A verdade a ser procurada não era na interioridade do sujeito, dos seus pensamentos e desejos, mas transparecia nas suas ações que concorriam ou não para uma vida correta. Somente no cristianismo a confissão passou a ser uma técnica de si, no sentido da busca por uma verdade interiorizada do sujeito. A passagem de uma entrevista de 1981 é clara:

Nos autores clássicos, a condução do guia visava a um objetivo específico: a vida íntegra ou a saúde total. Uma vez atingido este objetivo, a direção se interrompia e supunha-se que o guia já estava mais avançado no caminho que levava ao objetivo. O monasticismo muda radicalmente essa situação. É preciso confessar não apenas os deslizes cometidos, mas absolutamente tudo, até os pensamentos mais íntimos. Há que se formulá-los (DEBr I, 2014b, p. 334).

Há sempre uma forma de verdade que o sujeito valida sobre si mesmo e que vincula a si. A confissão sempre é extraída sob condições de uma agonia, de tensão, de uma pressão que é interna, mas também é externa ao sujeito. Além de ser uma prática necessária a salvação, o discurso verdadeiro não aperfeiçoa o espaço da política como entre os pagãos, mas como se apresenta como uma condição necessária para o pertencimento do sujeito a uma comunidade de fé. A ascese cristã, portanto, é “O momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo à uma comunidade” (HS, 2010a, p. 324).

Portanto, a arqueogenealogia de Foucault certifica que a confissão é um tema-problema desde a Antiguidade grega. Se entre os gregos o problema da verdade de si girava em torno das formas de viver dentro das comunidades filosóficas, no cristianismo a confissão será uma obrigação a ser praticada pelo indivíduo ao longo da vida. No cristianismo o sujeito inquiria a si mesmo através de um constante exame de consciência que de certa forma tranquiliza o sujeito na relação com ele mesmo e o impele, pela ascese, a ser de outro modo, a conquistar outro mundo. Por causa destas

questões talvez Nietzsche tenha posto na boca do Sábio que interpela Zaratustra sobre a necessidade do exame de consciência para dormir bem. No discurso *Das Cátedras da Virtude*, o sábio afirma para Zaratustra que para bem dormir é preciso dez vezes durante o dia superar-se a si mesmo, dez vezes é preciso reconciliar-se consigo mesmo, dez verdades é preciso encontrar e antes de dormir é necessário dar conta para si mesmo destas práticas durante a vigia diurna. Por fim, concluiu o interlocutor de Zaratustra:

Assim transcorre o dia para o virtuoso. E, quando vem a noite, eu bem me guardo de chamar o sono! Pois o sono que é senhor das virtudes não quer ser chamado. Em vez disso, penso no que fiz durante o dia. Ruminando me pergunto, paciente como uma vaca: quais foram afinal tuas dez superações? E quais foram as dez conciliações e as dez verdades, e as dez risadas com que se regalou meu coração? Isso refletindo, e acalentado por quarenta pensamentos, assalta-me de repente o sono, o não chamado, o senhor das virtudes (NIETZSCHE, 2011, pp. 29-31)

Ainda mais, por não se tratar de uma prática secularizada, mas que visa ascensão a outro mundo, o cristianismo nascente precisa agregar um elemento novo ao seu ascetismo e que é de fundamental importância para sua organização e institucionalização: trata-se da noção de obediência, como salienta Michel Foucault: “A segunda diferença é de ordem totalmente diversa. É a importância dada no cristianismo, e somente no cristianismo, a algo que não encontramos nem no cinismo e nem no platonismo. Trata-se do princípio da obediência” (CV, 2011a, p. 282)²³⁸.

Michel Foucault dedica poucas palavras para analisar a questão da obediência no curso *Le Courage de la Vérité*, mas aponta para várias possibilidades de análise das consequências deste novo princípio inserido na ordem religiosa, mas que tem ressonância em modelos políticos que sucederam o cristianismo. Uma questão importante para o escopo desta tese decorre deste princípio: em que medida a obediência é produzida na ordem política e não antes resistência? No caso, trata-se da obediência a Deus que concebe os sujeitos como inteiramente obedientes a sua vontade, da obediência a uma lei que é Sua prescrição e, por fim, de uma obediência aos Seus representantes na cidade terrena. Todas essas formas de obediência inerentes ao ascetismo cristão são base para um elemento novo que implica em formas diferenciadas de relação com o si mesmo, de relações de poder e, claro um

²³⁸ « La deuxième grande différence est d'un tout autre ordre. C'est l'importance donné dans le christianisme, et le christianisme seulement, à quelque chose qu'on ne rencontre ni dans le cynisme ni dans le platonisme. Il s'agit du principe de l'obéissance ». (CV, 2009c, p. 293).

novo regime de verdade como destaca Foucault em 1984:

A diferença entre o ascetismo cristão e outras formas que puderam prepará-lo e precedê-lo deve ser posta nesta dupla relação: relação com o outro mundo a que teríamos acesso graças a esse ascetismo e princípio de obediência ao outro (obediência ao outro neste mundo, obediência ao outro que é ao mesmo tempo obediência a Deus e aos homens que o representam. (CV, 2011a, p. 283)²³⁹.

Se no cinismo, a *askésis* é um ato do indivíduo que no confronto com a cultura e com a ordem política opta por uma forma de vida carregada de exercícios espirituais e físicos que possibilitam a este sujeito um desapego, já no cristianismo a presença do outro é uma condição necessária para dirigir os indivíduos. No chão arqueo-genealógico do poder pastoral estão as relações de obediência que vinculam aqueles que cuidam do rebanho com todos e cada um dos indivíduos que o compõem. A metáfora do bom pastor, que é narrada no Evangelho de João é clara: o pastor dá a vida pelas ovelhas e conhece a cada uma, bem como elas também conhecem o pastor²⁴⁰. Os laços relacionais no cristianismo são pessoais, o pastor conhece o íntimo de cada um dos seus e por eles tem uma espécie de co-responsabilidade já que que a metáfora fala em “dar a vida” pelas ovelhas. Se o exercício espiritual cínico visava a busca de virtudes morais no plano pessoal e a opção por um modo de vida asceta se dava em função de uma deliberação do sujeito que se confrontava, sobretudo, com a lei natural, no cristianismo, com a inserção da obediência, a *askésis* passa a ser uma condição para melhor obedecer, ou seja, a obediência passa a ter um fim em si mesma e a *askésis* passa ser uma ferramenta.

Como destacado, Michel Foucault não aprofunda a questão da obediência no curso de 1984, mas em momento anterior, na conferência *Omnes et Singulatim: towards a criticism of political reason* pronunciada no final de 1979 na universidade de Stanford o filósofo francês se dedica a analisar o poder pastoral e a questão da obediência na configuração deste poder:

No cristianismo, o laço com o pastor é um laço individual, um laço de submissão pessoal. Sua vontade é realizada não porque ela é conforme à lei civil, mas, principalmente, porque tal é a sua vontade. Nas *Instituições*

²³⁹ « *La différence entre l'ascétisme chrétien et d'autres formes qui ont pu le préparer et le précéder est à placer dans ce double rapport : rapport à l'obéissance à l'autre (obéissance à l'autre dans ce monde-ci, obéissance à l'autre qui est à la fois obéissance à Dieu et aux hommes qui le représentent). Et c'est ainsi que l'on verrait se dessiner un nouveau style de rapport à soi, un nouveau type de relations de pouvoir, un autre régime de vérité* » (CV, 2009c, p. 294).

²⁴⁰ João 10, 14: “*εγω ειμι ο ποιμην ο καλος και γινωσκω τα εμα και γινωσκομαι υπο των εμων*”

cenobíticas de Cassiano, encontramos várias historietas edificantes nas quais o monge encontra sua salvação executando as ordens mais absurdas de seu superior. A obediência é uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para alcançar um fim. É um estado permanente; as ovelhas devem permanentemente submeter-se aos seus pastores (DEBr IV, 2015b, p. 360).

Contudo, o princípio da obediência assim colocado acarreta em uma inibição e uma desconfiança cristã em relação à prática da *parresía*. Ora, se o cínico é parresiasta na medida em que é confiante em si e é empoderado pelo modo de vida que leva, o cenobita ou mesmo o anacoreta cristão é condicionado a desconfiar de si e dos outros, temer a Deus e a desconfiar da possibilidade da salvação de sua alma. “É isto que caracteriza a *parresía*: não temer a Deus, não desconfiança em relação a si, não desconfiança em relação ao mundo. Ela é confiança arrogante” (CV, 2011a, p. 295)²⁴¹. Deste modo, no cristianismo, é necessária a elaboração de uma forma de conhecimento particular e individualizada de cada um dos membros da comunidade para que a obediência seja produzida com excelência. O membro da comunidade cristã primitiva necessitava de uma vida verdadeiramente ascética de trabalho de decifração de si e de constituição de si mesmo. A razão desse trabalho de si para consigo era atingir um estado em que o indivíduo se deixasse conduzir por outrem pela obediência plena: “Ser guiado era um estado, e você estava fatalmente perdido se tentasse escapar” (DBr IV, 2015b, p. 361). Do ponto de vista de uma ação política, a *parresía* toma um duro golpe do ascetismo cristão a ponto de Michel Foucault ser explícito no curso de 1984: “Onde há obediência, não pode haver *parresía*” (CV, 2011a, p. 295)²⁴².

Todavia, mesmo com essa desconfiança de parte dos primeiros cristãos em relação à *parresía* esta não é eliminada, mas ao contrário: por meio de uma *askésis*, isto é, exercícios espirituais, provas de resistência, exames de si e das representações do próprio pensamento haverá um lugar privilegiado para a prática desta *parresía*: a confissão. Para uma análise mais detalhada da questão da confissão e das suas relações com a obediência e a prática da *parresía* recorreremos novamente a conferência de 1983: *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia* em que Michel Foucault propõe uma reflexão de como a *parresía* aparece nos diálogos socráticos em forma de confissão. Para ele é muito diferente o jogo *parresiástico* em

²⁴¹ « C'est cela qui caractérise la parrésia : non-crainte de Dieu, non-méfiance à l'égard de soi, non-méfiance à l'égard du monde. Elle est confiance arrogante ». (CV, 2009c, p. 306).

²⁴² « Là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir parrésia » (CV, 2009c, p. 307).

uma assembleia política na qual o foco principal é a persuasão semelhante àquela praticada por Sócrates com seus interlocutores. Nos diálogos socráticos o interlocutor precisa dar um relato de si: “O ouvinte é levado pelo *logos* socrático a “dar um relato” – *didonai logon* – de si mesmo”²⁴³.

Contudo esta confissão do tipo socrática, que é também um relato de si, não é análoga ao do tipo cristão que envolve um exame de consciência, portanto, uma interiorização que, em seguida, transparece em forma de relato autobiográfico ou mesmo uma confissão sincera (*parresiasta*) e arrependida das próprias faltas. Sócrates quer que o seu interlocutor seja corajoso o suficiente para demonstrar que existe uma relação entre o discurso racional, o *logos*, que o sujeito é capaz de usar, e o modo como vive – *bíos*. Seguindo este raciocínio Michel Foucault é claro ao tratar da *parresía* dentro dos diálogos Socráticos:

Aqui, dar um relato da sua própria vida, seu *bios*, tampouco é dar uma narrativa dos eventos históricos que acontecerem em suas vidas, mas, de fato, demonstrar se é capaz de mostrar que há uma relação entre o discurso racional, o *logos*, que é capaz de usar, e o modo que vive. Sócrates está investigando o modo que o *logos* dá forma ao estilo de vida de uma pessoa, pois ele está interessado em descobrir se há uma relação harmônica entre os dois²⁴⁴.

Por certo as colocações do curso de novembro de 1983, no *campus* Berkeley da Universidade da Califórnia refletem de maneira antecipada nas preleções dadas no último curso ministrado por Foucault no *Collège de France*. Na segunda parte da aula de 22 de fevereiro de 1984 o filósofo se propõe a discorrer sobre a *parresía* em seu momento socrático. Esta *parresía* acontece por meio do método praticado pelo filósofo ateniense. Sócrates vai perquirir o seu interlocutor ao extremo, correndo inclusive risco de sofrer violência. Na indagação socrática o próprio método conduz o interlocutor a dar explicações acerca de si mesmo, do estilo de vida que leva. Trata-se de colocar a *bíos* no âmbito do *logos*. Como está dito:

Pois bem – é o signo sob o qual se coloca toda a *parresía* socrática e sua veridicção –, qualquer que seja o sujeito que se aborde com Sócrates é necessário (*anágke*) que as coisas ocorram da seguinte maneira: Sócrates

²⁴³ “Here, the listener is led by the Socratic logos into “giving an account”--*didonai logon*--of himself” (DT, 1999, p. 37)

²⁴⁴ Here, giving an account of your life, your bios, is also not to give a narrative of the historical events that have taken place in your life, but rather to demonstrate whether you are able to show that there is a relation between the rational discourse, the logos, you are able to use, and the way that you live. Socrates is inquiring into the way that logos gives form to a person’s style of life; for he is interested in discovering whether there is a harmonic relation between the two (DT, 1999, p. 37) – Tradução nossa.

não desistirá enquanto seu interlocutor não for levado (*periagómenon*: levado como que pela mão, passeando) até o ponto em que pode prestar contas de si mesmo (CV, 2011a, p. 125)²⁴⁵.

O tipo de confissão para a qual o interlocutor de Sócrates é conduzido é uma espécie de prova, cujo critério ou a pedra de toque é o próprio *logos*. Em outras palavras, o sujeito é capaz de dar razão a si mesmo, ao modo como vive. Trata-se de fomentar o sujeito a atribuir um valor moral e epistêmico à forma como conduz a sua existência. Em geral a perscrutação socrática é uma inquirição que problematiza modos de vida sob a batuta da racionalidade de maneira que o sujeito é condicionado a responder ao estilo de uma confissão ao seguinte questionamento: ‘a forma que se está dando a existência, a vida, a *bíos*, é capaz de resistir ao crivo da razão?’ Não se trata de um exame de consciência, mas esta confissão ao estilo de prova é para toda vida. Não é a confissão de um crime como no âmbito jurídico-penal; não é a confissão dos pecados como nas práticas religiosas; não é a confissão do louco que se reconhece como tal no domínio do saber-poder da medicina. A exigência aqui é outra: busca-se a harmonização entre vida (*bíos*) e discurso (*logos*). A fala franca (*parresía*) se combina a partir de uma estetização da própria existência.

Configura-se, por meio de uma genealogia da confissão, uma relação bastante aproximada entre socratismo e cinismo. Se o primeiro é um questionador por excelência e que conduz o seu interlocutor a praticar uma *parresía* confessional, os cínicos são questionadores com a própria forma de existência que levam. A *parresía* do cínico não é um ato de fala, mas uma vida nua que se apresenta como escândalo da verdade. As duas possibilidades de *parresía*, a socrática predominantemente discursiva e a cínica relacionada ao modo de viver são o solo arqueo-genealógico da

²⁴⁵ « Vous avez donc la pacte parrésiaistique, sur lequel Nicias revient un certain nombre de fois, et en même temps la description de ce qui va se passer. Que va-t-il se passer ? Eh bien – c’est le signe sous lequel se place toute la parrésia socratique et sa véridiction –, quel que soit le sujet qu’n aborde, avec Socrate il est nécessaire (*anagké*) que les choses se passent de la manière suivante : Socrate ne lâchera pas prise avant que son interlocuteur n’ait été amené (*periagesthai* : il est mené comme par la main, on le promène) jusqu’à il peur rendre compt de lui-même (*didonai peri hautou logon* : donner raison de soi) ». (CV, 2009c, p. 133).

confissão cristã²⁴⁶, que precisa colocar no discurso não só os atos e a forma como conduz a vida, mas também os próprios pensamentos e neste caso temos:

A emergência da vida, do modo de vida como objeto da *parresía* e do discurso socráticos, vida em relação a qual é preciso exercer uma operação que será uma operação de prova, de pôr a prova, de triagem. É preciso submeter à vida a uma pedra de toque para separar exatamente o que é bom do que não é bom no que se faz, no que se é, na maneira de viver (CV, 2011a, p. 127)²⁴⁷.

Reitera-se que na pastoral cristã a maneira de pôr à prova a própria vida com relação à racionalidade vai se transfigurar em coragem de verdade perante Deus. Este assunto é discutido por Michel Foucault nas últimas palavras da aula derradeira de 28 de março de 1984 no *Collège de France*. Na parte final desta aula o filósofo tem como propósito discorrer acerca do modo como a *Parresía* aparece nos primeiros textos cristãos. Duas coisas são marcantes nesta arqueo-genealogia da *parresía*: a confissão corajosa que implica em abertura de coração para com Deus. Por outro lado, há uma desconfiança em relação a si mesmo, pois o que está em jogo é sempre um temor em relação aos propósitos de Deus que tem uma vontade própria e conhece as vontades carnisais do crente. Por certo, o tema da verdadeira vida, do estilo de vida que se pode pôr a prova, da comunicação de uma verdade de si está presente neste tipo de *parresía*, como salientou Michel Foucault aos ouvintes do curso de 1984: “Vocês vão encontrar a ideia de uma *parresía* como *parresía* de *vis-a-vis*, de face-a-face com Deus. Nesse estado primitivo da relação da humanidade com Deus: abertura de coração, presença imediata, comunicação entra a alma e Deus” (CV, 2011a, p. 292)²⁴⁸.

²⁴⁶ Em artigo de minha autoria: *Uma arqueo-genealogia da confissão: subjetivação e formas de veridicção a partir dos últimos ditos e escritos de Michel Foucault* me propus a apresentar uma arqueo-genealogia da confissão de Michel Foucault. No texto procurei entender as maneiras pelas quais se vinculam sujeito e verdade. Por isso perfiz vários momentos dos últimos quatro anos do trabalho filosófico de Foucault. Neste estudo encontrei vários pontos importantes que relacionam a veridicção e a *parresía*, pela ótica da confissão, onde concluí: “A arqueo-genealogia de Foucault certifica que a confissão é um tema-problema desde a Antiguidade grega. Se entre os gregos o problema da verdade de si girava em torno das formas de viver dentro das comunidades filosóficas, no cristianismo a confissão será uma conduta a ser praticada pelo indivíduo ao longo da vida. No cristianismo o sujeito inquirere a si mesmo através de um constate exame de consciência que de certa forma tranquiliza o sujeito na relação com ele mesmo e o impele, pela ascese, a ser de outro modo” (CORRÊA, 2016b, p. 190).

²⁴⁷ « *L'émergence de la vie, du mode de vie comme étant l'objet de la parrésia et du discours socratiques, vie par rapport à laquelle il faut exercer une opération qui sera une opération d'épreuve, de mise à l'épreuve, de tri, Il faut soumettre la vie à une pierre e touche pour partager exactement ce qui est bien et ce qui n'est pas bien dans ce qu'on fait, dans ce qu'on est, dans la manière de vivre* » (CV, 2009c, p. 135).

²⁴⁸ « *Vous retrouvez l'idée d'une parrésia comme parrésia de vis-à-vis, de face-à-face avec Dieu. Dans cet état primitif du rapport de l'humanité à Dieu, les hommes ont une plaine confiance. Ils sont dans la*

Porém, o princípio de desconfiança em relação a si, de temor e tremor em relação a Deus que abordamos antes implicará ainda mais em uma perscrutação da verdade de si mesmo, da purificação da alma pecadora, da reestruturação da relação para com Deus. Neste sentido, somente após o sujeito ter decifrado a si e ter tido a coragem de confessar é que a alma é purificada e a relação com Deus é retomada. “Só se alcançará a verdadeira vida com a prévia condição de ter praticado sobre si essa decifração da verdade” (CV, 2011a, p. 296)²⁴⁹. Portanto, o acesso à verdadeira vida só acontece por meio da confissão que “confessa” antes uma verdade da vida – questão cínica por excelência.

Apesar de elementos passíveis de crítica como o princípio de obediência e a desconfiança em relação a si que carece de uma confissão a um superior, o cinismo teve seu legado e sua importância no cristianismo, em especial nos movimentos cristãos de contestação que o fizeram a partir do modo de vida sem propriedade, sem apegos aos títulos eclesiais e que Michel Foucault é bastante direto em apontar: “No ascetismo cristão, encontramos o que foi, a meu ver, por muito tempo durante séculos, o grande modo de ser cínico através da Europa” (CV, 2011a, p. 158)²⁵⁰. Os movimentos cristãos de contestação da baixa Idade Média dos quais surgiram a Ordem franciscana e a Ordem dominicana, mas também movimentos que foram criminalizados como os valdenses²⁵¹ e os cátaros²⁵² são para Michel Foucault exemplos da continuação do cinismo.

O fato novo destes movimentos mendicantes é que eles surgem em um contexto histórico reivindicando uma forma de vida. Para constatar tal situação basta,

parrêsia avec Dieu : ouverture de cœur, présence immédiate, communication directe de l'âme et de Dieu » (CV, 2009c, p. 303).

²⁴⁹ « *On n'atteindra la vraie vie qu'la condition préalable d'avoir pratiqué sur soi ce déchiffrement de la vérité* » (CV, 2009c, p. 308).

²⁵⁰ « *Dans l'ascétisme chrétien, on trouve ce qu'a été je crois pensant longtemps et pour des siècles le grand véhicule du mode d'être cynique à travers l'Europe* » (CV, 2009c, p. 166).

²⁵¹ Recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)* Laura Maria Silva Thomé, em que a autora chama atenção para forma de vida austera, para pregação em forma de denúncia que expunha o luxo e a riqueza clerical e para opção pela pobreza voluntária que custou aos valdenses a acusação de heresia e o banimento do cristianismo. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/2371/Desserta%C3%A7%C3%A3o-Final.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 21/05/18.

²⁵² Recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado: *Os Cátaros no Languedoc (séculos XII-XIII) : um percurso historiográfico* em que a autora Rita Helena Dethloff se propõe a acompanhar a trajetória historiográfica do catarismo, ou os puros que foram atacados por uma cruzada específica, a cruzada Albigense e foram duramente perseguidos pela inquisição cristã da alta Idade média por suas denúncias e críticas ao clericalismo da igreja e a influência na política. Além de pregarem uma austeridade extremada. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279715> Acesso em 21/05/18.

por exemplo, ler na *Regra não Bulada*²⁵³ de Francisco de Assis que é explícita em escrever sobre uma forma de vida, quando trata das condições de ingresso de jovens frades e de como eles devem se vestir: “Se alguém, querendo por inspiração divina receber esta vida... E se estiver firme para receber nossa vida,” ... O ministro, porém, receba-o benignamente e o conforte, e lhe exponha diligentemente o teor de nossa vida²⁵⁴. É perceptível que não está em questão uma profissão de fé neste ou naquele artigo digno de se depositar uma crença, mas poder viver de maneira determinada, praticando publicamente uma forma de vida específica. Michel Foucault diz: “Os franciscanos, com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval” (CV, 2011a, p. 160)²⁵⁵.

