UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dissertação de Mestrado

Estética da existência em Michel Foucault: a formação ética através de uma ascética filosófica

TULIPA MARTINS MEIRELES

PELOTAS, 2015.

TULIPA MARTINS MEIRELES

Estética da existência em Michel Foucault: a formação ética através de uma ascética filosófica

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia, no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi

PELOTAS, 2015.

CIP - Catalogação na Publicação

Meireles, Tulipa Martins
M514es Estética da existência em Michel Foucault: a formação ética através de uma ascética filosófica / Tulipa Martins Meireles. -- Pelotas, 2015.
130 f.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi.
Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Pelotas, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.
Inclui bibliografia.

1. Ética. 2. Verdade. 3. Coragem. 4. Parresia. 5. Cuidado de si. I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD 301
CDU 165

Elaborado por Daniel Cunha CRB 10/1904, com os dados fornecidos pela autora.

TULIPA MARTINS MEIRELES

Estética da existência em Michel Foucault: a formação ética através de uma ascética filosófica

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Jarbas Vieira
Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Profa. Dra. Kelin Valeirão
Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

Resumo

MEIRELES, Tulipa M. **Estética da existência em Michel Foucault**: a formação ética através de uma ascética filosófica. 2015. 130f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2015.

Esta pesquisa ressalta o deslocamento do terceiro eixo do pensamento de Michel Foucault, a governamentalidade e a ética. Destaca-se, nesse período, a importância em pensar novas formas de viver, que busquem limitar os excessos do poder político. Nesse sentido, a formulação de uma ética de si como ascese filosófica aparece como imprescindível. A hipótese desse estudo é o modo pelo qual Michel Foucault, em seu último curso, *A Coragem da verdade*, destaca a *parresía* cínica como estilo de uma verdadeira vida filosófica, que pelo combate e a luta tomam como ponto de partida para a construção de uma "vida outra" a resistência política. A *parresía* cínica, como prática do cuidado de si, expõe a vida como escândalo da verdade e considera-se essa o ponto de partida para a construção de uma estética da existência. Em *A Coragem da verdade,* Foucault atribuiu um sentido positivo e singular ao cinismo, elevou uma filosofia considerada "menor" a uma atitude, a qual é possível traçar sua história desde a Antiguidade até os dias atuais. Essa perspectiva enfatiza mais uma vez o intento do autor na criação de outra história, destacando os pontos centrais dessa justamente onde não são vistos, algumas vezes por encontrarem-se às margens do pensamento ocidental e outras por terem sido simplesmente suprimidas do pensamento filosófico. Dessa forma, escolher o cínico como filósofo crítico por excelência e artífice dos princípios do seu modo de vida não é mera coincidência, mas uma escolha propositiva. Esse sentido é explorado no texto de forma positiva no que tange à *parresía* cínicacomo atitude de limitar o poder e de sua analogia com o presente, pela resistência política e a busca por uma estética da existência.

Palavras-chave: Ética, verdade, coragem, *parresía*, cuidado de si.

Abstract

MEIRELES, Tulipa M. **Esthetics of existence in Michel Foucault**: ethics formation through a philosophical ascetic. 2015. 130p. Dissertation (Master Degree in Philosophy) – Post-graduation Program in Philosophy, Institute of Philosophy , Sociology and Politic, University Federal of Pelotas. Pelotas, 2015.

This research enphasises the displacement of the third axis of Michel Foucalt's thought the gorvernmentality and the ethics. Stand out, in that period, the importance of thinking new ways of life, which try to limit the excesses of the political power. In that sense, the formulation of an ethic of self as philosophical ascesis appears indispensable. The hipotesis of this research is the way by that Michel Foucault, in his last lectures, The Courage of truth, stresses the cynical parrhesia as a kind of a real philosophical life, which by the clash and struggle takes as the starting point for the construction of an "other life" the political resistance. The cynical parrhesia, as practice of the care of self, exposes the life as a scandal of truth and it is considered that the beginning for the construction of anaesthetics of the existence. In The Courage of truth, Foucault assigned a singular and positice sense to the cynicism, heightened a philosophy considered "lesser" to an attitude, which can trace its history from antiquity to the present day. That perspective enphasises once more the intent of the author in the creation of another history, highlighting the main points precisely where they are not seen, sometimes because they are marginalized in the occidental tought, anothers for they have been simply suppressed from philosophical tought. That way, chose the cynic as a critical philosopher *par excellence* and artificer of the principles of his life is not coincidence, but a propositive choice. That meaning it's explored in the text in an affirmative way with regard to the cynical parrhesia as an approach to limit the power and its analogy with the present, by the political resistance and the search for an aesthetics of the existence.

Keywords: Ethics, truth, courage, parrhesia, care of self.

Sumário

Introdução **7**

1 Governo, governamentalidade e regimes de verdade **20**

1.1 Artes de governar: o problema da “condução” 22

1.2 Regimes de verdade e Anarqueologia dos saberes 35

2 Ética do cuidado de si **50**

2.1 A coragem da verdade: “parresía” 51

2.2 O cuidado de si no Laques: uma proposta 70

3 Estética da existência e resistência **86**

3.1 Cinismo: vida filosófica, o *bíos*, como estética da existência 88

3.2 O cinismo enquanto prática e atitude Revolucionária 105

Considerações finais **118**

Referências **126**

INTRODUÇÃO

O problema que este trabalho se propôs a investigar concerne à problematização da ética no pensamento de Michel Foucault, bem como seu desdobramento para uma estética da existência. Almejou-se investigar como foram delineadas as práticas de liberdade e a negação do assujeitamento para a construção de uma estética da existência, por meio de uma ascese filosófica[1]. Algumas das indagações que nortearam essa pesquisa foram: que relação é possível se estabelecer entre verdade e subjetividade para se pensar as formas de subjetivação? Em que medida é possível ao indivíduo negar a força do saber e do poder que o coage a ser um sujeito determinado por forças exteriores? Como é possível sair de um estado de assujeitamento à um sujeito que constitui a si mesmo através de práticas de liberdade? Fundamentalmente, buscou-se investigar a possibilidade de pensarmos atualmente uma ética de si – cunhada por um princípio estético que – assim como o movimento do cinismo antigo, na figura de Diógenes, o cão, prezava por uma maneira de viver escandalosa por meio da coragem do dizer verdadeiro. O dizer corajoso como a forma de manifestar a filosofia enquanto verdadeira vida, levando ao limite sua própria existência.

A hipótese para a referida pesquisa foi desenvolvida em torno da palavra *parresía* enquanto escândalo do dizer verdadeiro – cunhado por Michel Foucault no último curso ministrado pelo autor em 1984, *A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*. Com essa noção foi possível compreender o deslocamento do terceiro eixo do pensamento de Foucault: o governo e a ética. Junto à noção de *parresía* desenvolvida no cinismo antigo, buscou-se associá-la a uma atitude que

---

[1]Em *A hermenêutica do sujeito* (1982), Foucault diferencia a ascese cristã da ascese, ou ascética, filosófica. Sendo esta última um conjunto de regras exigidas ao indivíduo que busca constituir-se como um sujeito de verdades.

Foucault chamou no curso de 1980, *Do governo dos vivos*, de *anarqueologia*. Esta por sua vez coloca a não necessidade de toda e qualquer forma de poder como ponto de partida para pensar a relação entre o sujeito e a verdade. Essa noção, pouco desenvolvida nos cursos de Michel Foucault, foi importante para essa pesquisa no âmbito da articulação entre a resistência política e a estética da existência.

Deve-se, portanto, ressaltar o que se compreendeu por ética[2], ascética e estéticada existência e em que medida esses conceitos se entrelaçaram e fizeram sentido no desenvolvimento dessa abordagem. Em *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (Entrevista de 1984), Foucault indaga o que seria a ética senão a prática refletida da liberdade. Para ele, a liberdade seria a condição ontológica da ética e a ética a forma refletida assumida pela liberdade. Nesse aspecto é que a ética se relaciona com o cuidado de si, para Foucault. Na Antiguidade, o cuidado de si foi o modo pelo qual a liberdade individual foi pensada como ética. Mas isso não significa que ética e cuidado de si sejam a mesma coisa, mas que na Antiguidade a ética como prática da liberdade girou em cima do preceito de que é necessário "cuidar de si mesmo". No cristianismo, esse princípio foi considerado a exaltação do eu, uma forma de egoísmo e "amor próprio" que desvia a preocupação com os outros, que se é necessário ter. Por outro lado, na Antiguidade o tema do cuidado de si e da liberdade individual foi muito importante, na medida em que "não ser escravo" era uma questão fundamental. A ascética, nesse sentido, é entendida enquanto um conjunto de exercícios sobre si mesmo pelo qual se busca elaborar certo modo de ser, certa estilística de vida. No estoicismo, esses exercícios eram voltados para a interiorização do indivíduo por ele mesmo, pela volta a si mesmo, como um olhar que vigia a si mesmo. Já no cinismo, essa ascética é completamente visível, o "retorno" a si mesmo estoico, reflete agora na própria relação com o público, com as ações do corpo na contingência da vida. Assim, a estética da existência compreende a relação entre indivíduo, modo de ser e ascese. Mas não se compreende aqui que a estética da existência seja aquela forma consolidada da ascética filosófica, mas a própria continuidade. Fazer da vida uma estética da existência é buscar estabelecer os princípios para a vida na própria existência. Todavia, o tema da estética da existência é elaborada por Foucault por meio da bifurcação dos diálogos socráticos:

---

[2]Ressalta-se a prática refletida da liberdade, no entanto, também definem a ética as práticas refletidas do governo e da veridicção.

o *Alcibíades* e o *Laques*. Outra proposta dessa dissertação foi mostrar, nessa bifurcação dos textos do jovem Platão, como Foucault colocou o próprio Platão contra si mesmo. Apresentou-se a escolha de Foucault pelo *Laques*, exibindo de que forma esse diálogo se insere no contexto foucaultiano e atribui à figura de Sócrates uma nova ressignificação. Com isso, concluiu-se que o tema da estética da existência é, pelo menos, certa forma que se dá para a vida, pela ação, pela maneira como se vive. Na abordagem que se segue, o cuidado consigo mesmo foi considerado um ponto de partida para a resistência política, na medida em que, em seu sentido ético, ele é uma forma de conversão do poder, de limitá-lo e controlá-lo. Levianamente, poderia-se considerar que o cuidado de si, assim como o poder, corre o risco de absolutizar-se, tornando-se um exercício de dominação dos outros. Todavia, isso não é possível, segundo Foucault, pois só é possível a dominação sobre os outros e de exercício tirânico do poder, quando efetivamente não há cuidado de si. Sendo assim, o cuidado consigo pressupõe o cuidado dos outros, de forma que sem o cuidado dos outros o cuidado de si nem mesmo poderia ser pensado. E para que haja cuidado de si é necessário o espaço das práticas de liberdade.

Para Foucault não existe relações de poder sem o espaço para a prática da liberdade, não existe relações de poder sem a possibilidade de desvencilhar-se do poder, coercitivo ou dominante, e tanto a noção de *parresía* quanto a de anarqueologia, refletidas em um modo de viver cínico, aparecem enquanto possibilidade de fazer essa prática da liberdade uma verdadeira estética da existência. Na medida em que propõe a transformação do sujeito por meio de um trabalho de ascese sobre si mesmo, a fim de relacionar-se com a verdade e desvencilhar-se do poder.

O “último Foucault”, associado às investigações éticas das últimas obras publicadas – da primeira metade da década de 80 – é naturalmente identificado como “o Foucault refugiado nas técnicas de si e na ética da Antiguidade”, considerado por muitos estudiosos como o período em que o autor tentava justificar a sua vida filosófica e o seu papel de intelectual. Atribui-se a esse período um caráter reformista moderado e neoliberal, frente aos outros que o precederam, nos quais o autor expunha, pela sua microfísica do poder, o diagnóstico do sujeito atual: sujeito fabricado. Contudo, desde o final da década de 70, Foucault apontou para o papel crítico do filósofo – o de limitar os excessos do poder político – e identificou o

cínico como o filósofo antidéspota ao manter-se independente do poder, combatendo-o.

Em *A hermenêutica do sujeito* (1982), Foucault investigou o estoicismo e a conversão a si mesmo. Converter o olhar para si mesmo significava voltar-se para sua própria interioridade e por meio do cuidado de si, adornar o seu espírito. O estoicismo propõe assim, um procedimento de interiorização do sujeito por ele mesmo, a partir das práticas de si. O estoicismo deixa a praça pública para introduzir-se no interior das escolas, em sua seita propõe o ensinamento de sua doutrina. Já em *A Coragem da verdade* (1984) vê-se um movimento inverso a partir do cinismo. O cínico propõe o retorno à praça pública, seus ensinamentos – que longe de ser um doutrinamento – são dirigidos a todas as pessoas. Não faz parte de uma seita filosófica, sua pedagogia anárquica corresponde mais a uma "antipedagogia". Os ensinamentos propostos pelo cinismo são aqueles de utilidade para a vida dos indivíduos. A proposta é fazer com que os princípios formulados para conduzir a vida sejam os mesmos princípios formulados pela própria maneira como se vive. A coragem da verdade cínica, como modo de viver, apresenta uma relação com a verdade totalmente exposta e visível na qual a *parresía*[3], no sentido de uma vida combativa e militante, não pode deixar de se referir ao jogo da governamentalidade política.

Dessa forma, compreende-se que os escritos tardios de Foucault inserem-se no contexto da governamentalidade, na maneira estratégica, eficaz e sutil de conduzir a conduta dos homens. Diante desse cenário é necessário a construção de espaços e de práticas para limitar esses excessivos usos do poder. Foucault ressalta a figura do filósofo cínico, como personagem da história da filosofia que buscou no seu estilo de vida provocar uma ruptura radical com as leis e os hábitos do poder. Dessa atitude cínica, diferentes formas de limitar o poder na Idade Média, na Modernidade, transpareceram os traços deixados pelo cinismo, em uma postura militante, despojada e revolucionária. Essa leitura foucaultiana, apesar de pretensiosa e muitas vezes tendenciosa, não deixa de mostrar outro lado da história. Um lado que foi esquecido e considerado de menor importância, uma filosofia marginalizada. O que, por sua vez, não foi diferente do que o autor sempre propôs em suas obras, quando tratou do louco ou do criminoso.

---

[3]A *parresía* é uma modalidade de verdade bastante específica da Antiguidade, portanto, não é reservada ao cinismo. Todavia, foi o cinismo seu personagem mais emblemático.

No tocante ao cinismo, o autor de *A Coragem da Verdade* também propôs um embate com Platão e bifurcou os textos socráticos. De um lado, apresentou o Alcibíades como precursor da tradição da vida como metafísica da alma. E por outro lado, elegeu o *Laques*, diálogo de menor prestígio, como o precursor da tradicionalidade da estética da existência enquanto vida, imanente e contingente, o *bíos*, como objeto de contínuo trabalho estético. Foi nessa segunda bifurcação que Foucault inseriu o cinismo como principal representante. Ainda assim, não se pretendeu compreender o cinismo como a forma mais completa e elaborada da estética da existência mas, como um ponto de partida.

O contexto das últimas obras, assim como os cursos *A hermenêutica do sujeito* e *A Coragem da verdade,* foi a Antiguidade*.* Houveram muitas razões que justificaram essa escolha do autor. Uma dela é a forma como Foucault concebeu o sujeito. Para ele, há duas formas de constituição do sujeito: por meio de práticas de sujeição ou de liberdade – esta última seria o caso da Antiguidade. As práticas de liberdade inserem-se no âmbito da moral da Antiguidade. Foucault buscou na Antiguidade esse tipo de moral, e por quê? Para ele, não há moral sem certo número de práticas de si. Essas práticas de si podem estar associadas às estruturas da lei, dos códigos e dos sistemas coercitivos, e em todos esses sistemas, é possível que elas se dissipem em prol desse conjunto de regras, que aparece como o essencial da moral. Por outro lado, é possível que as práticas de si se constituam como o objeto da moral, o mais ativo e mais importante. E quando isso ocorre, afirma Foucault, elas assumem uma forma independente à legislação moral, que é a forma de uma arte de si. Assim, antes do cristianismo reforçar uma reflexão moral em torno dos princípios da lei e da estrutura dos códigos, houve uma filosofia na Antiguidade que ressaltou na moral as práticas de si independentes do código da lei.

O contexto da moral antiga estava em decorrência do estabelecimento de um estilo de moral, que era o domínio de si. Por meio de um estilo, estabeleciam-se as ligações consigo mesmo e com os outros. Buscava-se estabelecer para si certo número de regras que garantissem um estilo de vida adequado para assegurar o domínio sobre si mesmo. O estilo foi, portanto, uma questão central na Antiguidade, na experiência que se estabelecia consigo e com os outros, sendo o estilo de conduta algo de grande prestígio. Contudo, o interesse de Foucault pela moral da Antiguidade não se sustentou como mera investigação acadêmica. O autor pretendeu elaborar uma ontologia do presente. Segundo ele, a humanidade esteve

enganada ao pensar que a moral se resumia às interdições e que a supressão destas resolveria o problema da ética. Isto porque na Antiguidade a moral estava muito mais voltada para as práticas de si do que aos códigos de lei. Ainda assim, houve toda uma problematização do sexo e da moral. Na Antiguidade houve, portanto, um conjunto rigoroso de regras de conduta e de moralização.

Em *O Retorno da Moral* (1984), última entrevista de Foucault, o autor afirma não considerar os gregos muito brilhantes. Inclusive ressalta que a Antiguidade, enquanto metodologia empregada para sua pesquisa, teria sido um "profundo erro", pois de um lado os gregos buscavam obstinadamente um estilo de vida, mas com a mesma intensidade, esforçavam-se para tornar esse estilo de vida uma prática comum a todos. Todavia, na mesma entrevista, Foucault assume que esse estilo de vida praticado entre os gregos foi, na verdade, dirigido a uma pequena minoria e que a esses, sim, exigia-se o cumprimento dessas regras. E ainda que em dada época, esse estilo e essa prática de si tenham se tornado uma cultura de si dirigida a todas as pessoas, mesmo assim ela não era uma obrigação, e sim um conselho; era uma escolha que cada indivíduo poderia partilhar, e isso sim foi importante.

O propenso distanciamento de Foucault em relação aos gregos, o aproximou de certa forma, às questões que assumiu e investigava. Desde os anos 60, Foucault traçou a história da forma como foram constituídos: o sujeito louco, por meio do discurso sobre a loucura; o sujeito delinquente, por meio das tecnologias do poder carcerário; o sujeito de verdade, pela obrigação em dizer a verdade sobre si mesmo, nas tecnologias de si da confissão cristã. Foucault pretendeu fazer uma história da maneira pela qual o sujeito moderno foi fabricado na sociedade através das práticas e dos saberes, da imbricação entre as relações de saber e de poder que o constituíram e da imersão na contingência – sem a qual o sujeito não poderia ser pensado.

Contudo, apesar de Foucault "vasculhar" a história, o trabalho que empregou em sua pesquisa não foi o trabalho de historiador; em suas investigações o autor construiu um conjunto de ferramentas analíticas a fim de pensar e modificar a sua própria atualidade e o modo com que o sujeito – por via da construção histórica – foi pensado e constituído até tornar-se o que é atualmente.

Em 1984[4], Foucault ressalta que em sua concepção de sujeito não há

[4]Ver entrevista *Uma estética da existência* (FOUCAULT, 2012, p. 283).

soberania e universalidade, não há uma forma universal para o sujeito. Em sua perspectiva, a construção do sujeito ocorreu mediante as práticas de sujeição, as práticas de liberdade, por certo número de regras, mas, sobretudo por meio de um estilo próprio de vida. A filosofia foucaultiana é articulada através de uma proposta crítica sobre a verdade que vai de encontro à racionalidade moderna. Seria propício observar que a filosofia de Michel Foucault pretende ser uma crítica à própria questão da crítica nos moldes idealistas de uma racionalidade universalizadora e totalizadora. Ainda assim, longe de invalidar a racionalidade, o que Foucault pretende desconstruir é a ideia iluminista de uma razão universal, unificante e totalizante, pois segundo o autor a própria ideia de razão não passa de uma construção histórica. A crítica de Foucault vai, portanto, em sentido inverso à crítica iluminista e não se pretendendo transcendental ela é construída por meio de um processo arqueológico e genealógico. Ou seja, não está ancorada em um princípio universal do conhecimento ou da moral, e sim nos discursos – enquanto acontecimentos históricos e contingentes. No amplo campo da contingência história é que se poderá pensar o que foi o sujeito moderno e o que é o sujeito atual, ou ainda, a possibilidade de não ser mais aquilo que nos foi instituído, de não sermos mais o que fazemos ou o que pensamos.

Com isso, é pouco plausível dissociar as principais questões inerentes ao pensamento de Michel Foucault à preocupação com a verdade. Está claro que o pensamento do autor foi articulado por meio da relação necessária entre sujeito, poder e verdade. O sujeito enquanto assujeitado pelas relações entre saber e poder ou ainda o sujeito que constituiu a si mesmo através de práticas de liberdade, ao resistir à verdade do poder. Nesse sentido, é possível pensar a construção de um sujeito ético que pensa a si mesmo e constrói sua vida enquanto estética da existência, criando novas estilísticas de vida pelas relações que opera sobre si mesmo e das modalidades consigo mesmo que determinam sua própria conduta.