Esta passagem do curso de Foucault aliada ao texto da *Regra não Bulada* sugere que os franciscanos, em sua inspiração originária, não buscaram uma regra de vida formatada previamente e nem uma doutrina oficial da igreja. Se eles são os cínicos da cristandade medieval é razoável compreendermos este movimento como um anseio pela busca de uma forma de viver e não por um código de direção de condutas e nem por um conjunto rigoroso de regras e preceitos que determinassem uma forma de existência. Trata-se de um modo de vida segundo uma forma e não segundo uma regra ou segundo uma doutrina. Giorgio Agamben, na obra *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, é quem sugere para esta interpretação do movimento franciscano: “A forma de vida não coincide nem com um sistema normativo, nem com um corpo de doutrinas. Ela é um terceiro entre a doutrina e a lei, entre a regra e o dogma”. (AGAMBEN, 2014, p. 109).

A forma de vida conclamada pelos movimentos mendicantes do século XIII retoma um tipo de comportamento que é inspirado no cinismo antigo, mesmo que seus fundadores não tivessem esta noção. São movimentos que escandalizam a moralidade vigente, que problematizam as instituições de poder e que remetem a nudez cínica como maneira de resistir. Do mesmo modo, o despojamento é a

²⁵³ Regra não aprova pelo Papa.

²⁵⁴ Neste link é possível acessar uma versão bilingue da Regra não bulada de Francisco de Assis, o santo fundador da Ordem dos Frades Menores. Destaca-se o elemento “forma de vida” com muita veemência no escrito. Disponível em: <http://www.capuchinhos.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/proposta-de-vida/regra-nao-bulada/regra-nao-bulada-2> acesso em 28/05/18.

²⁵⁵ *Les franciscains avec leur dépouillement, leur errance, leur pauvreté, leur mendicité, sont bien, jusqu’à un certain point, les cyniques de la chrétienté médiévale* » (CV, 2009c, p. 168).

expressão de uma forma de vida que escandaliza por si mesma²⁵⁶. Michel Foucault em uma passagem breve destaca:

A opção de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa, forte, em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja, a suas instituições, a seu enriquecimento, a seu relaxamento dos costumes (CV, 2011a, p. 160)²⁵⁷.

Se a partir do cinismo antigo é possível pensar formas de cidadania que ultrapassam os limites da lei escrita no âmbito da *polis* e o mesmo uma renúncia ao direito à posse, então com o franciscanismo nascente a mesma postura é possível de ser encontrada. A *Legenda dos Três Companheiros* é clara em dizer que Francisco de Assis renuncia o direito ao dinheiro que lhe cabia por herança e ao uso da roupa que vestia. O desejo reformista de Francisco de Assis que se constitui a partir de uma forma de vida que é experimentada fora do âmbito do direito pode ser lido como uma ação política que renuncia à posse particular dos objetos em favor do seu uso comunitário. que Foucault está atento ao tratar das posteridades cínicas: “Houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico, cujas formas e vestígios são sensíveis a essa longa história do cinismo cristão” (CV, 2011a, p. 160)²⁵⁸. Agamben, com outro propósito destaca:

²⁵⁶ Uma das fontes biográficas mais importantes sobre Francisco de Assis chama-se *Legenda dos Três Companheiros*. A fonte medieval tem esse nome porque os manuscritos conhecidos começam com uma Carta escrita em Grécio, na Itália em 1246 e dirigida ao Ministro Geral da Ordem apresentando as notas biográficas de Francisco dadas por três de seus primeiros companheiros: Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo. Este texto traz uma passagem importante para o nosso escopo. Trata-se da narrativa sobre a nudez de Francisco que se desapega das roupas recebidas de seu pai e do dinheiro que possuía, que de certa forma escandaliza não só a família, mas o bispo que representa o poder maior no contexto histórico do século XIII: “O homem de Deus levantou-se alegre, reconfortado pelas palavras do Bispo, e entregou-lhe o dinheiro: «Monsenhor, disse, quero entregar de boamente o dinheiro que pertence a meu pai e mesmo a roupa que trago». Entrou em seguida na câmara do Bispo, despojou-se de toda a roupa e pôs-lhe em cima o dinheiro, na presença do Bispo, de seu pai e algumas testemunhas mais. Assim nu, saiu e disse: «Escutai-me todos e entendei bem. Até agora chamei a Pedro Bernardone meu pai. Mas, porque decidi servir a Deus, devolvo-lhe o dinheiro que atormentava a sua alma e toda a roupa que dele recebi. [...] O Bispo observara atentamente o homem de Deus, maravilhado do seu fervor e da sua constância; abrindo os braços para o receber, cobriu-o com o seu manto”. Disponível em http://franciscanos.org.br/?page_id=3595 acesso em 28/05/2018.

²⁵⁷ « *Le choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer, dans le corps même, le théâtre visible de la vérité semblent avoir été, tout au long de l'histoire du christianisme, non seulement un thème, mais une pratique particulièrement vive, intense, forte, dans tous les efforts de réforme qui se sont opposés à l'Église, à ses institutions, à son enrichissement, à son enrichissement, à son relâchement des mœurs* » (CV, 2009c, p. 168-169).

²⁵⁸ « *Il y a eu tout un cynisme chrétien, un cynisme anti-institutionnel un cynisme que je dirais anti-ecclesiastique, dont les formes et les traces encore vivantes étaient sensibles à l'longue histoire du cynisme chrétien* » (CV, 2009c, p. 169).

“Dessa maneira, na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser definido como *a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito*” (AGAMBEN, 2014, p. 116). Seguindo as trilhas do cinismo, os franciscanos primitivos representam, portanto, uma ação de contestação dos valores éticos-políticos do seu tempo além do âmbito do direito e da posse. Michel Foucault não explorou com a profundidade necessária estes temas, mas o legado da sua obra permite fazermos uma genealogia das práticas cínicas ao longo da história.

4.4 O CINISMO COMO ESPELHO DAS CONTRACONDUTAS

Este estudo se guia, desde a sua introdução, por questões relacionadas a arte de governar e por problematizar as condições epistêmicos-morais em que um indivíduo submete sua conduta a um governo. Do mesmo modo, problematiza-se sob que condições um foco de resistência é constituído, sob que circunstâncias uma pessoa se nega ser governada e nega-se a deixar que outro conduza a sua conduta. E ainda outra questão: qual o conteúdo parresiasta destas recusas às técnicas de governo da conduta. A esta altura retornamos aquela definição do capítulo anterior em que Michel Foucault afirma que política é aquilo que nasce com a resistência aos processos de governamentalidade. A temática da contraconduta é especificamente tratada no Curso *Sécurité, territoire et population* de 1978 por Foucault. No curso em questão a temática é abordada pela perspectiva do pastorado cristão, que para Foucault também surgiu como um tipo de resistência, ou embriaguez aos poderes constituídos na sua origem genealógica.

Para o escopo deste estudo interessa uma observação que Michel Foucault faz na aula de primeiro de março de 1978. Na preleção em questão está dito de forma clara que estes movimentos de resistência não possuem um cunho político no sentido tradicional, como se viu em Sólon ou Péricles, que estão no campo das relações jurídicas e sob o julgo de uma constituição: “Essas revoltas de conduta têm sua especificidade. Elas são sem dúvida distintas das revoltas políticas contra o poder na medida em que ele exerce uma soberania, distintas também das revoltas econômicas contra o poder” (STP, 2008c, p. 258). Michel Foucault não menciona o cinismo, mas pelo que foi descrito até agora é perfeitamente possível compreender que o cinismo se configurou como um tipo de filosofia que está localizada fora do estado de direito e fora da normatividade dos costumes. Para este tipo de resistência é fundamental a

parresía do tipo cínica. Neste caso, a *parresía* é uma ação política que abre as veias do poder e seu papel no jogo da governamentalidade das condutas.

No lugar da obediência e da prostração diante do poder, a prática da *parresía* ao estilo dos cínicos se configura como uma forma de resistência que instiga a contraconduta da coragem da verdade que surge de um *éthos* parresiasta que se articula a partir do estilo de vida. A impostura cínica, em qualquer tempo, leva a questionamentos sobre porque aceitamos ser conduzidos, como queremos ser conduzidos e em que direção queremos ser conduzidos. Esta é uma ação política que privilegia a vida e a forma de vida através da *parresía* como coragem da verdade. O estilo de vida cínico deixa explícito que para além da política institucional com um ordenamento jurídico, há o designo de uma resistência aguerrida, em certa medida briguenta, aos costumes e convenções na busca por mudanças factuais, que como já foi dito implica em uma transvaloração em uma vida outra e um mundo outro, uma forma de espiritualidade política:

O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la, em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver. (CV, 2011a, p. 247)²⁵⁹.

Ora, essa impostura cínica, rica de conteúdo político, visa precisamente outra conduta, outras formas de condução de condutas, outros modelos de governo diferente daqueles oficiais e evidentes na sociedade. Neste sentido, a ação parresiasta cínica permite a dedução de formas alternativas à governamentalidade oficial, sob outra conduta e formas de obediências e configurações distintas de exercer uma liderança política²⁶⁰. São heterotopias políticas que a partir de formas de vida plurais (estéticas da existência) evocam resistências outras e insubmissões outras que ocorrem em espaços outros e se configuram naquilo que Michel Foucault chamou

²⁵⁹ « *Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude moral (son éthos) mais, en même, temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre* » (CV, 2009c, p. 258).

²⁶⁰ Á autora do texto *A Potência da Educação de subjetividades insurgentes para uma política outra* que tem como fio condutor a temática da resistência, da contraconduta, da *parresía* cínica como maneiras de enfrentamento do poder e do exercício político é explícita ao tratar o cinismo com uma forma de militância filosófica como forma nobre e elevada de política: “Ao buscar realizar a “verdadeira vida”, o cínico objetiva provocar os outros e leva-los a uma transvaloração dos valores estabelecidos e à transformação do mundo [...] É uma prática social que convida a um bom governo dos homens, no cuidado de si e no cuidado dos outros” (MARINHO, 2017, p. 253).

de *hetero-topias*: “É uma constante de qualquer grupo humano. Mas as heterotopias assumem, evidentemente, formas que são muito variadas, e talvez não se encontrasse uma única forma de heterotopia que fosse absolutamente universal” (DEbr III, 2009a, p. 416). Não há como dispensar a agonística das relações de poder e resistência que se faz a partir de uma ontologia crítica do nosso presente, isto é, uma áqueo-genealogia daquilo que nós somos enquanto agentes políticos que atuam constituindo heterotopias políticas. Trata-se da *contraconduta*, conceito que Foucault analisa, faz críticas e que aqui remetemos ao cinismo entendido como *contraconduta*:

O que vou lhes propor é a palavra, mal construída sem dúvida, “*contraconduta*” - palavra que só tem a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra “*conduta*”, *Contraconduta* no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros, o que faz que eu prefira essa palavra à “*ínconduta*”, que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento: não se conduzir como se deve. (STP, 2008c, p. 266).

Se no tópico anterior afirmamos que o ascetismo cristão visa uma vida em outro mundo, portando, essencialmente diferente do cinismo aqui retomamos a comparação para tipificar uma *contraconduta* em que o asceta cristão está alinhado com o ascetismo cínico em sua forma de resistir. Em *Segurança, Território e População*, ao tratar das *contracondutas* no interior das governamentalidades do pastorado cristão, Michel Foucault afirma: “Creio que a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é não necessária” (STP, 2008c, p. 271). Em a *Coragem da Verdade*, ao tratar da forma de pobreza cínica, Foucault diz: “A pobreza cínica deve ser uma operação que fazemos sobre nós mesmos, para obter resultados positivos, de coragem e de resistência” (CV, 2011a, p. 227)²⁶¹.

O exercício da pobreza cínica, uma atividade feita de si para consigo que é, portanto, ativa e desafia o outro dada a sua visibilidade escandalosa. Neste sentido, mais que uma resignação e um ato passivo ela é uma conduta, e, além disso, trata-se de uma pobreza sem fim e parresiasta. Ao estar ligada ao um modo de vida, a pobreza cínica não encontra um nível satisfatório e sempre e de novo pode ser aperfeiçoada. Como já abordamos em tópico anterior, a narrativa em que Diógenes,

²⁶¹ « *La pauvreté cynique doit être une opération que l'on fait sur soi-même, pour obtenir des résultats positifs, de courage, de résistance et d'endurance* » (CV, 2009c, p. 238).

o cínico que ao observar um menino tomar água junto a fonte com as próprias mãos reflete, pondera e dispensa a única caneca que tinha para seu uso. É uma pobreza visível e que, portanto, escandaliza aqueles que a contemplam. Configura-se, o escândalo da verdade como uma contraconduta. Em que sentido? Michel Foucault enumera duas características deste escândalo: a feiura física e a sujeira, uma transvaloração de valores da beleza do corpo humano e das vestimentas dos indivíduos. “Essa inversão dos valores físicos sem dúvida desempenhou um papel que não era pequeno. Compreende-se, em todo caso, que essa inversão tenha dado lugar a um escândalo” (CV, 2011a, p. 228)²⁶². Por conseguinte, a pobreza cínica é uma posteridade importante que se configura nas artes de condutas que estão para além das governamentalidades tradicionais.

Como escrevemos, Michel Foucault não menciona o cinismo no curso de 1978, mas é possível sustentar a hipótese de que o ascetismo dos primeiros cristãos se faz ao estilo da pobreza cínica: é um exercício constante, provoca escândalos, uma luta contra o si mesmo e contra os ‘valores mundanos’. Por isso mesmo, um exemplo de contraconduta à governamentalidade da pastoral cristã que para Foucault não traz em seus princípios elementos do ascetismo, mas da obediência:

Portanto, conclusão: o cristianismo não é uma religião ascética. O cristianismo, na medida em que o caracteriza, quanto as suas estruturas de poder, é o pastorado, o cristianismo é fundamentalmente antiascético, e o ascetismo é, ao contrário, uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pela qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essas estruturas de poder. O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e contravertida, que se tomou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior (STP, 2008c, p. 274).

Ora, se o pastorado cristão exige com suas organizações hierárquicas, suas regras de conduta e de confissão e obediência aos seus preceitos, o ascetismo por seu turno escandaliza de forma parresiasta colocando a si mesmo um conjunto de exercícios de si mesmo e sobre si sem o mando de outrem e que escandaliza o poder pastoral que cobra uma obediência e uma submissão cega a outro. O ascetismo é uma contraconduta pastoral de inspiração cínica, uma vez que como relata Michel Foucault: “O ascetismo sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios

²⁶² « *Cette inversion des valeurs physiques a sans doute joué un rôle que n'était pas mince. On comprend, en tout cas, que cette inversion ait donné lieu à un scandale* » (CV, 2009c, p. 239).

que o indivíduo lança a si mesmo” (STP, 2008c, p. 274). Em um momento anterior sustentamos que a vida cínica é vida comunitária em sua plenitude, por ser uma forma de vida compartilhada e exposta, por provocar a transformação de si mesmo, dos costumes e dos valores vigentes cuja ressonância repercute na constituição política da comunidade. Michel Foucault observa que a formação de comunidades de vida na Idade Média representa também uma contraconduta aos desígnios do poder pastoral, por recusar o poder do pastor: “Existe, de fato, uma outra maneira, até certo ponto inversa, de se insubmeter ao poder pastoral: a formação de comunidades” (STP, 2008c, p. 275)

Para Foucault as comunidades de vida medievais recusam o poder pastoral pelo fato dos líderes exercerem seu poder, independente da sua conduta moral e da forma de vida que levam. O poder sacramental do padre também não é relevante, pois implica em uma autoridade recebida de outrem e não conquistada pela vida de austeridades. Vale lembrar que Diógenes o cínico recusa o poder de Alexandre da Macedônia exatamente por não reconhecer o poder político do rei conquistador e não lhe obedecer, sustentando aquilo que para Michel Foucault é evidente e que já foi analisado: “Onde há obediência, não pode haver *parresía*” (CV, 2011a, p. 295)²⁶³.

A impostura de Diógenes perante Alexandre supera qualquer possibilidade de que possa existir diferenças entre os seres humanos em função do seu *status* ou poder político que exercem. Nesta linha, a vida em comunidades de vida que Michel Foucault analisa trazem muito destes elementos do cinismo e por isso mesmo ele as apresenta como uma forma específica de contraconduta ao pastorado cristão: “A formação dessas comunidades se caracteriza pelo fato de que, justamente, elas suprimem ou tendem a suprimir o dimorfismo padres e leigos, que caracterizava a organização da pastoral cristã, partindo de uma igualdade absoluta” (STP, 2008c, pp. 277-278). Trata-se da imanência das relações de poder que produz seus efeitos não a partir do mando e da obediência, mas da interação entre subjetividades que nos desequilíbrios e nas diferenças se fazem a si mesmas em uma derradeira virtude

²⁶³ « *Là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir parrésia* » (CV, 2009c, p. 307).

política da coragem da verdade²⁶⁴ que aflora a partir de um modo de vida e não do *status* do sujeito.

Neste sentido é preciso retornar a tese fundamental de *La volonté de savoir* em que Michel Foucault sustenta: “lá onde há poder há resistência” (HSI, 1980, p. 91). Parafraseando a passagem, afirmamos que lá onde há movimento social de inspiração cínica há contraconduta. Por isso, retomamos aquela passagem do capítulo anterior em que se afirmava que “a política é o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento”. Com base na ação política cínica, isto é, nas suas formas de resistência pensamos que é impossível tratar da revolução e do espírito revolucionário da classe, mas na heterogeneidade das resistências que podem ser espontâneas, imprevisíveis, insurreições de conduta que criam e recriam valores, qualificam e desqualificam, redistribuem e realocam as relações de poder. A *parresía* é de fundamental importância para este tipo de revolta da conduta, pois ela opera ao nível do *bíos* e do *logos* numa ação política que se expande na relação que o sujeito faz com si mesmo²⁶⁵. Ao invés da ideologia da revolta, da força da classe, fala-se da moralidade das resistências, como salienta Michel Foucault:

Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas inspirações, aspirações e ideologia que se deduzem rearranjos institucionais, que correspondem às ideologias e satisfazem às aspirações – conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos

²⁶⁴ O texto de Simona Forti *Parrhesia between East and West* reafirma mais uma vez a circularidade entre poder, verdade, subjetividade que tratamos no primeiro capítulo deste estudo. Mais que uma circularidade queremos afirmar a esta altura a complementariedade entre poder, verdade e subjetividade como constituintes de uma virtude ético-política inspirada em uma contraconduta cínica. Eis a passage: “*In short, in the circularity taking place between that historical experience, ethos of truth, and philosophy, Foucault had the possibility of observing how a subject can constitute itself as a force field of ethical and political resistance and as a locus of retrospective action against the pressures of a system of domination*” (FORTI, 2014, p. 189).

²⁶⁵ Neste sentido concordamos que o parrhesiasta é alguém que viu a si mesmo, que interpretou a si mesmo, que criou a si mesmo e reconheceu a si mesmo como campo de resistência à pressão e à dominação de outrem nua ação de contraconduta à governamentalidades defasadas: “*The parrhesia starts from below and rises to strike those at the top. It is not important that the content of the utterance corresponds to the truth, so long as the parrhesiast gains legitimacy on ethical grounds. The parrhesiast states a truth in the form of a personal opinion, showing himself to be a witness. Confidence in the veracity of his words derives from the fact that he confirms through his actions his belief in the truth of what he says. He tells the truth, showing that agreement between the facts and words is a perfect unity of logos and bios*” (FORTI, 2014, p. 204).

teóricos que justificam moralmente ou fundam racionalmente táticas (STP, 2008c, p. 285).

O elemento parresiasta dessas formas de contraconduta não só modifica as relações de poder, mas também acontecem em lugares móveis, plurais e efêmeros que modificam o espaço da política da resistência na *pólis*. Não mais a *Ágora* como lugar privilegiado da política, em que o tema da soberania é elementar no debate dos cidadãos e de uma *politheia* que normatiza institucionalmente a ação política. A recusa de se submeter aos processos de governamentalidade permitem a possibilidade de pensarmos em uma insurreição ética do *bíos* que faz da forma de viver (*éthos*) uma ação política²⁶⁶: “Penso que a ética é uma prática, e o *éthos*, uma maneira de ser” (DEBrV, 2006a, p. 221). Neste sentido, quando as relações de poder tenderem para um aspecto doentio a resistência que nasce da forma de viver corajosa é também uma forma de responsabilidade política da filosofia.

Por isso a noção filosófica da ética que Foucault desenvolve não visa fundamentar a ação moral, mas, precisamente, é um campo de problematização e de insurreição. Trata-se de uma *práxis* ética que não se dirige para a legitimação daquilo que já é conhecido em moral e política, mas como contraconduta. Acrescente-se que Michel Foucault apresenta como exemplo duas formas patológicas de poder na política: “Gostaria de mencionar duas “formas patológicas” – aquelas duas “doenças do poder” – o fascismo e o stalinismo” (SP, 2013, p. 275). Foucault então reconhece a filosofia como um instrumento privilegiado de resistência às técnicas de governamentalidade da conduta, contra as formas de dominação que extinguem a liberdade, elemento necessário para a manutenção salutar de relações de poder que não afogam a vida em sua diversidade de formas: “A tarefa da filosofia como uma análise crítica do nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (SP, 2013, p. 283).

Com isso, a ordem do discurso parresiasta promove uma virada linguística na filosofia: o autor do discurso parresiasta não mais se anula perante a força dos seus atos de fala, como é possível inferir a partir de uma alerta feito por Michel Foucault na

²⁶⁶ A passagem a seguir aborda o que significa viver uma vida na verdade da qual nasce um ato de resistência do *bíos*: “*The “life- within- the truth,” far from being a purely mental activity, is an “athleticism of judgment”— to put it in Foucault’s words; it is the assumption of that ethos which refuses to consent to the “categorical agreement with being” by expunging “the negative”; an ethos which remains faithful to its own internal polemos*” (FORTI, 2014, p. 207).

conferência *Qu'est-ce qu'un auteur ?* de 1969: “faz bastante tempo que a crítica e a filosofia constataram esse desaparecimento ou morte do autor” (QA, 2009b, p. 269). mas é o dispositivo que confere coerência e visibilidade ao discurso. Ora, se com a *parresía* sela-se um vínculo entre a coragem de falar (*práxis* ética) e o sujeito parresiasta (*éthos*), ressuscitamos o filósofo-autor que assume a forma de vida como uma virtude ético-política. O tipo de insurreição de conduta parresiasta de inspiração cínica não permite a neutralidade e o anonimato da subjetividade, mas a forma de resistência parresiasta cínica traz em seu bojo a potencialidade de transformar o modo como se produz a obediência e a resistência em determinado sistema de governamentalidade. Com cinismo inaugura-se uma história da verdade como coragem e escândalo visível que resiste ao jogo da verdade como correspondência.

A partir do momento em que, com o *kynismos*, dizer a verdade passa a depender de fatores como a coragem, a insolência e o risco, o processo da verdade vive uma tensão moral até o momento inédita: chamo-a dialética da desinibição. Aquele que toma a liberdade de se opor às mentiras dominantes provoca um clima de descontração satírica em que se desinibem efetivamente também os poderosos e os ideólogos da dominação – e isso sob o impacto da afronta crítica proveniente dos *kynikoi* (SLOTERDIJK, 2012, p. 156).

Com o cinismo e a sua maneira particular de praticar a filosofia, que confere a *bíos* uma forma ético-política, cria-se a possibilidade da criação de outras estéticas da existência. Com isso não queremos abordar o movimento cínico como um tipo de sujeito universal fundador, mas repensar o lugar do cinismo na história da filosofia e das formulações políticas que, com suas analogias e diferenças, fazem da contraconduta e da resistência não um discipulado ou uma imitação do cinismo, mas modalidades de existência que subsistem e fazem circular e funcionar uma ação política outra. Postula-se a partir do cinismo então a verdade como escândalo, uma responsabilidade política para a filosofia, uma transvaloração dos valores que não se faz a partir da lei ou do discipulado, mas precisamente a partir da forma de vida. Ao remeter estes feitos ao cinismo tem-se como paisagem o enunciado foucaultiano: “Trata-se, em suma, de retirar do sujeito (ou do seu substituto) seu papel de fundamento originário, e de analisá-lo como uma função variável e complexa do discurso” (QA, 2009b, p. 287).

Pensar a política para além da *Politeía*, da *Pólis* e as suas normatividades da diferenciação ética que se faz perante uma comunidade de homens livres que

rivalizam entre si. A *parresía* política do cínico não tem como referência as estruturas políticas, jurídicas.

5 O FILÓSOFO CÃO E POSTERIDADES CÍNICAS PARA A ATUALIDADE

A filosofia é a disciplina que consiste em *criar* conceitos. Criar conceitos novos é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência e em sua competência.

G. Deleuze e F. Guattari – *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Com este capítulo queremos sustentar que o cinismo carece ocupar um espaço específico na história da filosofia e como tal ele oferece conteúdo que pode ser referência para a ação política²⁶⁷. Não se quer encontrar no cinismo um tratado sobre o governo, ou sobre o contrato, sobre o Estado e as relações econômicas, mas a possibilidade de uma contraconduta parresíasta do dizer verdadeiro. Para isso se faz necessário pensar sobre uma ação política que não tem por base o pertencimento a uma comunidade específica, a um nacionalismo excludente, mas um tipo de comunidade cosmopolita que se faz em referência a uma política da vida e para a vida e que traz no seu bojo a multiplicidade, a fluidez a diversidade que resiste às formas de captura e de instrumentalização da própria vida. Por isso a defesa da tese de que o exercício de uma soberania positiva sobre si mesmo se constrói na bem-aventurança de uma vida de desapego do poder e se faz no uso das coisas e não na apropriação.

5.1 O MODO DE VIDA REVOLUCIONÁRIO: O CINISMO E AS PRÁTICAS ÉTICO-POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA.

No final da aula de 29 de fevereiro de 1984, Michel Foucault se arrisca no que ele mesmo chama de errância, instigado pelo que havia produzido acerca do cinismo nas semanas anteriores. Neste passeio, nesse desvio do tema principal há uma abordagem do cinismo como atitude e maneira de ser que percorreu o longo e tortuoso caminho da história desde a Antiguidade e chegou até nós. Nesta perspectiva de tratar

267 Neste ponto de imediato trazemos a contribuição de Michel Onfray que escreveu uma obra chamada *Cynismes. Portrait du philosophe en chien* na qual na qual o autor defende a necessidade peremptória de novos cínicos como aqueles que seriam tipos de médicos da cultura que curariam a sociedade em seus mais variados aspectos. Ao tratar do novo cínico o autor registra: “*Figura de la resistencia, el nuevo cínico impediría que las cristalizaciones sociales y las virtudes colectivas, transformadas en ideologías y en conformismo, se impusieran a las singularidades*” (ONFRAY, 2009, p. 32).

o cinismo como uma categoria político-moral específica do ocidente Michel Foucault mais apontou para possibilidades, sugeriu direções do que exatamente aprofundou o tema. A razão ele expõe: “No que concerne aos trabalhos [relativos a] essa longa história do cinismo, devo dizer que estamos um tanto desprovidos de material” (CV, 2011a, p. 156)²⁶⁸. Aí está, pois, o caminho que precisamos então trilhar e que nos remete a um testamento e a uma sugestão de pesquisas posteriores que Michel Foucault deixou explícita na sua fala: “Seria necessário fazer pesquisas um pouco mais precisas (CV, 2011a, p.156) ²⁶⁹”. Não seremos precisos como deveria, mas este estudo tem a tarefa de apontar para possibilidades de leitura e de interpretação da ação política a partir do cinismo.

O cinismo enquanto categoria político-moral não possui como referência a *pólis* com a sua estrutura política definida por uma *politeía* e a clássica definição de cidadania como comunidade de homens livres que rivalizam entre si. Todavia, o cínico tem a si mesmo e à sua *parresía* como referentes para com coragem ser criador dos seus próprios valores morais e políticos²⁷⁰. Como o escopo aqui é ir além de Foucault através das pistas que ele deixou, então o estudo se direciona em busca daquele cinismo que se encarnou em diversos estilos de vida, em práticas políticas heterogêneas, estilos de existência variados, mas que concernem a algo específico: a relação entre forma de vida e verdade como escândalo: “A forma de existência como escândalo vivo da verdade, é isso, me parece, que está no cerne do cinismo” (CV, 2011a, p. 158)²⁷¹.

Ora, o fato de a verdade ser concebida como escândalo vivo propicia uma possibilidade de outro tipo de ontologia da verdade, que não é mais metafísica,

²⁶⁸ *En ce qui concerne les travaux [relatifs à] cette longue histoire du cynisme, je dois dire qu'on est un petit peu démuné* (CV, 2009c, p. 164).

²⁶⁹ « *Il faudrait faire des recherches un peu plus précises* » (CV, 2009c, p. 164).

²⁷⁰ A interpretação do cinismo como um estilo de vida que não se prende a uma sociedade determinada, mas como um cosmopolita que testemunha uma verdade livre dos condicionantes histórico-culturais de uma sociedade particular foi proposta por Heinrich Niehues-Pröbsting no artigo *A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo*. Segundo o autor o distanciamento do cínico dos preconceitos e parcialidades que fazem parte de uma sociedade particular necessariamente envolve uma atitude cosmopolita e a ampliação da noção de verdade. Para o autor essa é a característica maior do iluminismo e uma autêntica herança do cinismo, como ele escreve: “O distanciamento da sociedade mantido pelo cínico, portanto, não faz dele um misantropo. Ele não pertence a nenhuma sociedade ou nação particular. Em vez disso é um cosmopolita. O cosmopolitismo, porém é a mais plena realização do Iluminismo: quem quer que seja membro de uma determinada sociedade e se identifique com ela está sujeita aos seus preconceitos e opiniões restritas” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 364). Aqui está já uma possibilidade de leitura do cinismo além de Michel Foucault, pois ele não menciona uma influência direta do cinismo no movimento iluminista.

²⁷¹ « *La forme d'existence comme scandale vivant de la vérité, c'est cela, me semble-t-il, qui est au cœur du cynisme* » (CV, 2009c, p. 166).

universal e histórica. Mas, outrossim, se trata de uma ontologia do presente que toma a verdade como diretamente legível no corpo como teatro provocador e escandaloso que se torna inaceitável pela consciência civilizada. E neste ponto da trajetória do estudo, é mister encontrar o cinismo como forma de vida e escândalo verdadeiro nas práticas políticas de contraconduta, como era a intenção de Michel Foucault. Com este escopo Michel Foucault trata da vida revolucionária na Europa dos séculos XIX e XX como uma forma de coragem da verdade política como uma forma cínica de ação política. Por qual razão? Porque: “A revolução no mundo europeu moderno não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida” (CV, 2011a, p. 161)²⁷². Podemos considerar que somos herdeiros destes movimentos seja com o marxismo, com o feminismo e com o anarquismo que surgiram como movimentos de contraconduta e de tentativa de mudar as formas de vida do capitalismo industrial emergente. Tratava-se da eleição de uma vida outra que só a atividade revolucionária poderia proporcionar.

Michel Foucault menciona, no curso de 1984, que a primeira expressão da forma de vida revolucionária foi a sociedade secreta, porém não aprofunda a questão. Contudo, podemos mencionar uma sociedade secreta específica que serve para elucidar o apontamento feito na aula de 29 de fevereiro de 1984 na *Coragem da Verdade*: trata-se dos *Carbonários*²⁷³. Esta sociedade secreta tinha em seus princípios de ação política a transformação do sistema social vigente, das condições de vida de todos os marginalizados e excluídos do estado de direito com a intenção de emancipar todos os indivíduos. Segundo consta, suas reuniões se davam em lugares abandonados, choças e barracas improvisadas. No Brasil há uma importante fonte primária que sustenta a atuação parresíasta da ação política da Carbonária. Trata-se

²⁷² « *La révolution dans le monde européen, moderne n'a pas été simplement un projet politique, elle aussi une forme de vie* » (CV, 2009c, p. 169).

²⁷³ A Carbonária foi uma sociedade secreta de caráter político-religioso. Sua militância se iniciou no fim do século XVIII, e seguiu até o início do século XX. A sua atuação política foi exercida principalmente na Itália, onde nasceu, na França e em Portugal. Sua forma de contraconduta combatia a Igreja Católica e toda forma de governo tirânico. Entre suas metas estavam a busca da perfeição humana e liberdade plena. Para mais sugerimos a leitura do artigo: *Carbonários, maçons, positivistas e a questão social no Brasil na virada do século XIX* de Adalmir Leonidio que está publicado em Fênix – Revista de História e Estudos Culturais Julho/ Agosto/ Setembro de 2008 Vol. 5 Ano V nº 3 e está disponível em: http://www.revistafenix.pro.br/PDF16/ARTIGO_04_ADALMIR_LEONIDIO_FENIX_JUL_AGO_SET_20_08.pdf Acesso em 20/07/18. Os portugueses atribuem a queda da monarquia e a implantação I República foi implantada a 5 de Outubro de 1910 aos Carbonários.

do jornal *O Carbonario*²⁷⁴ que circulou no Brasil entre 1881 e 1890. Na primeira edição, publicada no Rio de Janeiro em 16 de julho de 1881, o editor dedica a primeira página para falar da missão do periódico. Dentre os vários pontos abordados no editorial, há uma espécie de diagnóstico da política daquele tempo e uma denúncia:

Enquanto a entidade – governo visa do alto e chama a si todas as posições officiaes, por outra face os capitalistas e proprietarios formam o escudo de dous gumes: uma extremidade serve para resistir aos assaltos do governo, e a outra para ferir mortalmente as classes desfavorecidas – e o povo é interceptado do apice à base dessa galeria anarchica para experimentar o peso enorme que o pretende comprimir. (CARBONARIO, 1881, p. 01)

Percebe-se que o diagnóstico do editor se traduz em uma forte crítica ao governo e aos capitalistas e proprietários. Sem exagerar, podemos afirmar que se trata de um ato de coragem da verdade que ainda no regime imperial fazia seu militantismo revolucionário. E continua o editor: “*O carbonario* é das classes baixas e para convencer os nossos governantes de que são elles a causa do aviltamento nacional, propõe-se a despil-os na praça publica, aos olhos proprios delles, para que elles se aterrem ante as pustulas hediondas que trazem escondidas” (CARBONARIO, 1881, p. 01). Após essa denúncia parresiasta que se faz em nome das classes mais baixas, o editor faz um apelo ao banimento da hipocrisia e que o jornal em questão é uma peça de um processo maior que fará a justiça acontecer. No contexto histórico-político fazer justiça era decretar o fim do Império e consolidar a implantação de uma república e, claro, a abolir os escravos. Para finalizar, o editorial confirma aquilo que Michel Foucault sustenta sobre as sociedades secretas, isto é, que elas foram uma forma de vida revolucionária muito intensas no século XIX e autênticas herdeiras dos parresiastas cínicos e que o editor de *O Carbonario* sustenta ser necessário implantar no Brasil:

No berço deste seculo, a sympathica Italia orgulhou-se com razão, recebendo os primeiros perfumes das flores colhidas por Veneza, Piza, Florença, e a França em 1818, que, mais tarde, tiveram de emergir-se nas lagrimas da dôr, vivendo e fermentando sociedades políticas-secretas, as quaes por sua índole, receberam e deram aos seus socios – a divisa de – *Carbonarios*. Actualmente, no Brazil, igual necessidade se levanta. (Grifo nosso) (CARBONARIO, 1881, p. 01),

²⁷⁴ A Biblioteca Nacional mantém em seu site uma versão em microfilme de todas as edições de *O Carbonário* que podem ser acessadas em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=332771&PagFis=1&Pesq=> Alertamos que as citações feitas a partir desta fonte se guiarão pela grafia da época.

Após a indicação das sociedades secretas como uma forma de ação política de inspiração cínica que se traduz em uma autêntica vida revolucionária parresíasta, Michel Foucault sugere várias possibilidades de estudo do mesmo tema em outros movimentos estéticos-políticos: “Dostoiévski, claro, deveria ser estudado e, com Dostoiévski, o niilismo russo; e depois do niilismo russo, o anarquismo europeu e americano” (CV, 2011a, p. 162)²⁷⁵. O niilismo russo como tal esteve a propor novas formas de vida que não se ativessem às convenções e aos costumes fundamentados na religião conservadora, na metafísica e na estética tradicional. Neste sentido, o movimento se apresentou como uma autêntica organização de contraconduta que impregnou todo ambiente do final do século XIX²⁷⁶. Não é o escopo deste estudo aprofundar a temática do niilismo russo e seus representantes, mas sim ater-se ao apontamento de Michel Foucault que sustenta que este movimento não ficou restrito ao século XIX como mera paisagem histórica. São movimentos de contraconduta que se apresentam ao longo da história que tematizam a vida como escândalo da verdade, como testemunho ético-político na/e através da vida.

Porém há uma prerrogativa que norteia este estudo, desde sua origem, que é a questão da atualidade e os limites e possibilidades da ação política para a qual a *parresía* é uma chave de leitura e de compreensão que permite problematizar as formas de vida militantes. Em razão disso, juntos com Michel Foucault, é preciso perguntar: como pensar a militância política do intelectual no presente? Questão que está diretamente relacionada a outra de envergadura semelhante e que deu título ao artigo publicado em maio de 1979, na edição nº 10.661 do jornal francês *Le Monde*: *Inutile de se soulever? A coragem da verdade parresíasta pode nortear a constituição de uma estética da existência do Intelectual engajado*²⁷⁷. O cinismo traz indicações para uma ação política do intelectual específico que pode fazer aparecer certas

²⁷⁵ « Dostoïevski bien sûr serait à étudier, et, avec Dostoïevski, le nihilisme russe ; et après nihilisme russe, l'anarchisme européen et américain » (CV, 2009c, p. 170).

²⁷⁶ Franco Volpi no seu livro *Il Nichilismo* dedica um capítulo completo para abordar a temática do niilismo e do anarquismo no pensamento russo. Dentre as suas observações é importante perceber que o autor sustenta que o niilismo ficou restrito ao debate filosófico, mas foi um movimento revolucionário que transformando seus valores em sinal claro de contraconduta ao estilo dos cínicos: “A spingere in tale direzione fu, tra gli altri fattori, la circostanza che il termine, divenuto la designazione di un movimento di ribellione sociale e ideologica, fuoriuscì dall'ambito delle discussioni filosofiche e si innestò direttamente nel tessuto della società, agendo su componenti anarchiche e libertarie, e mettendo in moto un vasto processo di trasformazione” (VOLPI, 1996, p. 29).

²⁷⁷ Gros afirma que a coragem da verdade cínica é uma fonte marcante na constituição da trajetória de Foucault como marca da responsabilidade política da filosofia que ele ensinou, pesquisou e escreveu, como escreve: “trata-se de uma exigência ética que persegue a verdade e denuncia a mentira. Essa não é uma moral de filósofo, é uma ética do intelectual engajado” (GROS, 2004, p. 166).

verdades que produzem rupturas, resistência e denúncia. Portanto a pergunta de Michel Foucault acerca da (in) utilidade da revolta a partir da perspectiva de uma postura inspirada na coragem da verdade cínica pode ser respondida nos seguintes termos, a partir do texto *É Inútil Revoltar-se?*

Os intelectuais, hoje em dia, não têm muito boa “fama”: acredito poder empregar essa palavra em um sentido bastante preciso. Não é, portanto, o momento de dizer que não se é intelectual. Eu faria, aliás, sorrir. Intelectual, eu sou. Se me perguntassem como concebo o que faço, responderia, se o estrategista for o homem que diz: “que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos”, pois bem, para mim, é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um partidário do xá ou do aiatolá; minha moral teórica é inversa. Ela é “antiestratégica”: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi (DEBr V, 2010, p. 81).

Aqui está o intelectual específico²⁷⁸ que foi Michel Foucault e que ele diz ter sido sua escolha e que muito se parece com o cínico. Foucault se apresenta não como aquele intelectual portador de valores universais e o anunciador das coisas verdadeiras a serem transmitidas e aceitas, mas como intelectual específico que trata a verdade não a partir do conteúdo a ser ensinado e a ser assimilado por ‘não-intelectuais’. Trata-se da instauração de uma tomada de posição política em relação à verdade que, no caso específico da filosofia, é uma responsabilidade política proveniente de uma forma de viver. Neste sentido, o intelectual específico não está ocupado com a revolução produtora de utopias políticas futuras, mas com aquilo que lhe é imediato, singular e dispositivo histórico de sua atualidade. Assim o intelectual específico é também, como escrevemos anteriormente, um agente político que atua criando e recriando heterotopias políticas. Assim,

Talvez houvesse ainda uma outra via. É desta que gostaria de lhes falar. Talvez fosse possível conceber que há ainda para a filosofia uma certa

²⁷⁸ Sobre a noção de Intelectual Específico em Michel Foucault e as suas formas de atuação política na atualidade se faz imprescindível a leitura da entrevista *Verdade e Poder* que está no primeiro texto do livro *Microfísica do Poder*. Na entrevista Michel Foucault aborda três especificidades do intelectual: “a especificidade de sua posição de classe (pequeno burguês a serviço do capitalismo, intelectual “orgânico” do proletariado); a especificidade de suas condições de vida e de trabalho, ligadas à sua condição de intelectual (seu domínio de pesquisa, seu lugar no laboratório, as exigências políticas a que se submete, ou contra as quais se revolta, na universidade, no hospital, etc.); finalmente, a especificidade da política de verdade nas sociedades contemporâneas” (MP, 2006, p. 13). Para nosso propósito a esta altura do estudo interessa a terceira especificidade: a política da verdade.

possibilidade de desempenhar um papel em relação ao poder. Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consista mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder” (DEBr V, 2010, p. 43).

A política da verdade permite pensarmos uma relação criativa e transformadora do intelectual com a política e com a verdade. Por essa linha de análise, a *parresía* ao estilo dos cínicos oferece uma possibilidade de irmos até as formas de militância do próprio Michel Foucault e vislumbrar como ele viveu a sua especificidade de intelectual com responsabilidade política em relação ao poder e como foi se constituindo a si mesmo como intelectual engajado. Com efeito, a adesão militante do filósofo Michel Foucault em relação às formas despóticas de poder não se faz à frente e nem ao lado destes espaços heterotópicos em que os dispositivos de governamentalidade, como escrevemos, controlam, determinam e direcionam a liberdade dos outros. Em 1972, já de posse dos resultados do Grupo de Informação sobre as Prisões – GIP, que havia sido formado em fevereiro de 1971, Michel Foucault debate com Gilles Deleuze na entrevista *Os intelectuais e o Poder* e aponta com clareza qual é o conteúdo político da atuação do intelectual, sugerindo para uma transvaloração da sua ação política: “É antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da "verdade", da "consciência", do discurso” (MF, 2006, p. 71)²⁷⁹.

Foi a partir desta perspectiva que em 8 de fevereiro de 1971 Michel Foucault e os companheiros Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet escrevem o *Manifesto do GIP*, cujo conteúdo é um ato de coragem da verdade desde sua primeira frase: “Nenhum de nós pode ter certeza de que escapa da prisão. Hoje menos do que nunca” (DEBr IV, 2015, p. 02). O GIP tem suas origens nos acontecimentos de maio-junho de

²⁷⁹ Maurizio Lazarrato ao tratar de uma ação política e de novos sujeitos políticos que estão para a além do Estado, do Partido, dos Proletários, dos Patrões faz uma observação sobre as razões que levaram Michel Foucault a optar pelo cinismo que como sabemos é uma “escola filosófica” sem lar, menor, sem grandes tratados teóricos. Escreve: “Foucault parece sugerir o seguinte: nós saímos da política ao mesmo tempo dialética e totalizante do “*demos*”. Os despossuídos – os pobres antigos, o terceiro estado, o proletário moderno – não podem ter senão tudo ou nada. Temos dificuldades de imaginar os cínicos, assim como movimentos políticos pós-1968 [...] Para Foucault, o problema não é levar em conta os despossuídos, demonstrar que eles falam a mesma língua dos seus mestres. O problema é uma transvaloração de todos os valores, o que diz respeito também e principalmente aos despossuídos e aos seu modo de subjetivação” (LAZZARATO, 2013, p. 310). A nosso ver, essa transvaloração é também do modo de ser do intelectual e da maneira como ele concebe a responsabilidade política da sua atuação. Neste sentido, Michel Foucault ao estilo dos cínicos, transvalora também a maneira de ser do intelectual, fazendo de si mesmo um intelectual específico e engajado.