Os processos arqueológico e genealógico[5] investigavam a construção do

[5] Arqueologia e genealogia são considerados os períodos da obra de Michel Foucault, respectivamente dos anos sessenta e setenta. No período arqueológico Foucault investiga a constituição do ser através do saber, da discursividade. As principais obras desse período são *As palavras e as coisas* (1966) e *História da loucura na idade clássica* (1961) De acordo com Edgardo Castro “A arqueologia não se ocupa dos conhecimentos descritos segundo seu progresso em direção a uma objetividade, que encontraria sua expressão no presente da ciência, mas da episteme, em que os conhecimentos são abordados sem se referir ao seu valor racional ou a sua objetividade. A arqueologia é uma história das condições históricas de possibilidade do saber.” (CASTRO, 2009,

sujeito objetivado pelas práticas do poder e pelas formas do saber. Assim, o sujeito era parte objetivante de um sistema fechado no qual não havia possibilidade de desvio, o sujeito era obra das amarras das relações de saber-poder. Enquanto projeto genealógico, Foucault pretendia estudar a sexualidade na dimensão da relação entre saber e poder e então escreveu o primeiro volume da História da sexualidade: A vontade de saber[6]. Foucault apresentou a história do modo como ela foi constituída no ocidente como uma ciência sexual[7], segundo a qual a verdade sobre a sexualidade era constrangida pelas tecnologias de confissão.

Como mencionado anteriormente, esse projeto foi deslocado para o mundo greco-romano dos séculos I e II e Foucault passou a investigar a sexualidade não mais em nível do que é proibido ou permitido dizer ou fazer sobre a sexualidade, mas, a interrogação sobre como havia se constituído, para o próprio sujeito a experiência da sexualidade enquanto desejo. Ou ainda, por que o sexo foi problematizado em uma cultura em que não havia essa proibição.

Foucault encontrou no mundo pagão do período helenístico e romano solo fértil para investigar as práticas de si, pois ali se desenvolveu um pensamento filosófico bastante peculiar que tinha como princípio a antiga lição socrática do cuidado consigo mesmo. Nesse período, a Polis Grega decaía, o Estado passava por uma crise instituída dos valores vigentes. Para o autor, esse cenário possibilitou um espaço para desenvolverem-se novos valores, novas formas de viver, era o espaço propício para a estética da existência. Neste período – os séculos I e II de nossa era – Foucault observou uma nova relação entre o sujeito e a verdade que

---

p.40). Genealogia é o período da década de 1970, em que Foucault se dedica ao trabalho sobre o poder, sobre as relações de poder que disciplinam o corpo do sujeito. As principais obras desse período são *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade: A vontade de saber* (1976). A genealogia, segundo Foucault é "cinzenta", meticulosa e pacientemente documentária. Segundo sua definição, "A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência (…) não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta−histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias."(FOUCAULT, 2013. p. 56.) A investigação em termos genealógicos segue a história – em vez de acreditar na metafísica. E descobre que por "trás das coisas" há somente o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída através da história. No começo das coisas o que se encontra é a discórdia entre saberes e poderes, é o disparate.

[6] L'histoire de la sexualité 1. La vonlonté de savoir (1976).

[7] A *scientia sexualis* (ciência sexual) foi um dos procedimentos históricos, descritos por Foucault, para produzir a verdade sobre o sexo. Na *scientia sexualis* a verdade sobre o sexo é constrangida pela fala. O indivíduo deve confessar a sua sexualidade para o padre, o psicólogo o médio. Esse procedimento foi desenvolvido no mundo ocidental. Em contrapartida, Foucault descreve a *ars erotica (arte erótica)* como o procedimento de produção da verdade oriental. Na ars erotica "a verdade do sexo se extrai do prazer mesmo, tomado como prática e reunido como experiência". (CASTRO, 2009. p. 44).

colocou, para a construção de uma estética da existência, o conteúdo de uma ascética filosófica e passa a investigar os textos do pensamento filosófico do estoicismo, epicurismo e cinismo, ceticismo.

A situação política da época propiciou o estreitamente da relação entre a “arte de viver” (*tékhne toû bíou*) e o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû)*. No período em questão, a arte de viver foi dominada pelo cuidado de si, que se tornou o pilar para os modos de subjetivação em que se fez necessário uma arte de viver que o atravessasse, o cuidado de si se tornou o terreno para a arte de viver. A preocupação desses filósofos estava em buscar uma definição de filosofia que fixava seus objetivos em torno da arte de viver, que se refletia na própria existência do sujeito.

A arte de viver como técnica para toda a vida foi o campo em que o cuidado consigo mesmo inscreveu-se a fim de auto finalizar-se. O cuidado de si estava inscrito numa técnica, em uma arte de existência que se constituía enquanto uma ascética, uma verdadeira série e conjunto de práticas e exercícios para a constituição de um *ethôs.* Enquanto o eu se afirmava como objeto desse cuidado, inscrito numa arte de viver, o cuidado de si formava-se cada vez mais como a própria arte de si mesmo. Ou seja, houve uma identificação cada vez mais acentuada entre a arte da existência e o cuidado de si. A *tékhne tôu bíou* colocou a questão de identificar qual o saber possibilitaria viver como se deve para ser um indivíduo, um cidadão – e cada vez mais incorporou a questão de saber como fazer, quais as práticas a serem seguidas, para se tornar e permanecer aquilo que se deve ser. Pode-se, portanto, observar um desprendimento daquilo que era considerado como pensamento de uma verdade através do conhecimento filosófico para absorção de uma espiritualidade como transformação do sujeito, para pensar quais os procedimentos que possibilitariam modificar o sujeito para então ter acesso à verdade. O conhecimento de si estava, pois, condicionado a uma ascética e uma estética, a um conjunto de práticas bem específicas determinadas pelo próprio sujeito.

Portanto, a vida enquanto obra de arte está imbricada ao acesso à verdade e para alcançar a verdade o sujeito necessita modificar a si mesmo, transformar o seu próprio modo de viver. A busca por essa transformação está na prática ascética, que segundo a espiritualidade antiga é a prática sobre si mesmo, o exercício dirigido ao sujeito através de si mesmo – que é condição de acesso à verdade e, assim, à

possibilidade em fazer da própria vida uma estética da existência.

Em *Uma estética da existência* (1984), Foucault afirma que o motivo que o fez interessar-se pela Antiguidade foi o fato de que, em seu tempo, uma moral orientada pelo código também estava desaparecendo e para tanto surgia espaço para serem pensados novos modos de viver[8]. Essa afirmação também foi importante para justificar o retorno de Foucault à Antiguidade, que correspondeu a preocupação com o seu próprio presente histórico. Parece que há no Foucault tardio o intento para diagnosticar a construção de uma estética da existência em sua própria atualidade. Foucault não desenvolveu a constituição do sujeito a partir da contemporaneidade, mas em seu último curso no Collège de France[9] ele elenca algumas possibilidades de investigação para pensar a relação do sujeito atual com um modo de viver que corresponderia a uma estética da existência. O autor sugeriu hipóteses para pensar as posteridades do cinismo. Dentre elas encontra-se a hipótese das "Posteridades políticas"[10], que consiste na "revolução como estilo de existência"[11].

Para ele, é possível encontrar um suporte ao modo de vida cínico – cinismo entendido enquanto "forma de vida no escândalo da verdade"[12] – nas práticas políticas. Foucault se refere aos movimentos revolucionários que desde o século XIX tomaram de empréstimo, além das diferentes formas da espiritualidade cristã[13], a ideia de um modo de vida que seria a manifestação escandalosa da verdade e a

---

[8]Nas palavras do autor: "Se me interessei pela antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência."(FOUCAULT, 2012. p. 283).

[9]*Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres (1984).*

[10]FOUCAULT, 2011b.p. 155.

[11]*Ibid.* p. 155.

[12]*Ibid.* p. 160.

[13]Segundo Foucault foram os movimentos mendicantes do século XIII e a Reforma Protestante do século XVI, os primeiros movimentos de "contracondutas" mais significativos. Essas lutas foram travadas em torno da tecnologia do poder pastoral e questionavam o modo de governo pastoral. Em *Sécurité, territoire, population* Foucault diz que esses "são movimentos que tem por objetivo uma outra conduta, ou seja: querem ser conduzidos diferentemente, por outros condutores e por outros pastores, rumo a outros objetivos e a outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e outros métodos. São movimentos que procuram também, eventualmente, em todo caso, escapar à conduta dos outros, estabelecer para cada um a maneira de se conduzir."(FOUCAULT, 2004a. p. 198) Logo em 1984 em Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres o autor relaciona esses movimentos ao modo de vida cínico: "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 a 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 de costumes. Houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico, cujas formas e vestígios ainda vivos eram sensíveis à reforma, durante a reforma ou mesmo da contrarreforma católica" (FOUCAULT, 2011b, p. 160).

assumiram enquanto prática revolucionária. Segundo o autor a revolução no mundo europeu moderno consistiu não simplesmente em um projeto político, mas sobretudo a revolução funcionou como um princípio que determinava uma forma de vida, que normalmente é associada ao "militantismo"[14]. Esse aspecto da posteridade política do cinismo é importante na medida em que ressalta o caráter do combate, da luta. Nesse momento, com os cínicos, vê-se um modo de vida combatente como o estilo que possibilitará a verdadeira vida. Para isso, buscou-se, pelo menos, destacar a importância atribuída a Foucault aos movimentos revolucionários do século XIX. Nesse sentido, também houve a pretenção em salientar a possibilidade da investigação na contemporaneidade. Onde há e como são articulados os movimentos que atualmente formulam os princípios de sua existência na resistência às artimanhas da governamentalidade.

Aspirou-se articular e refletir as possibilidades de existência pautadas por uma mudança radical nos hábitos e na conduta, em espaços onde a resistência foi assumida como modo de viver, em grupos específicos e pouco visíveis, como por exemplos o movimento zapatista no México ou os movimentos de resistência ao Estado Islâmico, na cidade de Kobane. O cinismo pode ser uma alternativa para analisar essa articulação, um ponto de partida na direção dessas concepções de existências marcadas pela Revolução. Essa dissertação pretendeu fazer uma abordagem reflexiva sobre alguns textos e momentos precisos do trabalho de Foucault em que o autor privilegiou o combate e a militância revolucionária como ponto de partida para constituição de uma estética da existência na imanência da vida.

***

A metodologia utilizada para o desenvolvimento do referido trabalho, valeu-se basicamente da análise bibliográfica de obras de Michel Foucault, que concernem ao período tardio de sua filosofia; fundamentalmente, o último curso ministrado pelo autor *A Coragem da Verdade: O governo de si e dos outros II*. Dessa forma, além das obras publicadas para comporem a trilogia da História da sexualidade, essa pesquisa se valeu fundamentalmente dos cursos ministrados pelo autor no Collège

---

[14] FOUCAULT, 2011b. p. 161.

de France. Tal pesquisa exigiu debruçar-se sobre os escritos foucaultianos no itinerário que inicia com o curso de 1978, *Segurança, Território e População, O nascimento da biopolítica (1979) e Do governo dos Vivos (1980).*

Na trajetória dessa pesquisa foi abordado no primeiro capítulo, intitulado "Governo, governamentalidade e anarqueologia", as noções de governo e conduções de conduta, introduziu-se também a noção de anarqueologia para indicar o novo deslocamento que levou a noção saber-poder para a noção do "governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade" (FOUCAULT, 2010, p. 58). Para investigar esse procedimento foi fundamental passar pelos conceitos de governo e governamentalidade, tendo em vista que marcam o movimento dos anos oitenta que conduziu a analítica do poder à ética do sujeito, representando o fio condutor da reflexão ética que levou Foucault a investigar as técnicas de si.

No curso *Do Governo dos vivos,* Foucault analisou as tecnologias cristãs de confissão e com isso apresentou ao leitor a imagem da maneira pela qual o indivíduo foi, desde a Idade Média, conduzido a dizer a verdade sobre ele mesmo. Foucault descreveu como o indivíduo foi sujeitado e obrigado – através da moral da pastoral cristã – a dizer a verdade sobre ele mesmo, confessando seus pecados e modelando sua conduta a fim de renunciar a si mesmo. Contudo, a trajetória de Foucault sobre a moral cristã sugeriu a intenção do autor em demonstrar como essa moralidade foi institucionalizada sob a forma do Estado moderno.

O trabalho que se segue iniciou, portanto, com a formação dos conceitos de governo e governamentalidade no Estado moderno, apresentou as modificações do conceito de governo na obra de Michel Foucault – entendendo por governo a maneira específica de conduzir a conduta dos homens – e situando esse conceito no amplo campo das tecnologias da governamentalidade. Uma vez que a governamentalidade é indissociável da análise da resistência e dos movimentos de "contracondutas", entrou neste cenário o conceito de anarqueologia, enquanto a possibilidade estratégica de desbloqueio do sujeito em relação às estratégias da governamentalização.

No segundo capítulo, intitulado "Ética do cuidado de si",pretendeu-se analisar a noção de *parresía* enquanto prática indispensável para o cuidado de si. Foi apresentado o cuidado de si a partir do momento em que este deixou de ser tão somente uma atividade de conhecimento para tornar-se uma prática de si mesmo,

que almejava através do trabalho, da *askesis* de si para consigo construir a própria vida enquanto obra de arte. Em um primeiro momento foi abordada a relação do cuidado de si – enquanto um princípio de movimento da existência – em sua relação com a verdade. Apresentou-se o modo como Michel Foucault desenvolveu a noção de ascética filosófica como uma prática a ser operada pelo sujeito em relação a si mesmo a fim de transformar sua existência e alcançar a verdade. Esse aspecto foiexposto a partir da leitura foucaultiana dos principais filósofos dos movimentos do estoicismo e cinismo. Em outro momento foi apresentado o conceito de *parresía*, enquanto manifestação da verdade e técnica ascética para a transformação do sujeito a fim de alcançar a verdade. A ideia de *parresía* foi abordada fundamentalmente por meio do último curso ministrado pelo autor *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*.

O terceiro capítulo intitulado “Estética da existência e resistência” buscou compreender como o tema da estética da existência possibilitou a Foucault conceber um poder da verdade desvinculado da verdade do poder, tomando como ponto de partida a resistência. Foi abordado, nesse capítulo, a relação entre o “dizer verdadeiro” e a “estilística da existência” através da leitura foucaultiana do modo de vida cínico. Com vistas disso, buscou-se justificar o despojamento, o escárnio e a grosseria cínica enquanto um modo de viver pautado num estilo de vida militante e revolucionário.

Buscou-se, assim, refletir sobre a sociedade contemporânea que, assim como a Polis Grega dos dois primeiros séculos de nossa era, passa por uma crise em que os valores vigentes da sociedade não são capazes de dar conta da multiplicidade de formas de viver que ocupam o espaço público da sociedade. Assim, a referente investigação almejou analisar o cinismo, ou melhor, a atitude cínica enquanto um movimento e uma ação que propiciam espaço para a prática da liberdade e o lugar para a formação de um estilo de vida revolucionário que por meio da negação do assujeitamento pelas forças repressoras caracterize-se enquanto estética da existência.

1 Governo, governamentalidade e regimes de verdade

No final dos anos 1970, Foucault falava de governamentalidade[15], ou seja, estratégias de governo dos outros, designada por uma racionalidade governamental que formula técnicas de governar comportamentos, induzir condutas, governar a liberdade dos outros. Nesse período o autor identificou que, se o indivíduo é passível de governo, de ser governado por uma razão estratégica de governo é porque, por muitos séculos o indivíduo foi educado para obedecer. Logo, no início dos anos 1980 o autor estuda o governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade. Isso na medida em que, segundo o autor, na sociedade ocidental o indivíduo foi obrigado não só a dizer a verdade, mas a dizer a verdade sobre o que ele é, sobre o que quer, sobre o que pensa. De encontro a essa afirmação, Foucault propõe uma ligação involuntária entre o sujeito e a manifestação da verdade, como recusa a afirmação postulada pela filosofia tradicional. O postulado tradicional da filosofia afirma que há uma submissão voluntária do sujeito em relação a verdade, e por meio dessa submissão voluntária, pergunta: o que o sujeito pode dizer sobre, para ou contra o poder que o assujeita? Em outras palavras, o que é que a ligação voluntária com a verdade pode dizer sobre a ligação involuntária que nos prende ao poder? Foucault inverte essa questão tradicional de ligação voluntária e contratual com a verdade nos seguintes termos: “O que o questionamento sistemático, voluntário, teórico e prático do poder tem a dizer sobre o sujeito de conhecimento e sobre o vínculo com a verdade pelo qual, involuntariamente, ele é mantido?” (FOUCAULT, 2014, p. 71).

Dessa forma, Foucault considera a vontade de desfazer a ligação que liga o indivíduo ao poder, e a partir desse posicionamento indaga sobre o que é feito do

[15]A noção de “governamentalidade” é muito importante para o que esta pesquisa pretende abranger. De forma que, será desenvolvida detalhadamente no decorrer deste primeiro capítulo.

sujeito de conhecimento e da verdade, ou seja, voluntária é a relação entre sujeito e poder. É, portanto, o movimento de separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade. A atitude de separar-se do poder consiste em dizer que "nenhum poder existe por si só", pois não existe legitimidade intrínseca do poder, ele não deve necessariamente ser aceito no jogo. Essa constatação possibilita a abertura para problematizar a manifestação da verdade enquanto uma modalidade do dizer a verdade indexada a um êthos.

Por meio da análise do cristianismo, das tecnologias de confissão cristã, Foucault identificou uma moral como obediência a um sistema de regras. E quando passa a investigar a Antiguidade o que encontra é uma moral enquanto busca de uma ética[16] pessoal. Assim, Foucault atualiza a necessidade da construção de novos valores, que podem ser estabelecidos e elaborados por meio de uma relação que põe em cheque a ideia de uma moral como código, da verdade enquanto uma obrigação e do poder como legitimidade intrínseca. Parece que, por razão de uma "queda" da moral, é possível pensar em outra "coisa", algo como um *êthos*, um estilo e uma forma de vida. Construída a partir da relação de si consigo e de si mesmo com os outros e com o mundo.

Em vista de tais considerações, este capítulo consistirá em dois pontos: o primeiro será a recapitulação do problema do governo e da governamentalidade: como Foucault chegou ao domínio da governamentalidade e qual a proposta metodológica para desfazer a ligação entre indivíduo e poder. No segundo momento será abordada a relação entre indivíduo e verdade, a partir da conceituação de regimes de verdade[17] e a possibilidade de pensar a coragem, ou melhor, a coragem

---

[16]Segundo Edgardo Castro, a ação de governar, a prática da liberdade e a produção da verdade possuem um caráter reflexivo quando definem os modos de relação do sujeito com ele mesmo. Dessa forma, governar a si mesmo não está ligado simplesmente a produção de verdade sobre si mesmo, mas a própria produção de si mesmo, sua maneira de viver sob a forma da verdade (*parresía*). As formas refletidas descritas pelo autor são o que definem a ética para Foucault – e é, precisamento nesse sentido que a história da sexualidade se converteu em uma história da ética. De acordo com CASTRO (2014, p. 123) Foucault distingui ética de moral, para ele: "Por moral se pode entender o código de valores e de regras que se propõe aos indivíduos ou a adequação de seus comportamentos a esses valores e regras, porém também a maneira em que os indivíduos se constituem a si mesmos como sujeitos morais, vinculando-se a um código. Foucault propõe reservar o termo "ética" para este último sentido". Nessa perspectiva, a ética é compreendida como a escolha refletida sobre o código.

[17]A noção de regime de verdade é muito importante para essa pesquisa. O autor trata essa noção pelo menos de duas formas, exibindo se não uma ruptura de direcionamento em suas pesquisas, pelo menos uma "virada" em sua perspectiva. De acordo com Michel Senellart (2014), Foucault se

manifestada por um estilo de vida escandaloso – como na representação da figura do cínico – enquanto um aspecto ético e político da verdade.

1.1. Artes de governar: o problema da "condução"

É no curso *Segurança, Território, População*[18] que aparecerá, precisamente na aula de 1º de fevereiro, a noção de governo enquanto "governo de si". Foucault dirá que o termo governo eclode no século XVI e está diretamente relacionado com o problema delineado no estoicismo "Como governar a si mesmo?". "Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?" (FOUCAULT, 2008. p.118). Essas questões, comuns as filosofias antigas, aparecerão também como característica do século XVI, mas exatamente no ponto de cruzamento entre dois movimentos distintos: O movimento de concentração Estatal (pós feudalismo, com a criação dos grandes Estados territoriais e administrativos); e o movimento de dispersão e dissidência religiosa (com a Reforma e a Contrarreforma). Para Foucault, é justamente nesse ponto de cruzamento que se formulou o problema de "como ser governado, por quem, até quando, com que fim, por que métodos". Desse modo, Foucault descreve como se formulou a arte de governar, a partir do século XVI, enquanto governo de si mesmo (retorno ao estoicismo); das almas (pastoral cristã); das crianças (pedagogia); dos Estados (pelo príncipe).

Neste momento, em que aparece a noção de governo e artes de governar no pensamento de Foucault, o autor está comprometido justamente com a noção de governo sob a forma política. No curso de 1978, Foucault analisa a noção de governo enquanto governo do Estado, é no domínio do Estado, portanto, e da política que o autor insere a questão da governamentalidade. Portanto, é central a

---

refere a essa noção em *Nascimento da biopolítica* para designar "o conjunto das regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos" (Senellart, 2012, p. 315). E assim, Foucault teria optado por falar em "regimes de veridicção". Nesse contexto, ele se referia ao regime que determina as condições de um dizer verdadeiro que estaria ligado a uma prática governamental, ou seja, as práticas discursivas estavam no âmbito de uma prática de poder. Todavia, nos anos 1980, o que está no cerne do pensamento do autor é em que medida um sujeito se liga a uma manifestação de verdade. Segundo Senellart, nesse momento a palavra "regime" não mais se refere a um sistema constrangente que constitui um sujeito passivo, tampouco designa a atividade pela qual o indivíduo constitui-se como um sujeito ativo em relação a manifestação da verdade. Mas antes, mostra as obrigações as quais o indivíduo se submete no ato ao qual encontra-se agente de uma manifestação de verdade.

[18]Sécurité, Territoire, Population foi o curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France no ano de1978.

questão da governamentalidade enquanto uma questão diretamente relacionada com o Estado. No domínio deste é que deve ser articulado esse “desprendimento” com o poder de que se falava anteriormente. Por conseguinte, com vistas à formulação da noção de artes de governar, o autor valer-se-á da definição de governo presente na literatura anti-Maquiavel – uma definição caracterizada pela pluralidade das formas de governo e pela imanência das práticas do governo em relação ao Estado.

Na definição de governo encontrada na literatura de Maquiavel, o governo é entendido, segundo Foucault, enquanto soberania. O governo é o governo do príncipe. Foucault contrapõe-se à definição de governo presente em *O Príncipe* de Maquiavel. Segundo ele, a literatura anti-Maquiavel, considera a literatura sobre o príncipe um verdadeiro tratado sobre a habilidade do príncipe em conservar seu território. Para o autor, a literatura anti-Maquiavel buscou substituir o tratado sobre a habilidade do príncipe pela arte de governar. No governo do príncipe, a relação do príncipe com o principado era transcendente ao território que ele ocupava e aos súditos que nele habitavam; a relação do príncipe com seu território era de singularidade, exterioridade e transcendência[19]. Foucault dialoga com dois textos principais: *O espelho político* (1555), do erudita e humanista francês, Guillaume de La Perrièrre; e também a obra *L'Oeconomique du Prince* (1653) do também filósofo francês, François La Mothe Le Vayer.

La Perrière caracteriza a arte de governar como uma prática múltipla; muitas pessoas governam: o pai de família, o monarca, o pedagogo, o chefe do convento, etc. Em vista disso, La Perrière destaca a pluralidade e imanência das práticas de governo com relação ao Estado. Diferente, portanto, da singularidade e transcendência do príncipe. Mas ainda assim, qual é a forma de governo que se aplica a todo o Estado? La Mothe le Vayer define três tipos de governo: o governo de si mesmo (está no âmbito da moralidade), o governo da família (âmbito da economia) e governo do Estado (âmbito da política). Para o autor há uma continuidade que pode ser ascendente ou descendente entre os tipos de governo, e

---

[19]Segundo Foucault: “O príncipe de Maquiavel recebe seu principado seja por herança, seja por aquisição, seja por conquista; como quer que seja, ele não faz parte do principado, é exterior ele. O vínculo que o liga a seu principado é um vínculo ou de violência, ou de tradição, ou ainda um vínculo que foi estabelecido pelo acomodamento de tratados e pela cumplicidade ou concordância dos outros príncipes, pouco importa. Em todo caso, é um vínculo puramente sintético: não há pertencimento fundamental, essencial, natural e jurídico entre o príncipe e seu principado. Exterioridade, transcendência do príncipe, eis o princípio” (FOUCAULT, 2008, p. 122).

não uma descontinuidade entre eles – característica do governo do príncipe. Continuidade ascendente, no sentindo de que o príncipe, para governar, deve antes governar a si mesmo, sua família, sua propriedade. Essa continuidade é característica da pedagogia do príncipe. Todavia, pode ser também descendente, no sentido de que, se o Estado é bem governado significa que os pais sabem como governar sua família, seu patrimônio e os indivíduos comportam-se como devem. Essa linha descendente é característica do que passou a chamar-se de polícia.

Nesse momento, a arte de governar, segundo Foucault, passa a responde a questão: como introduzir a economia, ou seja, a maneira de administrar corretamente os bens, a propriedade, os indivíduos no seio da sua família. Como introduzir essa relação do pai de família com sua família na gestão do Estado? Nesse sentido, o objetivo essencial do governo seria introduzir a economia no centro do exercício político. De forma que governar um Estado seria então "aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, exercer em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens" (FOUCAULT, 2008. p. 128). A arte de governar passa a ser entendida como "governo econômico", isto é, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia.

Segundo La Perrière, a função do governo é ocupar-se dos homens em suas relações com todos os elementos que o compõe e geram a instabilidade do homem com o meio social. Dessarte, o objeto do governo é o homem e sua relação com as "coisas". De acordo com a definição de La Perrière a função maior do governo é ocupar-se com os homens em sua relação com as "coisas", isto é;

> com as riquezas, os recursos, o território (…) São os homens em relação com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar (…) E, enfim, são os homens em suas relações com essas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte (FOUCAULT, 2008, p. 128).

Nesse sentido, o governo tem como objeto a imbricação entre os homens e os elementos do governo. O governo, para La Perrière, é o governo das "coisas" e de sua disposição em relação ao homem. E ainda, a maneira correta de dispor desses elementos para conduzi-los não ao bem comum – como na soberania – mas a um fim *adequado.* Segundo La Perrièrre, a finalidade do governo deixa de ser o

“bem-comum” para tornar-se um “fim adequado”. De acordo com sua definição, cada elemento do governo possui uma finalidade, de forma que a melhor maneira de governar cada uma das coisas é adequá-las a sua finalidade ou sua função no governo. Dessa forma, as leis passam a ter uma funcionalidade secundária. Pois, mais do que impor uma lei aos homens, trata-se da utilização de táticas, ou ainda, da utilização das leis como táticas, de modo que, por certo número de meios cada finalidade seja alcançada. Nesse sentido, a finalidade do governo consiste na maneira pela qual o governo dirige os homens em relação aos elementos do próprio governo, do que nas leis. E dessa forma, a finalidade do governo não pode estar nele mesmo – ou nas leis que ele tira dele mesmo, como acontece no governo do príncipe, mas nas coisas que ele dirige. Mais importante do que as leis, são as táticas e estratégias que o governo utiliza para governar os homens. No governo do príncipe, a soberania e a obediência às leis estavam ligadas, sendo as leis criadas pela própria soberania, a finalidade do governo era circular, pois remetia ao próprio exercício de si mesma. Ainda segundo a definição de La Perrière, o bom governante deve possuir paciência, soberania e diligência. Para defini-lo, o autor utiliza-se da comparação com o zangão. Segundo ele;

> o zangão reina sobre a colmeia sem ter necessidade do ferrão; Deus quis mostrar com isso, de modo místico, diz ele, que o verdadeiro governante não deve ter necessidade do ferrão, isto é, de um instrumento mortífero, de uma espada para exercer seu governo, deve ser mais paciente que colérico; não é o direito de matar, não é o direito de fazer prevalecer sua força que deve ser essencial a seu personagem. E que conteúdo positivo é possível dar à ausência de ferrão? A sabedoria e a diligência. Sabedoria: não, como para a tradição, o conhecimento das leis humanas e divinas, da justiça ou da equidade, mas o conhecimento das coisas, dos objetivos que deve procurar atingir e da disposição para atingi-los (…). Diligência: aquilo que faz com que o governante só deva governar a medida que se considere e aja como se estivesse a serviço dos governados (FOUCAULT, 2013, p. 419).

Por conseguinte, para exercer seu governo não é necessário que o governante, sob a forma do soberano, levante-se e mostre sua força perante os súditos. Para exercer seu poder, o governante não necessita desse “instrumento mortífero”, basta que ele saiba utilizar bem as estratégias a fim de governar os homens, basta que ele saiba dispor das coisas para conduzi-las a seu objetivo. Nem leis, nem o ferrão, o governante pode utilizar-se de mecanismos muito mais sutis e eficazes para bem governar os homens. Portanto, não é a partir de uma soberania circular, que o governo deve organizar-se, em torno da soberania do soberano, mas

em torno de regras que lhe são próprias, em função de sua própria racionalidade. Segundo Foucault é no final do século XVI e início do século XVII que a arte de governar organizar-se em torno de uma Razão de Estado. Ou seja, segundo regras racionais que lhes são próprias, que não se deduzem nem das leis naturais ou divinas, nem mesmo de um preceito de sabedoria ou prudência, mas em torno de sua racionalidade própria.

Segundo Foucault, foi o mercantilismo a primeira racionalização do exercício do poder como prática de governo. Com ele passa-se a constituir um saber sobre o Estado que pode ser utilizado como tática de governo. Todavia, o mercantilismo foi bloqueado porque as questões ainda referiam-se à soberania, a problemática girava em torno de fazer as coisas de modo que o soberano dispusesse de riquezas, de exércitos, etc. A arte de governar que surgia nesse momento era uma tentativa de compor-se junto à soberania, numa espécie de “soberania renovada”. Segundo o autor, os instrumentos utilizados pelo mercantilismo são os instrumentos tradicionais da soberania e seu objetivo o soberano. Com isso, o mercantilismo buscava introduzir uma arte refletida de governar no interior de uma instituição soberana que a bloqueava. Isso ocorreu porque, segundo Foucault, essa arte de governar tentou fundar-se na forma da soberania, que por sua vez estava alicerçada sob o modelo da economia familiar. E foi assim bloqueado pelo modelo econômico, pois não poderia encontrar dimensão própria entre o soberano de um lado e a família de outro.

Contudo, foi a emergência do problema da população que, de acordo com o autor, possibilitou o desbloqueio da arte de governar. Isso por alguns motivos: 1) o problema da população eliminou o modelo da família como elemento central da noção de economia. A perspectiva da população afastou o modelo da família da definição de governo e reconcentrou a noção de economia em outros elementos. A estatística que no século XVII funcionava no interior das táticas administrativas da soberania descobre que a população possui regularidades próprias: número de mortos, de doentes, de acidentes, etc. A estatística mostra que os efeitos próprios da população são irredutíveis aos da família: expansão epidêmica, espiral do trabalho e da riqueza, etc. Dessa forma, a arte de governar – entendida sob a forma da economia como gestão da família – passa aos poucos a se tornar uma ciência política. Nesse novo quadro, a família passa a ser um instrumento secundário, na medida em que é apenas um elemento no interior da população. Todavia, um elemento privilegiado, segundo o autor, pois a obtenção das informações sobre a

população – quanto ao comportamento sexual, consumo, etc – são transversais à família. Por conseguinte, a família deixa de ser modelo para tornar-se instrumento do governo da população. Esse é o primeiro ponto: a população permite o desbloqueio da arte de governar, porque ela elimina o modelo da economia familiar; 2) consequentemente, a população passa a ser a meta do governo. Passa a ser o foco do Estado a preocupação em melhorar a saúde da população, aumentar as riquezas e a duração de vida, por meio de estratégias direta ou indiretamente direcionadas à população. O governo utilizar-se-á de táticas e estratégias que o permitirão agir sobre a população de maneira a torná-la aquilo que convém a ele. A população passa a ser um instrumento e força do governo; 3) a população será o objeto a partir do qual o Estado poderá governar de modo efetivo, racional e planejado. Será o ponto em que se organizará aquilo que era chamado de "paciência" do soberano. Constituir-se-á todo um saber de governo indissociável de um saber sobre a população. Dessa forma, tem-se a passagem da arte de governar entendida enquanto economia de governo para a arte de governar enquanto ciência política – e do regime dominado pelas estruturas de soberania por um regime dominado pelas estruturas de governo – e consequentemente o surgimento do que se compreende por Estado administrativo e em seguida o desenvolvimento do Estado moderno e a maneira pela qual o homem foi conduzido a desenvolver-se enquanto elemento governado pelas estratégias da "governamentalidade".

Foucault ressalta que apesar dessa mudança, da passagem de uma arte de governar entendida enquanto soberania e modelo familiar para uma ciência política, não desaparecem nem o problema da soberania, tampouco o da disciplina. Segundo ele:

> o problema da soberania não é de modo algum eliminado pela emergência de uma nova arte de governo; ao contrário, ele se torna ainda mais agudo que antes. A disciplina também não é eliminada; é certo que sua instauração – todas as instituições no interior da qual ela se desenvolveu no século XVII e início do século XVIII, a escola, as oficinas, os exércitos, etc. – só se compreende a partir do desenvolvimento da grande monarquia administrativa. Mas nunca a disciplina foi tão importante, tão valorizada quanto a partir do momento em que se procurou gerir a população (FOUCAULT, 2013, p. 428).

Para Foucault, a ideia de um novo governo da população centraliza o problema de fundamentar a soberania e desenvolver a disciplina, isso na medida em que gerir a população significa geri-la em profundidade, ou seja, geri-la de forma

minuciosa, invadindo todos os seus detalhes, conhecendo-a por inteiro. É por isso que toda essa mudança não deve ser compreendida apenas como uma substituição: a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e depois por uma sociedade de governo. Para Foucault há um triângulo: soberania – disciplina – gestão governamental. A partir dessa tríade o autor mostra a relação histórica entre o movimento que abala a soberania e instaura como central a questão do governo; o movimento que faz surgir a população como objeto da técnica do governo e o movimento que isola a economia como setor da realidade; e a economia política como ciência e técnica do governo na realidade. Segundo Foucault, são esses três movimentos constitutivos do século XVIII que ainda não foram desmembrados.

Surge daí a necessidade em fazer o que Foucault chama de uma "história da governamentalidade". Por essa noção o autor compreende três coisas: 1) o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, os cálculos e as táticas que permitem exercer uma forma de poder que tem por alvo a população, por forma principal o saber e a economia e por instrumentos técnicos os dispositivos de segurança; 2) a tendência que teve o ocidente em conduzir incessantemente esse tipo de poder chamado "governo sobre todos os outros" que conduziu ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e um conjunto de saberes; 3) o resultado que fez com que o Estado de justiça da idade média que passou nos séculos XV e XVI a Estado administrativo fosse governamentalizado. Então o problema a ser desenvolvido por Foucault – a questão da modernidade que deve ser a questão da atualidade – é o problema da governamentalização do Estado. Segundo ele, a:

> Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente astucioso, pois se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu o Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a essa governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido com base nas táticas gerais da governamentalidade (FOUCAULT, 2013, p. 430).

No curso de 1978, Foucault recolocou o problema do Estado e da população sob o procedimento da governamentalidade – e da governamentalidade do Estado

como é compreendido na atualidade – por meio da passagem do Estado administrativo do século XVI ao Estado moderno. Segundo Foucault, o que se observa atualmente a respeito da governamentalização do Estado foi sustentado pela sua origem arcaica de um poder pastoral cristão; de seu desenvolvimento em uma técnica diplomática militar e por fim, sua forma fixada através de uma série de instrumentos que foi chamado de "polícia"[20].

Com essa abordagem, tem-se que a arte de governar foi compreendida por Foucault enquanto uma prática governamental. Não exatamente a maneira como efetivamente os governos governam, mas a maneira refletida de governar, a maneira pensada para governar o "melhor possível". Foucault pensou na própria consciência de si do governo, uma reflexão na prática e sobre a prática do governo. Nesse contexto, o autor busca a conceitualização da prática governamental e como ocorreu a racionalização dessa prática no próprio exercício da soberania política. Para fazer essa investigação, Foucault utilizou como metodologia partir da prática governamental deixando de lado os universais: as noções de soberania, povo, Estado. Dessa forma, partindo da prática governamental, refletida e racionalizada, pensar como essas noções foram constituídas.

Com isso, o autor constatou que no século XVI a racionalidade governamental foi a Razão de Estado, que surgiu pela emergência de um tipo de racionalidade da prática governamental. Ela consistiu na racionalização de uma prática que se situava

---

[20]Segundo Foucault, a palavra "polícia" aparece entre os séculos XV e XVI, e ao longo do século XVII ela adquire outros significados. Entretanto, o que significou a polícia desde o século XVI possui um sentido bastante diferente do que hoje entendemos por polícia. No século XVI a polícia referia-se simplesmente a um conjunto ou associação regida por uma autoridade pública. Assim como haviam os estados, os principados, as cidades, haviam também as polícias. A palavra polícia servia também para designar o conjunto de atos que regiam essa comunidade ou associação sob a autoridade pública. A relação portanto entre a polícia e o regimento, demonstrando dessa forma, a maneira de reger, de governar associados a polícia, era considerado também o resultado do bom governo. No século XVII ela adquire um sentido completamente diferente. Segundo Foucault, "polícia" vinha a ser o conjunto dos meios pelos quais era possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo a boa ordem do Estado. Portanto, era a técnica de manter estável e controlável a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças. Segundo Foucault: "O que caracteriza um estado de polícia é que aquilo que lhe interessa é o que os homens fazem, é a sua atividade, é a sua ocupação. O objetivo da polícia é, portanto, o controle e a responsabilidade pela atividade dos homens na medida em que essa atividade possa constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado." (FOUCAULT, 2008, p. 433) Vê-se, portanto, a criação do que seria a utilidade pública a partir daquilo que os homens fazem. E que desenvolver-se-á a ponto de chegar a definição de polícia Moderna, com o controle exacerbado sobre o modo de vida das pessoas, a preocupação com a saúde, e a preocupação mais acentuada em zelar por aqueles que possuem boa saúde, e que possam fazer parte da produção e circulação de mercadorias que proporcionam cada vez mais forças para o Estado, e dessa forma "fazer a felicidade dos homens a utilidade para o Estado, fazer da felicidade dos homens a própria força para o Estado". (FOUCAULT, 2008, p. 439).

entre um Estado dado e um Estado a construir-se. Isso na medida em que a arte de governar desse período tinha como objetivo fazer o “dever-ser” do governo “tornar-se ser”. Foucault explica: o Estado como ele é possui uma *ratio* governamental, que possibilita ao Estado passar para o seu máximo de ser. Governar segundo essa Razão de Estado significa fazer com que o Estado torne-se sólido e permanente, mais rico e forte que os outros. A Razão de Estado possui uma política externa e uma política interna. A primeira consiste em colocar-se com respeito perante os outros Estados e a segunda consiste no Estado de polícia. Essa, por sua vez, possui uma série de objetivos ilimitados, que encarregam os governantes não somente da ocupação com as atividades dos grupos, dos tipos de indivíduos em seu *statuto* particular, mas que, além disso, o façam da forma mais minuciosa, que se encarreguem dos indivíduos “até seu mais tênue grão”.

Segundo Foucault, foi necessário ao Estado de polícia encontrar um mecanismo de limitação. À vista disso, houve entre os séculos XVI, XVII e XVII uma perpétua tentativa em limitá-la. Primeiro sob um aspecto externo – por meio do princípio de direito – e depois sob um princípio de limitação interno, no século XVIII, com a economia política. Essa forma de racionalidade permitiu que a razão governamental se autolimitasse. Logo, passou-se a objetar o excesso do governo. E a questão passou a ser “Como fazer para não governar demais?”. Segundo Foucault, essa Economia Política descobre que a prática do governo possui uma naturalidade própria e assim, há toda uma modificação da noção de natureza – diferente daquela, posta por uma limitação externa da Razão de Estado. Dizer que há uma natureza própria à governamentalidade, significa concluir que em consequência disso a prática governamental deve respeitá-la, do contrário terá ela mesmo consequências negativas, e fracassará. O governo poderá atropelar a naturalidade de seus objetivos e violar sua naturalidade se, em relação a eles, agir com violência, abuso e excesso. A questão é que no interior dessa violência, abuso e excesso o que há, segundo Foucault, é a negligência das leis da natureza por parte do governante. Tem-se, portanto, que um governo será “mal” quando desconhecer as leis que lhes são naturais. Dessa forma, a arte de governar segundo a Economia Política coloca duas questões fundamentais: 1) a possibilidade de autolimitação do Estado; 2) a questão da verdade. O princípio introduzido pela Economia Política é “Um governo sempre corre o risco de governar demais. Um governo nunca sabe como governar apenas o bastante.”. Dessa forma, introduz uma autolimitação do Estado de polícia

pelo princípio da verdade. O governante deve conhecer as leis do governo, ele deve saber o “como” do governo para poder limitá-lo. Vê-se, então, o estabelecimento de um Regime de Verdade na autolimitação do Estado de polícia. Isso quer dizer que esse momento é marcado pela articulação de um tipo de discurso que constitui um conjunto ligado por um vínculo inteligível que legisla as práticas governamentais em termos de verdadeiro e falso. O que isso quer dizer? As práticas nos séculos XVI e XVII eram pensadas a partir de acontecimentos e de princípios de racionalização diferentes (as práticas das tarifas aduaneiras, regulamentação sobre as tarifas dos cereais, etc). Entre essas diferentes práticas foi possível estabelecer em meados do século XVIII uma coerência pensada e racionalizada. Uma coerência estabelecida por mecanismos inteligíveis que ligam as práticas e seus efeitos uns nos outros e, por conseguinte permitem julgá-los em termo de “bom” e “ruim”. Portanto, não em função de uma lei ou princípio moral, mas em função de proposições submetidas à demarcação do verdadeiro e do falso.

A ação governamental passa, portanto, a um Regime de Verdade, que tem por efeito deslocar as questões precedentes da arte de governar, introduzindo um novo questionamento. As questões precedentes indagavam: “Será que governo efetivamente de acordo com as leis morais, naturais e divinas?”, no século XVI e XVII questionou-se “Será que governo bastante bem, com bastante intensidade para levar o Estado até o ponto estabelecido por seu dever-ser, para levar o Estado até seu máximo de força?” E no século XVIII colocou a questão: “Será que governo bem, no limite desse demais e desse pouco demais, entre esse máximo e esse mínimo que a natureza das coisas fixa para mim”. (FOUCAULT, 2008, p. 27) No século XVIII com a Economia Política como nova racionalidade governamental surge a emergência de um Regime de Verdade com o princípio de autolimitação do governo.

Foucault concebe por governamentalidade o campo possível das estratégias de poder, no centro do qual se estabelecem as condutas e a condução das condutas dos governos ou governados. Ela é, portanto, uma racionalidade imanente dos micropoderes. Michel Senellart afirma que se a governamentalidade “é um 'acontecimento', não é mais como sequência histórica determinada, como no curso de 1978, mas na medida em que toda relação de poder decorre de uma análise estratégica” (SENELLART, M. 2008c, p. 533) De acordo com Candiotto (2010) Foucault está preocupado com o:

> exame de práticas, com as maneiras de fazer, os modos de aplicação do governo, seu desenvolvimento e refinamento sucessivo e o saber vinculado a seu exercício (…) Trata-se de estabelecer articulações entre estratégias de poder e suas justificações de verdade mediante o governo dos homens (CANDIOTTO, 2010, p. 100).