1968 que teve como reação a criação de uma política de ordem por parte do Estado que criminalizou movimentos sociais e condenou à prisão muitos jovens universitários e trabalhadores comuns²⁸⁰. O tipo de militância de Foucault com o GIP não se faz ao estilo do intelectual orgânico que procura falar em nome de uma massa que julga incapaz de tomar a palavra por si só. O intelectual específico ao estilo de Foucault não é midiático, violento, mas faz tão somente aquilo que está dito no texto do *Manifesto*: “Não cabe a nós fazer uma reforma. Queremos apenas fazer conhecer a realidade” (DEBr IV, 2015b, p. 02). Por este caminho o GIP buscou trazer à público uma palavra daqueles que realmente fizeram uma experiência de prisão sejam eles prisioneiros ou ex-prisioneiros ou ainda seus familiares. Neste sentido os questionários do GIP permitiram um contato de prisão a prisão, de bloco a bloco permitindo que insurreições isoladas tivessem algum tipo de fio condutor.

Passadas cinco semanas da publicação do *Manifesto* e do retorno dos primeiros questionários que foram enviados às prisões dos mais diversos modos, Michel Foucault concede uma entrevista sob o título *Inquirições Sobre as Prisões* e traz uma fala importante para os objetivos deste estudo. Trata-se de uma possibilidade de um modo de vida revolucionário do intelectual, cuja finalidade da ação não é revolução orgânica e o convencimento massivo da sociedade. Mas como o cínico Diógenes, o intelectual específico está ali colocado no âmbito da *pólis* e com coragem faz circular a verdade que escandaliza os segmentos mais conservadores da sociedade e problematiza as suas formas de organização, como Michel Foucault afirma: “Um grupo de informação que procura, provoca, reparte informações, que baliza alvos para uma ação possível, eis o que queremos ser” (DEBr IV, 2015b, p. 05). Pela linha da informação repartida, a palavra dita toma especial importância. No caso, os detentos não perdiam somente seus direitos políticos, mas o direito à palavra. Com a atuação do GIP, a força da palavra assume um *status* de ação política. Ação política ao estilo dos cínicos, pois o que está em jogo não é o convencimento em uma assembleia de cidadãos, mas o escândalo de uma tomada da palavra em público que

²⁸⁰ Priscila Vieira em seu livro *A coragem da Verdade e a Ética do Intelectual* comenta que “As manifestações políticas e socioculturais de Maio de 1968 reuniram uma grande variedade de grupos sociais, como estudantes, camponeses e trabalhadores da França. A resposta das autoridades francesas, porém, foi imediata, pois as contestações foram julgadas como a origem do aumento da violência na sociedade francesa” (VIEIRA, 2015, p. 152).

escandaliza os valores culturais e transforma a formas de ação política e organização das instituições²⁸¹, diz Michel Foucault na mesma entrevista de 18 de março de 1971:

Doravante, é preciso que a informação circule, de boca a orelha, de grupo em grupo. O método pode surpreender, mas ainda é o melhor. É preciso que a informação faça ricochete; é preciso transformar a experiência individual em saber coletivo. Quer dizer, em saber político (DEBr IV, 2015b, p. 06).

Passados três meses do início da atuação do GIP, um artigo é publicado e assinado por Michel Foucault em 5 de maio de 1971 no jornal *Combat* sob o título: *A prisão em Toda Parte*, o qual principia com questionamentos sobre as barreiras e repressões que o GIP vinha sofrendo pelos seus métodos de atuação. Neste sentido, todo o conteúdo do texto pode ser tomado como uma coragem de verdade de tomar a palavra que pode ser interpretado como parresiasta, do qual retiramos um pequeno trecho: “A rua está se tornando o exercício reservado da polícia; sua arbitrariedade, ali, é a lei; circule e não pare; caminhe e não fale; o que você escreveu não dará a ninguém; nada de agrupamentos. A prisão começa bem antes de suas portas. Desde que você sai da sua casa” (DEBr IV, 2015b, p. 25). Como escrevemos anteriormente, na *parresía* verdade, ética e política se inter cruzam numa relação necessária que aqui aparece na atitude parresiasta do intelectual específico que constitui a sua subjetividade em relações de poder também específicas:

São estes o discurso e a atitude parresiásticas em filosofia: é o discurso ao mesmo tempo da irredutibilidade da verdade, do poder e do *éthos*, e ao mesmo tempo o discurso da sua necessária relação, da impossibilidade onde

²⁸¹ Philippe Artières no artigo, *Uma Política Menor: o GIP como lugar de experimentação política*, registra que: “Com o GIP Foucault levará ao extremo essa experiência de tomada da palavra porque ele tem consciência de que isso abala o poder. O objetivo do GIP, ao qual Defert e Foucault foram ligados, poderia, em suma, ser resumido por uma imagem: aquela dos detentos sobre o telhado da casa de detenção Charles III, em Nancy, em 15 de janeiro de 1972, em que amotinados agitavam uma bandeirola na qual se podia ler “Temos Fome” e prisioneiros lançavam por sobre os muros panfletos apresentando suas reivindicações” (ARTIÈRES, 2013, p. 329). Para os objetivos deste estudo, a passagem do artigo é bastante relevante pois ela sugere para aquilo que viemos defendendo até então: uma biopolítica afirmativa: a fome se torna um referente para basilar a política. O conteúdo do discurso não é mais aquele da *Bíos*, mas da *Zoe* que passa a integrar, mesmo que a contragosto, a vida da política. Como? O teto da prisão é o único lugar público deste espaço. A heterotopia se instala naquele teto: pois os prisioneiros fazem dele lugar onde a palavra da *Zoe* é tornada palavra política que é essencialmente pública, escandaliza e o ato de fala “temos fome” é uma ação política parresiasta ao estilo dos cínicos que se tornou possível pela coragem da verdade de Michel Foucault e seus companheiros que ousaram a fazer circular as informações sobre a prisão. Eis, portanto, a responsabilidade política da filosofia de Michel Foucault.

estamos de pensar a verdade (*alétheia*), o poder (*politeía*) e o *éthos* sem relação essencial, fundamental uns com os outros (CV, 2011a, p. 61)²⁸²

A atuação de Michel Foucault e dos demais membros do GIP possibilita a nós uma reflexão sobre o conjunto de características da ação política da filosofia e qual a identidade da filosofia como modo de vida. Esta reflexão indica que o modo de viver filosófico implica sempre transformação de si e do próprio pensamento em relação aquilo que se tem como verdadeiro. É o exercício cínico da coragem da verdade que problematiza e escandaliza o que se tem por verdade. Transformar, modificar e deslocar toda uma cadeia de valores morais e políticos é um trabalho de si sobre si que se faz para poder ser aquilo que se é enquanto intelectual específico, cuja prerrogativa é também um trabalho para pensar de outra maneira, como é possível depreender do prefácio da primeira brochura produzida quase quatro meses depois do início das atividades do Grupo de Informação sobre as Prisões, em 28 de maio de 1971:

Nós nos dirigimos diretamente aos antigos detentos, àqueles que saíam da prisão, e, entrando nós mesmo na ilegalidade, nos dirigimos clandestinamente aos detentos [...]. Nós inclusive passamos algumas horas nos comissariados detidos pela polícia. Dessa inquirição publicaremos, nas próximas semanas, os primeiros resultados. Para dizer a verdade, o primeiro resultado já o conhecemos, é a grande irritação da administração francesa e o governo. Eis aí ao que eu estou me dedicando as minhas atividades, e talvez os meses e os anos vindouros (DEBr IV, 2015b, p. 33).

A partir da atuação de Michel Foucault junto ao GIP é possível compreender que o intelectual específico, diferente do intelectual orgânico, faz o seu militismo não com a vontade de saber qual o sistema político ideal, qual o sistema penal e repressivo a ser buscado. Pelo contrário, com a sua atuação faz transparecer e transforma em discurso visível o que estava oculto e opaco e que pertencia tão somente ao submundo social. A responsabilidade política da filosofia que o intelectual específico Michel Foucault praticou não somente problematizou, mas transforma as maneiras como tratamos e buscamos conhecer a verdade. Não só isso, mas principalmente, Michel Foucault indicou por meio de práticas como é fundamental levar a efeito o exercício corajoso da verdade no próprio modo de viver, como ele

²⁸² « *C'est cela le discours et l'attitude parrésiaques en philosophie : c'est le discours à la fois de l'irréductibilité de la vérité, du pouvoir et de l'éthos, et le discours en même temps le leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (l'alétheia), le pouvoir (la politeia) et l'éthos sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres* » (CV, 2009, p. 65).

mesmo escreveu no artigo no jornal *La Presse de Tunisie* em agosto de 1971 sobre o GIP e a possibilidade de escrever um livro sobre a história da justiça ao estilo de *Histoire de la folie à l'âge classique*:

Em vez de escrever um livro sobre a história da justiça que seria, em seguida, tomado por pessoas que poriam praticamente em questão a justiça, eu gostaria de começar a recolocar em questão a prática da justiça, depois, se eu estiver vivo, e se não tiver sido posto na prisão, pois bem escreverei o livro (DEBr IV, 2015b, p. 34-35).

Pela perspectiva de Michel Foucault é possível vincular variadas formas de subjetivação, temporalidades cínicas e ação política que têm por referência o estilo de vida revolucionário filiado a uma esquerda histórica que se caracterizam pela crítica à formas de vida ético-políticas produzidas pelo capitalismo, cuja crítica é possível pela: “Importância do estilo de vida e da manifestação da verdade na vida militante” CV, 2011a, p. 163)²⁸³. Michel Foucault não se reporta ao movimento feminista nas duas digressões sobre as posteridades cínicas. Porém apoiados pela pesquisadora de matriz foucaultiana, Margareth Rago e nos artigos *Coragem da Verdade Feminina: mulheres na ditadura militar no Brasil* e *Escrita de Si, Parresía e Feminismos* vislumbramos a possibilidade de uma contraconduta cínica nos movimentos feministas.

Pelas contribuições da pesquisadora brasileira é possível pensarmos uma posteridade ético-política a partir da noção de *parresía* e do risco que a constituição de subjetividades femininas que articulam ética, política, formas de vida militante e o tema da escrita de si como a autora propõe: “As reflexões de Foucault sobre o cinismo e os seus ecos na construção de novos estilos de vida nos movimentos revolucionários, desde o século XIX, inspiram-me a perguntar pelas práticas feministas de subjetivação na atualidade” (RAGO, 2013, p. 252). Este tema remonta às noções de *Aleturgia* e *Veridicção* analisadas no início deste estudo, pois implica na constituição de subjetividades éticas que se fazem na agonística das relações e produzem transformação social, como na *parresía* cínica. Contudo, o risco iminente de morte é uma constante para as mulheres que resistiram à ditadura com está escrito:

O conceito de “escrita de si” amplia-se com o de *parrésia*, como práticas constitutivas das artes da existência e são fundamentais para entendermos

²⁸³ “mais qui ne fait em un sens que confirmer l'importance du style de vie et de la manifestation de la vérité dans la vie militante » (CV, 2009c, p. 171)

como as mulheres aqui apresentadas ousam mergulhar nas profundidades íntimas de suas experiências vividas e reinterpretá-las, como questionam a marca do poder e da violência impressa nos seus corpos, recusando o destino biológico lhes foi imposto para se construírem autonomamente em sua singularidade. (RAGO, 2015, pp. 104-105).

A trajetória de vida das mulheres analisadas por Rago também nos remete ao tema da constituição de uma subjetividade ético-política da própria conduta. Se de um lado as mulheres entrevistadas pela pesquisadora tiveram que resistir às investidas da ditadura, por outro lado, dentro dos movimentos de contraconduta que se opunham à ditadura, a atuação política destas mulheres foi cerceada e legada a um segundo plano pois eram movimentos pouco abertos à atuação feminina. Esse estado das coisas apresenta um quadro quase idêntico ao que Michel Foucault descreveu quando fez a crítica do Partido Comunista Francês que nasceu como uma forma de resistência que surgiu como uma forma de vida política escandalosa e que, com o tempo, retrocedeu aos métodos tradicionais de governamentalidade que busca produzir uma obediência irrefletida dos seus membros: “Como a ideia do cinismo da vida revolucionária como escândalo de uma verdade inaceitável se opôs à definição de uma conformidade de existência como condição para o militantismo em partidos que se dizem revolucionários... Este seria outro objeto de estudo (CV, 2011a, p. 163)²⁸⁴. Na mesma linha da crítica de Michel Foucault aos movimentos de esquerda, Rago prossegue a indicação de estudo sugerida em *Le Courage de la Vérité* e indica no seu estudo sobre a relação do feminismo com os movimentos de esquerda:

Assim, em ruptura com os grupos políticos de esquerda organizados, pouco abertos para as demandas feministas, elas criam outras frentes de manifestação na luta contra o regime ditatorial, especialmente nas lutas feministas que se prolongam no período da redemocratização (RAGO, 2013, p. 260).

Transfigurar o valor do mundo cultural e político é a missão do cínico que só se efetiva pela coragem da verdade. O movimento de encontro com a verdade ao estilo dos cínicos só é possível na agonística do cuidado de si que altera até mesmo a relação de si para consigo. Assim como o cinismo tem essa experiência histórico-crítica com a verdade de si, que se transforma em virtude ético-política parresiasta e contraconduta do dizer verdadeiro. No mesmo caminho, o movimento feminista

²⁸⁴ « *Comment l'idée d'un cynisme de la vie révolutionnaire comme scandale d'une vérité inacceptable s'est opposée à la définition d'une conformité d'existence comme condition pour le militantisme dans des partis qui se disent révolutionnaires. Ce serait un autre objet d'étude* ». (CV, 2009c, p. 172).

analisado pela óptica de Rago, possui a mesma matriz cínica como conclui a pesquisadora:

Assim, se Foucault visa enraizar o cinismo na tradição filosófica, devolvendo-lhe o lugar merecido, viso enraizar as práticas feministas numa tradição libertária, capaz de repensar o político e desfazer os nós cristalizados que perpetuam a naturalização da violência de gênero sobre os corpos femininos (RAGO, 2015, p. 120).

Se no capítulo anterior afirmou-se que a *parresía* cínica contém em si um potencial político para a filosofia por problematizar estilos de vida e por escandalizar com a sua verdade nua, então reafirmamos que o feminismo tem, em partes, a mesma dinâmica por superar a dicotomia público-privado. Não só, mas também por estabelecer um tipo de contraconduta que não é somente a do movimento social a que pertencem, mas nos rincões dos próprios movimentos de resistência as mulheres precisaram ter a coragem da verdade do escândalo que pôs em risco não só as suas próprias vidas, mas a dos próprios filhos como no tempo da ditadura militar no Brasil. Neste sentido, a verdade histórico-crítica do cinismo constituída na agonística e criadora de formas de *veridicção* e produtora de uma ação política parresíasta e transformadora da ordem social inspirou o movimento feminista que, como tal, tem muito a ver com o que Michel Foucault disse em 1984:

E essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo, por objetivo final, mostrar que o mundo só poderá alcançar a verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo. (CV, 2011a, p. 278)²⁸⁵.

Ora, a luta específica das mulheres torna possível a criação de novas perspectivas de atuação política, de outros espaços interiores e exteriores que se transfiguram em mundo outro não só para experiências políticas da feminilidade, mas para todo o gênero humano. Por certo, os cínicos e a interpretação que Michel

²⁸⁵ « *Et cette pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'est le monde en sa vérité. Mais elle a pour but, et pour but final, de montrer que le monde ne pourra rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète, le changement et l'altération complète dans le rapport qu'on a à soi. Et c'est dans la ce retour de soi à soi, c'est dans ce souci de soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme* » (CV, 2009c, p. 289).

Foucault fez do movimento antigo se torna uma importante ferramenta para liberação de um movimento histórico-político conduzido pela resistência feminina. Trata-se, portanto, da ampliação das possibilidades da constituição de subjetividades ético-políticas que o exercício necessário da crítica do presente se apresenta também como condição de uma transformação social.

5.2 A CORAGEM DA VERDADE ESTÉTICA: CONTRACONDUTAS DA VIDA DE ARTISTA

Ao tratar de uma posteridade cínica especificamente na arte a partir dos apontamentos de Michel Foucault uma questão se coloca de imediato: como movimentos tão distantes e distintos: como o ascetismo cristão medieval, o niilismo russo e a sua influência na filosofia de Nietzsche, o militantismo revolucionário e a arte moderna e seus representantes podem estar tão próximos e relacionados? Pelo conteúdo produzido até aqui e pelas indicações próprias de Michel Foucault a resposta a esta questão não é difícil de ser construída: o modo de vida escandaloso e sua inconformidade com os padrões vigentes criam formas de vida cujo dizer verdadeiro é muito mais uma atitude crítica ao estilo dos cínicos do que um modo de ser e agir característico de uma época. Trata-se do *ethos* como maneira de ser e se conduzir, como estética da existência que também caracteriza a vida de artista.

Com isso retomamos ao tema das formas de *veridicção* e *parresía* que tratamos como “uma forma ética da política” cujo atributo principal é o entendimento e a firme decisão de resistir aos mecanismos de verdade e de poder que agem sobre o pensar e o agir do “sujeito”, na tentativa de determinar o seu ser, o seu pensamento e a sua conduta. Reafirmamos, portanto, que não se trata de uma ação política que traz em seu arcabouço teórico a concepção de uma política prescritiva a qual impõe ao sujeito a sua execução dos seus projetos no mundo. Porém, com Michel Foucault, tratamos de uma atitude crítica em relação ao presente e de uma tarefa de atualidade que está vinculada ao *ethos* que resiste e cria condições de possibilidades para uma contraconduta, cujo conteúdo político se remete aos cínicos e às suas posteridades:

Por atitude eu 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 de também de agir e de se conduzir que, tudo ao

mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa (DE IV, 1994, p. 568)²⁸⁶

Com isso queremos seguir a mais uma das preciosas indicações de Michel Foucault no final da aula de 29 de fevereiro de 1984 do curso *Coragem da Verdade*. A vida de artista que, como tal, não é capturada pelas normatividades morais vigentes e por ser peculiar e singular não se confunde com o modo de vida dos costumes. Neste sentido, a arte se torna uma forma de resistência e contraconduta por ser capaz de romper com as tentativas de captura da vida em regimes de verdade e de moralidade. Por ser a visibilidade da contraconduta do artista que nos seu modo de pensar, ser e agir sustenta a verdade da sua arte com a verdade do seu modo de vida. Neste sentido, a verdadeira vida de artista é marcada pela tarefa corajosa de transvaloração moral e estética da sua atualidade através de sua obra que é sustentada, outrossim, pelo seu modo de vida. A relação entre vida e obra e a impostura escandalosa fez da arte moderna um veículo que trouxe o cinismo para a Modernidade. A noção de Modernidade tem muito mais a ver com uma atitude do que com um tempo histórico, como alertou Michel Foucault. Para tratar dessa atitude crítica de Modernidade de matriz cínica ele usa a figura do poeta francês Charles de Baudelaire²⁸⁷:

Portanto, mais do que querer distinguir o "período moderno" das épocas "pré" ou "pós-modernas", eu acredito que seria melhor procurar entender como a atitude de Modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de "contra-Modernidade". Para caracterizar brevemente essa atitude de Modernidade, tomarei um exemplo que é quase obrigatório: trata-se de Baudelaire (DE IV, 1994d, p. 568)²⁸⁸.

²⁸⁶ « *Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche* ». Tradução Nossa.

²⁸⁷ Roberto Machado no seu estudo *Foucault: a Filosofia e a Literatura* faz uma reflexão acerca da importância da figura de Baudelaire na fase final do pensamento de Michel Foucault e a pertença do poeta francês à uma matriz cínica que remete à transgressão da verdade como escândalo, isto é, como tarefa crítica em relação ao tempo presente. Escreve o filósofo brasileiro: "Mas essa tão falada referenda a Baudelaire, na conferência "*Qu'est-ce les Lumières ?*" significaria muito mais do que uma ilustração da ideia, que ele considera ter início com Kant, de que a Modernidade é mais uma atitude, isto é, um modo de relação com a atualidade, do que propriamente uma época histórica? Ideia a partir da qual ele procura desclassificar o debate em termos de Modernidade e pós-Modernidade" (MACHADO, 2005, p. 135).

²⁸⁸ « *Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la «période moderne» des époques «pré» ou «postmoderne», je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de «contre-modernité». Pour caractériser brièvement cette attitude de modernité, je prendrai un exemple qui est presque nécessaire: il s'agit de Baudelaire* ». – Tradução nossa.

No curso *L'hermeneutic du sujet* há uma referência direta a Baudelaire e a Nietzsche a partir do problema da constituição de uma ética e de uma estética de si ao longo da história ocidental. Como é característico do procedimento arqueogenealógico, Michel Foucault faz um apanhado da Antiguidade greco-romana, passando pela pastoral cristã, sugerindo que o tema pode ser também tratado em autores, como Montaigne, no século XVI. Neste sentido, a abordagem que Foucault realiza se encaminha no sentido de retomar e reconstruir a questão de uma ética e de uma estética do eu, a qual ele sugere ter se perdido no tempo e na cultura. Talvez em razão disso é que ele chama de 'difícil tentativa'. O texto da aula não deixa claro se, pela perspectiva de Foucault, autores como Nietzsche e Baudelaire levam a cabo a tarefa. Porém, o caminho aberto por Foucault para estudos posteriores acerca de uma ética e de uma estética do eu está aberto a partir das seguintes palavras:

Penso também que poderíamos retomar a história do pensamento no século XIX um pouco por essa perspectiva. [...] Mas podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos por exemplo, Stiner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível construir, reconstruir uma estética e uma ética do eu? (HS, 2010a, p. 224).

No texto *Qu'est-ce que les Lumières?* de algum modo Foucault sugere que a atitude de Modernidade não é somente uma forma de relação com o tempo presente, mas uma forma de se reportar a si mesmo. Em virtude disso, mais do que uma aceitação resignada do que se é, se trata de uma atitude voluntária que o sujeito toma em relação a si mesmo. Trata-se, portanto, de um trabalho ético elaborado sobre si mesmo que o sujeito assume de forma voluntária e que nos remete à noção de *askésis*. Neste sentido, a *askésis* é a publicização de uma forma de vida que pode e deve ser remetida à coragem da verdade cínica e que, por conseguinte, oferece elementos para uma ação política em sentido amplo, como estamos tratando desde o princípio deste estudo. Michel Foucault então é preciso em relação a Baudelaire e o dandismo e o que é ser moderno: "Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que se passam: é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e difícil: é o que Baudelaire chama de "dandismo" (DE IV, 1994d,

p. 570)²⁸⁹.