A análise de Foucault sobre o governo e a governamentalidade ressalta o modo como foram governadas e conduzidas as condutas humanas anteriormente ao surgimento do que entendemos atualmente por Estado. O autor reconstrói os episódios em que o homem foi colocado em sua relação com os mecanismos e estratégias de poder que buscaram, desde seu surgimento, sujeitar o indivíduo objetivando seu saber e sua conduta. Todavia, por meio de um ponto de cruzamento, possibilitou ao homem, ele mesmo, indagar sobre sua própria maneira de ser governado, sobre a melhor maneira de governar e sobre a possibilidade de não ser mais governado desta ou daquela forma. Contudo, o governo dos homens teve origem, segundo Foucault, no oriente pré-cristão e cristão, primeiro sob a ideia de um poder de tipo pastoral e logo após sob a direção de consciência, da direção das almas.

Foucault ressalta que o regime pastoral foi introjetado pela forma de governo da soberania. O regime pastoral pressupõe a obediência integral ao pastor, o indivíduo é sujeitado pela necessidade de “dizer tudo” ao confessor. De forma que a relação deste com o pastor ou diretor de consciência está em perpétua discursividade sobre si mesmo. Segundo Foucault,

> o governo pastoral inova em relação a problemática da verdade, ele introduz uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação e de exame de si e dos outros pelo qual uma verdade, verdade secreta, verdade de interioridade, verdade da alma escondida vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor (FOUCAULT, 2008, p.224).

No mesmo texto ele ainda diz que,

> O homem ocidental é individualizado pela pastoral na medida em que ela o conduz à sua salvação fixando para a eternidade sua identidade (…) A individualização do homem ocidental durante o milênio da pastoral cristã operou-se ao preço da subjetividade (FOUCAULT, 2008, p. 226).

Todavia, a problematização da governamentalidade na especificidade da pastoral pode ter possibilitado o desbloqueio do sujeito frente à relação saber-poder. Segundo Foucault, “a passagem da pastoral das almas ao governo político dos

homens deve ser situada nesse grande clima geral de resistências, revoltas, insurreições de conduta" (FOUCAULT, 2008, p. 306). As lutas mais significativas entre os séculos XIII e depois XVII e XVIII foram lutas travadas em torno da tecnologia do poder pastoral que se perguntaram "Quem tem o direito de governar os homens, a partir de quais critérios e com que autonomia?" Foucault destaca o movimento mendicante do século XIII e a reforma do século XVII enquanto lutas que questionaram o modo de governo pastoral. Essas atitudes foram característica de uma revolta de conduta, condutas justamente que se opõe a um tipo de governamentalização que normalmente tem como efeito a sujeição da subjetividade. Segundo Foucault, esses movimentos possuem por objetivo obter outra conduta, querem ser conduzidos de outra forma, por outros condutores, mas também são movimentos que procuram eventualmente:

> escapar à conduta dos outros, estabelecer para cada um a maneira de se conduzir (…) Em outras palavras, gostaria de saber se diante da singularidade histórica da pastoral, não correspondeu a especificidade da recusa, das revoltas, das resistências de conduta (FOUCAULT, 2008, p. 267).

As "contracondutadas" são, na perspectiva do autor, formas de resistência designadas como "atitudes outras" diante de um governo determinado. De acordo com Candiotto (2010), essas contracondutas podem significar a possibilidade de ser conduzido de outra maneira; a perspectiva de outra atitude diante de um governo específico ou a prática da resistência. Segundo o autor, "resulta das resistências à governamentalização a constituição de subjetividades que se afirmam pela postulação da não necessidade do poder ao mesmo tempo que estabelece novas relações com a verdade." (CANDIOTTO, 2010, p. 115).

Segundo Foucault, a partir do século XVI, vê-se a fragmentação dos dois grandes polos que prometiam a salvação – o império e a Igreja – mas sobretudo através de um fenômeno bastante complexo: De um lado, houve a intensificação do pastorado religioso em suas dimensões espirituais e temporais. A Reforma e a Contrarreforma influenciaram o pastoral na dimensão da vida espiritual dos indivíduos, esse fator gerou o aumento da conduta de devoção, o aumento do controle espiritual e a intensificação das relações entre os indivíduos e os pastores cristãos. Consequentemente, o pastorado interveio na vida material dos indivíduos, passou a fazer parte da vida cotidiana, interferindo até mesmo na higiene e na

educação dos filhos. Por outro lado, houve também no século XVI o desenvolvimento da conduta dos homens fora de uma autoridade eclesiástica. De acordo com Foucault:

> A pergunta é: como se conduzir? Como conduzir a si mesmo? Como conduzir os filhos? Como conduzir a família? Não se deve esquecer que, nesse momento, aparece, ou antes, reaparece uma função fundamental, que era a função da filosofia, digamos na época helenística, e que havia, em suma, desaparecido durante toda a Idade Média, a filosofia como resposta a pergunta fundamental: Como se conduzir? Que regras adotar para si mesmo, a fim de se conduzir como convém; conduzir-se na vida cotidiana; conduzir-se em relação aos outros; conduzir-se em relação as autoridades, ao soberano, ao senhor, a fim de conduzir também seu espírito, e conduzi-lo aonde ele deve ir, a saber, à sua salvação, claro, mas também a verdade? (FOUCAULT, 2008, p. 308).

Por conseguinte, entre de um lado a questão da pastoral cristã e de outro o desenvolvimento de uma governamentalização enquanto mecanismo de estratégia do Estado foi possível pensar, no século XVI, como conduzir-se sob uma ótica não religiosa, marcado pela intensificação, multiplicação e proliferação geral da questão das técnicas de conduta. Foi precisamente, a partir do século XVI que ressurgiu, segundo Foucault, uma nova emblemática sobre a conduta, sobre a maneira de conduzir-se fora de uma visão religiosa e eclesiástica. E igualmente o problema da condução no domínio do “público” que mais tarde tomou a dimensão do que se entende atualmente por “político”. Parece ser através das noções de “contracondutas” e “revoltas de conduta” enquanto movimentos de resistência – da forma como aparecem no pensamento de Foucault – com as insurreições religiosas como os movimentos mendicantes; os movimentos protestantes da igreja; a contrarreforma católica e as lutas sociais que a prolongaram, como a guerra dos camponeses no século XV, que surge na história do governo dos homens esse movimento, propriamente, de desprender-se do poder. E ainda, de questionar as formas pelas quais os homens foram conduzidos e exigiram ser conduzidos de outra forma ou por si mesmos. Compreendendo o poder da pastoral enquanto seja a herança do Estado moderno, Foucault parece dar sentido a possibilidade de transgredir a governamentalização do Estado justamente por meio da resistência aos mecanismos e táticas da governamentalização.

Todavia, antes de fundamentar a resistência à governamentalização é necessário encontrar o ponto em que se desenvolveu a proliferação das táticas da governamentalidade no limiar da constituição do próprio indivíduo. Pois, se foi a

população o objeto central em que a arte de governar pôde proliferar-se, foi porque o policiamento e disciplinamento do indivíduo ocorreu de maneira satisfatória, possibilitando essa nova racionalidade.

No final dos anos setenta, Foucault desenvolvia as táticas da governamentalização e o surgimento da biopolítica, no início dos anos oitenta, todavia, o autor retorna as tecnologias de si desenvolvidas com a pastoral cristã. Esse fato leva a crer que, se a população é objetivo central para a governamentalização, é porque o indivíduo é suscetível à obediência. E segundo Foucault, o indivíduo na medida em que foi obrigado a obedecer, foi também obrigado a dizer a verdade e a dizer a verdade sobre si mesmo. Mais uma vez a verdade e o exercício do poder aparecem entrelaçados. Para poder desfazer os laços que ligam o indivíduo ao poder, para buscar essa atitude que seria a atitude própria da resistência frente ao poder é necessário descobrir onde agir, porque meios, a partir de que, com que táticas e, sobretudo, contra o que, que poder é esse contra o qual a resistência deve atuar e em favor de que. Parece que essa atitude de livrar-se do poder, de desligar-se dos mecanismos da governamentalidade parte de uma certa relação com a verdade. Uma relação com a verdade que manifesta a própria verdade do indivíduo. Parece que é em nome dessa verdade, da verdade de si mesmo, que deve-se lutar contra o poder que a coage e nos coage à obediência de um regime.

1.2 Regimes de verdade e Anarqueologia dos saberes

Foi por meio das tecnologias de confissão cristã que se fixou certo procedimento que implicava um dizer verdadeiro sobre a própria conduta. O homem foi concebido enquanto parte do processo que fixava certa obrigação com a verdade e com sua própria identidade. Dessa forma, a relação entre o sujeito e a verdade como um procedimento que implica a obrigação, foi desenvolvida pela prática de confissão da pastoral cristã, e pelos regimes de verdade da Idade Média, portanto, bem antes do desenvolvimento do Estado moderno. Nessa perspectiva, a pastoral cristã coloca como fundamental a obrigação em dizer a verdade sobre si mesmo, em confessar-se sobre aquilo que se é, e por meio desse processo vê-se um modo de conduzir a conduta do indivíduo que o submete a sua própria subjetividade, o constrangendo à obrigação de denunciar o que se é e renunciar a si mesmo. Nesse

sentido, Foucault recua às práticas cristãs de confissão, para investigar a indexação do poder sob a racionalidade do governado por meio de uma postura ajustada e disposta à produção de obediência.

No curso *Do governo dos vivos* (1979-1980), Foucault apresenta, na aula de 30 de janeiro de 1980, três temas: 1) a manifestação da verdade e o exercício do poder; 2) a necessidade de uma manifestação da verdade sob a forma da subjetividade para o exercício do poder; 3) os efeitos dessa manifestação da verdade como proliferação que vai para além das relações utilitárias do conhecimento, na medida em que referem-se muito mais a uma questão de aleturgia. No contexto da pastoral cristã por exemplo, o efeito dessa manifestação é da ordem da salvação e da libertação de todos e cada um. A questão do curso centra-se sobre a relação entre essas três temáticas. Em relação a elas, o autor apresenta a análise da ligação entre as três temáticas do ponto de vista da ideologia. Do ponto de vista ideológico, os três temas estão relacionados na medida em que a preocupação dos homens com sua salvação no além os torna mais facilmente governáveis. Todavia, Foucault recusa essa justificativa e igualmente a justificativa dada pela filosofia tradicional, segundo a qual há uma submissão voluntária do sujeito em relação a verdade, e por meio dessa submissão indaga-se o que é que o sujeito pode dizer sobre, para ou contra o poder que o assujeita. Ou seja, que é que a ligação voluntária com a verdade pode dizer sobre a ligação involuntária que nos prende ao poder? Foucault não só recusa uma análise nesses termos como inverte a questão postulada pela filosofia tradicional, e a coloca da seguinte maneira:

> O que o questionamento sistemático, voluntário, teórico e prático do poder tem a dizer sobre o sujeito de conhecimento e sobre o vínculo com a verdade pelo qual, involuntariamente, ele é mantido. Não se trata mais de dizer: dado o vínculo que me vincula voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas: dada a minha vontade, a decisão e o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade? (FOUCAULT, 2014, p. 71).

Isto é, considerando a vontade de desfazer a ligação que liga o sujeito ao poder, o que é feito do sujeito de conhecimento e da verdade? Foucault ressalta, portanto, que é o movimento de separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade. Esse movimento é, portanto uma atitude, que não é cética, na medida em que não consiste em suspender todas as certezas, todavia, consiste em dizer que “nenhum

poder existe por si só". Pois não existe legitimidade intrínseca do poder, todo poder repousa senão na contingência e na fragilidade da história. No momento em que se considera que "o contrato social é blefe e a sociedade civil um conto para criancinhas, que não há nenhum direito universal, imediato e evidente que possa em toda parte e sempre sustentar uma relação de poder, qualquer que seja" (FOUCAULT, 2014, p. 72) o que é feito do sujeito de conhecimento e da verdade? Ou seja, no momento em que é possível desligar-se do poder que relação é possível estabelecer com a verdade? Foucault inverte, portanto a questão: não é mais a relação entre sujeito e verdade que é voluntária, e sim a relação entre sujeito e poder. Nesse sentido, o autor não propõe a suspensão de todas as certezas, mas a possibilidade da não-necessidade de todo o poder como fator indispensável. Propõe ensaiar a anarquia, e a define de duas formas: 1) segundo o anarquismo o poder é ruim; 2) o anarquismo propõe um projeto de sociedade em que seriam abolidas, anuladas todas as relações de poder. Entretanto, o projeto de Foucault afasta-se dessa definição, primeiro, porque não pretende ser um projeto que anula as relações de poder, todavia, coloca o não-poder, a não-aceitabilidade do poder sob a forma do questionamento de todos os modos segundo os quais se aceita o poder. E Segundo, não pretende dizer que todo o poder é ruim, mas que qualquer que ele seja não é de pleno direito aceitável, não é absolutamente inevitável. Tem-se, portanto, que a proposta de Foucault não exclui a anarquia, mas não a implica. Ela consiste em uma atitude teórico-prática que concerne com a não-necessidade de todo o poder; o que o autor, em um jogo de palavras, chama de "anarqueologia". Com essa noção, Foucault propõe um deslocamento que leva a noção de "poder-saber" para a noção do "governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade" (FOUCAULT, 2010, p. 58). E desloca o conceito de "poder" pelo conceito de "governamentalidade", propondo assim, o deslocamento da questão essencialista "O que é o poder?" pela questão operatória "Como o poder se exerce?". É por meio da noção de governamentalidade que o autor direciona suas análises para a questão, propriamente, do sujeito que pensa a si mesmo. Segundo ele "a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo elemento de um sujeito que se definiria pela relação de si consigo" (FOUCAULT, 2002, p. 247).

O que parece fundamental na noção de anarqueologia é justamente o movimento que, segundo Nildo Avelino, consiste em "separar-se do poder, enquanto

um revelador das transformações do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade" (AVELINO, N. 2010, p. 24). A busca por afastar-se do poder remete a uma busca que é própria da forma de conduzir a si mesmo, de criar formas e modalidades de relações consigo mesmo e com os outros que propicie esse alargamento entre o modo de ser do sujeito e a forma estratégica e coercitiva da governamentalização do Estado. Dessa forma, através da resistência às formas de poder vê-se um espaço para o desenvolvimento de práticas de liberdade e modos de vida que possibilitam uma nova estilística de vida, uma estética da existência. A anarqueologia aparece, sobretudo, como uma atitude frente ao poder, uma atitude crítica de não ser obrigado a "aceitá-lo a qualquer custo".

Esse movimento que se vê delinear no pensamento foucaultiano do fim da década de setenta e início da década de oitenta, sugere uma recusa do indivíduo a um Estado que o fixa enquanto sujeito governado e assujeitado pelos mecanismos e estratégias da governamentalização. Foucault propõe com isso a possibilidade de criar formas de vida que reflitam sobre a não-governamentalização, formas de vida que propiciem ao indivíduo colocar a si mesmo enquanto sujeito que conduz sua própria vida, constituindo a si mesmo e construindo valores.

Tal procedimento remete a uma conferência de Foucault pronunciada em 1978, intitulada *O que é a crítica: crítica e Aufklärung*[21]em que o autor definiu o empreendimento da *Aufklärung* como um resgate a atitude crítica[22] e no qual o autor está preocupado com o presente histórico e questionará como a atualidade foi pensada e articulada pela modernidade. Como – através da modernidade – podemos encontrar uma problematização a questão da atualidade? De que forma a modernidade se voltou a si mesma a fim de pensar o presente? Em outro texto, extraído do curso proferido em 1983 no Collège de France sob o título *O que é o iluminismo*[23]*?* Foucault faz a seguinte colocação sobre o texto de Kant *O que é a*

---

[21]Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://arquivo.rosana.unesp.br/docentes/luciana/Filosofia%20e%20%C3%89tica/KANT%20X%20FOUCAULT.pdf>. Acesso em: 19 de agosto de 2014.

[22]Ainda assim, não é através deste empreendimento que o autor apoia-se a fim de pensar um sujeito desvinculado das formas de poder-saber que o coage e define. A *Aufklärung*, segundo Foucault, aparece enquanto uma atitude crítica – entretanto diferente da maneira a qual Kant a teria definido.

[23]*Qu'est-ce que les Lumières?*Magazine Littéraire, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de Janeiro de 1983, no Collège de France). Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688, por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/iluminismo.pdf>. Acesso em: 19 de

Aufklärung?: "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?"(FOUCAULT, 1994, p. 681).

Foucault está interessado com a sua própria atualidade e o texto kantiano de 1784 recorre justamente à necessidade em trazer para a realidade o próprio presente em que estamos. Segundo Foucault, o texto de Kant traz uma resposta ao Iluminismo que aduz uma exigência moral de auto-iluminação do homem, isto quer dizer que o indivíduo encontrava-se em um estado de “minoridade” e através da auto-iluminação passa a contínua criação de sua própria superação moral. A exposição de Kant, em nível de "superação" do homem de seu estado de “minoridade” absorve os últimos escritos de Foucault o fazendo pensar seu próprio projeto sobre o governo dos homens e a possibilidade em que o homem encontra-se para conduzir a si mesmo, através do governo de si, e fazer de seu estilo de vida uma estética da existência.

A leitura de Foucault sobre o texto kantiano de 1784 considera primeiramente a *Aufklärung* como uma atitude de ‘saída’ de um estado de minoridade no qual a humanidade encontrava-se submersa. Esse movimento significa dizer que o homem estava incapacitado, por sua escolha, de fazer uso de seu próprio entendimento e deixava-se, pois, reger pela autoridade de outro, o movimento em direção oposta a essa escolha do homem o torna capaz de fazer uso do seu próprio entendimento.

A trajetória de Foucault vai em direção à resposta, ao Iluminismo que a engendra historicamente no contraste entre a "arte de ser governado" e a "arte de não ser governado desta maneira" – buscando traçar a história da atitude crítica no ocidente. O autor põe como pano de fundo da "arte de ser governado" o período histórico que marca a pastoral cristã dos séculos XV e XVI[24] por ter desenvolvido a ideia singular segundo a qual qualquer indivíduo devia ser governado, ou melhor, deixar-se conduzir à salvação, por meio da obediência a um terceiro. Essa obediência é internalizada pelo homem enquanto uma verdade e passa a ser um fim em si mesmo, ou seja, não mais obediência como um meio para alcançar

---

agosto de 2014.

[24] Foucault está aqui considerando o foco de investigação do texto kantiano de 1784. Em sua conferência de 1978 diz que Kant "definiu essa minoridade, ele a caracterizou por uma certa incapacidade na qual a humanidade estaria retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse justamente a direção de um outro, e ele emprega *leiten* que tem um sentido religioso historicamente bem definido". (FOUCAULT, 1978).

determinado fim, como a salvação, mas obediência por obediência, na medida em que ela mesma foi determinada pelo homem.

No entanto, apesar de Foucault elogiar a *Aufklärung* – enquanto uma atitude frente a um tipo de repressão, diz ele:

> A despeito da *Aufklärung* ter sido uma fase muito importante da nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política, acredito termos que nos referir a processos muito mais remotos se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história. Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações muito mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder (…) Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Segundo Foucault, desde Kant o papel da filosofia consiste em prevenir a razão de não ultrapassar os limites dados pela experiência, entretanto, com o desenvolvimento do Estado moderno o papel da filosofia consiste também em "vigiar os excessivos poderes da racionalidade política" (FOUCAULT, 1995, p. 233). Tem-se, portanto, a relação evidente entre racionalização e excessos do poder político – relação entre racionalização e poder – mas como essa relação deveria ser abordada? Ou o que fazer com a evidência dada por essa relação? Como abordar essa racionalização sem partir do julgamento da razão ou por sua origem na Aufklärung? – que já se demonstrou insuficiente. A questão para Foucault estaria em partir de racionalidades específicas e não totalizantes como a pergunta "O que é a racionalização em geral?", mas sim "O que é essa racionalidade específica chamada de loucura, doença, crime, sexualidade?" Segundo Foucault a palavra racionalização é perigosa, de forma que "o que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral" (FOUCAULT, 1995, p. 233). Não, portanto, partir da noção instituída e universal como a "soberania" ou o "povo"– como mencionado anteriormente – mas partir de uma prática particular e efetiva. A noção de anarqueologia, proposta por Foucault, parece ir nesse sentido, para definir o que são as relações de poder deve-se partir das práticas voltadas a resistir a essas relações, como as cotidianas lutas sociais. E nesse sentido, parece propor não apenas uma definição – aquilo que são as

relações de poder – mas propor algo “maior”, algo como uma forma de vida marcada por uma estilística revolucionária, na medida em que todas essas lutas travadas em torno da governamentalização carregam consigo a busca por uma nova forma de vida, que pretende romper radicalmente com as amarras do poder.

Em *O sujeito e o poder* (1982), Foucault descreve essas lutas como: a) “transversais”, isto quer dizer que elas não se limitam a um único país, não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de um governo; b) objetivam os efeitos do poder enquanto tal, isto é, a medicina, por exemplo, não é criticada por ser um empreendimento lucrativo, mas por exercer um poder sem controle sobre a vida das pessoas; c) são anárquicas, isto quer dizer que não polarizam o inimigo mor, mas o inimigo imediato; d) questionam o estatuto do indivíduo: de um lado afirmam o direito de ser diferente e enfatizam o que torna os indivíduos individuais, e por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo de sua relação com os outros, o que força o indivíduo a voltar-se a si mesmo, ligando-se a uma identidade de forma coercitiva. Segundo Foucault, essas lutas não são nem a favor nem contra o “indivíduo”, mas mais do que isso “são batalhas contra o 'governo da individualização'” (FOUCAULT, 1995, p.235); e) são lutas que se opõem aos efeitos do poder relacionados ao saber, lutas contra os privilégios do saber. Mas são também uma oposição ao segredo, à deformação e às representações mistificadoras impostas às pessoas. Dessa forma, não se pode dizer que contenham uma posição cientificista, tampouco relativista em relação à verdade verificada. Antes, o que está em questionamento é o “regime do saber”, a maneira pela qual o saber circula e funciona em suas relações com o poder; f) essas lutas, portanto, giram em torno da questão: “quem somos nós?”; são uma recusa ao estado de violência econômico e ideológico que ignora quem somos nós e é também uma recusa a investigação científica que determina o que somos.

Portanto, essa forma de poder a qual essas lutas atacam marcam o indivíduo com sua própria individualidade, ligando-os a sua identidade por meio da imposição de uma lei de verdade. Ou seja, é uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos: sujeito a alguém pelo controle e dependência ou sujeito ao autoconhecimento, preso à sua própria identidade. Essas duas definições sugerem uma forma de poder que subjuga e torna o indivíduo sujeito a alguém ou alguma

coisa [25] . Segundo Foucault, é esse tipo de luta social que predomina contemporaneamente, são lutas contra as formas de sujeição, contra a submissão da subjetividade, as lutas sociais contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete a terceiros.

Segundo Maite Larrauri:

> Todas as relações de poder têm, mesmo nas piores circunstâncias, sua parcela de resistência. (…) A anti-psiquiatria, a anti-mecidina, o movimento de liberação gay, os movimentos feministas, as objeções de consciência, os movimentos juvenis servem de catalisadores para observar como se forma uma resistência ao poder das ciências ou das racionalizações. Essas lutas, e outras semelhantes, tem em comum o feito de não se colocarem no terreno tradicional das lutas políticas nem das reivindicações econômicas. Nelas o que se põe em questão é o estatuto mesmo dos indivíduos, na medida em que se combate o poder que ignora o que somos individualmente e que, ao mesmo tempo, determina nossa identidade: contra a individuação e totalização na qual nos vemos aprisionados e contra a qual reagimos, o que significa que nem queremos ser um elemento a mais de um conjunto, nem queremos que se determine nosso comportamento individual. Foucault descobre atrás de todas essas lutas que, na realidade, o objetivo de todas elas não é tanto o descobrimento de quem somos, a busca da própria identidade, mas sim a rejeição da identidade a que nos submetem. Homens, mulheres, jovens, doentes, cidadãos, que não querem seguir respondendo ao que se espera deles enquanto homens, mulheres, jovens, etc. Esse é o sentido do lema dado por Foucault nos últimos tempos: Trata-se de rejeitar quem somos, há de desprender-se de si mesmo. (LARRAURI, M., 1989, tradução nossa)[26].

---

[25] Segundo Foucault: “Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o a sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso a sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”. (FOUCAULT, 1995, p. 235).

[26] Segundo o texto original: “todas las relaciones de poder tienen, aun en las peores circunstancias, su parte de resistencia. (…). La anti-psiquiatría, la anti-medicina, el movimiento de liberación gay, los movimientos feministas, las objeciones de conciencia, los movimientos juveniles sirven de catalizadores para observar cómo se forma una resistencia al poder de las ciencias o de las racionalizaciones. Estas luchas, y otras semejantes, tienen en común el hecho de no plantearse en el terreno tradicional de las luchas políticas ni de las reivindicaciones económicas. En ellas lo que se pone en cuestión es el estatuto mismo de los individuos en la medida en que se combate el poder que ignora lo que somos individualmente y que, al mismo, determina nuestra identidad: contra la totalización y la individuación en la que nos vemos atrapados y contra la cual reaccionamos, lo que significa que ni queremos ser un elemento más de un conjunto, ni queremos que se fije nuestro comportamiento individual. Foucault descubre detrás de todas estas luchas que, en realidad, el objetivo de todas ellas no es tanto el descubrimiento de quiénes somos, la búsqueda de la propia identidad, sino más bien el rechazo de la identidad a la que se nos somete. Hombres, mujeres, jóvenes, enfermos, ciudadano, que no quieren seguir respondiendo a lo que se espera de ellos en tanto que hombres, mujeres, jóvenes, etc. Este es el sentido de la consigna dada por Foucault en los últimos tiempos: se trata de rechazar lo que somos, hay que desprenderse de sí mismo.” (texto extraído de um fragmento de *La anarqueología de Michel Foucault*. Revista de Occidente, 95: 110-130, 1989).

Esse tipo de luta social – contra a submissão da subjetividade – é, segundo Foucault, a forma que prevalece em nossa sociedade, desde o século XVI, devido a uma nova forma política de poder que se desenvolveu, uma nova estrutura política que se instituiu, qual seja: o Estado. Esse é um poder político que ignora o indivíduo, e ocupa-se apenas do interesse da totalidade, ou do interesse de algum grupo ou classe social específica. Mas ainda anterior a isso, ele é uma forma de poder tanto totalizadora como individualizante, e isto devido ao fato de o Estado ter integrado, em uma nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originária das instituições cristãs, uma tecnologia chamada de poder pastoral. Por conseguinte, Foucault considera o Estado a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral. Esse, por sua vez, não era apenas uma forma de poder que comandava, mas que devia estar preparada para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho; não cuidava apenas da comunidade, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida; era uma forma de poder que não podia ser exercida sem conhecer a mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos, implicava na capacidade de um diretor de consciência. Nesse sentido, segundo Foucault, o Estado surge como uma forma muito sofisticada a qual os indivíduos podem integrar-se sob a condição de que à sua individualidade fosse atribuída uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos específicos[27]. Segundo Foucault, no lugar de um poder pastoral e um poder político, mais ou menos ligados ou mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante.

Ainda nesse texto de 1982, Foucault propõe uma alternativa positiva à questão da submissão da subjetividade, o que parece um ponto de investigação possível. Parece haver no pensamento de Foucault – principalmente ao que concerne a seus escritos da década de oitenta – uma espécie de “saída” para a subjetivação, uma possibilidade de liberação do sujeito em relação ao poder e como consequência a busca por novas formas de subjetivação:

> Mas a tarefa da filosofia como uma análise crítica do nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez, o mais evidente dos problemas

[27]Nas palavras do autor: “Não acredito que devêssemos considerar o 'Estado moderno' como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuísse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos” (FOUCAULT, 1995, p. 237).

> filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento. Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p.239).

Portanto, uma possibilidade para transgredir a uma nova economia das relações de poderes seria pôr em investigação as relações em que é possível estabelecer um ponto de resistência ao poder. E fundamentalmente, uma forma de resistência ao poder que ponha em cheque a própria relação entre o sujeito e a verdade – essa verdade enquanto seja a própria manifestação do sujeito sobre aquilo que ele é, manifestação sob a forma de um dizer verdadeiro que denuncia a verdade do sujeito através de sua própria estilística de vida, e não mais a verdade constrangedora que obriga o sujeito a dizer a verdade sobre si mesmo. A proposta anarqueológica de Foucault parece propor esse tipo de resistência ao poder, na medida em que implica em uma transgressão dos valores institucionais postos pela governamentalização. Sendo justamente um movimento e uma atitude que recusa ser governado, subjetivado e determinado pelas diferentes formas de poder. Além de manifesta-se através de um modo de viver que denuncia a própria verdade sobre aquilo que se é.

A noção "anarqueologia" deriva da (re)problematização de uma "arqueologia do saber". Com ela Foucault propõe não a suspensão radical dos saberes – como um ceticismo –, mas engendra uma postura de anarquia frente aos saberes. As lutas sociais que Foucault exemplificava como sendo um movimento cotidiano frente a um poder coercitivo tinham em comum o fato de resistirem em oposição a uma identidade totalizante, a um saber sobre o sujeito previamente definido e universalizado pela governamentalização. A proposta de anarqueologia, parece justamente inserir-se nesse contexto de lutas contra o poder e contra a verdade – em seu aspecto dominador e coercitivo, de um regime. Seria talvez adequado supor que, ao estabelecer uma nova relação entre sujeito e poder, por meio da desvinculação entre eles, haveria possibilidade de pensar uma nova relação entre sujeito e verdade.

A verdade para Foucault faz parte de um conjunto específico de elementos que em determinada época descreveram o verdadeiro. Essa verdade está inserida na contingência histórica, de forma que determinar o que é a verdade, é determinar um conjunto de regras e condições na qual o verdadeiro está submetido em determinado período histórico. Consequentemente não poderia haver um conhecimento nos moldes cartesianos da verdade, na medida em que toda verdade, segundo Foucault, faz parte de um regime que a determina e a concebe como verdadeiro. Esse regime submete a verdade a seus moldes, dentro de suas regras. Fora de um regime a verdade não poderia ser pensada. Segundo Foucault:

> Por regimes de verdade eu gostaria de entender aquilo que constrange os indivíduos a um certo número de atos de verdade. (…) Regime de verdade é, portanto, aquilo que constrange os indivíduos a esses atos de verdade, aquilo que define, que determina a forma desses atos; é aquilo que estabelece para esses atos condições, efetuações e efeitos específicos. (FOUCAULT, 2010, p. 67).

No curso *Do governo dos vivos* é delineada a relação entre o governo dos homens e a manifestação da verdade sob a implicação da subjetividade – a ligação entre o exercício do poder e a obrigação dos indivíduos em fazerem-se eles mesmos atores fundamentais nos procedimentos de manifestação de verdade[28]. Nela aquestão fundamental está em saber por que o sujeito foi concebido como ator principal, central, no cerne das investigações não só sobre as relações de poder, mas também sobre a manifestação de verdade. Por que o sujeito além de ser posto enquanto sujeito de poder, foi também posto enquanto sujeito de verdade, de verdade sobre si mesmo? Por que essa obrigação foi postulada com tanta veemência?

> Como se fez para que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exigisse da parte destes que são dirigidos, além de atos de obediência e submissão, “atos de verdade” que têm a particularidade de que não somente o sujeito é solicitado a dizer a verdade, mas a verdade a propósito dele mesmo, de suas faltas, de seus desejos, do estado de sua alma etc.?

---

[28]Diz Foucault: “Governo dos homens pela manifestação sob a forma da subjetividade. Porque, sob qual forma, numa sociedade como a nossa, existe um laço tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação pelos indivíduos de se fazerem eles mesmos, nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia, de se fazerem eles próprios atores essenciais? Qual relação no fato de ser sujeito em uma relação de poder e sujeito pelo qual, para a qual e a propósito do qual se manifesta a verdade? O que é esse duplo sentido do sujeito: sujeito em uma relação de poder, sujeito em uma manifestação de verdade?” (FOUCAULT, 2010, p. 64).

> Como formou-se um tipo de governo dos homens no qual não se é solicitado simplesmente a obedecer, mas a manifestar, enunciando-o, aquilo que se é? (FOUCAULT, 2010, p. 94).

Afinal de contas o que se compreende por regime de verdade? Um regime de verdade, segundo Foucault, é aquilo que constrange os indivíduos a certo número de atos de verdade, é aquilo que determina as obrigações dos indivíduos quanto ao procedimento de manifestação da verdade. Por que não seria justificável falar em termos de um regime de verdade se bem se compreende a situação na qual os indivíduos encontram-se constrangidos a obedecer a decisões que emanam de uma autoridade coletiva, como um regime político? E bem se compreende o procedimento segundo o qual os indivíduos são constrangidos a submeter-se a leis de validades gerais, por regime penal, porque nesse caso não se poderia falar em termos de regime de verdade? Por que a verdade não estaria condicionada a um regime? Foucault encontrou muitas objeções à noção de regime de verdade. A primeira delas, afirma que todas as obrigações de verdade invocadas concernem a não-verdades, ou são indiferentes, por não se tratar de fato da verdade, do verdadeiro ou do falso. A segunda alega que, se há uma obrigação de verdade é porque existe algo que não pode ser manifestado "puramente" como verdadeiro. E nesse sentido, não seria possível fazer desses atos uma verdadeira obrigação de verdade, na medida em que eles seriam muito mais a coerção do não-verdadeiro. Ainda uma terceira objeção diz que só é possível falar de obrigação quando não se referir de fato a uma verdade, assim, quando se trata do verdadeiro a própria noção de regime de verdade seria supérflua, na medida em que a verdade mesma não tem necessidade de regime de obrigação, "a verdade é suficiente por ela mesma para fazer sua própria lei" (FOUCAULT, 2010, p. 80).

Como é de se esperar, tais objeções não são satisfatórias para Foucault, na medida em que mascaram uma distinção importante. Segundo Espinosa, somente a verdade pode mostrar legitimamente o verdadeiro, mas apenas o jogo do verdadeiro e do falso pode demonstrar isso que é a verdade. Logo, para que haja o legitimamente verdadeiro, deve haver necessariamente um jogo entre o verdadeiro e o falso. Ou seja, não é a verdade que administra seu próprio império, que julga e sanciona os que obedecem e desobedecem. Não é verdade que a verdade não constrange a não ser pela verdade. O tipo de raciocínio designado nas objeções é um tipo de raciocínio que reconhece e concebe as evidências. Nele há um

engajamento que diz: “Se é verdade, portanto, eu me inclino, se é verdadeiro, portanto, eu estou vinculado” (FOUCAULT, 2010, p. 81). Segundo Foucault, esse “portanto” não pode ser um portanto lógico, pois não está sob a base de uma evidência (afinal de contas, não há evidências). Para Foucault, se considerar-se que a ciência é apenas um fenômeno histórico, o “é verdade, portanto, eu me inclino” torna-se algo obscuro. Segundo Foucault, a ciência, assim como a lógica, é apenas um dos jogos de linguagem, e não o único. Esse “portanto”, segundo o autor, dá direito à verdade de dizer: “Você é obrigado a me aceitar porque eu sou a verdade, você deve se inclinar” (FOUCAULT, 2010, p. 81). Esse “você deve” é um problema histórico-cultural fundamental. A construção da lógica possui um regime de verdade que serve também para constranger, todavia, parece que ele não existe, é como se houvesse apenas um regime da verdade mesma. Com Descartes ocorre o mesmo, pois o “portanto”, presente em “Eu penso portanto existo”, possui um aspecto explícito que designa o que não possui outro regime se não o dele mesmo; possui, portanto, força intrínseca. Todavia, há um “portanto” implícito que designa um regime de verdade que não se reduz ao caráter intrínseco do verdadeiro, mas que impulsiona a aceitação do regime, O sujeito que aceita o regime deve ser qualificado de certa maneira. Esse “portanto”, segundo Foucault, é vinculado a um sujeito que não é louco, à medida que é capaz de identificar a evidência. Por sua vez, a loucura sempre será excluída quando em um regime de verdade houver a propriedade que opera de modo que quando for evidente o sujeito deverá inclinar-se. “Não é preciso existir loucos, não é preciso existir pessoas que não aceitam o regime de verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 84).

Em termos de regime de verdade é possível tratar da ciência no singular “a ciência”, pois nesse sentido ela é uma família de jogos de verdade onde todos obedecem ao mesmo regime. Nesse sentido, o poder da verdade é assegurado pelo próprio verdadeiro, e a ciência passa a ser apenas uma forma de regime de verdade; é apenas uma possibilidade, todavia existem outras formas de ligar o indivíduo ao verdadeiro. Por exemplo, os exames de si mesmo, de confissão e exploração dos segredos de consciência. Dessarte, fazer uma anarqueologia dos saberes seria estudar os regimes de verdade, “o tipo de relação que liga entre eles as manifestações de verdade com os seus procedimentos e os sujeitos que são seus operadores, testemunhas e eventualmente objetos” (FOUCAULT, 2010, p. 85). O que o autor propõe, portanto, é que não se faça distinção: de um lado a ciência e de

outro o falso, o não verdadeiro, as ideologias. Para Foucault, deve-se levar em consideração a multiplicidade de regimes de verdade. Todos eles, sejam científicos ou não, vinculam a manifestação da verdade e o sujeito que a opera, sempre de modo a constranger.

Na conclusão de *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica,* um dos questionamentos que deixam Hubert Dreyfus e Paul Rabinow diz respeito à resistência, “Existe algum modo de resistir a sociedade disciplinar além de compreender como ela funciona e de tentar frustrá-la sempre que possível? Existe um modo de tentar tornar a resistência positiva, isto é, de dirigir-se para uma 'nova economia dos corpos e prazeres'?” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 227).

A resistência, ou ainda, a necessidade em viabilizar a negação às formas de poder propicia uma abertura para a construção de práticas de liberdade, de novas formas de vida definidas por uma estilística de viver. O exercício de novas práticas e formas de vida viabilizam novas relações entre o sujeito, a verdade e o poder, atribuindo dessa forma, um sentido positivo a resistência. Nesse sentido, busca-se associar a proposta anarqueológica de Michel Foucault, desenvolvida no seu curso *Do governo dos vivos* com o que mais tarde o autor desenvolveu em seu curso *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II,* a respeito do conceito de *parresía*[29]na filosofia do movimento cínico antigo e no modo escandaloso que os cínicos conduziam o seu estilo de vida.

A anarqueologia parece ser aquilo que os cínicos dos séculos I e II prezavam enquanto atitude crítica frente aos valores vigentes da sociedade. A proposta anarqueológica entendida como estratégia e tática frente ao poder parece refletir, por meio de um dizer-verdadeiro cínico, um modo de vida cunhado por uma estética da existência. Um modo de vida que se aproxima de uma estética revolucionária, que põe a não aceitabilidade do poder enquanto forma de vida, e luta por uma verdade denunciada e escancarada no próprio modo de viver. Nesse contexto, essa *parresía* cínica, essa fala franca direcionada tanto para o indivíduo como para a “coisa pública”, incita uma atitude de cuidado consigo mesmo e com os outros. Consigo mesmo, porque é pelo exercício de si consigo que o indivíduo cria um estilo de vida que marca sua presença no mundo pela manifestação daquilo que é. E é

[29]Na literatura, entre os comentadores de Foucault, há diversar palavras para o termo “fala franca”. Nesta dissertação, se fará uso da tradução utilizada pelo próprio autor. Dessa forma, ao referir-se a “fala franca” será utilizada a palavra “*parresía*”.

também um cuidado ético e político com os outros, na medida em que esse cuidado visa o estabelecimento de uma “vida outra”, que tende a fazer com que os homens cuidem de si mesmos e atuem na sociedade por meio de uma vida mais verdadeira, desapegada dos costumes e hábitos instituídos pela sociedade, possibilitando certa desobediência positiva. Um pouco sobre isso é o que os próximos capítulos tratarão.

2 Ética do cuidado de si

Este capítulo busca abordar o conceito de "cuidado de si"[30], no que pode ser analisado no curso *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*[31]. Para tal, desenvolver-se-á a questão partindo da seguinte estratégia metodológica: primeiramente, conceitualizar-se-á o significado atribuído por Foucault à noção de *parresía* no pensamento helenístico e greco-romano, sobretudo à maneira como foi utilizada entre os filósofos do cinismo[32]. Isso na medida em que a noção de *parresía*

---

[30]A leitura foucaultiana da Antiguidade traz a concepção de cuidado de si enquanto um princípio de conhecimento e a concepção de arte de viver enquanto forma de vida, o cuidado de si é um princípio que deve estar inscrito em uma arte de viver, em uma técnica – uma prática de vida dirigida ao modo de ser do sujeito. O cuidado de si na leitura foucaultiana parte do preceito socrático "cuida-te a ti mesmo" e estende-se a filosofia posterior dos dois primeiros séculos do império romano, os séculos I e II, em que esse preceito toma a dimensão de uma "cultura de si". Quando o preceito délfico do *gnôthi seautón, "*conhece-te a ti mesmo" surge no pensamento filosófico, ele aparece através do personagem de Sócrates e está vinculado ao preceito do cuidado de si. Foucault utiliza a palavra "subordinação" para estabelecer a relação em que se encontrava o *gnôthi seautón* em relação à *epiméleia heautoû* "cuidado de si". O "conhece-te a ti mesmo" aparecia como uma forma do cuidado de si, um modo de aplicação concreta. Porém a forma geral na qual o conhecimento estava inscrito era o da preocupação consigo mesmo. O personagem de Sócrates apresentava-se como sendo aquele que tinha como ofício incitar os homens a cuidarem de si mesmos, preocupar-se consigo, não se esquecerem de si. O cuidado de si é sobretudo um princípio de movimento e agitação que fomenta a inquietação sobre a existência do indivíduo. Segundo Foucault, na filosofia posterior a Sócrates havia, pelo menos, três aspectos a ser considerado no preceito da *epiméleia heautoû:* a) O cuidado de si é um modo de ser e estar no mundo, diz respeito a uma prática, uma atitude e uma relação com o outro, consigo mesmo e com o mundo; b) É uma forma de "olhar", compreendido como uma conversão do olhar, que se movimenta do exterior – as coisas do mundo – para si mesmo; c) O cuidado de si implica uma prática exercida sobre si mesmo através de exercícios de memorização, meditação, consciência. Foucault afirma no seu curso de 1982 *A hermenêutica do sujeito* que o cuidado de si foi suprimido no pensamento filosófico para que em seu lugar fosse ressaltado o conhecimento de si como sendo aquilo que permitia o acesso à verdade. Isso se intensificou ainda mais na modernidade, até a chegada do momento em que o cuidado de si foi excluído do pensamento filosófico. A partir de *A hermenêutica do sujeito*, o filósofo parece recolocar o cuidado de si como aquilo que está no princípio do sujeito, no cerne daqueles que pretendem fazer de suas vidas uma obra de arte, que como tal deve ser algo de bom e belo.

[31]*Le Courage de la Vérité – Le gouvernement de soi et des autres II*, último curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France, em 1984.