A tal atitude de Modernidade recolhida por Michel Foucault do ensaio de Baudelaire *Le Peintre de la vie moderne* de 1863 que foi publicado em forma de elogio ao pintor e desenhista francês Constantin Guys que viveu e criou sua arte no século XIX. No referido ensaio, Baudelaire faz uma breve apresentação do modo como conheceu o artista e de como ele é um *dândi* em sentido pleno. Para o que nos interessa, a passagem é bastante significativa, pois ela remete a noção de que o cínico é também um homem do mundo, cuja coragem de falar não está atrelada a certas condições formais garantidas pelo direito e pela prevalência de uma diferenciação ética conferida pelos costumes. Neste sentido, o artista ao modo cínico (o homem do mundo de Baudelaire) é solitário e transfigurador da realidade. Ele não apenas flana, como se perambulasse, sem rumo, com o intuito de observar paisagens e as suas transformações para apreender na memória. Por isso, para além de observar o mundo e retê-lo na sua memória como ele é, o artista do mundo está atento ao todo e quer transformá-lo como cidadão espiritual do universo,

Quando finalmente o encontrei, logo vi que não se tratava precisamente de um *artista*, mas antes de um *homem do mundo*. Entenda-se aqui, por favor, a palavra *artista* num sentido restrito, e a expressão *homem do mundo* num sentido muito amplo. *Homem do mundo*, isto é, homem do mundo inteiro, homem que compreende o mundo e as razões misteriosas e legítimas de todos os seus costumes; o *artista*, isto é, especialista, homem subordinado à sua palheta como o servo à gleba. C. G. não gosta de ser chamado de artista. Não teria ele alguma razão? Ele se interessa pelo mundo inteiro; quer saber, compreender, apreciar tudo o que acontece na superfície de nosso esferoide. O *artista* vive pouquíssimo – ou até não vive – no mundo real e político. [...] a conversa do artista, forçosamente limitada a um círculo muito restrito, torna-se rapidamente insuportável para o *homem do mundo*, para o cidadão espiritual do universo (BAUDELAIRE, 1885, p. 60)²⁹⁰.

²⁸⁹ *Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure: ce que Baudelaire appelle, selon le vocabulaire de l'époque, le «dandysme».* – Tradução nossa.

²⁹⁰ *Lorsque enfin je le trouvai, je vis tout d'abord que je n'avais pas affaire précisément à un artiste, mais plutôt à un homme du monde. Entendez ici, je vous prie, le mot artiste dans un sens très restreint, et le mot homme du monde dans un sens très étendu. Homme du monde, c'est-à-dire homme du monde entier, homme qui comprend le monde et les raisons mystérieuses et légitimes de tous ses usages; artiste, c'est-à-dire spécialiste, homme attaché à sa palette comme le serf à la glèbe. M. G. n'aime pas être appelé artiste. N'a-t-il pas un peu raison? Il s'intéresse au monde entier; il veut savoir, comprendre, apprécier tout ce qui se passe à la surface de notre sphéroïde. L'artiste vit très peu, ou même pas du tout, dans le monde moral et politique. Celui qui habite dans le quartier Breda ignore ce qui se passe dans le faubourg Saint-Germain. Sauf deux ou trois exceptions qu'il est inutile de nommer, la plupart des artistes sont, il faut bien le dire, des brutes très adroites, de purs manœuvres, des intelligences de village, des cervelles de hameau. Leur conversation, forcément bornée à un cercle très étroit, devient très vite insupportable à l'homme du monde, au citoyen spirituel de l'univers.* » Tradução nossa.

Michel Foucault é preciso no seu comentário ao texto de Baudelaire e de como Constantin Guys é um representante por excelência da atitude de Modernidade. Primeiro, porque o homem do mundo faz da sua atualidade uma questão filosófica e que sua arte há de representar e, sobretudo, interrogar e promover a transformação. Segundo, porque essa transformação do mundo não é radical, mas constituída pela capacidade que o homem do mundo tem de trazer para a sua criação as coisas como elas de fato são. O conteúdo da ação política da criação estética do homem do mundo, o artista da Modernidade é sutil e ao mesmo tempo provocadora pois se faz em atenção para com as *nuances* da realidade e, ao mesmo tempo, é a prática de uma *askésis* que cria a si mesmo e profana essa realidade, como descreve Foucault

Não é tudo, e há outra razão pela qual a arte no mundo moderno foi o veículo do cinismo. É a ideia de que a própria arte, quer se trate de literatura, da pintura ou da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da redução violenta ao elementar da existência (CV, 2011a, pp. 164-165)²⁹¹.

Neste sentido, a arte se apresenta muito mais como forma de contraconduta sustentada pela própria vida de artista que se irrompe de baixo, daquilo que na cultura normatizada não tem direito ou não tem possibilidade de se expressar. A arte do artista da Modernidade confere então à vida do artista uma forma de existir que evoca um tipo de ruptura até consigo mesmo como escreve Michel Foucault: “Para Baudelaire, a Modernidade não é simplesmente uma forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária de Modernidade está ligada a um ascetismo indispensável.” (DE IV, 1994d, p. 570)²⁹²

Muito significativa é a descrição do processo criativo de Constantin Guys – o artista que se revela o homem da Modernidade para Baudelaire. Sua criação é à noite. Para o poeta francês é o momento em que os homens dos costumes se recolhem de suas atividades corriqueiras, de seus afazeres laborais e de seus papéis sociais. É neste momento que começa o processo criativo do *dândi*, isto é, quando cessam os

²⁹¹ « *Ce n'est pas tout, et il y a une autre raison pour laquelle l'art dans le monde moderne a bien été le véhicule du cynisme. C'est l'idée que l'art lui-même, qu'il s'agisse de la littérature, de la peinture, de la musique, doit établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence* » (CV, 2009c, p. 175).

²⁹² *Pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme indispensable.* – Tradução nossa.

ruídos da vida convencional. O artista da Modernidade é senhor do presente e não está cativo ao fluxo contínuo dos acontecimentos. Pode-se dizer que é um tipo de cínico que está inserido no tempo, mas não está condicionado às suas formas habituais de organização e nem às profecias utópicas que profetizam um tempo feliz no futuro. Portanto, o artista – cínico – da vida moderna tem uma relação heterotópica com o tempo²⁹³. Ele é criativo no instante que todos dormem, ele transfigura a moeda do tempo ao produzir intensamente a partir de uma imaginação noturna que se apropria e transforma em obra aquilo que é o cotidiano dos homens e está aprisionado na memória do artista:

Agora, à hora em que os outros estão dormindo, ele está curvado sobre sua mesa, lançando sobre uma folha de papel o mesmo olhar que há instantes dirigia às coisas, lutando com seu lápis, sua pena, seu pincel, lançando água do copo até o teto, limpando a pena na camisa, apressando, violento, ativo, como se temesse que as imagens lhe escapassem, belicoso, mas sozinho e debatendo-se consigo mesmo (BAUDELAIRE, 1885, p. 55)²⁹⁴.

Ora, a atitude de Modernidade – da qual Baudelaire é o *flâneur* e o *dândi* – não se impõe como uma tarefa ao estilo de uma hermenêutica de si como se o homem moderno precisasse perscrutar uma verdade natural de si mesmo que ainda não se tornou clarividente. O *flâneur* está colocado na cidade, conhece e guarda na memória os seus acontecimentos. Não é um trabalhador comum que produz segundo uma divisão social do trabalho na qual o tempo é escalonado e otimizado pela óptica da produção em série. Tampouco é um proprietário dos meios de produção que busca o lucro como fim da sua atividade. Baudelaire afirma que o *dândi* não visa o dinheiro, mas tão somente busca a sua originalidade dentro de um sistema moral onde os costumes já se impuseram como normalidade. O homem da Modernidade, isto é, este

²⁹³ Um artigo de 1995, cujo título é *O Heroísmo do Presente* de Kátia Muricy ainda é instigante por trazer uma interpretação de Baudelaire a partir dos ditos e escritos de Foucault e da Obra de Walter Benjamin. Para este trabalho o texto de Kátia Muricy se faz ainda mais importante pois ainda no primeiro capítulo deste estudo tratamos do tema do presente como um problema filosófico a partir de uma questão que o próprio Foucault colocou no curso *Governo de Si e dos Outros*: “O que, no presente, faz sentido: atualmente, para uma reflexão filosófica?” (GSO, 2010c, p. 13). Neste sentido a autora escreve: “A Modernidade de Baudelaire seria a de não aceitar o curso do tempo e por uma atitude voluntária, construí-lo, submetendo-o a este ato de vontade. É por esta decisão da vontade que Baudelaire irá encontrar o *heróico*. A Modernidade de Baudelaire não seria apenas uma sensibilidade ao presente transitório, fugidio, mas uma decisão, uma atitude firme de *heroificar* o presente” (MURICY, 1995, p. 36).

²⁹⁴ *Maintenant, à l'heure où les autres dorment, celui-ci est penché sur sa table, dardant sur une feuille de papier le même regard qu'il attachait tout à l'heure sur les choses, s'escrimant avec son crayon, sa plume, son pinceau, faisant jaillir l'eau du verre au plafond, essuyant sa plume sur sa chemise, pressé, violent, actif, comme s'il craignait que les images ne lui échappent, querelleur quoique seul et se bousculant lui-même.* – Tradução Nossa.

cidadão espiritual do mundo, como Diógenes de Sinope, está constantemente constituindo a si mesmo e transfigurando os costumes com sua presença²⁹⁵. Neste sentido, Michel Foucault dirá que: “O homem moderno é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa Modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo” (DE IV, 1994d, p. 571)²⁹⁶.

Portanto, consideramos que a atitude de Modernidade, explicitada na vida do artista, é de inspiração cínica por fundir atitude crítica, forma de vida e uma tarefa perigosa de resistência e transvaloração dos valores a ser efetivada como é a hipótese de Michel Foucault. Nesta linha, a passagem de *Le Courage de la Vérité* é de importância vital para sua sustentação de que o cinismo é muito mais vinculado com uma atitude em relação si mesmo e aos valores que sustentam à atualidade do que com uma linearidade histórica-temporal. Trata-se, por conseguinte, do cinismo como atitude crítica e escandalosa que se desvela na vida de artista. Com isso retomamos uma noção que analisamos na primeira parte desse estudo, ou seja, a noção de que o parresiasta precisa ser um constante entendedor e questionador de sua atualidade ético-política e, ao mesmo tempo alguém que interroga a si mesmo acerca de qual a experiência possível a ser travada com este presente, em suas *nuances* estéticas, morais e políticas. Em razão disso, a passagem:

Creio pois que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte, autenticação da obra de arte, obra de arte ela própria, é uma maneira de retomar, sob uma outra luz, sob um outro perfil, com uma outra forma, é claro, esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo (CV, 2011a, p. 164)²⁹⁷.

Além da vida de artista propriamente dita, Michel Foucault apontou o niilismo russo em uma breve passagem citada no tópico anterior deste estudo e neste sentido

²⁹⁵ Por esta linha de interpretação o presente é uma possibilidade de constituição de si mesmo, aos modos de uma estética da existência e ao mesmo tempo se coloca como um *éthos* que precisa ser também recriado e transfigurado como comenta Katia Muricy: “Baudelaire concebia a Modernidade como algo mais do que uma relação específica com o presente. Concebia-a também como uma forma de relação que se deve construir consigo mesmo. Esta forma moderna de relacionar-se consigo mesmo é o ascetismo. O eu moderno é, em consequência mesmo da atitude de construção do tempo, também objeto de uma construção. Há em Baudelaire uma recusa em aceitar o eu por assim dizer natural que existe no fluxo dos momentos” (MURICY, 1995, p. 37).

²⁹⁶ *L'homme moderne est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même.* – Tradução nossa.

²⁹⁷ « *Je crois donc que cette idée de la vie artiste comme condition de l'œuvre d'art, authentification de l'œuvre d'art, œuvre d'art elle-même, est une manière de reprendre sous un autre jour, sous un autre profil, avec une autre forme bien sûre, ce principe cynique de la vie comme manifestation de rupture scandaleuse, par où la vérité se fait jour, se manifeste et prend corps* ». (CV, 2009c, p. 173).

deixou uma categoria que pode ser analisada e partir deste prosseguimento não linear do escândalo cínico. Certamente o niilismo russo representa para o século XIX uma expressão cultural corajosa e independente que se apresenta como uma forma de contraconduta original de resistência aos valores culturais e políticos da Rússia czarista como já ficou claro no tópico anterior deste estudo. Buscaremos sustentar a partir de agora que muitos conceitos da filosofia de Nietzsche se devem a influência do niilismo russo em geral e de Dostoiévski em particular²⁹⁸. Seguindo a premissa de Michel Foucault de que Dostoiévski deveria ser estudado e, com ele, o niilismo russo buscaremos percorrer algumas passagens que possibilitam pensar a Nietzsche como um novo cínico que se constitui como filósofo também a partir da influência do niilismo russo – expressão de uma posteridade cínica, segundo Foucault.

Com este propósito é possível encontrar em Nietzsche, um entusiasta das obras de Dostoiévski e do niilismo, ambos influenciadores contumazes da cultura europeia do final do século XIX e início do século XX²⁹⁹. Não por acaso, Nietzsche usa a figura de Diógenes de Sinope como anunciador da morte de Deus no afamado parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*, talvez como figura máxima de resistência à cultura socrático-platônica-cristã. A fonte primária registra: “Durante o dia Diógenes andava com uma lanterna acesa dizendo: ‘Procuro um homem honesto!’” (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 162). Nietzsche no afã de fazer a crítica do platonismo e do cristianismo e toda moral, estética e política a eles filiadas instrumentaliza a metáfora

²⁹⁸ Sobre a influência do niilismo russo e de Dostoiévski em Nietzsche entre outros sugere-se a leitura dos artigos: PASCHOAL, A. E. **Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”**. *Revista Diálogo Educacional* (PUCPR. Impresso), v. 1, p. 199-223, 2010. Do mesmo autor ainda: PASCHOAL, A. E.. **Vestígios de Dostoiévski na correspondência de Nietzsche**. Berlin: De Gruyter, 2016. Ainda no estudo de COSTA, M. L. **O herói niilista e o impossível além do homem: uma investigação filosófica do romance Os demônios de Fiódor Dostoiévski**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia.

²⁹⁹ Novamente recorremos ao estudo de Volpi que dedica um capítulo ao tema Niilismo e decadência em Nietzsche, filósofo amplamente reconhecido como representante máximo e maior expoente do niilismo, como destaca o autor apoiado em uma correspondência de Nietzsche que comenta sobre alegria de conhecer Dostoiévski e sua obra *Notas do Subsolo*, tradução de: *Записки из подполья*. Nietzsche coloca o autor russo na mesma perspetiva de Schopenhauer e Stendhal em questão de influência: “Quanto a Dostoevskij, l'influenza che la lettura delle sue opere ebbe su Nietzsche e le analogie strutturali rintracciabili nelle esperienze letterarie e speculative dei due richiederebbero, per essere illustrate in maniera minimamente sufficiente, una indagine a sé. At di là del rimando agli studi classici già menzionati basterà qui ricordare che Nietzsche stesso, in una lettera a Overbeck del 23 febbraio 1887, racconta la propria scoperta di Dostoevskij avvenuta nel pieno del febbrile lavoro alla progettata Volontà di potenza: Poche settimane fa non ne conoscevo neppure il nome, da persona incolta che non legge «riviste»! La visita di una libreria mi ha messo per caso sotto gli occhi l'Esprit souterrain, la sua opera appena tradotta in francese (e egual mente per caso ho scoperto a 21 anni Schopenhauer e a 35 Stendhal!). L'istinto di affinità (o come debbo chiamarlo?) si è fatto immediatamente sentire, la mia gioia è stata straordinaria. (VOLPI, 1996, pp. 36-37).

da lanterna de Diógenes e torna público, por meio do discurso escandaloso do homem louco, que denuncia e anuncia a morte de Deus aos seus ouvintes: “não ouviram falar daquele homem que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!?” (NIETZSCHE, 2012, p. 136)³⁰⁰.

O testemunho honesto, satírico e escandaloso da verdade que reconhece a corporeidade como a primeira condição para constituir uma estética de si e uma forma de política da resistência aos valores vigentes. Neste sentido Nietzsche, ao se apropriar didaticamente da figura de Diógenes o cínico como anunciador da bancarrota dos valores morais e políticos fundamentados na metafísica tradicional, ofereceu outra perspectiva para a tarefa da criação de valores e da resistência crítica aos valores da tradição socrático-platônica-cristã. É a biopolítica no seu sentido afirmativo que verificamos em tópico anterior e que é possível pensar a partir dos cínicos e que Nietzsche se apropria na perspectiva da afirmação moral, estética e política da vida³⁰¹. Como nos cínicos antigos, em Nietzsche, não se trata de afirmar uma forma de vida específica, mas afirmar a pluralidade de formas de vida humanas, animais e vegetais. Ora, nada mais nietzscheaneamente cínico do que transformar o valor da moeda da cultura a partir da vida como valor maior.

Nietzsche, em 1888, quando já estava inteiramente dedicado ao seu projeto de transvaloração de todos os valores como escrevera na primeira frase de *Crepúsculo*

³⁰⁰ Há uma análise comparativa entre Diógenes o cínico e o Louco do § 125 de *A Gaia Ciência* e que se encontra no final do texto de Heinrich Niehues-Pröbsting. O pesquisador interpreta que o Louco de Nietzsche passa pelas mesmas situações de Diógenes e a lanterna estaria ligada ao Iluminismo. Porém a fé na luminosidade da razão é estilhaçada quando o louco de Nietzsche quebra a própria lanterna: “Por fim ele atirou a lanterna no chão de forma que ela se quebrou em pedaços e se apagou” (NIETZSCHE, 2012, p. 138). Acrescenta o estudioso: “A descrição dessa figura iluminadora como um louco já pode ser encontrada na tradição cínica, pois era típico do cínico, em particular conforme representado por Diógenes Laércio, que, por um lado, ele causasse riso por meio de seu humor e sua sátira mas, por outro, produzisse consternação e fosse declarado louco devido ao seu comportamento paradoxal, exaltado e despudorado” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 392). Para os nossos propósitos é o suficiente para sustentarmos uma continuidade cínica na filosofia nietzschiana.

³⁰¹ Em primeiro lugar é preciso ter atenção ao modo como são distintas as interpretações de Sócrates feitas Foucault e Nietzsche. Enquanto o primeiro tem em Sócrates um exemplo de resistência moral e política, o filósofo alemão percebe em Sócrates o início da decadência moral e política do ocidente. Não é nosso interesse fazer uma análise das interpretações de Sócrates feitas por Nietzsche e Foucault. Contudo, na linha da busca por posteridades cínicas no final do século XIX, em Nietzsche se tem uma ampliação e uma transmutação na forma de se conceber a política e a suas ações políticas derivadas dela que se devem ao cinismo: “*En el centro de la biopolítica afirmativa encontramos la idea de que la política ya no se encuentra reducida a asuntos relativos a la estabilización –o bien a la crítica, transformación y revolución– de las formas o instituciones políticas. En lugar de ello, lo que está en juego, en la política de Nietzsche, es la pregunta misma acerca de qué significa ser humano o, en palabras de Foucault, es una biopolítica, es decir, una política que reconoce la animalidad del ser humano*” (LEMM, 2015, p. 242).

dos Ídolos estabelece a vida como origem de todos valores em uma perspectiva de um niilismo ativo que rejeita aqueles valores que negam a vida: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a óptica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...” (NIETZSCHE, 2006, p. 37). Trata-se do tema dos cínicos antigos da criação e transformação de valores a partir da *zoe* como capacidade criativa de perspectivas estético-políticas³⁰². A vida se torna, então, escândalo parresiasta vivo da verdade e através do niilismo ativo cria a si mesma como é possível depreender das palavras de Michel Foucault na aula de 29 de fevereiro de 1984.

Por esta razão o interesse de Nietzsche pelos cínicos, apesar de histórico, não se restringe a uma curiosidade pelo seu passado, mas como forma de vida irreverente e afirmativa e, claro, o interesse pela crítica voraz para com os valores estabelecidos pelos costumes políticos e morais a ponto de em forma de confissão falar sobre seus livros em *Ecce Homo*: “Não existe em absoluto espécie mais orgulhosa e mais refinada de livros – eles alcançam aqui e ali o mais elevado que se pode encontrar na Terra, o cinismo” (NIETZSCHE, 2008, p. 53). Neste sentido, é possível vislumbrar uma concordância extemporânea entre Foucault e Nietzsche quando tratam especificamente do Cinismo, pois: “A coragem da verdade que havia sido posta pelos gregos como um dos princípios fundamentais da vida de verdade”. (CV, 2011a, p. 162)³⁰³.

Nietzsche experimenta essa coragem da verdade em nível fisiológico ao se opor à música de Richard Wagner no parágrafo 368 de *A Gaia Ciência* – texto da quinta parte de obra, escrita no verão de 1885 na fase final do seu pensamento. O título do aforismo é sugestivo: “*Fala o Cínico*” e nele Nietzsche é parresiasta ao não disfarçar suas convicções e emprestar dos cínicos o estilo para se expressar e resistir ao que para ele representava uma decadência moral e estética – a música de Wagner: “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas: por que disfarçá-las em fórmulas estéticas?” (NIETZSCHE, 2012, p. 243)³⁰⁴. No ano de 1888, em *O Caso*

³⁰² “*La biopolítica afirmativa des-especifica la vida animal, y esta des-especificación pasa por la deconstrucción de la cultura, y de la afirmación que sostiene que esta es algo inherentemente “humano”. En cuanto tal, la biopolítica afirmativa tiende un puente sobre el abismo que separa la naturaleza de la cultura, al afirmar la vida como una fuerza intrínsecamente cultural, lo que queda ejemplificado en el grito de juventud*” (LEMM, 2015, p. 245).

³⁰³ « *De ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité* » (CV, 2009c, p. 170).