[32]A ênfase dessa pesquisa concentra-se no movimento cínico, e isso por uma série de razões que se pretende desenvolver no decorrer dos próximos capítulos. Dentre todos as filosofias da Antiguidade, Foucault elegeu o cinismo como principal tradição socrática para articular ao tema da estética da

entre os cínicos é – enquanto prática do cuidado de si – utilizada como hipótese para o desenvolvimento da questão segundo o qual "não somos obrigados a aceitar toda e qualquer forma de poder". Nesse momento é importante contextualizar a parresía no pensamento do autor: vinculada diretamente ao governo, à constituição da *psykhé* do governante, a parresía política, representada nas Cartas de Platão; e por outro lado, articulada à criação de um estilo de vida corajoso e vinculado à constituição do *êthos*, a *parresía* ética, representada pelo escândalo da verdade cínica. Em um segundo momento, busca-se traçar uma breve análise do cuidado de si por meio da comparação de dois diálogos socráticos: O Primeiro Alcibíades, diálogo que foi privilegiado no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito* e um diálogo menor, considerado da juventude de Platão, o Laques, que Foucault prioriza em *A coragem da verdade*. Dessa forma, pelos desdobramentos da tradição socrática, considera-se o vínculo entre o cuidado de si e a estética da existência no pensamento de Michel Foucault, como uma prática que implica a coragem do dizer verdadeiro, que é – além de uma atitude que se arrisca frente ao poder – a maneira como o indivíduo conduz a sua vida a fim de transformar-se[33] e manifestar-se enquanto sujeito de sua própria conduta ética. Essa proposta viabiliza conceber novas formas de pensar o sujeito em sua relação com a manifestação da verdade, desvinculado de um regime que o condiciona e um poder que o determina. Reafirma-se assim, a importância ou quase necessidade em pensar a ética como cuidado de si, no sentido que ressalta Foucault, como um modo de viver na alteridade e fundamentalmente no conhecimento de si mesmo.

2.1 A coragem da verdade: "*parresía*"

Foucault encontrou no pensamento dos filósofos da Antiguidade greco-romana a reflexão moral que colocava a relação de si consigo como o elemento fundamental para a constituição do sujeito ético. De tal forma, a problematização

existência. Assim, julga-se este como o ponto de partida no qual o cinismo tem papel de destaque, mas não o único.

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

ética consistia no pensamento e na prática, voltados para a prática do homem e para a maneira como este conduz a sua existência a fim de construí-la como algo "belo"[34]. Ou seja, a problematização ética implicava a maneira como os indivíduos conduziam a sua existência. A maneira de conduzir-se não estava inscrita sob a forma da regra ou de códigos de lei, mas da reflexão sobre a prática do indivíduo e da maneira como vive, dos critérios elaborados por si e para si para construir sua vida enquanto "obra de arte"[35], enquanto algo a ser lembrado. De acordo com Hadot (2014), o período helenístico foi muitas vezes apresentado como a fase de decadência da civilização grega, corrompida com o contato com o oriente. Uma das causas para esse entendimento foi a ideia de que com a passagem do regime democrático ao regime monárquico – e com isso o fim da liberdade política – a vida pública nas cidades teria sido extinta[36]. Todavia, essa ideia parece errônea para ele, tendo em vista que tanto as monarquias helenísticas como o império romano exerciam, comprovadamente, intensa atividade cultural, política e religiosa. Além das ciências exatas que desenvolveram atividades científicas durante todo esse período. Dessa forma, não seria exata a afirmação de que no período helenístico e romano houve uma diminuição das atividades filosóficas, mas o contrário. Hadot sustenta que se costuma afirmar que os filósofos desse período, pela incapacidade de atuarem politicamente na cidade, teriam desenvolvido uma moral do indivíduo, voltando-se assim, para a interioridade. Todavia o autor mantém que esses filósofos nunca deixaram de interessar-se pela política, mesmo sendo pelo seu modo de vida[37].Segundo Foucault (2011b), é preciso lembrar aos homens a sua maneira de

---

[34]A questão do belo na Antiguidade é geralmente associada às "formas belas", como na arte. Todavia, os antigos sempre estiveram preocupados em construir a sua existência como uma forma de beleza possível. O professor Ernani Chaves descreve esse movimento segundo Foucault, a partir da dissociação proposta por Foucault metafísica da alma e da estilística da existência – que inclusive, é abordada mais detalhadamente na sequência dessa dissertação: "'este estudo possível da existência como obra bela' não foi apenas recoberto pelo domínio de uma 'metafísica da alma', mas também pela redução, aos olhos de Foucault, da questão do belo às formas belas, ou seja, à questão da arte. A este respeito ele dirá, explicitamente, que este estudo possível 'foi recoberto também pelo estudo privilegiado destas formas estéticas concebidas para dar forma às coisas, às substâncias, às cores, ao espaço, à luz, aos sons e às palavras' (Id.,--.149-150). Desse modo, o estudo da 'estilística da existência' sofreu um duplo processo de apagamento, seja por parte da predominância da 'metafísica da alma', seja pela redução do interesse e do estudo sobre o belo às artes." (CHAVES, 2013, p. 33).

[35]Aqui a noção de obra de arte refere-se ao sentido atribuído pelos gregos, fazer da vida uma obra de arte significa que o artista é o artesão de si mesmo.

[36]Nas palavras de Hadot, uma afirmação desse gênero sustenta que: "Os filósofos, abandonando o grande esforço especulativo de Platão e de Aristóteles e a esperança de formar homens políticos capazes de transformar a cidade, ter-se-iam resignado então a propor aos homens, privados da liberdade política, um refúgio na vida interior" (HADOT, 2014, p. 140-141).

[37]Segundo (HADOT, 2014, p. 143-144) "Os filósofos da época helenística, mesmo os epicuristas,

ser e de se conduzir, o aspecto de sua existência que aparece aos olhos dos outros e aos seus próprios e também o vestígio que sua existência deixará na lembrança dos outros após a sua morte. Foi, portanto, por meio de práticas e técnicas elaboradas e exercidas sobre si mesmo, seu pensamento e seu corpo que os filósofos da Antiguidade desenvolveram aquilo que Foucault chama de artes da existência. E foi a busca incessante por uma arte da existência que constituiu no pensamento greco-romano a elaboração de uma ética de si.

Entre as técnicas de si desenvolvidas na Antiguidade ressalta-se a prática da *parresía*, sobretudo, enquanto coragem do dizer verdadeiro, elaborada pelo modo de vida dos filósofos do cinismo. No modo de vida cínico destaca-se a maneira escandalosa na qual os filósofos viviam na sociedade. Esse escândalo define o cuidado de si dos cínicos enquanto um estilo de vida e, nesse sentido, a importância dada ao ato de dizer verdadeiro como *parresía*, como manifestação de uma verdade que põe em risco a existência do indivíduo. *Parresía*, portanto, enquanto risco e perigo assumido em nome da verdade, em nome de uma estilística de vida que vai ao limite. Todavia, para definir tal concepção, é necessário compreender em que consiste uma "manifestação da verdade" para Foucault. Com isso, é possível fazer uma análise acerca do ato de dizer a verdade na atualidade, e a possibilidade da elaboração de uma *áskesis* (exercício, exame)*,* e uma ascética filosófica para a construção de um *êthos.* Isso na medida em que, se Foucault está interessado no estudo sobre a Antiguidade é porque a problemática posta por esses filósofos condiz com a atualidade. A relevância desse tema se dá porque a problemática parresíastica anuncia um problema contemporâneo para pensar a democracia e a própria concepção de resistência, e ainda o modo de relacionar-se com a verdade em relação a si mesmo e aos outros. A *parresía*, segundo a leitura foucaultiana dos cínicos, sugere uma manifestação da verdade que é a própria vida em contraste com o supérfluo e o banal das convenções sociais.

Segundo Hadot (2014), todas as escolas filosóficas do período helenístico estavam ligadas a uma maneira de viver que aconselhavam uma vida sem convenções, segundo a pura natureza e indiferença ao que os homens consideravam desejável ou indesejável, bom ou mau, e essa indiferença é o que os

---

jamais se desinteressaram da política, desempenhando sempre o papel de conselheiro dos príncipes ou embaixadores de uma cidade, como testemunham inscrições muitas vezes gravadas em sua honra. (…) De maneira geral, os filósofos jamais renunciaram à esperança de transformar a sociedade, ao menos pelo exemplo de sua vida."

conduzia a uma vida sem perturbações[38]. Os céticos e os cínicos, diferente das filosofias que lhes são contemporâneas, como a de Epicuro e Zenão de Cítio, não organizam-se em instituição escolar, pois não possuem dogmas. Entretanto, ambas são atitudes de pensamento e modos de vida. Segundo Hadot, os céticos desenvolveram uma argumentação para demonstrar que é necessário suspender os juízos e recusar os dogmas para atingir a tranquilidade da alma. Os cínicos, por outro lado, não argumentaram nem propuseram nenhum ensino, pois seu próprio modo de viver designou sua doutrina. "É sua própria vida que têm, em si mesma, seu sentido e implica toda uma doutrina." (HADOT, 2014, p. 154).

Em uma de suas últimas entrevistas, *Uma estética da existência* (1984), Foucault diz que o motivo que o fez interessar-se pela Antiguidade foi o fato de que, em seu tempo, uma moral orientada pelo código também estava desaparecendo e, portanto, surgia espaço para serem pensado novos modos de viver.[39] E a filosofia antiga sugere a possibilidade de pensar a relação entre sujeito e verdade sem a ligação necessária e institucional com a regra. O que é considerado na filosofia da Antiguidade é muito mais a maneira a qual o indivíduo relaciona-se com a regra do que a própria regra – a maneira a qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo a fim de estabelecer os critérios necessários ao seu modo de viver. Será essa preocupação com a estilística de vida, muito mais que o código da lei, a preocupação da filosofia antiga que definirá o indivíduo como um sujeito ético.

Como afirmado anteriormente, a parresía é uma modalidade do dizer verdadeiro, e sua análise é realizada por meio do estudo das formas aletúrgicas. Uma análise desse tipo é oposta, por exemplo, a uma análise do tipo epistemológico. A análise epistemológica ocupa-se com as estruturas do discurso, àquilo que elas têm de específico e a maneira como são recebidas como discursos verdadeiros. Por outro lado, o viés da aleturgia ocupa-se das formas e condições do dizer verdadeiro. A atitude segundo a qual, o sujeito, ao enunciar um discurso de verdade, ele mesmo manifesta-se. E somente pelo ato de manifestar a si mesmo é reconhecido como

---

[38]De acordo com o que Hadot afirmava, Sexto Empírico sobre os céticos: "Caso se diga que uma escola é uma adesão a numerosos dogmas que têm coerência um em relação aos outros […] diremos que o cético não tem escola. Em contrapartida, caso se diga que é uma escola um modo de vida que segue um certo princípio racional de acordo com aquilo que nos aparece […] dizemos que é uma escola." (HADOT, 2014, p. 153).

[39]Nas palavras do autor: "Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência." (FOUCAULT, 2012. p 283).

alguém que diz a verdade.

No curso *Do Governo dos Vivos* (1980)[40], Foucault identifica a aleturgia enquanto procedimento da manifestação da verdade relacionada ao exercício do poder. Segundo Foucault, uma forma de poder não pode exercer-se sem uma manifestação da verdade, pois;

> Como, de fato, seria possível governar os homens sem saber, sem conhecer, sem se informar, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos? Em suma, como seria possível governar sem conhecer o que se governa, sem conhecer os que são governados e sem conhecer o meio de governar tanto esses homens como essas coisas? (FOUCAULT, 2014, p. 6).

Para o governo dos homens, a relação entre sujeito e verdade ocorre a partir da ligação entre poder e saber. Pela manifestação da verdade é que o governante poderá exercer o seu poder sobre os indivíduos. Todavia, a verdade manifestada não é simplesmente da ordem de um conhecimento útil para o exercício do poder. A verdade não pretende ser a prova de justificação para alguma coisa, nem mesmo para refutar o falso em nome de si mesma. No contexto tratado por Foucault, a verdade não pode ser reduzida à utilidade, pois ela está no nível de um ritual que pretende ser a manifestação pura da verdade. A partir do exemplo do imperador Sétimo Severo[41], Foucault diz,

---

[40]*Du Gouvernement des vivants*, curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France no ano 1980.

[41]No curso de 1980, *Do governo dos vivos,* Foucault descreve a figura do imperador Sétimo Severo – um dos imperadores dos primeiros séculos de nossa era. Sétimo Severo é o imperador que mandou pintar na cúpula de seu palácio o céu estrelado em que presidia seu nascimento e seu destino. Dessa forma, o imperador demonstrava seu destino – o destino de ser rei, de possuir o trono e o poder – sobre a cabeça de todos aqueles que entrassem em seu palácio. O mesmo *logos* que presidia a ordem do mundo também presidia seu nascimento e seu destino. Assim, Sétimo Severo é aquele que inscrevia e pronunciava suas sentenças sob uma ordem de mundo visível a todos e fundada em direito, verdade e necessidade. O céu estrelado na cúpula do palácio do imperador demonstra a função do poder político daquela época – um poder político mágico e religioso. Era, pois, o saber dos deuses, o saber que se pode exercer sobre eles e sobre si mesmo o tipo de saber mágico religioso que estava presente na forma de governar do imperador Sétimo Severo. Sétimo Severo tinha a necessidade da manifestação excessiva da verdade, e a maneira pela qual esse verdadeiro se manifesta de forma excessiva, não é totalmente da ordem de um conhecimento formado, centralizado, acumulado. O céu estrelado de Sétimo Severo representa uma manifestação pura da verdade sobre a qual se fundam as sentenças do imperador. Tal manifestação pura não pretende provar alguma coisa ou mesmo refutar um "falso", mas simplesmente mostrar a verdade. A manifestação faz surgir o verdadeiro sob um fundo invisível, desconhecido e então surge o verdadeiro ele mesmo. E então "não se tratava da organização de um sistema utilitário de conhecimento, necessário ou suficiente para exercer o governo. Tratava-se de um ritual de manifestação da verdade que mantinha com o exercício do poder certo número de relações que não podem certamente se reduzir a utilidade pura e simples" (FOUCAULT, 2014. p. 6). Essa forma de manifestação da verdade enquanto um ritual, não desaparecerá totalmente com o desenvolvimento de técnicas mais avançadas sobre a forma de

> não se trata pura e simplesmente do que poderíamos chamar de uma atividade mais ou menos racional de conhecimento. Parece-me que o exercício do poder (…) se faz acompanhar por um conjunto de procedimentos verbais ou não verbais, que podem por conseguinte ser da ordem da informação recolhida, da ordem do conhecimento (…) que também podem ser rituais, cerimônias, podem ser operações diversas de magias, de *mancia*, de consultas aos oráculos, aos deuses, etc. Trata-se portanto de um conjunto de procedimentos verbais ou não, pelos quais se traz a luz – e pode ser tanto a consciência individual do soberano, quanto o saber de seus conselheiros ou a manifestação pública – algo que é afirmado, ou antes, posto como verdadeiro, seja evidentemente em oposição a um falso que foi eliminado (…) mas também talvez por arrancamento ao oculto, por dissipação do que é esquecido, por conjuração do imprevisível. (FOUCAULT, 2014, p. 7-8).

Aleturgia, do grego *alêthourguês*, correspondia àquele que dizia a verdade. A manifestação da verdade, enquanto aleturgia, é um procedimento que não implica necessariamente no discurso pronunciado pela fala. O ato pelo qual o indivíduo manifesta-se enquanto alguém que diz a verdade está dissociado de uma enunciação lógica ou racional do discurso. A aleturgia é aquilo que Foucault chamou de “sentido amplo” do conhecimento. Assim, o exercício do poder não supõe naquele que o exerce simplesmente um conhecimento utilizável, mas antes, uma manifestação da verdade, que pode ser o discurso do oráculo ou dos deuses, por exemplo. Ao longo da história, o exercício do poder acompanhou uma manifestação da verdade muitas vezes alegórica, como um ritual. Esse procedimento, segundo Foucault, não foi facilmente ou simplesmente substituído por uma nova forma de poder que a baniria. Ao contrário, sempre uma forma de poder foi transpassada, constituída por um ritual da verdade. Dessa forma, a própria produção da verdade na consciência dos indivíduos se dá por meio da aleturgia, ou seja, ocorre por meio de procedimentos que podem ser da ordem da lógica, mas que igualmente podem ser constituídos por rituais de manifestação da verdade, como o céu estrelado pintado na cúpula do castelo do imperador Sétimo Severo.

A aleturgia, enquanto ato pelo qual a verdade produz-se e manifesta-se é o campo em que se pode desenvolver a análise sobre a “fala franca”. A *parresía*, enquanto uma prática do dizer verdadeiro sobre si mesmo, permite a análise da relação entre sujeito e verdade a partir do discurso que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo. Todavia, ela não é uma tecnologia de poder para a extração do saber, como a pastoral cristã. Pois supõe outros procedimentos, outras práticas em relação a si mesmo que vão de encontro à renúncia. Ao contrário, a *parresía* é uma

---

governar, ela ao contrário adquirirá segundo Foucault novas formas e estratégias de ação.

modalidade do dizer verdadeiro, ela é atitude e coragem de afirmar um estilo próprio de vida. Segundo Foucault (2011a), na Antiguidade houve toda uma prática direcionada ao ato de dizer a verdade sobre si mesmo e todas essas formas foram relacionadas ao princípio socrático do “conhece a ti mesmo. Entretanto, o autor afirma que o princípio do “conhece a ti mesmo” é uma implicação de um princípio ainda anterior, o princípio do cuidado de si. Por isso é que todas as práticas e incitações do dizer verdadeiro sobre si mesmo estão situadas no contexto do princípio do cuidado de si. Foucault afirma que o cuidado de si, encontrado principalmente nos diálogos socráticos, deu lugar a uma “cultura de si”. Na Antiguidade Clássica e tardia, Foucault identifica a elaboração de uma cultura de si que adquirira sua era dourada nos primeiros séculos de nossa era. Nessa cultura de si, nessa quase necessidade em estabelecer uma relação consigo mesmo, desenvolvia-se uma arte, apreendia-se o exercício de uma prática e de uma técnica sobre si mesmo. Para Foucault, foi a partir dessas práticas desenvolvidas no período helenístico e romano que se viu formular a necessidade, e quase obrigação, de que “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo” e, nesse momento, o surgimento de um personagem indispensável para a prática da *parresía*. Esse personagem que estava presente nas tecnologias de confissão cristã e, mais tarde, na Modernidade através do papel do psicanalista, vê-se delineado também na Antiguidade pagã.

> Em termos mais claros e mais concretos, direi o seguinte: não é necessário esperar o cristianismo, esperar a institucionalização, no início do século XIII, da confissão, esperar com a Igreja romana, a organização e o estabelecimento de todo um poder pastoral, para que a prática do poder dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio. O dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (logo bem antes do cristianismo), foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois. E é o outro, precisamente e necessariamente presente na prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo, que me reteve e me deteve. (FOUCAULT, 2011b, p.6).

Nessa arte de si, o papel do “outro” era imprescindível, na medida em que para preocupar-se consigo mesmo e cuidar de si era necessária a relação estabelecida com o outro. O papel do outro é, portanto, fundamental. Mas qual é sua função no procedimento da relação consigo mesmo? Dizer a verdade. Na Antiguidade, o “outro”, parceiro no dizer verdadeiro sobre si mesmo é um elemento essencial sem o qual a verdade sobre si mesmo não seria manifestada. O “outro” é

encarregado de dizer toda a verdade necessária, sob a forma da *parresía*, ou seja, sob a forma da fala franca. Foucault (2013) afirma que nesse momento a prática de um dizer verdadeiro franco está na encruzilhada entre a obrigação de dizer a verdade – no procedimento e na técnica da governamentalidade – e a constituição da relação de si mesmo. O dizer a verdade, nesse contexto, é um elemento do governo do outro sobre nós mesmos, que nos conduz a possibilidade de estabelecermos uma relação adequada conosco. A figura do "outro" é vaga e não institucionalizada, diferente, portanto, da figura institucionalizada do confessor, do diretor de consciência, do médico, do psicólogo.

Na cultura antiga, esse "outro"podia ser um filósofo de profissão, mas podia ser também qualquer um. Podia ser um professor institucionalizado, mas podia ser um amigo ou mesmo um amante. Podia ser um conselheiro para a vida toda como foi Demétrio, o cínico, para com Thrasea Paetus, importante político da época; mas pode ser também um guia para um rapaz que ainda não fez as opções fundamentais de sua vida. Variável, portanto, é o status deste "outro". Mas o seu papel e sua prática não são mais fáceis de definir, uma vez que estão apoiados na pedagogia, mas também na direção da alma e toma a forma de uma prática médica na medida em que trata com o cuidado da alma, do regime da vida, das paixões, do modo de vida em todos os seus aspectos. Ainda que possua uma função variada e um papel polivalente, este outro diz ter uma qualificação. Mas não é uma qualificação dada pela instituição como na cultura cristã na figura do confessor, tampouco a qualificação que garante um saber institucionalizado, como na cultura moderna, na figura do psicanalista. A qualificação deste outro na cultura antiga é uma prática, é certa maneira de dizer chamada *parresía*, a fala franca. Assim, esta modalidade do dizer verdadeiro é constitutiva do personagem do outro, fundamental na necessidade do dizer verdadeiro sobre si mesmo. A *parresía* é o elemento qualificador deste "outro" no jogo do dizer verdadeiro.

O estudo da *parresía* e do parresiasta (quem é capaz de utilizar a prática da *parresía*) foi identificado por Foucault como a pré-história dessas práticas que se organizaram em torno de pares como o penitente e o confessor, o paciente e o psicanalista, o doente e o conselheiro. Todavia, esse estudo levou o autor a identificar que essa noção, antes de estar direcionada ao domínio da consciência, a uma condução espiritual, a um conselho para alma, na literatura helenística e romana ela não tem origem nesse tipo de prática voltada à condução espiritual. Ela

é antes de tudo e fundamentalmente uma noção política, que posteriormente estendeu-se à ética.

Inicialmente, a *parresía* passa a ser entendida enquanto uma noção radicada na prática política e na problematização da democracia que deriva posteriormente à esfera da ética pessoal e da constituição do próprio sujeito ético. No campo político tal modalidade ganhou uma nova gama de significados que evoluíram da democracia ateniense ao império romano. Todavia, a prática parresíastica encontra sua realidade na relação que estabelece com a política. A filosofia, enquanto prática parresíastica, é um modo de impor-se frente aos que governam e um questionamento ao modo que governam os outros e a si mesmos. Para Foucault, portanto, é nesse sentido que a *parresía* filosófica mostra-se enquanto uma prática corajosa que se liga à política e vê-se ela mesma enquanto uma prática de enfrentamento político. Na medida em que estabelece relações diretas com a política e afasta-se e exclui a retórica é que ela aproxima-se da verdade e da ética.

Foucault (2011b) apresenta duas noções de *parresía*, a primeira delas consiste em um valor pejorativo, é o “dizer tudo” no sentido de dizer qualquer coisa, dizer aquilo que se passa pela cabeça. A partir de tal perspectiva, o parresiasta é tido como o “tagarela”, aquele que não possui em seu discurso nenhum princípio de racionalidade ou verdade. Foucault vai encontrar na *República* de Platão referência a essa noção em relação à cidade, ou melhor, à má cidade democrática – é aquela que exerce a *parresía*, em que todos podem dizer qualquer coisa, aquela que é totalmente dispersa e diversificada entre os interesses e paixões dos indivíduos. O sentido positivo de *parresía*, Foucault encontra um exemplo na *Segunda filípica,* em que Demóstenes diz que em oposição aos maus parresiastas que dizem qualquer coisa sem indexar seu discurso à razão, ele quer, ao contrário, com a prática da *parresía* dizer a verdade, dizer as coisas que são verdadeiras,sem dissimular ou ocultar. Esse sentido positivo seria, portanto, o “dizer tudo” indexado a verdade, sem ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascará-la. Mas ainda é necessário para caracterizar essa *parresía* positiva, duas condições. Primeiramente, não basta que a verdade dita por aquele que fala seja constitutiva de sua mera opinião pessoal, é necessário que essa verdade seja aquilo que de fato ele pensa. O parresiasta é aquele que anuncia uma verdade na qual está inteiramente ligado. Essa verdade marca a opinião do sujeito, seu próprio pensamento e crença; ele se obriga a enunciá-la. Mas isso não é o bastante para identificar o parresiasta, uma vez que um

professor ou um gramático ensinam uma verdade na qual eles realmente acreditam e pensam, eles enunciam uma verdade que não é mera opinião, mas na qual estão interligados. Entretanto essa verdade não incorre em risco ao enunciá-la, a prática da *parresía* necessita do risco dirigido à própria relação que o sujeito possui com a pessoa a qual enuncia a verdade. O parresiasta é aquele que, além de dizer o que pensa, o que acredita, assume o risco diante do outro. Ao enunciar a verdade ele enfrenta e assume o risco de ferir o outro, de irritá-lo, podendo suscitar às condutas a mais extrema violência. Nesse sentido, verdade enfrenta o risco da violência, pois "o parresiasta (…) será o dizedor corajoso de uma verdade em que ele arrisca a si mesmo e sua relação com o outro" (FOUCAULT, 2011b, p.12). O uso da franqueza no discurso ignora o que poderá resultar com o próprio enunciador da verdade e este é o risco que ele assume e enfrenta. Esta característica da *parresía;*

> implica uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o parresiasta se arrisque a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso. De certo modo, o parresiasta sempre corre o risco de minar essa relação que é a condição de possibilidade do seu discurso. (FOUCAULT, 2011b, p.12).

Mas implica também no risco que o próprio enunciador da verdade assume em relação a sua própria existência, ao dizer a verdade o parresiasta põe em risco sua própria vida, pois aquele à quem a verdade é dirigida é normalmente aquele que obtém o poder sobre o que fala, e pode não suportar a verdade que lhe é dita. É por isso que se faz necessário nessa prática um pacto entre quem enuncia a verdade e quem a acolhe (povo, assembleia, rei, amigo) para que a *parresía* possa se estabilizar no jogo parresiástico. Todos devem entrar no jogo e admitir que aquele que assume o risco de sua própria existência em favor da verdade merece ser ouvido. O jogo envolve, portanto, duas deliberações, a primeira de quem assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, e a segunda que envolve a coragem do interlocutor em aceitar receber a verdade que poderá lhe atordoar. Entretanto, o parresiasta não é nenhum profissional ou técnico, pois a *parresía* não é técnica ou profissão, e sim atitude e maneira de ser.

Para melhor defini-la, Foucault a contrapõe as outras maneiras fundamentais do dizer-verdadeiro, utilizadas na Antiguidade. Primeiro a modalidade do dizer verdadeiro profético. O profeta é aquele que, segundo Foucault, atua como intermediário entre o presente e o futuro; ele profere sem dúvidas uma verdade, mas

uma verdade que não foi propriamente pensada por ele, pois o profeta não fala em seu nome, sua voz serve como intermediária para uma palavra que não é sua. O profeta transmite geralmente a palavra de Deus. Assim, a verdade enunciada pelo profeta vem de outro lugar, não é a sua própria verdade e a necessidade de sua própria verdade que deve ser pronunciada. O dizer-verdadeiro profético deve ser ainda interpretado, pois apesar de desvelar o que estaria escondido aos homens ele o esclarece de maneira obscura, pois o profeta fala através de enigmas. O parresiasta, contrariamente ao profeta, fala por si mesmo e é indispensável que assuma o risco de dizer aquilo que realmente pensa e acredita; ele também não diz sobre o futuro, mas antes, desperta o homem para o que existe, para o seu presente, não desvela a cegueira do homem em relação ao futuro, mas a cegueira do homem em relação si mesmo, a sua própria vida. E principalmente, não fala por enigmas, ele ao contrário fala da forma mais clara possível porque quer ser entendido, por isso fala sem disfarces, sem máscaras nem ornamentos, não deixa nada a ser interpretado e sim algo para fazer;

> O parresiasta não deixa nada para interpretar. Claro, ele deixa algo para fazer: deixa àquele a quem ele se dirige a rude tarefa de ter a coragem de aceitar essa verdade, de reconhecê-la e dela fazer um princípio de conduta. (FOUCAULT, 2011b, p.16).

Outra modalidade do dizer verdadeiro na Antiguidade oposta ao parresiasta é, segundo Foucault, o modo da sabedoria. O sábio, ainda que se aproxime mais do parresiasta emite um discurso de sábio, de um modo de ser sábio que o qualifica como tal. Mas o sábio mantém sua sabedoria em reserva, em silêncio. Ele é sábio para si próprio, só fala quando quer e por enigmas e essas características o contrapõe ao parresiasta, pois este, ao contrário, tem o dever, a necessidade de falar, esta é a sua tarefa, a qual não abandonará mesmo ameaçado de morte. Não diz o ser das coisas e da natureza, seu dizer verdadeiro está relacionado com o modo de vida dos indivíduos, com sua realidade, com sua situação atual, com seus valores e sua conduta.

A terceira modalidade do dizer verdadeiro, oposta a *parresía,* é a modalidade do ensino, ou melhor, da técnica. Foucault se refere ao saber técnico do médico, do sapateiro, do músico, que são muitas vezes mencionados nos diálogos platônicos. Esses personagens possuem um saber caracterizado por uma *tékhne,* por um tipo

de conhecimento que se corporifica em uma prática que pode ser ensinada. A pessoa que detém a *tékhne* formula e emite a verdade sobre ela a outros, ele portanto, diz a verdade sobre a técnica. E da mesma forma que o professor e o gramático ele pensa e crê na verdade que enuncia, no entanto não há risco. Esse homem da *tékhne* e do ensino recebe um dizer verdadeiro que é capaz de transmitir, mas nessa transmissão ele não assume de fato nenhum risco. O que há nessa transmissão é a união e o pacto entre aquele que diz e aquele que recebe o discurso. Ao contrário;

> o dizer-a-verdade do parresiasta assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte. E se é verdade que a verdade do parresiasta – [quando] é recebida, [quando] o outro, diante dele, aceita o pacto e joga o jogo da *parresía* – pode nesse momento unir e reconciliar, isso só ocorre depois de ter aberto um momento essencial, fundamental, estruturalmente necessário: a possibilidade do ódio e da dilaceração. (FOUCAULT, 2011b, p.24).

O discurso do parresiasta, portanto, se distingue do dizer verdadeiro profético, pois o primeiro não é aquele que pretende desvelar por enigmas, em nome de outro, o destino do homem. Nem mesmo pode ser comparado ao dizer verdadeiro do sábio, na medida em que o parresiasta não possui uma sabedoria resguardada sobre o ser e a *physis*, não guarda sua verdade em silêncio, pois tem a necessidade e a tarefa de enunciá-la. Ele também não pode ser comparado ao homem da *tékhne,* porque além de transmitir uma verdade, ao fazê-la ele assume o risco da guerra, da violência. Das quatro modalidades de veridicção acima mencionadas, a *parresía* é a que está sob o domínio do *êthos,* ela põe em questão o modo de ser e agir do indivíduo, sua própria conduta, diante de si mesmo e dos outros. O parresiasta é aquele que, como Sócrates, indagará sobre a conduta do outro e o despertará para o cuidado, o cuidado com o seu próprio ser, com o seu próprio modo de agir e pensar, com o seu "estar" consigo e com os outros. O dizer verdadeiro do parresiasta é uma necessidade, ela deve ser dita, enunciada de forma franca e clara para que todos compreendam e assumam, junto com o parresiasta, o risco de aceitar essa verdade.

Em G*overno de si e dos outros*[42] Foucault diferencia a *parresía* de quatro modalidades do dizer a verdade: estratégia de demonstração, persuasão, ensino e

---

[42]*Le Gouvernement de soi et des autres*, curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France no ano 1983.

discussão. Por meio da comparação, o autor constata que a *parresía* não poderia encaixar-se em nenhuma dessas maneiras do dizer a verdade, poisnão faz parte de uma estratégia demonstrativa, na medida em que não é uma forma de demonstrar. Nem mesmo deve ser considerada da parte da persuasão, isso porque, ainda que possa dialogar com a retórica, ela não pode definir-se no interior do campo da retórica, pois não pertence a ela. A *parresía* também não é uma maneira de ensinar, pois não corresponde à pedagogia. Diferente do processo pedagógico, ela possui um lado abrupto e violento. Segundo Foucault, na prática da *parresía*;

> quem diz a verdade lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer nada mais que calar-se, ou sufocar de furor, ou ainda passar a um registro totalmente diferente, que é, no caso de Dionísio ante Platão, a tentativa de assassinato (FOUCAULT, 2013, p. 54).[43]

Dessarte, a *parresía* apresenta não apenas características distintas da pedagogia, mas apresenta-se ela mesma como um efeito antipedagógico, o qual, como afirma Foucault (2013), pode levar à injustiça, à cegueira, ao excesso e até mesmo à loucura. De outra parte, a *parresía*, segundo Foucault, não pertence ao campo propriamente dito da discussão. Apesar de possuir uma estrutura agonística, em que dois indivíduos lutam ambos em nome da verdade, a *parresía* não possui o caráter da arte da discussão. Isto na medida em que não quer fazer triunfar o que acreditam ambos ser a verdade, e uma verdade prevalecer sobre a outra. Para ela, há um interlocutor que pronuncia a verdade, que grita a verdade, e outro que não responde ou não responde necessariamente por meio do discurso. Afirma Foucault que;

> se retomarmos esse episódio importante de Dionísio e Platão [temos] de um lado, Platão [que ensina]. Dionísio não está nem persuadido, nem ensinado, nem vencido numa discussão. No ponto de conclusão de ensino, Dionísio substitui o que é a linguagem (a formulação da verdade pela linguagem) por uma vitória que não é a vitória do logos, que não é a vitória do discurso, que é a vitória da violência, da violência pura, já que Dionísio manda vender Platão como escravo em Egina (FOUCAULT, 2013, p. 55).

Em vista disso, confirma-se que a *parresía*, a fala franca, o *libertas*, o dizer a

---

[43] Nesse exemplo de *parresía*, Foucault refere-se a um texto de Plutarco encontrado em *Vidas paralelas*, o texto chama-se “Vida de Dion”, parágrafo V, paginação 960a. Nele, aparece Platão diante do tirano de Siracusa.

verdade relacionado com a liberdade do indivíduo, não está diretamente relacionado com o ato do discurso. O dizer a verdade nos moldes parresiásticos não está ao nível do verdadeiro em termos de linguagem, e sim de manifestação do verdadeiro, de aleturgia. Por meio da comparação das formas do dizer verdadeiro, Foucault constata que a *parresía* não se adequa a nenhuma delas. Ela não se encontra no interior do que o autor chama de "estruturas do discurso", nem mesmo nos efeitos propostos pela enunciação da verdade. Todavia, ela aparece sob diversas formas. E todas as formas do dizer a verdade estão condicionadas ao fato de que dizer a verdade acarreta consequências custosas para aquele que a enuncia. A *parresía* está ao lado do locutor e fundamentalmente do risco que este assume frente ao interlocutor. Assim, a *parresía* está no efeito do dizer verdadeiro sobre o locutor por meio do efeito de retorno que esse dizer verdadeiro produziu no interlocutor. A *parresía* abre espaço para o perigo, para o perigo que põe em jogo a própria existência em nome da verdade. Ela constitui-se do risco assumido pelo locutor ao manifestar o verdadeiro e estar sujeito aos abruptos atos de violência que inclui a sua própria morte. Utilizar-se dessa prática é estar consciente dos riscos e das consequências do efeito da verdade que se assume ao enunciá-la. Segundo Foucault "os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade. Mais exatamente, os parresiastas são os que empreendem dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte" (FOUCAULT, 2013, p. 56).

No campo político, a *parresía*, enquanto prática fundamental e necessária para a manifestação da verdade ocorre, segundo Foucault, por meio de uma situação-limite, que estabelece o risco assumido pelo indivíduo que rompe a estrutura passiva e neutralizada do discurso[44]. A prática da *parresía* supõe o perigo e a exposição do indivíduo ao risco. Esse indivíduo, portanto, que assume o risco da *parresía*, está diante do perigo que ele mesmo escolhe e estabelece para si em nome da verdade. Nesse sentido, a *parresía*, enquanto prática política que se assume em nome da verdade até seu mais ínfimo limite, parece sugerir alguns problemas no âmbito da vida pública, ou mais precisamente na democracia.

---

[44]Nesse aspecto, tem-se o exemplo do cinismo que como afirma Hadot, representa uma situação-limite. O cínico é aquele que repudia as convenções sociais, que rejeita o que os homens consideram regras elementares e as condições indispensáveis para a vida em sociedade. O cínico é aquele que "não teme as autoridades e exprime-se em todos os lugares com uma provocadora liberdade de expressão (parrhesia)." (HADOT, 2014, p. 163).

A*parresía* no campo político apresenta uma gama de significados que variam desde seu surgimento, nos textos de Eurípedes, quando a *parresía* é o direito do cidadão de pronunciar-se livre e publicamente na pólis, até os séculos V e IV quando o sentido de *parresía* está muito mais no exercício de uma prática perigosa que deve ser praticada não sem antes prevenir-se e estabelecer os limites dessa prática. Ressalta-se, aqui, a *parresía* filosófica enquanto uma prática política de exercer-se enquanto coragem da verdade. Nesse sentido, enfatiza-se a prática da *parresía* nos moldes da forma de vida cínica, que compreende essa fala franca, enquanto escândalo da verdade. Que manifesta sua verdade corajosa por meio de uma forma de vida que vai limite.

A atitude parresiástica enquanto prática fundamentalmente política adquire um caráter de cunho ético, na medida em que diz respeito ao modo de viver dos indivíduos. A *parresía* tem por objetivo fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas, exerçam práticas sobre si mesmo, sua vida e seu corpo. Nessa medida, é "o cuidado de si", o cuidado que o indivíduo exerce sobre o seu corpo e sua vida – por meio da ascese[45], da técnica e da prática direcionada ao modo de conduzir a vida e transformar a si mesmo a fim de alcançar a verdade – o elemento fundamental para pensar a construção do sujeito ético. De acordo com Hadot (2014) a filosofia da Antiguidade exerce-se enquanto uma terapêutica do cuidado, das angústias e da miséria humana – miséria provocada pelas obrigações e convenções

---

[45]A ascética ou ascese filosófica foi um termo introduzido por Foucault para diferenciar a ascese cristã da ascese praticada pelos antigos do período helenístico e romano. Na trajetória desta pesquisa o sentido de "ascética filosófica" será aquele mencionado por Edgardo Castro em *Vocabulário Foucault*, no qual a ascética filosófia ou ascese "tratava-se do trabalho de constituição de si mesmo, da formação de uma relação consigo mesmo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e capaz de produzir essa transfiguração do sujeito que é a felicidade de estar consigo mesmo" (CASTRO, 2009. p.45) De acordo com Foucault a ascética filosófica diferencia-se da ascese cristã, por três motivos fundamentais: 1) ela não tem por finalidade a renúncia de si mesmo, mas antes, a constituição de si mesmo; 2) não é regulada pelo sacrifício, e sim por dotar-se daquilo que não se tem; 3) ela não liga o indivíduo à lei, mas à verdade. "O sentido e a função fundamental da ascese filosófica helenístico-romana foram assegurar a subjetivação do discurso verdadeiro. Não se trata, então, da objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas da subjetivação de um discurso verdadeiro; tornar próprias, na vida, as coisas que se sabe, os discursos que se escuta e que se reconhece como discursos verdadeiros." (CASTRO, 2009. p.45) Há nesse ponto uma crítica ao que Foucault chama de "momento cartesiano". "Parece que o 'momento cartesiano' (...) atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o conhecimento de só (*gnôthi seautón)*, seja desqualificando, em contrapartida, o cuidado de si (*epiméleia heautoû)*.(...) Além disso, colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era esse conhecimento de si mesmo (...) que fazia do 'conhece-te a ti mesmo' um acesso fundamental à verdade."(FOUCAULT, 2011. p. 15) O sujeito como ele é, não é capaz de verdade, segundo Foucault, porque a verdade não é dada ao sujeito através de um ato de conhecimento. O sujeito torna-se capaz de verdade através de um trabalho sobre si mesmo, através de uma *askesis* filosófica.

sociais. Segundo Hadot, as escolas helenísticas;

> Quer reivindiquem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser. (HADOT, 2014, p. 154).[46]

É, portanto, a atitude e escolha de vida que será capaz de modificar o modo de ser do indivíduo e essa filosofia será a prática que conduzirá o homem a tranquilidade de sua alma. Com isso, a ética aparece no pensamento de Michel Foucault e está ligada diretamente ao modo de vida dos indivíduos. Pensar a ética é pensar uma maneira de viver inscrita não sob o código da lei, mas sob a forma refletida de pensar a regra e a relação consigo mesmo a fim de construir a sua vida enquanto uma estética da existência. Para fazer sua vida enquanto estética da existência é que o indivíduo deve pensar técnicas e práticas de si mesmo, práticas de transformação de si que lhe possibilitarão criar um estilo de vida que será a própria manifestação de si mesmo. A *parresía* assume a tarefa de incitar aos outros e a si mesmo na prática do cuidado. Sócrates dirá que "É preciso prestar contas de si mesmo". Mas quem é esse "si mesmo" no qual se deve prestar contas? Segundo Foucault não será a alma, tampouco a técnica, e sim o estilo de vida, a maneira como se vive (*bíos*);

> é esse domínio da existência, esse domínio da maneira da existência, do trópos da vida, é isso que vai constituir o campo em que se exercerá o

[46]Contudo, de acordo com Candiotto (2014) Hadot não associa a vida filosófica a verdadeira vida. Afirma, "Como sugeriu Pierre Hadot, em seu livro O que é a filosofia antiga?, na Antiguidade e em parte do pensamento moderno a filosofia tem sido considerada indissociável de um modo de vida. No entanto, não faz parte da démarche de P. Hadot o estabelecimento da relação entre vida filosófica e verdadeira-vida" (Candiotto, 2014, p. 10). Segundo o autor, Foucault estaria de acordo com Hadot, e conceberia o vínculo entre filosofia e modos de vida pra além da Antiguidade. Ainda assim, para ele "se a "vida filosófica" tem sido uma prática recorrente da filosofia, não ocorre o mesmo quando ela é associada à "verdadeira-vida". Se de um lado for verossímil que o discurso filosófico quase sempre tem sido indissociável de um modo de vida, de outro, é praticamente indiscutível que ele negligenciou a questão da verdadeira-vida" (Candiotto, 2014, p. 10). Nesse sentido, justifica-se a associação e importância atribuída por Foucault ao cinismo enquanto uma atitude, mais do que uma escola filosófica da Antiguidade. Pensar o cinismo enquanto uma atitude e assim, traçar a história do que foi essa atitude ao longo dos séculos é uma forma de ressaltar esse aspecto "negligenciado" da história da filosofia. E também de atribuir a essa atitude, e talvez ao próprio Foucault, o aspecto de uma vida militante que luta cotidianamente por uma vida outra na imanência e contingência do mundo.

> discurso e a *parresía* de Sócrates. Não é, portanto, nem a cadeia de racionalidade, como no ensino técnico, não é tampouco o modo de ser ontológico da alma, é o estilo de vida, a maneira de viver, a própria forma que se dá a vida (FOUCAULT, 2011b, p. 126).