³⁰⁴ Neste sentido corrobora Niehues-Pröbsting: “Nietzsche direcionou seu interesse para além da questão meramente histórica e sondou quais possibilidades o cinismo poderia oferecer além de sua

Wagner, Nietzsche analisa mais profundamente sua relação com Richard Wagner e, ao estilo de uma confissão, se vê como um decadente assim com o compositor alemão, mas com uma diferença: “Tanto quanto Wagner, eu sou filho desse tempo; quer dizer um *décadent*. mas eu compreendi isso, e me defendi” (NIETZSCHE, 1999, p. 09). Por isso a resistência “revolucionária” de Nietzsche a Richard Wagner é expressão de uma ruptura feita com a vida e como salienta Michel Foucault: “Faz aparecer a verdade e testemunha a favor dela” (CV, 2011a, p. 163)³⁰⁵. Por essa perspectiva, Nietzsche afirma sobre como foi para ele resistir a Wagner e a toda a cultura de decadência que o compositor representava na perspectiva do filósofo genealogista alemão: “É preciso ser cínico para não se deixar seduzir: é preciso ser capaz de morder, para não cair em adoração. Muito bem, velho sedutor! O cínico adverte – *cave canem...*” (NIETZSCHE, 1999, p. 37).

Ora se a filosofia ao estilo dos cínicos assume a vida em sua corporeidade como testemunho parresiasta da verdade, então a tarefa mais elementar do filósofo consiste em problematizar as diversas maneiras de viver, a ordem do discurso tradicional e as artes de existência. Por isso mesmo, a *parresía* cínica é uma política da filosofia que se apresenta como condição de possibilidade de pensar um sujeito emancipado do julgo e da direção de outrem que cria a si mesmo como obra de arte. Mais que uma experiência metafísica da vida, o cinismo é um chamamento a uma experiência histórico-crítica da verdade e da vida como contraconduta do dizer verdadeiro. Assim, mais além de Michel Foucault, que pensou possibilidades cínicas no século XIX precisamos vislumbrar movimentos que fizeram e fazem do estilo de vida um modo de resistência política. Com o cinismo, temos uma política da filosofia do homem comum, como está escrito em *Kritik der zunisten Vernunft*: “O filósofo oferece ao homem comum, em praça pública, os mesmos direitos de uma vivência desinibida do corpóreo, desse corpo que tem razão de se opor a toda discriminação” (SLOTERDIJK, 2012, p. 160).

O filósofo ao estilo dos cínicos nos faz perceber que a prática ou atitude pode ser concebida como um modo de vida ético-político, baseado na relação de si para

singularidade e de seu passado histórico: modos de vida possíveis; possibilidades morais, particularmente a problematização e a crítica da moral; possibilidades de esclarecer a moral; possibilidades de um estilo pessoal esclarecido de crítica à moral; possibilidades retóricas-literárias e polêmicas. Ele acabou por adotar todas essas possibilidades de cinismo e, por fim, declarou a sua adesão ao “cinismo” (NIEHUES-PRÖBSTING, 2007, p. 384).

³⁰⁵ « *De sorte que le scandale de la vie révolutionnaire – comme forme de vie qui, en rupture avec toute vie acceptée, fait apparaître la vérité, témoigne pour elle* » (CV, 2009c, p. 171).

consigo mesmo. Um modo de vida estético cujos princípios têm sua base na deliberação por determinados critérios de estilo, que se tornam públicos e visíveis na própria existência, no *Bíos* não mais separado da *Zoé*, isto é, na maneira corajosa de se conduzir. Não somente a coragem da verdade estética para assumir um estilo que escandaliza, mas, em verdade, a vida ética e estética de si e por si mesmo possui um conteúdo político que se deixa transparecer justamente na possibilidade de contraconduta que impulsiona a transfiguração de si e a transvaloração dos valores do mundo: “A arte é capaz de dar à existência uma forma de ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida” (CV, 2011a, p. 164)³⁰⁶. A possibilidade de assentar a própria vida como maneira de resistir às capturas morais e políticas e, portanto, significa furta-se a reproduzir uma vida inexpressiva e sem sentido e assim criar, como uma obra, uma vida de heterotopia radicalmente outra, criar novas artes de existência.

5.3 NOTAS PARA UMA ESPIRITUALIDADE POLÍTICA E UMA VIDA NÃO FASCISTA

Qual é o espaço da verdade na arena política? Este estudo percorreu um longo trajeto e trouxe para a discussão questões que o Estado de direito tradicional e as teorias do contrato não podem dar conta. Neste sentido o espaço da verdade na política só pode encontrar sua possibilidade de ser em uma experiência ético-política que o sujeito é capaz de fazer consigo mesmo. Por isso mesmo não é no campo da racionalidade estratégica que a verdade encontra condições de possibilidades de subsistir na política. No âmbito das racionalidades políticas persiste aquela noção de um tipo de ‘verdade instrumental’ que serve ao jogo e à arte de governar os outros. Todavia, uma coragem da verdade só pode encontrar sua existência na política tão somente como resistência e contraconduta insurrecional cujo princípio espiritual-político é o da transformação de si e dos outros. Em outras palavras, a verdade se apresenta como a virtude corajosa de um sujeito que não é mais aquele que se constitui como figura jurídico-política que sustenta burocracias e instituições pautadas na democracia representativa que necessita de condições formais para usufruir do direito. Por isso, em uma das poucas vezes que Michel Foucault foi prescritivo ele escreveu:

³⁰⁶ « *l’art est capable de donner à l’existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est calle de la vraie vie* » (CV, 2009c, p. 173).

Libere-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental por tanto tempo consagrou enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é produtivo não é sedentária, mas nômade (DE III, 1994, p. 135).

São estas questões que vinculam ética, política e verdade e que Michel Foucault, assim como nós, não analisa em separado. Talvez a saída para este tema tão espinhoso e ao mesmo tempo desafiador foi proposto por Foucault com o termo *espiritualidade política*³⁰⁷, cuja ocorrência acontece em dois momentos em 1978 nas abordagens de Foucault. Porém são bastante intensos e significativos para o escopo deste estudo. A primeira ocorrência do termo se dá no contexto dos artigos e entrevistas sobre a Revolta Iraniana. No texto *À quoi rêvent los Iraniens?* a noção foi proposta em torno do tema *vontade política* dos iranianos e a constituição de um governo islâmico. O tema da vontade política é tratado por dois vieses: o primeiro diz respeito à constituição de um ‘governo islâmico’ que Michel Foucault direciona um conjunto de questões na busca por entender se a vontade política dos iranianos seria a expressão de uma reconciliação, ou de uma contradição ou mesmo uma novidade. O segundo viés é que interessa a este estudo. Escreve Foucault,

A outra concerne a esse pequeno canto de terra cujo solo e o subsolo são o foco de estratégias mundiais. Que sentido, para os homens que o habitam, procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa da qual nós outros esquecemos a possibilidade desde o renascimento: uma *espiritualidade política*. Já escuto franceses rindo, mas sei que estão errados (DE III, 1994c, p. 694)³⁰⁸

Ora, essa passagem talvez justifique, em partes, o retorno de Michel Foucault aos cínicos e ao seu modo de praticar a *parresía* nos anos 80. Quem sabe esteja no movimento filosófico de vida inaugurado por Antístenes e que chegou à atualidade através de uma diversidade de posteridades cínicas a possibilidade da verdade na

³⁰⁷ Jeremy Carrette na obra *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. Sustenta que o tema da espiritualidade política entrou tardiamente na obra de Michel Foucault, somente pós 1978, mas que refletiu em toda produção posterior a este tempo e serviu como uma nova categoria para as análises da questão da governamentalidade. Neste sentido esclarece o autor: “*Although his idea of a ‘political spirituality’ is a marginal concept, it is, I would like to argue, applicable to the wider scope of his later work, precisely because it first gained its currency within the context of the ‘novel thought space’ of ‘governmentality’*” (CARRETTE, 2000, p. 137).

³⁰⁸ *L'autre concerne ce petit coin de terre dont le sol et le sous-sol sont l'enjeu de stratégies mondiales. Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une spiritualité politique. J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort.* Tradução nossa.

política na forma de uma *espiritualidade política*³⁰⁹. Por certo, o *status* da verdade assume em relação a noção de espiritualidade política algo muito mais próximo da noção de *veridicção* em que o sujeito se constitui a si mesmo e, na agonia das relações, constitui também a realidade. Essa transformação não se realiza a partir de uma verdade exterior a si mesmo, mas com base em uma verdade que é imanente e pertence ao mesmo âmbito do sujeito. Há, portanto, transformação de si e do mundo sobretudo quando há capacidade de resistência e de uma contraconduta corajosa³¹⁰. Para esse movimento de transfiguração e de transformação espiritual de si e dos outros o cinismo e sua prática parresíasta se apresentam como um arquétipo quase esquecido, mas que Foucault recupera no final de sua trajetória filosófica.

Com a *parresía* segundo o estilo dos cínicos, o *status* da verdade se desloca daquele procedimento lógico-discursivo em que ela serve tão somente à busca de um consenso em uma comunidade política constituída de dissensos. Por isso a verdade parresíasta dos cínicos traz em si um significado ético-político que Foucault costuma chamar de ‘política da verdade’ na qual estão imbricadas não somente questões políticas, mas também questões de ordem epistêmica e ética e que, hegemonicamente, foram esquecidas na Modernidade de modo que Foucault mais uma vez prescreve:

³⁰⁹ Entre possíveis explicações para o termo temos a de Daniel Galantin, que escreve: “Aquilo que Foucault tenta abarcar com o termo espiritualidade política é esta vontade de transformação de si mesmo articulada à transformação de um conjunto de práticas de governamentalidade considerada intoleráveis pelos iranianos, e não a fusão entre política e religião. Logo, este termo é parte do estudo da articulação entre ética e política em Foucault”. (GALANTIN, 2017, p. 115). Outra explicação vem do texto de César Candiotta que já debatemos em tópicos anteriores deste estudo, que também define: “A política tem como nova referência os processos de subjetivação a partir dos quais buscamos nos tornar completamente outros em um mundo inteiramente outro. A essas experiências políticas de dessubjetivação e transformação de nós mesmos, detectáveis principalmente nos movimentos de contracondutas, Foucault deduz uma espiritualidade política, irreduzível às avaliações das lutas em termos de êxito ou fracasso” (CANDIOTTO, 2013, p. 224). Em comum aos dois pesquisadores a noção de que a espiritualidade política se refere ao tema Cínico da transformação, da transvalorização dos valores políticos e culturais que perpassam a história do ocidente.

³¹⁰ Com base nos estudos de Pierre Hadot, em especial, nos *Exercices Spirituels et philosophie antique* e, em especial no capítulo que trata de uma *filosofia como forma de vida*, queremos reforçar o argumento que sustenta uma concepção de filosofia como forma de vida. Esta noção traz para a filosofia as responsabilidades políticas de que falamos em tópico anterior. Por isso, Hadot sustenta que a filosofia é uma forma de progressão espiritual, uma prática de transformação do ser, uma forma de exercício cujos resultados são um tipo de sabedoria política, como está escrito: *Aspirant à une vie de paix et de sérénité, ils contemplent la nature et tout ce qui se trouve en elle, ils explorent attentivement la terre, la mer, l’air, le ciel et toutes les natures qui s’y trouvent, ils accompagnent par la pensée la lune, le soleil, les évolutions des autres astres errants ou fixes, leurs corps restent sur terre, mais ils donnent des ailes à leurs âmes pour que, s’élevant dans l’éther, elles observent les puissances qui s’y trouvent, comme il convient à ceux qui, devenus réellement citoyens du monde, tiennent le monde pour leur cité dont les citoyens sont familiers de la sagesse, qui ont reçu leurs droits civiques de la Vertu, laquelle a charge de présider au gouvernement de l’Univers.* (HADOT, 2002, p. 234-235).

Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política como um desacreditador do pensamento como se ele fosse pura elucubração. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política (DE III, 1994, p. 135).

O governo de si, isto é, o princípio espiritual de transformação de si, e a verdade são partes de um único processo que reflete na constituição moral de si e nas contracondutas de inspiração cínica. Nesta linha já alertara Foucault, no curso de 1982, *L'Hermeneutique du sujet*, que: “A questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados” (HS, 2010a, p. 17). Na primeira aula deste curso há uma análise histórico-filosófica da noção de espiritualidade em relação ao que foi mencionado como as mais restritivas e rigorosas morais que o ocidente conheceu: o cinismo e o estoicismo. Os apontamentos da primeira aula desse curso são elementares para se postular alguma resposta sobre as condições de possibilidade da verdade no âmbito da política. Na esfera política a verdade ao estilo do parresiasta cínico jamais pode ser acessada, jamais pode existir sem uma transmutação do próprio sujeito que em um processo de mudança é capaz de se desapegar de sua condição atual, do seu *status* e assumir com coragem as consequências da verdade³¹¹. Neste sentido, esclarece Foucault,

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. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é

³¹¹ Por este enfoque a questão da espiritualidade tem uma relação direta com os processos de subjetivação, isto é, com as *askésis* do sujeito no seu âmbito ético-político do que com a constituição pura de um sujeito cognoscente. Uma virtude ético-política carece, portanto, de um trabalho espiritual do sujeito sobre si mesmo. Neste sentido, a filosofia pensada como forma de vida que traz em seu ser responsabilidades políticas que jamais podem ser pensadas em separado de uma certa forma de espiritualidade, que por sua vez é uma espiritualidade política. “Foucault appears to collapse the ‘spiritual’, the ‘ethical’ and ‘political’ into a single trajectory of ‘truth’, ‘subjectivity’ and ‘power’, a strategy which can only be appreciated by locating it within the original 1978 framework of ‘governmentality’. The notion of ‘governmentality’ holds together the ‘ethical’, ‘spiritual’ and ‘political’ inside a single framework, outside of which the terms become dislocated and redundant by being fused together. Foucault’s ‘political spirituality’ is therefore part of a ‘problematization of government’, developed in terms of a politics of ‘subjectivity’, which in its turn revolves on the dual meaning of the word ‘subject’ as both ‘subject to someone else by control and dependence’ and an ‘identity by a conscience or self-knowledge’” (CARRETTE, 2000, p. 138).

dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois tal como ele é, não é capaz de verdade (HS, 2010a, p. 16).

Neste sentido, quando a noção de política passa a ser uma qualidade da noção de espiritualidade é que podem se formar as práticas de resistência que vinculam ética, política, verdade e liberdade³¹². O sujeito desta espiritualidade política se torna ele mesmo responsável pelo longo trabalho da *askésis*, cuja moeda a ser transfigurada é o si mesmo. Neste caso, o labor do acesso a verdade não é solipsista e nem está fora do tempo e do espaço. Ao contrário, se faz no *ágon* de valores morais e políticos conflitantes de outros indivíduos com os quais há constantemente divergência e que Michel Foucault oferece uma direção: “Não imagine que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que você combate é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária” (DE III, 1994, p. 135). Por outro lado, uma discussão de como se estabelecem as práticas de obediência aos processos de governamentalidade de certa forma estão imbricados na noção de espiritualidade política, bem como a arte de governar os outros também pode ser analisada pela mesma categoria, isto é, a questão política propriamente dita³¹³.

Na mesa redonda de 20 de maio de 1978, antes de ir ao Irã, com um grupo de historiadores que se propunham a debater sobre a impossibilidade da prisão Michel Foucault coloca enfaticamente a questão da verdade como elemento mais geral da política. O texto rascunhado por Foucault para a mesa redonda posiciona a política, portanto, não como uma prática da coletividade humana exterior à uma questão mais

³¹² Reafirmamos aqui uma noção de liberdade que é histórica, relacional e não-natural e não garantida necessariamente pelo Estado de Direito. Liberdade é condição de possibilidade de uma mudança que o sujeito experimenta em si mesmo (*éthos*) e que tem como referência a noção de espiritualidade. Portanto, o modo de viver próprio não se apresenta desvinculado de uma relação (política) com o outro. Esta dimensão agonística permite problematizar o tipo de mundo comum que constituímos com os outros e o que esse mundo ‘em comum’ com os outros faz de nós mesmos. Novamente recorremos o inspirador estudo de Cadahia que suscita estas reflexões: “*Al decir que la libertad es una condición de la historia queremos señalar que la libertad para Foucault es tanto una experiencia como una práctica y no un “sueño vacío” que a modo de promesa espera su cumplimiento. Es una experiencia porque tiene lugar cuando se libera nuestra relación con las prácticas y el modo de pensar que han limitado históricamente nuestra experiencia. Y es una práctica porque se remite a un trabajo no definido tanto de pensamiento como de acción e invención singular*”. (CADAHIA, 2010, p. 295).

³¹³ Escreve Carrette: ‘*Government*’ and ‘*truth*’ are therefore bound together in a single process. It was inside this ‘*problematic of government*’ that the political, ethical and spiritual were originally interwoven; they formed the ‘*mechanisms*’, ‘*techniques and procedures*’ in the production of ‘*truth*’. (CARRETTE, 2000, p. 137). A passagem reforça o que viemos sustentando desde o começo desde estudo, isto é, que não há como tratar da verdade, da ética e da política em separado. Porém para nós é a forma de vida de inspiração cínica que melhor da conta desta corajosa empreitada de vincular política e ética e praticar a *parresía*.

geral que é a questão da verdade. Neste caso retomamos a alguns questionamentos: como não sucumbir à mera estratégia de convencimento retórico que, sem critérios, não se importa em falsear o verdadeiro? Como constituir uma subjetividade capaz de verdade que tenha coragem de transfigurar a si mesma? Como, na arte de governar os outros, fugir daquela velha tática, cuja verdade é um mero instrumento lógico e discursivo que, na prática, serve tão somente para a gestão do dissenso e do conflito de opiniões? Essa noção de política como busca da formação do consenso de opiniões não deixa espaço para a verdade em seu sentido espiritual e por isso concordamos com Foucault: “O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é ‘desindividualizar’ pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes. O grupo não pode ser o elo que une indivíduos hierarquizados, mas um constante dispositivo de ‘desindividualização’” (DE III, 1994, p. 135-136). Tão logo a verdade se apresenta, a política como gestão do conflito deixa de existir, pois preocupa-se exatamente em gerir opiniões e não com a verdade. Desde sua origem este estudo vem sendo problematizado por estas questões e uma resposta a estas indagações está na coragem da verdade ao estilo dos cínicos que, como espiritualidade política entrelaça, ética, verdade, liberdade e política. A passagem da entrevista,

O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar uma e outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de governar a si mesmo e os outros? A vontade de fundar, de modo inteiramente novo, uma e outra, uma pela outra (a descoberta de uma toda outra divisão, mediante uma toda outra maneira de se governar, e se governar de um modo todo outro a partir de uma outra divisão), isso é a ‘espiritualidade política’ (DE IV, 1994d, p. 30) ³¹⁴

A noção de espiritualidade política permite a Foucault fazer uma abordagem filosófica de situações históricas e tratar de uma ‘política da verdade’. Neste sentido, emerge a questão: que saber é necessário para ligar política e verdade e separar o verdadeiro do falso neste mesmo âmbito? Uma resposta a este questionamento

³¹⁴ *Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? La volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la « spiritualité politique ».* – Tradução nossa.

³¹² Sobre Demétrius recomenda-se a leitura da obra de BILLERBECK, Margarethe. *Der Kyniker Demetrius*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Na obra em questão, a autora busca não apenas delinear um esboço dos ensinamentos de Demétrius, mas com agudez histórica filosófica procura traçar os primórdios do cinismo romano, sua disseminação e seu impacto duradouro na cultura posterior.

Michel Foucault encontra nos conselhos sobre a quais saberes devem ser cultivados e aqueles que são vaidade que o filósofo cínico Demétrius³¹⁵ ofereceu ao senador romano Thrasea Paetus, opositor de Nero, por ocasião do seu suicídio e que Sêneca narra na sua obra *De Beneficiis*. A análise desta fonte primária foi realizada por Foucault na aula de 10 de fevereiro de 1982 e permite uma compreensão da ‘política da verdade’ que a passagem da entrevista de 1978 permite relacionar com a noção de espiritualidade política. A política da verdade está menos orientada para o conhecimento do verdadeiro e do falso, mas, sim, relacionada à compreensão das condições em que um enunciado seja ou não aceito no jogo da verdade e da falsidade no campo da política. Para Foucault o conselho do cínico Demétrius ilustra esta questão ao afirmar que o saber acerca das causas verdadeiro e do falso é inútil em favor de um saber relacional assim definido:

Trata-se, somente e sempre, do mundo. Trata-se, somente e sempre, dos outros. Trata-se, somente e sempre do que nos cerca. Apenas é preciso ter dessas coisas um saber diferente. [...] creio que poderíamos chama-lo, muito simplesmente, de um modo de saber relacional, porquanto o que há agora que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *kósmos*, o mundo etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro nós. [...] É nesse campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional: esta me parece ser a primeira característica do conhecimento validado por Demétrius. (HS, 2010a, p. 209).

A noção de ‘política da verdade’ possibilita entender que a verdade não é externa ao sujeito e ao seu contexto histórico. É nas relações históricas que o sujeito mantém consigo mesmo, com os outros e com o mundo que se propicia uma transfiguração no modo de ser, mas sempre no contexto de uma prática ético-política com os outros. A política da verdade não tem a ver como origem de um sistema verdadeiro, da mesma forma que não a tem como fim último do progresso e do aperfeiçoamento deste mesmo sistema. Trata-se, não obstante, daquela noção de espiritualidade como transformação do sujeito pela verdade. Foucault usou uma série de palavras gregas que constituem a noção de *Ethopoieîn* – o etopoiético – isto é, “Aquilo que tem qualidade de transformar o modo de ser do indivíduo” (HS, 2010a, p. 212).

Ora, claro está que a constituição de uma política da verdade implica em relações de poder que não excluem a possibilidade da resistência e da contraconduta

pois se trata de um saber relacional que os sujeitos dos enunciados estabelecem consigo mesmo e com os outros e com a própria organização moral da sua comunidade. Assim, este estudo reafirma aquela hipótese de que o modo de vida cínico se destaca por estar frente a frente com a política sem ser da ordem política vigente e leva em conta a prescrição pontual de Michel Foucault: “Não se apaixone pelo poder” (DE III, 1994, p. 136). Deste modo, o sujeito de inspiração cínica se coloca frente a frente com os costumes morais, porém não se restringe a um regime moral específico. Por essa razão este sujeito tem a coragem da verdade, própria da *parresía* cínica que sem estar apegada ao *status*, às posses e aos valores que sustentam a cultura vigente se coloca em relação com os outros e admite os riscos que esta política da verdade traz consigo. Não teme inclusive transformar a si mesmo nesta grande empreitada relacional³¹⁶.

Portanto, a ideia de espiritualidade política não está desvinculada de uma prática de si que é um tipo de combate permanente que forma o sujeito a partir de uma verdade que não é uma posse, mas uma virtude corajosa que não conhecia e nem residia nele. A noção de contraconduta no sentido de luta e resistência aos processos de governamentalidade está vinculada a esta mesma noção de espiritualidade política, isto é, ao problema da verdade na política como destacou Foucault. Resistir aos processos nefastos de governamentalidade não é uma mera questão de escolha, mas um constante exercício de si para consigo, isto é, uma arte de viver³¹⁷. Portanto, a espiritualidade política é uma atividade que se faz com os outros, como o cínico, este sujeito não se recusa a estar presente na atividade política, e constantemente, procura a sua transformação. Estar no Estado sem pertencer a sua estrutura, viver na cidade com os outros sem sucumbir ao modo de viver estabelecido

³¹⁶ Vazquez-Garcia em sua obra *Foucault: la historia como crítica de la razón* aborda as relações entre sujeito e liberdade (cf. VÁZQUES-GARCÍA, 1995, pp. 33-43) trata das características da noção de sujeito em Foucault. Alerta o especialista de que o sujeito é uma forma historicamente configurada a partir de práticas sociais e culturais. Neste sentido, o autor aponta que a subjetividade se constitui a partir de três perspectivas: a) as formas de saber; b) as técnicas de poder e c) as práticas que os seres humanos utilizam para modelar a própria vida. Esta última é a que nos interessa neste estudo, pois se trata daquelas relações agonísticas pois se dão em contextos culturais e não se dão a partir de uma autoridade que apontaria o que fazer e o que não fazer. Em qualquer caso é nas práticas históricas a das relações que o sujeito exercita-se na liberdade de tal forma que: “*La relación de la libertad no es antagónica sino más bien agónica; de incitación mutua, de provocación y acicate más que de confrontación entre dos fuerzas heterogéneas [...] es una acción sobre las acciones de otros para gobernarlas, canalizarlas, disponer una dirección para las mismas*” (VÁZQUEZ-GARCÍA, 1995, p. 40).

³¹⁷ Novamente Hadot sustenta que a filosofia como arte de viver, como prática e exercício de vida produz efeitos na vida política do sujeito : « *la conception de la philosophie comme art de vivre, comme forme de vie, n'est pas liée à des circonstances politiques, à un besoin d'évasion, de liberté intérieure qui compenserait la liberté politique perdue* ». (HADOT, 2002, p. 240).

é um legado cínico que institui uma responsabilidade política de viver a serviço da vida comunitária³¹⁸. Neste sentido, Foucault trata daquele conhecimento útil do qual o cínico Demétrius aborda com seus interlocutores e que modifica e transforma o *éthos* não somente de si mesmo, mas dos outros que é comunitário e não imunitário, como sustenta: “O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito” (HS, 2010a, p. 212).

Nesta linha, a noção de espiritualidade política se apresenta como uma condição em que o enfrentamento, a resistência aos processos de governamentalidade perpassa pelas forças da vida, que carrega em si a potência de ser de outro modo³¹⁹. O modo de vida cínico sabe como não quer ser governado e ousa apontar as deficiências dos modos de vida dos outros e, com coragem, é capaz de transfigurar a si mesmo se colocar no mundo de outro modo. Trata-se da responsabilidade ético-política da filosofia que, compreendida como modo de vida, oferece um caminho para o ‘desassujeitamento’ que possibilita a criação de outros modos de ser em contraposição àqueles já sedimentados pelos costumes de forma que é como Foucault escreveu: “Esta arte de viver, contrária a todas as formas de fascismo, quer estejam já instalados ou próximas do ser, se faz acompanhar de um certo número de princípios (entre os quais) Não exija da política que ela restitua os ‘direitos’ do ‘indivíduo’, tais como a filosofia definiu” (DE III, 1994, p. 135).

Por essa trilha, o dispositivo que deflagra o processo de transformação do

³¹⁸ Galantin começa suas considerações finais afirmando: “A invenção de novas formas de viver existe em estreita articulação com a desconstrução dos modos de vida institucionalmente reconhecidos. Isso confere ser caráter simultaneamente ético e político, ou ainda espiritual e político (grifo nosso) se quisermos manter a terminologia do curso de 1982 e dos textos sobre a insurreição iraniana” (GALANTIN, 2017, p. 133). A passagem está em consonância com o apontamento carregado de rigor histórico de Hadot sobre as características políticas da filosofia antiga. Segundo o autor seria um erro dos historiadores modernos aquela ideia de que as filosofias helenísticas não se importariam com a vida política. O historiador, apresenta alguns argumentos, dos quais destacamos o seguinte: “*En fait, cette manière de voir les choses est doublement fautive. Tout d’abord, à un premier niveau, la philosophie antique est toujours une philosophie qui se pratique en groupe, qu’il s’agisse des communautés pythagoriciennes, de l’amour platonicien, de l’amitié épicurienne, de la direction spirituelle stoïcienne. La philosophie antique suppose un effort en commun, une communauté de recherche, d’entraide, de soutien spirituel* » (HADOT, 2002, p. 248)

³¹⁹ Domingo Agis, na obra *Después de Foucault: Ética y política en los confines de la modernidad* sustenta que: “*La resistencia espontánea e irracional podría jugar algún papel, pero se hace necesario trabajar en el ámbito del conocimiento para hacer del un foco de resistencia, ahora que no están los tiempos para confiar en que ninguna organización política o grupo social sean depositarios de una legítima capacidad revolucionaria*” (AGIS, 1996, p. 99). Esta passagem, de certa forma, confirma aquilo que estamos tratando desde o início deste trabalho, isto é, a ideia de que é necessário capacidades epistêmicas – o saber útil de Demétrius – para constituir focos de resistência política que as instituições políticas e os grupos sociais instituídos no momento em perdem a legitimidade.

sujeito se dá a partir das discordâncias entre as práticas éticas de si mesmo e as técnicas de poder exercidas sobre ele. A espiritualidade política há de se começar como resistência do indivíduo que busca ser de outro modo, diferente daqueles pretendidos pelas técnicas normatizadoras. Em certo sentido, se trata de uma ‘crise de governamentalidade’ que impulsiona para uma transformação de si refletida que sustenta aquela noção da ética como fundamento da ação política³²⁰. A esta altura podemos então concluir que a noção de espiritualidade que Michel Foucault trata é uma técnica de si desvinculada de qualquer apelo estritamente religioso. Na entrevista *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade* a questão está bem definida por Foucault:

Por espiritualidade, eu compreendo – mas não estou certo que seja uma definição que possa se sustentar por muito tempo – isso que, precisamente, se refere ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve fazer, por ele mesmo, para aceder a esse modo de ser. Acredito que, na espiritualidade antiga, havia identidade ou quase, entre essa espiritualidade e essa filosofia (DEBr V, 2006a, p. 279).

A partir desta relação entre espiritualidade e filosofia talvez se colha o legado foucaultiano para a política. Essa noção nos remete a sempre procurar novas formas de vida através das quais o si mesmo seja o referente da moral e da política para criar formas de socialização que resistam à monopolização da atividade política pelos partidos políticos profissionais e pelas organizações tradicionais. Ainda mais, a *parresía* pode ser aquela manifestação de uma vida interior intensa que sempre nos coloca em relação com os outros a partir da coragem de falar francamente a verdade que tem repercussões políticas pois a coexistência com os outros é um fato, mesmo para o cínico, o cidadão que não possui vida privada. Em verdade, a filosofia como exercício prático do modo de vida propicia à ética uma estrutura de resistência que se projeta na arena política como uma autêntica política da filosofia eivada de coragem

³²⁰ No capítulo *La ética como política* Agis escreve: “*El punto de partida para el compromiso político no puede ser otro que la vida concreta de los individuos que comienzan por concebir sospechas-lo que no deja de ser una gran paradoja acerca de su propio proceso de constitución como sujetos sociales, o lo que es lo mismo, que inician un proceso que les lleva a distanciarse críticamente de su manera de sentir y vivir*” (AGIS, 1996, p. 105). Essa passagem sugere para nós que a ação política não é aquela atividade de grande esplendor revolucionário e com alto poder de transformação e que a ética não está fora do campo das relações políticas e da prática de uma certa discursividade parresiasta. Porém, a eficácia desta ação política implicada justamente na transformação de si quiçá seja duradoura por implicar na mudança dos modos de vida individuais – a espiritualidade política.

da verdade parresiasta³²¹.

Em virtude disso, quiçá, Michel Foucault tenha escrito o breve texto – posteriormente nomeado de *une Introduction à la vie non fasciste* – que serve de prefácio à edição americana da obra *L'Anti-Oedipe* de Gilles Deleuze e Felix Guatarri. Foucault afirma que se trata de um livro de ética – o primeiro livro de ética escrito na França depois de muito tempo (DE III, 1994, p. 135)³²². Em seguida o filósofo se pergunta como fazer para não se tornar um fascista quando se tem a si mesmo como revolucionário, como não ser invadido pelo fascínio do fascismo que invade discursos, atos e pensamentos e está incrustado no nosso comportamento e então o filósofo afirma: “Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estavam acomodados nas dobras da alma. Deleuze e Guatarri, por sua vez, vigiam os traços mais ínfimos do fascismo no corpo” (DE III, 1994, p. 135)³²³.

Em seguida o filósofo proporciona algumas das linhas mais deslumbrantes da filosofia contemporânea que viemos citando em parte e que agora citamos na íntegra para concluir este tópico que trata precisamente da espiritualidade política e a vida não fascista:

- Esta arte de viver, contrária a todas as formas de fascismo, quer estejam já instalados ou próximas do ser, se faz acompanhar de um certo número de princípios essenciais, que eu resumiria como se segue, se tentasse fazer deste grande livro um manual ou um guia da vida cotidiana:

³²¹ Havemos de sustentar que a verdadeira revolução e transformação não é aquela promovida tão somente pelas classes sociais como se elas fossem o motor da história. O ponto fulcral não é saber se a transformação é feita por ideais revolucionários frente às estruturas sociais, mas, sim, o quão corajosos somos para transformar a nós mesmos em função do modo de vida que elegemos para nos exercitar. Assim, a noção de espiritualidade qualificada de política nos impulsiona a viver de acordo com uma autoimposição moral e uma capacidade de dizer a verdade no âmbito da política como autêntica responsabilidade política da filosofia sempre entendida a partir daquela noção tão bem descrita por Hadot, que não teme antes de mais nada transformar a moeda de si mesmo: « *La philosophie apparaissait ainsi comme un exercice de la pensée, de la volonté, de tout l'être, pour essayer de parvenir à un état, la sagesse, qui était d'ailleurs presque inaccessible à l'homme. La philosophie était une méthode de progrès spirituel qui exigeait une conversion radicale, une transformation radicale de la manière d'être. Manière de vivre, la philosophie l'était donc dans son effort, dans son exercice, pour atteindre la sagesse, mais aussi elle l'était dans son but, la sagesse elle-même. Car la sagesse ne fait pas seulement connaître, elle fait « être » différemment. Le paradoxe et la grandeur de la philosophie antique, c'est qu'elle était à la fois consciente du fait que la sagesse est inaccessible et persuadée de la nécessité de poursuivre le progrès spirituel* ». (HADOT, 2002, pp. 235 - 236).

³²² « *Je dirais que L'Anti-Oedipe est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps* » - Tradução nossa.

³²³ *Les moralistes chrétiens cherchaient les traces de la chair qui s'étaient logées dans les replis de l'âme. Deleuze et Guattari, pour leur part, guettent les traces les plus infimes du fascisme dans le corps.* – tradução nossa.

- Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante.
- Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, antes que por submissão e hierarquização piramidal.
- Libere-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental por tanto tempo consagrou enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é produtivo não é sedentária, mas nômade
- Não imagine que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que você combate é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária.
- Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política como um desacreditador do pensamento como se ele fosse pura elucubração. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política.
- Não exija da política que ela restitua os 'direitos' do 'indivíduo', tais como a filosofia definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é 'desindividualizar' pela multiplicação e pelo deslocamento, pelo agenciamento de combinações diferentes. O grupo não pode ser o elo que une indivíduos hierarquizados, mas um constante dispositivo de 'desindividualização'
- Não se apaixone pelo poder (DE III, 1994, p. 135-136) ³²⁴.

³²⁴ *Cet art de vivre contraire à toutes les formes de fascisme, qu'elles soient déjà installées ou proches de l'être, s'accompagne d'un certain nombre de principes essentiels, que je résumerai comme suit si je devais faire de ce grand livre un manuel ou un guide de la vie quotidienne :*

- libérez l'action politique de toute forme de paranoia unitaire et totalisante ;
- faites croître l'action, la pensée et les désirs par prolifération, juxtaposition et disjonction, plutôt que par subdivision et hiérarchisation pyramidale ;
- affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisé comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniformité, les flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire mais nomade ;
- n' imaginez pas qu'il faille être triste pour être militant, même si la chose qu'on combat est abominable. C'est le lien du désir à la réalité (et non sa fuite dans les formes de la représentation) qui possède une force révolutionnaire ;
- n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité ; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique ;
- n'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les « droits » de l'individu tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est « désindividualiser » par la multiplication et le déplacement les divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés, mais un constant générateur de « désindividualisation » ;
- ne tombez pas amoureux du pouvoir. - Tradução nossa.

Portanto, a noção de espiritualidade política, de matriz cínica por excelência, nos indica que Foucault não recusou a política para tratar da ética, mas ele se apropria da discussão ética justamente nas suas questões mais intrincadas com a política. Do mesmo modo, essa noção sugere para um querer estar em constante aperfeiçoamento, buscar uma vida outra, isto é, transfigurando a moeda da existência e dos costumes. É um querer ser de outro modo que se faz sempre com a presença agônica do outro. É transformação de si mesmo e desarticulação de valores sedimentados que perpassa pela coragem parresiasta ao estilo cínico. Por conseguinte, jamais se pode esperar que o sujeito dessa espiritualidade política seja o mesmo, mas, sim que governos assujeitam e a governamentalidade produz subjetividades. Logo a importância de resistir e criar condutas outras sempre tendo em vista os breves conselhos de Foucault para criar e recriar formas de vida não fascistas. Ao militante político do século XXI este estudo indica uma possibilidade de de uma conteúdo para a sua ação política e para constituição ética de si mesmo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo eu espero ter apresentado uma linha argumentativa-reflexiva sobre os desdobramentos históricos-filosóficos da noção de *parresía*, a partir das pesquisas de Michel Foucault. Procurei defender a tese de que há uma filosofia política nos ditos e escritos finais de Michel Foucault que ele recolhe, sobremaneira, dos cínicos. Ainda mais, esta mesma tese intenta uma responsabilidade política para a filosofia quando tratada como modo de vida que se constitui na presença do outro e como contraponto aos processos de governamentalidade das condutas. A dimensão de uma vida comunitária do cinismo desemboca na noção de uma espiritualidade política, como resposta ao problema da possibilidade da verdade no âmbito da política e de uma ação derivada desta mesma noção. A perspectiva de militância desta espiritualidade política se ocupa, antes de qualquer atividade, em transformar a própria subjetividade, o que põe em questão as outras formas de vida e os valores e costumes morais e políticos, pela ser uma forma de vida comunitária e não imunitária.

O tema da verdade, questão filosófica por excelência, esteve presente desde a origem deste trabalho. Cabe ressaltar que acompanhei Michel Foucault ao tratar desta noção não por seu conteúdo, não por sua correspondência com um objeto, não por sua dimensão psicológica, não pela produção de certezas e de conhecimento seguro e verdadeiro. A verdade, ensina Foucault, é um acontecimento produzido historicamente. Em vista disso aqui tratei de formas de *veridicção* e não sobre formas de conhecimento. Na mesma linha abordei as diferentes formas de dizer e praticar a verdade, a *aleurgia*, o que sugere para uma congruência e uma tensão entre as técnicas de saber-poder que assujeitam as subjetividades e a moralidade que o sujeito adota como prática de vida. Desta forma, a *parresía* se apresentou como uma noção que permite uma problematização do presente, e, portanto, faz da atualidade um problema filosófico. A prática da *parresía* impossibilita a separação nefasta entre política, ética e epistemologia.

A política, por seu turno, também direcionou este estudo desde sua concepção. Com relação ao tema da política procurei esmiuçar ao máximo suas tensões e conexões com a ética. Não somente isso, mas também procurei por em debate as definições de política que Michel Foucault propôs: ora como arte e estratégia de governar, ora como resistência e contraconduta dos governados. Com isso busquei defender a tese de que as duas concepções de política coabitaram, não sem tensões, nos anos finais da produção filosófica de Foucault. Daí decorre o importante

direcionamento para a filosofia: ela é um contrapoder, uma forma de exercício de sua responsabilidade política para a qual, mais uma vez, é indispensável a *parresía* como coragem da verdade do filósofo. Além disso, tratei de uma relação necessária e suficiente entre a democracia e a *parresía*. Relação, todavia, que traz riscos para ordem democrática, mas que é, ao mesmo tempo, o elemento que mantém a legitimidade das democracias para além dos procedimentos formais. A democracia, portanto, é a concepção política que melhor favorece a existência de discursos verdadeiros, mas ao mesmo tempo a que lhe oferece os maiores riscos, evidenciando aquela tensão entre a política ora como estratégia, ora como resistência e sublevação.

Assim cheguei à *parresía* como forma de vida para a qual o movimento cínico é indispensável. A partir do cinismo não é possível sustentar aquela dicotomia clássica entre fato (a verdade) e valor (política e ética), uma vez que a sustentação do argumento é feita com o corpo – teatro vivo e escândalo da verdade. Daí aquela possibilidade de uma biopolítica afirmativa, uma vez que não é possível separar a vida que passa a ser, portanto, um critério normativo da ação política. Em conformidade com essa hipótese passei, então, a sustentar a tese de que o cinismo precisa ser pensado não somente como uma corrente de pensamento estético-moral, mas uma forma política cuja influência pode ser analisada em vários movimentos ao longo do tempo. É uma política que se coloca ao lado do estado de direito e da noção de contrato social, pois parte da vida que se constitui assim em ação política que escandaliza e transvalora a moeda dos costumes.

Por fim, procurei pelo conteúdo político do cinismo nas chamadas posteridades cínicas. Constatei que a filosofia e o filósofo têm uma tarefa militante em relação à política como intelectual específico que age com coragem em relação ao poder. Não há uma relação de pertencimento entre filosofia e política, como se a primeira pudesse pensar, dizer e ensinar o ser da política. A ação política de inspiração cínica consiste, sobretudo, em fazer aparecer os exageros do poder que permaneciam veladas e assim possibilitar que os sujeitos possam ter voz e falar com coragem e franqueza. O artista de inspiração cínica que toma a atualidade como um campo de problematização com sua arte parresiasta. Disso decorre a chamada atitude de Modernidade que, mais do que uma época, é uma tarefa crítica de transformação da realidade que o artista, o cidadão espiritual do universo assume com coragem. Com isso cheguei à noção de espiritualidade política, uma forma de sabedoria política que

se ocupa como o problema da verdade e transformação dos sujeitos que, em tese é o legado foucaultiano para política.

Estes resultados, são sustentados pela estrutura argumentativa deste estudo que no primeiro capítulo expõe uma análise conceitual na busca por apresentar os problemas que os mesmos conceitos e noções suscitam. Com este propósito, fiz uma discussão do tensionamento entre poder e verdade que oportunizou a colocação de personagens importantes para a *parresía*. Assim tratei de uma ação política que se mede pela prática e pelo exercício de si, isto é, com a constituição de uma subjetividade ética da própria conduta política. Nesse ínterim estabeleci o importante cruzamento entre saber, poder e moral como fundamento de uma virtude ético-política que veio a resultar mais adiante na noção de espiritualidade política. Concluí o capítulo, trazendo para a análise a questão do presente como um problema filosófico para o qual a atitude crítica é uma virtude. A *parresía*, por estar relacionada como o modo de vida e ser uma forma da filosofia exercer sua responsabilidade política é a forma mais adequada para pensar uma virtude ético-política.

No segundo capítulo tratei de confrontar um modo de ser da política que está relacionado às técnicas e estratégias de governamentalidade das condutas e um modo de ser da política dos governados, aquela que nasce como resistência e sublevação às técnicas e estratégias de governamentalidade. Para a segunda perspectiva é fundamental a coragem da verdade parresiasta, o que não elimina a necessidade de parresiastas na primeira perspectiva. Sólon, o famoso estadista e legislador ateniense, é um exemplo histórico de alguém com investidura e reconhecimento ético que ousou ter a coragem da verdade parresiasta na arena política do seu tempo. Porém, mas do que o exercício de um direito formal, a *parresía* evoca a questão da legitimidade. Nem a lei divina, nem a lei natural e nem a lei civil conseguem dar sustentação à *parresía*. A tragédia *Íon* de Eurípedes é uma fonte primária que apresenta bem essa questão: nem o deus, nem natureza e nem a constituição que confere legitimidade ao direito de *parresía* de Íon, mas a confissão agônica de sua mãe Creusa.

Destaquei, portanto, que o exercício da *parresía* evoca mais uma questão de conteúdo do que de formalidade da ação política. Por isso, defendi que a forma de vida é o elemento legitimador da ação política como biopolítica afirmativa. A constituição de uma subjetividade cínica é por excelência o modelo político da resistência e da insurreição por agir no âmbito da política com coragem e também por

não ser um estrategista ou demagogo que visa algum posto de poder. Então, a *parresía* passa a ser o exercício filosófico da forma de vida por se colocar ao lado das formalidades políticas e não reconhecer hierarquias meramente organizadas pelo costumes morais e políticos. Assim se constitui a ação política do tipo cínica: dizer com coragem a verdade, pois o comportamento e o corpo do cínico são o escândalo vivo da verdade. Por isso defendi que o cinismo possibilita um alargamento da comunidade moral e política – outra maneira de ser e constituir um modelo democrático.

No terceiro capítulo defendi que com o cinismo é muito difícil promover aquela separação clássica entre o reino dos valores, onde estariam localizadas a política e a ética e o reino da verdade onde é possível constituir o conhecimento seguro dos fatos do mundo. A estética da existência a partir desta perspectiva passa a ser um exercício espiritual como condicionamento para ser o que se é. Como consequência, o anúncio cínico da verdade é feito sobretudo com o corpo, reafirmando aquela noção de biopolítica afirmativa. Trata-se de uma ação ético-política para além de teorias políticas clássicas e uma ação política da filosofia. A base deste modo de vida ético-político é a pobreza ativa e não resignada, o que confere uma popularização da filosofia e uma ampliação da comunidade política. A *parresía* cínica tem, portanto, o potencial de transformação das organizações políticas pela coragem da verdade e pelo enfrentamento escandaloso por não separar a vida da ação política. Sustentei que o agente político inspirado no cinismo transvalora a si mesmo e o modo de ser da política pois é impelido pelo seu modo de vida corajoso.

Procurei sustentar ainda neste capítulo que o movimento cínico como forma outra de analisar a história da filosofia. O modo de vida cínica não é uma categoria ontológica, mas um dispositivo histórico para o qual o cinismo antigo é inspirador. Por isso a importância do ascetismo como um dos primeiros desdobramentos do cinismo dentro cristianismo nascente. A noção de pobreza ativa e desapego deliberado como acesso à verdade por meio de uma ascese unem os ascetas do início do cristianismo e o cinismo. Pela mesma perspectiva alguns movimentos mendicantes e, em especial, os franciscanos se apresentam como os cínicos da cristandade medieval tardia por causa da forma de vida e representarem um afastamento do direito à posse das coisas e uma forma de resistência feita com o corpo. Mais uma vez vislumbrei uma ação política com base no princípio da vida como forma de resistência escandalosa. Por isso uma contraconduta ativa e que evoca uma prática de resistência às técnicas

de governamentalidade para o qual o ascetismo cristão se apresentou como forma de resistência ao governo pastoral cristão, aquele que quer obediência e confissão dos discípulos.

No último capítulo tratei das posteridades cínicas inclusive na própria militância política de Michel Foucault que faz do presente o seu problema teórico e prático, isto é, a figura do intelectual específico que não fala em nome de alguém, mas que por sua ação permite sujeitos falarem por si. Os movimentos de resistência de inspiração cínica que se organizaram em sociedade secretas cuja atuação tem a marca do cinismo e em movimentos sociais em que é preciso transvalorar inclusive a organização interna destas organizações, como as mulheres que atuam no enfrentamento à ditadura militar no Brasil. Estes fatores permitem repensar a forma de ser da política através do cinismo. Outro ponto essencial que defendi neste estudo é a noção de arte como *contraconduta*, por ser uma criação ativa que Foucault chamou de atitude de Modernidade para a qual é preciso tomar a si mesmo como uma obra a ser constituída, daí a importância da *askésis*. Disso decorreu a noção do artista como cidadão espiritual do universo, alguém atento e transformador de si e do mundo e que faz da atualidade uma questão estético-política. Esse herói cínico do presente, se apresenta como um transformador da atualidade atitude e é criador por excelência da arte parresiasta.

Com esta trajetória cheguei a noção de espiritualidade política, precisamente como uma política da verdade, uma sabedoria política em que estão imbricadas questões epistêmicas e morais. A forma de vida cínica é a que melhor aglutina ética, verdade, política e liberdade e, portanto, necessária para a constituição de uma autêntica espiritualidade política. Não se trata de uma forma de vida solipsista, mas é vida comunitária constituída na agonia das relações. Com estes fatores espero ter argumentos suficientes para a fundamentação de uma legítima herança foucaultiana para a filosofia política cuja noção de espiritualidade política é o que nos faz ponderar que também o cinismo oferece um conteúdo político um pouco negligenciado pela História da Filosofia. Neste sentido jamais podemos recusar a ética para tratar da política se quisermos pensar formas de vida não fascistas.

Deste modo, não coloco um ponto final sobre o tema pesquisado neste estudo, a saber a noção de *parresía* como uma virtude ético-política, mas com a perspectiva de avançar no debate e estudo de um tema que por vezes é legado a um segundo plano. Há muitos elementos que se desdobram para estudos posteriores que

permitem repensar formas de governamentalidade biopolítica, por exemplo, a noção de *homo economicus* em relação à proposta neoliberal de criar uma nova espiritualidade, uma nova cultura do empresário de si, para acabar de vez com todos os resquícios do comum, do comunitário. Como forma de resistir a esta espiritualidade do empresário de si, que é proposta por Friedrich Hayek como mudança de cultura, estaria uma outra posteridade de uma *parresia* cínica. Pela mesma linha, os estudos de Judith Butler que visam ir além da dicotomia natureza x cultura, sexo x gênero pela ideia de uma *performatividade* corporal que subverte até as teorias mais arrojadas de gênero e sexualidade podem ser apoiadas pela coragem escandalosa dos cínicos. Por certo que, no final da sua carreira, Michel Foucault trabalhou as pesquisas da biopolítica e da história da sexualidade em paralelo com os temas elementares dos últimos cursos os quais são uma tentativa de responder a questões urgentes de nosso presente.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 3ª Ed. (Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque) Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.

_____. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984b.

_____. "Technologies of the self". In.: Luther H. Martin *et al* (orgs). *Technologies of the self – a seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press, 1988.

_____. Verdade e subjectividade. *Revista de Comunicação e linguagem*. (Trad.: António Fernando Cascais). Lisboa, nº 19, pp. 203-223, 1993.

_____. *Dits et Écrits* (1954-1969). Paris: Gallimard, v. 1, 1994a.

_____. *Dits et Écrits* (1970-1975). Paris: Gallimard, v. 2, 1994b.

_____. *Dits et Écrits* (1970-1975). Paris: Gallimard, v. 3, 1994c.

_____. *Dits et Écrits* (1980-1988). Paris: Gallimard, v. 4, 1994d.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. (Trad.: Jorge Lima Barreto). São Paulo: Princípio, 1997.

_____. *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. Los Angeles : Semiotext, 2001a.

_____. *L'Hermeneutique du sujet*. Paris: Seuil, 2001b.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3ª ed. (Trad.: Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes) Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. Tecnologias de si. (Trad.: Andre Degenszajn). *Verve*, São Paulo, nº 6, pp. 321-360, 2004.

_____. Genealogia e Poder. In.: *Microfísica do Poder*. 22ª ed. (Trad.: Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. Nietzsche, a Genealogia e a História. In.: *Microfísica do Poder*. 22ª ed. (Trad.: Roberto Machado) Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *O nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)* (Trad.: de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008b.

_____. *Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978.)* Trad.: de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. De Outros Espaços. In.: *Ditos e Escritos Vol. III: Estética: literatura e pintura, música e cinema.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009a.

_____. O Que é um Autor? In: *Ditos e Escritos Vol. III: Estética: literatura e pintura, música e cinema.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009b p. 264-298.

_____. *Le Courage de la Vérité : Le Gouvernement de soi et des Autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984.* Paris: Gallimard/Seuil, 2009c.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982).* 3ª ed. (Trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. *História da Sexualidade vol. II: o uso dos prazeres.* 13ª ed. (Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque) Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

_____. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983).* (Trad.: Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. O Intelectual e os Poderes. In.: *Ditos e Escritos Vol. VI: Repensar a Política.* Rio de Janeiro: Forense, 2010d.

_____. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II: curso dado no Collège de France (1983-1984).* (Trad.: Eduardo Brandão) São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

_____. *História da Sexualidade vol. III: o cuidado de si.* 11ª ed. (Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque) Rio de Janeiro: Graal, 2011b.

_____. O sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. In.: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* 2ª ed. (Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 273-295.

_____. Sobre a Genealogia da Ética: um panorama do trabalho em curso. In.: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* 2ª ed. (Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 296-313.

_____. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina* (Trad.: Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014a.

_____. Entrevista com Michel Foucault. In.: *Ditos e Escritos Vol. I: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014b.

_____. Uma Entrevista de Michel Foucault com Stephen Riggins. In.: *Ditos & Escritos: IX Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade*. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *Qu'est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. Paris: Vrin, 2015a.

_____. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In.: *Ditos & Escritos: IV Estratégia, Poder-Saber*. 3ª Ed. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 348-378, 2015b.

_____. Manifesto do GIP. In.: *Ditos & Escritos: IV Estratégia, Poder-Saber*. 3ª Ed. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 01-03, 2015b.

_____. Inquirição sobre as Prisões: quebramos a barreira do silêncio. In.: *Ditos & Escritos: IV Estratégia, Poder-Saber*. 3ª Ed. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 05-11, 2015b.

_____. Prefácio à Enquête dans Vingt Prisons. In.: *Ditos & Escritos: IV Estratégia, Poder-Saber*. 3ª Ed. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 27-30, 2015b.

_____. Um Problema que me interessa há muito tempo é o sistema penal. In.: *Ditos & Escritos: IV Estratégia, Poder-Saber*. 3ª Ed. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 31-35, 2015b.

_____. *Subjetividade e Verdade. Curso dado no Collège de France, 1980-1981*. (Trad.: Rosemary Costhek Abílio). São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Obras e comentários acerca de Foucault:

ACCETTI Carlo Invernizzi; Ian, ZUCKERMAN. What's Wrong with Militant Democracy? New York, *Political Studies*. Vol. 65, pp. 182–199, 2017.

ADRADOS, Francisco Rodríguez. Pericles y la democracia de su época. *Estudios Clásicos*. Madrid, Vol. VI, nº 35, 1962, pp. 334-403.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*. (Trad.: Selvino Assmann). São Paulo: Boitempo, 2014.

AGIS, Domingo Fernández. *Después de Foucault: Ética y política en los confines de la modernidad*. Las Palmas de Grand Canaria: Universidad, 1996.

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Michel Foucault e a teoria do poder. *Tempo Social*; São Paulo, nº 7, pp.105-110, outubro de 1995.

ARTIÈRES, Philippe. Uma Política Menor: O GIP como lugar de experimentação política. In: CASTELO BRANCO, Guilherme & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 319-331, 2013.

BALOT, K. Ryan. Free Speech, Courage, And Democratic Deliberation In: SLUITER, I. and ROSEN, R. M. (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill Leiden, pp. 233-261, 2004.

BAUDELAIRE, Charles de. Le peintre de la vie moderne. In. *Œuvres complètes de Charles Baudelaire*. Tome III. Paris : Calmann Lévy, pp. 51-111, 1885.

BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade*. (Trad.: Wanberto Hudson Ferreira) Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

BRANHAM, Robert Bracht. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULET-CAZÉ, M.; BRANHAM, R. Brachat. *Os Cínicos – o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. (Trad.: Cecília Camargo Bartalotti). São Paulo: Loyola, pp. 95-121, 2007.

CADAHIA, Luciana. Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la *parrhesia* en las reflexiones ético-políticas. Madrid, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, nº 5, pp. 289-299, 2010.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010a.

_____. A Genealogia da Ética de Michel Foucault. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, nº 53, pp. 217-234, jan./jun. 2013.

_____. Ética e Genealogia em Michel Foucault. In.: *Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, pp. 69-84.

_____. Ética e Política em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*. Marília: v.33, nº 2, pp.157-176, 2010c.

_____. Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas. *Pensando – Revista de Filosofia*. Teresina, v. 7, nº 14, 2016.

_____. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. *Dissertatio*, Pelotas, nº40, pp. 215-236, 2014.

_____. Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, vol. 25, nº 37, p. 223-264, 2013.

CARBONARIO, O. Nossa Missão. *O Carbonario: órgão do povo*. Rio de Janeiro, 16 de julho de 1881, nº1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=332771&PagFis=2&Pesq=>

CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. New York: Routledge, 2000.

CARTER, D. M. Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech. In: SLUITER, I. and ROSEN, R. M. (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill Leiden, pp. 197-220, 2004.

CONNOLLY, William E. Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault. *Political Theory*. Vol. 21, nº 3, pp. 365-389, 1993.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a Verdade Cínica*. PHI: Campinas, 2013.

CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.

COLOMBANI, María Cecilia. La Relación Saber-Poder-Verdad en los Antiguos. *Cadmo: revista de história antiga*. Lisboa, nº 24, pp. 31-49, 2016.

COMTE-SPONVILLE, André. *Valor e Verdade: estudos cínicos*. (trad.: Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CORRÊA, Sergio Fernando. Maciel. O “sujeito” da interpretação em Nietzsche e Foucault: uma leitura da genealogia da moral e da ética do cuidado de si. Curitiba: CRV, 2016a.

_____. Uma arqueo-genealogia da confissão: subjetivação e formas de veridicção a partir dos últimos ditos e escritos de Michel Foucault. *Sapere aude: Belo Horizonte*, v. 7, nº 12, pp. 182-193, Jan./Jun. 2016b.

_____. O Contrato Originário como fundamento do Estado Civil em Kant. In.: LEITE JUNIOR, Pedro e SILVA, Lucas (Orgs.). *Sobre a Responsabilidade: Modernidade*. Pelotas: NEPFIL, pp. 52-69, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. (Trad.: Peter Pál Pelbart). São Paulo: Ed. 34, 1992.

DÍAZ, Santiago. Decir Verdad: Transgresión y Libertad. *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*. Madrid, Espanha, nº 3, pp. 51- 58, 2008.

_____. La letra y la verdad. Askesis, escritura y prácticas subjetivantes en el estoicismo romano. *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*. Madrid, Espanha, nº 4, pp. 147-158, 2009.

DIÔGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2a ed. (Trad. do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury). Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.

DION DE PRUSA. *Discursos*. (Trad. Gaspar Morocho Gayo). Madrid: Gredos, 1988.

DYRBERG, Torben Bech. *Foucault on the Politics of Parrhesia*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

DESMOND, Willian. *Cynics*. London: Berne Convention, 2008.

DOWNING, F. G. Cynics and Eraly Christianity. In.: GOULET-CAZÉ, M. et GAULET RICHARD. *Le Cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS*. Paris : Presses Universitarie de France, 1993.

DUARTE, André. Comunidade, singularização e subjetivação: notas sobre os coletivos políticos do presente. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro nº 35, pp. 209-226, 2014.

FORTI, Simona. Parrhesia between East and West: Foucault and Dissidence. In.: LEMM, Vanessa and VATTER, Miguel. *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. New York: Fordham University Press, pp. 187-207, 2014.

EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. (trad.: Paloma Ortiz García). Madrid: Gredos, 1993.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. (trad.: Cario R. Molinari Marotto). Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FAÉ, Alexandre. A genealogia em Foucault. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 9, n. 3, pp. 409-416, set./dez, 2004.

FOLKERS, Andreas. Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique. *Theory, Culture & Society*. London, vol. 33, nº1, pp. 3-28, 2015.

FILLION, Réal. Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics. *Foucault Studies*, Copenhagen, Dinamarca, nº 3, pp. 50-64, 2005.

FONSECA, Márcio Alves da. *Foucault e a Constituição do Sujeito*. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011a.

_____. Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, vol. 23, nº. 32, p. 17-30, 2011b.

FUIOREA, Mihai Laurențiu. Michel Foucault and the Concept of Parrhesia. *ANNALS of the University of Bucharest - Philosophy Series*. Vol. LXIII, nº 2, pp. 95-110, 2016.

GALANTIN, Verginelli Daniel. Cuidado de si e espiritualidade nos estudos derradeiros de Foucault como operadores analíticos de práticas políticas não identitárias. In: FONSECA, Angela Couto Machado *et. all. Políticas não identitárias*. São Paulo: Intermeios, pp. 88-105, 2017.

GREENWOOD, Emily. Making Words Count: Freedom of Speech and Narrative in Thucydides. In: SLUITER, I. and ROSEN, R. M. (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill Leiden, pp. 175- 196, 2004.

GROS, Frédéric. *Foucault: a Coragem da Verdade*. 2ª Ed. (Trad.: Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola, 2004.

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros* (Trad.: Eduardo Brandão). Martins Fontes: São Paulo, 2010c.

GONZALEZ, Francisco José. Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations. *Ideas y Valores*. Vol. LXI, nº149, Bogotá, pp. 103 – 123, 2012.

GOULET-CAZÉ, M.; BRANHAM, R. Brachat. *Os Cínicos – o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. (Trad.: Cecília Camargo Bartalotti). São Paulo: Loyola, 2007.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

HARA, Tony. Da revolta filosófica: notas sobre o modo de vida cínico. In.: MARGARETH, Rego; GALLO, Silvio. *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, pp. 187-197, 2017.

KELLY, Mark. *The political philosophy of Michel Foucault*. New York and London: Routledge, 2009.

LAZARRATO, Maurizio. Enunciação e Política: uma leitura paralela da democracia – Foucault e Racière. In: CASTELO BRANCO, Guilherme & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 299-318, 2013.

LEME, José Luís Câmara. Foucault, Kant e a Crítica Política. *Kant e-Prints*. Campinas, vol. 6, nº 2, pp. 100 - 119, 2011.

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

_____. Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, Bogotá, nº 158, pp. 223-248, 2015.

LOPES, Rogério. Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. *Dissertatio*, Pelotas, nº 35, pp. 227 – 247, 2012

MACHADO, Roberto. *Foucault: a Filosofia e a Literatura* 3ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. 1988. Rio de Janeiro, Graal.

MARINHO, Cristiane Maria. A Potência da Educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In.: MARGARETH, Rego; GALLO, Silvio. *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, pp. 187-197, 2017.

MARZOCCA, Ottavio. Philosophical Parrêsia and Transpolitical Freedom. *Foucault Studies*, Copenhagen, Dinamarca, nº 15, pp. 129-147, 2013.

MOSSÉ, Claude. *Historia de uma Democracia: Atenas: desde sus origenes hasta la conquista macedônia* (Trad.: Juan M. Azpitarte Almagro). Madrid: Akal, 1987.

MILLER, James. *The Passion of the Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster, 1993.

MUCHAIL, Selma Tannus . Foucault, um filósofo que praticou histórias. *Cult, Revista Brasileira de Cultura*. São Paulo, Abril, nº. 81, pp. 47-48, 2004.

_____. *Simplesmente, Foucault: textos reunidos*. São Paulo, Loyola, 2004.

_____. O dizer-verdadeiro: descrição positiva. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 23, nº. 32, pp. 157-164, jan./jun. 2011.

_____. A Propósito do Título A Hermenêutica do Sujeito. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, nº 28, pp. 79-86, jan./jun. 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. (Trad.: de Oswaldo Giacoia Junior; apresentação de Scarlett Marton). São Paulo: Anablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. (Trad.: Clademir Araldi; apresentação de Scarlett Marton) São Paulo: Unifesp, 2009.

MURICY, Katia. O heroísmo presente. *Tempo Social: Revista de Sociologia*. São Paulo: USP, nº 7, vol.2, pp. 31-44, outubro de 1995

NAVARRO, Pablo Pérez. Dar cuenta de la interpelación: inscripción de la alteridad y construcción del sujeto ético. *Daímon: Revista Internacional de Filosofía*, Madrid, nº 49, pp. 21-33, 2010.

NAVIA, Luis E. *Diógenes, O Cínico*. (trad.: João Miguel Moreira Auto e Luiz Alberto Machado Cabral) São Paulo: Odysseus, 2009.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo. In: GOULET-CAZÉ, M.; BRANHAM, R. Brachat. *Os Cínicos – o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. (Trad.: Cecília Camargo Bartalotti). São Paulo: Loyola, pp. 359-395, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A Gaia ciência* (Trad.: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Caso Wagner: um problema para músicos*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OKSALA, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ONFRAY, Michel. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. (Trad. Alcira Bixio). Buenos Aires: Paidós, 2009.

PARDO, Rafael Gomés. La problemática ética en la obra de Michel Foucault. *Ideas y Valores*. Bogotá, v. 41, nº 87-88, 1992.

PESTAÑA, José Luis Moreno. Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*. Madrid, N.º 49, julio-diciembre, pp 509-532, 2013.

_____. Pericles en París. *Pensamiento*. Madrid, v. 70, nº 262, pp. 99-119, 2014.

PLATÃO. *A República*. 3ª Ed. (trad.: Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA, 2000.

RAALTE, Marlein Van. Socratic Parrhesia and its Afterlife in Plato's Laws. In: SLUITER, I. and ROSEN, R. M. (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill Leiden, pp. 279-312, 2004.

RAGO, Margareth. Escritas de si, parresía e feminismos. In: CASTELO BRANCO, Guilherme & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 251-267, 2013.

_____. A Coragem Feminina da Verdade: mulheres na ditadura militar no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia-MG, vol. 28, nº 2, pp. 103-122, 2015.

RIBEIRO, Karla Cristina Rocha. *A Sociedade Cínica Contemporânea e suas Injunções nas Subjetividades*. 2012. 124 f. Dissertação (mestrado em psicologia) Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

ROJO, Gabriel Terol. Lecturas de la crítica foucaultiana a la subjetivación. *Thémata. Revista de Filosofía*, Madrid, nº47, pp. 273-300, 2013.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A Filosofia como Forma de Vida (I): Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios de (askesis) do espírito. *IHU On-Line*. n. 461, 2015. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, pp. 10-17, 2015a.

_____. A filosofia como forma de vida (III): do cuidado de si ao deciframento de si). *Revista IHU On-Line*, nº. 467, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, pp. 10-16, 2015b.

_____. A verdade das práticas e a verdade como prática. *Revista IHU On-Line*, nº 432, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, pp. 46-53 2013.

_____. O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt. *Revista IHU On-Line*, nº 392, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, pp. 34-42, 2012.

SENNELLAR, Michel. Situação do Curso. In.: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. (Trad.: de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. 2ª ed. (Trad.: Marco A. Casanova *Et. all.*). São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

THIRY-CHARQUES, Hermano Roberto. À Moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de Foucault. *Lua Nova*. São Paulo, Nº 81, p. 249-259, 2010.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 4ª Ed. (Trad.: Mário da Gama Kury). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

VAN RAALTE, Marlein. Socratic Parrhesia and Its Afterlife In Plato's Laws. In: SLUITER, I. and ROSEN, R. M. (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill Leiden, pp. 279-311, 2004.

VÁZQUES-GARCÍA, Francisco. *Foucault: la historia como crítica de la razón*. Barcelona: Literatura y Ciencias, 1995.

VIEIRA, Piazzentini. Priscila. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2015.

VOLPI, Franco. *Il Nichilismo*. Roma: Laterza, 1996.

WALTERS, William. Parrhêsia Today: Drone Strikes, Fearless Speech and the Contentious Politics of Security. *Global Society*, nº 28, vol. III, pp. 277-299, 2014.

WEISS, Robin. Platonism, Christianity, Stoicism: The Subject, The Truth, And The Political Import Of Their Relationship In Three Traditions. *Foucault Studies*, Copenhagen, Dinamarca, nº 18, pp. 213-237, 2014.

WELLAUSEN, Saly. *A Parrhêsia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo: LiberArs, 2011.