Para Foucault a história da estética da existência no ocidente dar-se-ia por meio de duas vias de veridicção socráticas. No Alcibíades de Platão, encontra-se a ideia de verdade sob a forma da pureza, a "prestação de contas" sobre si mesmo no Alcibíades conduz a uma realidade ontologicamente distinta que é a p*sykhé*. Por meio da *parresía* socrática Alcibíades percebe que é preciso tomar conta de si mesmo, "Sócrates interrogava seu interlocutor assim: você acaba de admitir que tem de cuidar de si mesmo, mas o que quer dizer 'cuidar de si mesmo' e qual é essa coisa de que se deve cuidar?" (FOUCAULT, 2011b, p. 139). Incitado por Sócrates, Alcibíades descobria que o "si mesmo" que devia tomar conta, era uma realidade ontológica, distinta do corpo e designado como alma (*psykhé*). Por outro lado, no *Laques* de Platão, a instituição de si não ocorre através da descoberta de uma *psykhé* (como realidade ontologicamente distinta do corpo), mas como maneira de fazer, de conduzir a vida ao longo de toda a sua existência. A prestação de contas sobre si mesmo no Laques conduz ao "*bíos*, a vida, a existência, a maneira como se leva sua vida." (FOUCAULT, 2011b, p. 140).

A partir do delineamento e divergências entre o Alcibíades e o Laques é possível traçar o que Foucault chama de "história da estética da existência", as duas vias de problematização ressaltam a questão da vida filosófica e da verdadeira vida como vida outra. No Alcibíades funda-se o princípio do "mundo outro" e no Laques é posta a questão da verdadeira vida como "vida outra". Em *A coragem da verdade* (1984) há a exaltação da vida e não mais da alma, como no curso de 1982. Dessa forma, Foucault pretende mostrar "como pela emergência e fundação da *parresía* socrática, a existência (*bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaborações de percepção estética: o *bíos* como obra bela." (FOUCAULT, 2011b, p.141).

Foucault buscou encontrar em Sócrates o momento em que a exigência do dizer verdadeiro e o princípio da beleza da existência foram "amarrados" ao cuidado de si. A concepção de verdadeira vida enquanto uma estilística da existência, de uma existência bela na forma da verdade e da prática do dizer a verdade é característica dos filósofos do cinismo. O cínico é caracterizado como o homem da *parresía*, o homem do dizer verdadeiro. No retrato descrito do cínico há uma forte

relação entre verdade e forma de vida;

> Parece-me que no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito característicos, muito bem definidos – é fortemente articulado no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em uma intolerável insolência (FOUCAULT, 2011b, p. 144).

No proposto acima, o dizer verdadeiro e forma de viver estão entrelaçados, o dizer a verdade aparece como a própria vida do indivíduo, é ela que se denuncia enquanto verdade, e é ela que ao denunciar-se, arrisca-se. Diferente de Sócrates, não é simplesmente a vida que manifesta as virtudes, como a coragem, a temperança e a sabedoria. O modo de vida que serve como marco para a *parresía* caracteriza-se por formas precisas e codificadas de comportamento.

> 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 hisurta, 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 (FOUCAULT, 2011b, p. 148).

O modo de viver dos cínicos desempenha o papel fundamental de condição de possibilidade em relação ao dizer verdadeiro, é ele que possibilita o exercício da *parresía*. Além disso, o modo de vida cínico desenvolve o que Foucault chama de "função de redução"; redução das convenções inúteis e das opiniões supérfluas para possibilitar a emergência da verdade. Segundo Foucault, o modo de vida dos cínicos tem a função de "reduzir todas as obrigações inúteis, todas as que são recebidas e aceitas ordinariamente por todo o mundo e não são fundadas nem em natureza, nem em razão" (FOUCAULT, 2011b, p. 149). Hadot (2014) afirma que a filosofia cínica é unicamente uma escolha, a escolha da liberdade e da independência das necessidades inúteis, é a recusa dos excessos do luxo e da vaidade. Segundo o autor Platão teria dito de Diógenes: "É o Sócrates enlouquecido". Afirma Hadot:

> Outro Sócrates que, ele também, se considera investido de uma missão, fazer que os homens reflitam, denunciar, por seus ataques mordazes, e por seu modo de vida, os vícios e os erros. Seu cuidado de si é, indissoluvelmente, um cuidado dos outros. Mas se o cuidado de si socrático, ao fazer chegar à liberdade interior, dissolve a ilusão das aparências e das falsas semelhanças ligadas às convenções sociais, preserva sempre certa urbanidade sorridente que desaparece em Diógenes e com os cínicos (HADOT, 2014, p. 165).

Diferente do Alcibíades de Platão, que por meio do cuidado de si e da separação entre corpo e alma buscava descobrir o ser da alma, nos cínicos é realizada a redução da própria vida a si mesmo, redução da vida ao que ela é na verdade e que aparece no próprio gesto da vida cínica, e nesse sentido o movimento do cinismo relaciona-se diretamente com a proposta vinculada no diálogo de juventude de Platão, o *Laques*.

> 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, das formas da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e viver a própria verdade. (FOUCAULT, 2011b, p. 150).

Para Foucault, o cinismo faz da existência, da bíos, aquilo que chama de aleturgia, a vida cínica é a própria manifestação e gesto da verdade. Para o autor, isto é o fundamental a ser apreendido do cinismo: a relação entre as formas de existência e a manifestação da verdade. Ao contrário do que alguns estudiosos veem no cinismo, uma espécie de individualismo, exasperação de uma existência particular, natural e animal[47]. Para Foucault o estilo de vida dos cínicos constitui-se no escândalo da verdade, é o seu estilo de vida a própria emergência da verdade. O cínico é aquele que manifesta através de sua forma visível, por meio de suas práticas e de sua existência a possibilidade e o valor de uma outra vida, "uma outra vida que é a verdadeira vida" (FOUCAULT, 2011b, p. 161). Mas o que é a verdadeira vida? O que é o verdadeiro? Na filosofia antiga, o verdadeiro é o não oculto, não dissimulado, completamente visível, é aquilo que não recebe nenhuma adição ou suplemento, não sofre nenhuma mistura além do que é em si mesmo e se manifesta como tal. O verdadeiro é aquilo que existe e se mantém além da mudança, se mantém na identidade, na imutabilidade. Portanto, a verdade ou o verdadeiro é distinto de algo como proposições e enunciados, que se aproxima mais da maneira de ser, fazer, conduzir, e tem a ver com formas de ação. O cinismo versa sobre a naturalidade e a animalidade no modo de viver, sua verdade sugere aquilo que há de mais elementar em sua natureza. O modo de vida dos filósofos do cinismo é,

---

[47]Essa conclusão seria efeito de um estudo apurado: "Uma leitura mais genérica e leviana do cinismo poderia situá-lo, acrescenta Foucault no mesmo ano em Berkeley, como uma 'forma negativa de individualismo agressivo que se desenvolveu como consequência do colapso das estruturas políticas do mundo antigo.'" (FOUCAULT, 1985, p. 46 apud CANDIOTTO, 2014, p. 5).

segundo Foucault, o exemplo fundamental da prática do cuidado de si socrático. Foucault analisa a história da estética da existência sob duas perspectivas: o Alcibíades e o Laques. Pretende-se defender que no diálogo platônico Laques contém os elementos do cuidado de si que possibilitam refletir sobre os problemas da atualidade e da existência como estilística da vida. Além de serem os alicerces para um modo de conceber o cinismo antigo, apresentam-se enquanto modalidades esquecidas pela própria história da filosofia, a primazia de uma história do conhecimento epistemológico em detrimento, assim, de uma história do cuidado de si.

2.2 O cuidado de si no Laques: uma proposta

No curso de 1984, Foucault dedica duas aulas para uma análise detalhada do diálogo *Laques.* Pretende-se reconstruir os principais argumentos utilizados por Foucault em sua análise do Laques, a fim de defender que o cuidado de si no pensamento do filósofo é a construção de uma estilística de vida. O cuidado consigo mesmo é o cuidado da existência enquanto emergência da vida, do *bíos,* atrelado a uma verdade ética chamada *parresía*. Assim, compreende-se que a *parresía* é uma modalidade do dizer a verdade que se manifesta pela ascética do cuidado de si, pela construção de um modo de viver que se constitui como a própria estética da existência.

Em sua análise, Foucault identifica três aspectos do dizer verdadeiro socrático, os quais pretende examinar e relacioná-los: a fala franca (*parresía*), o exame (*exétasis*) e o cuidado (*epiméleia*). “A *parresía* como franqueza corajosa do dizer-a-verdade; a *exétasis* como prática do exame e da prova da alma; e enfim o cuidado como objetivo e fim dessa *parresía*, dessa franqueza examinatória” (FOUCAULT, 2011b, p. 108). Esses três elementos, entrelaçados no diálogo socrático demonstram o próprio modo de vida do filósofo. Sócrates é o filósofo do cuidado de si, ele é encarregado de incitar os homens a ocuparem-se consigo mesmo e para isso ele deve cuidar de si mesmo. Parece que os três elementos de sua fala franca são a própria estrutura de um modo de viver que tem como objetivo criar uma estilística de vida que tem como alicerce o cuidado.

No diálogo platônico *Laques*, Platão apresenta cinco personagens centrais: Lisímaco e Melésias, nobres atenienses que buscam a melhor maneira de instruir

seus filhos; Nícias e Laques, ilustres políticos atenienses; e Sócrates. No diálogo, Nícias e Laques foram convidados por Lisímaco e Melésias para assistir o espetáculo do mestre de armas, Estesilau, o especialista na arte da luta de couraça. Preocupados com a educação de seus filhos, Lisímaco e Melésias buscam uma resposta para a seguinte questão: a arte da couraça deveria ser ensinada a seus filhos, a fim de torná-los homens dignos e capazes de realizar belos feitos? É com vistas a encontrar uma resposta que Lisímaco e Melésias buscam as opiniões dos ilustres políticos. Lisímaco e Melésias não se sentem capazes de responder da melhor forma possível tal questionamento, pois não realizaram nenhum grande feito em suas vidas. Seus pais, que foram importantes políticos atenienses, sempre estiveram preocupados de mais com os assuntos dos outros que não tiveram tempo para ocupar-se com a educação de seus filhos. A fim de não cometer o mesmo erro, Lisímaco e Melésias buscam dar a melhor aprendizagem a seus filhos.

Foucault identifica a primeira manifestação da *parresía* no primeiro parágrafo do diálogo. Em uma das primeiras frases, Lisímaco dirigindo-se a Nícias e Laques estabelece o primeiro pacto de franqueza. Lisímaco e Melésias afirmam que serão francos com Nícias e Laques e o fato de terem lhes interpelado em busca de conselhos é porque julgam serem eles também capazes de falar com franqueza sobre tudo aquilo que pensam[48]. Segundo Foucault, esse primeiro parágrafo do diálogo marca o espaço da *parresía* que foi meticulosamente preparado e protegido para que fosse garantido. Lisímaco e Melésias levam Nícias e Laques para assistir o espetáculo do mestre de armar, entretanto, não falam o porquê de terem lhes convidado e nem mesmo contam sobre os belos feitos de Estesilau. Dessa forma, Nícias e Laques apreciam com seus próprios olhos o espetáculo no momento em que ele é exercido e é a partir do que viram, eles próprios, que julgarão com franqueza, pois são competentes para tal, e aconselharão Lisímaco e Melésias. O espaço da *parresía* foi construído pelos dois personagens, ele foi cuidadosamente preparado, pois há necessidade de que seja a *parresía* um procedimento atuante

[48] No primeiro parágrafo de Laques (ou Da Coragem) (178a), Lisímaco afirma: Vistes o homem lutando de couraça, Nícias e Laques. Entretanto, eu e Melésias deixamos de comunicar a vos, na ocasião, a razão de fazer-vos o convite para virdes e vê-lo conosco, mas o faremos agora porque achamos que devemos ser francos com amigos como vós. Há algumas pessoas, é claro, que ridicularizam a franqueza e se solicitam seus conselhos, não declaram o que pensam, porém algo diferente, visando os anseios do solicitante e dirigindo seus discursos contra suas próprias opiniões. Quanto a vós contudo, vos julgamos não só capazes do necessário discernimento, como também, possuindo-o, de transmitirdes a nós exatamente o que pensais.

nessa discussão. Lisímaco e Melésias estão preocupados com a educação de seus filhos, com a maneira como devem cuidar de seus filhos[49]. Eles se voltam a Nícias e Laques por perceberem que eles próprios não realizaram nada de notável em suas vidas.

Ambos tiveram a educação negligenciada pelos pais e não pretendem cometer o mesmo erro com seus filhos. Lisímaco explica a situação aos seus dois convidados: “Ora, resolvemos conceder-lhes o mais constante cuidado que pudermos, e não nos comportamos como a maioria dos pais, quando seus meninos passam a ser adolescentes permitem que façam o que bem entendem (179a)”. E segue em 179c:

> Melésias e eu fazemos juntos nossas refeições e nossos rapazes compartilham de nossa mesa. Exatamente como disse em minhas observações iniciais, falaremos com inteira franqueza convosco. Cada um de nós dispõe de proezas realizadas pelo próprio pai para relatar a esses jovens – seus numerosos feitos admiráveis tanto na guerra quanto na paz (…) Todavia, nenhum de nós dispõe de façanhas próprias para relatar. Não podemos deixar de ficar envergonhados diante de nossos rapazes por causa disso, e culpamos nossos pais por permitir que tivéssemos uma vida fácil quando entramos na juventude[50].

Essa passagem é importante, pois nela Lisímaco admite que tanto ele como Melésias estão envergonhados por não terem feitos notáveis dos quais se admirar. Entretanto, diante do estado em que se encontram eles devem falar com franqueza e esperar daqueles que interpelam uma resposta franca, pois é do cuidado com os filhos que se trata, é da preocupação com a melhor maneira de cuidar dos filhos de que trata a questão e por isso eles devem criar as condições e o espaço para o dizer verdadeiro, pois trata-se de uma questão de suma importância. A utilização dessa modalidade do dizer verdadeiro é o que permite que Lisímaco e Melésias conversem

---

[49]Nas palavras de Foucault a questão de Lisímaco e Melésias aos dois políticos é: “Será que nós devemos confiar nossos filhos a esse mestre de armas cujas provas e exercícios acabamos de ver diretamente? O ensino que eles são capazes de receber dele e que ele é capaz de lhes dar vale a pena?” (FOUCAULT, 2011b, p. 115)

[50]Em A Coragem da Verdade há uma nota muito interessante que diz: “No manuscrito, Foucault escreve que encontra na moral antiga, por um lado, uma tensão ' entre o cuidado dos outros na forma política, que parece tornar tão difícil o cuidado ético de si e dos outros, e o cuidado ético de si e dos outros, ao qual se pede tanto que conduza ao cuidado político como sua razão de ser e sua consumação ou como um de seus deveres essenciais'; e , por outro lado, uma relação de exclusão entre 'fazer o que se quer' e 'cuidar de si mesmo'.” (FOUCAULT, 2011b, p. 116) Nessa passagem do diálogo, a tensão entre “fazer o que se quer” e “cuidar de si” aparece com clareza, na medida em que para cuidar de si e dos outros Lisímaco e Melésias devem conduzir a melhor maneira de educar os filhos.

francamente com Nícias e Laques. Na referida passagem fica clara a relação entre o cuidado e a *parresía*: para o cuidado com os filhos é necessário a Lisímaco e Melésias a *parresía*, a coragem em dizer a verdade.

Nícias e Laques, após assistirem ao espetáculo e serem informados da motivação que fez com que Lisímaco e Melésias os convidassem, são interrogados por Sócrates e proferem, um após o outro, suas opiniões sobre a arte da couraça como exercício para a vida dos filhos de Lisímaco e Melésias. Segundo Foucault, é nessa passagem que aparece o segundo elemento de sua análise: o exame. Segundo Nícias, as lições do mestre de armas são úteis. Fornecem um bom exercício pra os combatentes, na medida em que inicia os jovens na arte da batalha; é um exercício capaz de proporcionar coragem e ousadia aos jovens que mais tarde terão que defender a pátria[51]. Por outro lado, Laques discorda da posição de Nícias. Para ele, os mestres de armas só demonstram suas aptidões em cidades onde não há soldados bem treinados. Diz ele:

> o fato é que observo que esses lutadores encouraçados encaram a Lacedemônia como solo sagrado no qual ninguém pode pisar e não o tocam sequer com as pontas de seus artelhos, preferindo circundar a Lacedomônia para se exibirem a qualquer outro povo, especialmente aos que confessariam eles mesmos serem inferiores a muitos outros na arte da guerra.[52]

Segundo Foucault, a discordância entre Nícias e Laques aparece sob a forma da disputa, de uma própria batalha e enfrentamento físico. É justamente nesse ponto que Sócrates intervém e propõe três transformações. A primeira delas é a passagem de um modelo político para um modelo técnico. Isso acontece no momento em que Lisímaco convoca seu voto para o desempate e Sócrates indaga: “Será de fato a lei da maioria que se poderá aplicar aqui? (184e)”. Com sua resposta, Sócrates direciona a discussão para outro viés e introduz o princípio da técnica, *tékhne*. Para ele o que deve ser buscado é um técnico do cuidado.

Para resolver a questão da *tékhne*, busca-se saber quais foram os mestres de cada um para descobrir quem foi instruído da melhor maneira e quem possui a maior competência para responder a questão posta por Lisímaco e Melésias, a cerca de ser a arte da couraça adequada ou não para a educação de seus filhos. Aquele que

---

[51]Laques (ou Da Coragem) 182 a-b.
[52]Laques (ou Da Coragem) 183b.

tiver os melhores mestres terá maior competência para responder a questão. Essa é a primeira transformação do exame socrático. A segunda é o retorno de Nícias e Laques na discussão. À questão da técnica, Sócrates imediatamente esquiva-se e alega não ter tido mestres, não era “rico o bastante para pagar um” (186c). Entretanto Nícias e Laques puderam pagar bons mestres, então serão eles quem deverão responder a questão e testar sua competência. Lisímaco, dirigindo-se a Nícias e Laques, afirma que são eles que devem decidir se poderão ou não responder a questão. Nesse momento Sócrates propõe a segunda transformação e Nícias e Laques voltam ao debate.

Nícias, que já conhecia Sócrates e seu método de discussão, diz a Lisímaco (188a):

> A mim parece que não estás ciente de que todo aquele que faz um contato estreito com Sócrates e entabula um diálogo direto com ele, tem necessariamente – mesmo que inicie com um tema totalmente distinto – que ser conduzido por ele, mediante rodeios, por seus argumentos até submeter-se a responder perguntas sobre si mesmo, sobre o estilo de vida que tem atualmente e sobre o tipo de vida que teve no passado.

Nícias, que conhece Sócrates e está acostumado com seu método, aceita ser testado e examinado por ele. Assim como Laques, que apesar de não conhecer Sócrates, aceita de bom grado ser interpelado. Assim, com vistas a encontrar aquele que possui as melhores condições para ser o conselheiro dos filhos de Lisímaco e Melésias, Sócrates sugere a Nícias e Laques que dirijam a si mesmos, e a ele próprio, as seguintes questões: Quais mestres tivemos nesse tipo de instrução? Quais outras pessoas tornamos melhores? E ainda, “Temos conhecimento do objeto de investigação?”. Agora Nícias e Laques são interrogados por Sócrates, e não simplesmente deverão emitir suas opiniões, como antes, mas deverão responder com franqueza àquilo que Sócrates indaga sobre suas próprias vidas. E apenas a pretexto de saber sua mestria e obras, Sócrates propõe um jogo diferente. Essa é, segundo Foucault, a terceira transformação proposta por Sócrates e a mais importante, pois ela introduzirá o problema propriamente da *parresía* e da ética. Tanto Nícias como Laques, aceitam entrar no jogo socrático e vê-se a formulação do ato parresiástico por excelência, a partir do pacto. Segundo Foucault;

> Temos aí o pacto parresiático por excelência. Um falará francamente, livremente, dizendo tudo o que tem a dizer, da forma que quiser. Quanto aos outros, não reagirão, como acontece tantas vezes na cena política ou diante de alguém que fale francamente: as pessoas se zangam, se melindram, ficam furiosas, evidentemente até se pune quem fez um uso

> considerado abusivo da *parresía*. Nada disso. Aqui é um bom jogo de *parresía*, inteiramente positivo, em que a coragem de Sócrates vai responder a coragem dos que aceitam a essa *parresía*. O pacto é inteiro, o pacto é pleno, e eu diria que nunca é desmentido. Estamos na forma da *parresía* feliz (FOUCAULT, 2011b, p. 124).

A *parresía*, como mencionado anteriormente, é uma modalidade do dizer a verdade que se manifesta enquanto risco, pois manifesta uma verdade que "incomoda", podendo ocasionar inúmeras reações violentas que poderão afetar a vida daquele que a enuncia. O parresiasta aceita esse risco, colocando-se à prova. E a única maneira de evitar ações violentas é estabelecer um pacto em que o interlocutor aceita a *parresía*. Ele aceita receber essa fala franca e então o procedimento parresiástico poderá desenvolver-se. Aqui no diálogo, há, como Foucault afirma, o "pacto por excelência". Ambos aceitam o pacto e, a partir de então, Sócrates conduzirá seus interlocutores a prestar contas sobre si mesmo:

> De fato, não se trata, ao prestar contas de si mesmo, de dizer quem é seu mestre e de dizer que obras realizou. Não se trata nessa *parresía* socrática de interrogar alguém de certo modo sobre suas anterioridades na cadeia da tradição que permite a transmissão do saber, nem de interrogá-lo, de certo modo a montante, sobre as obras que fez graças à competência. Não se trata de competência, não se trata de técnica, não se trata de mestre nem de obra. Trata-se (…) da maneira como se vive (FOUCAULT, 2011b, p. 126).

Ou seja, prestar contas de si mesmo é prestar contas sobre o estilo de vida que se leva e que se levou, é prestar contas da maneira como se vive. Isso fica claro quando em 188a Nícias explica para Lisímaco que travar um diálogo com Sócrates é submeter-se a responder perguntas sobre si mesmo. Esse "si mesmo" no qual se deve prestar contas é a própria maneira como se vive. Estáno domínio da existência, da maneira da existência os meios para construir o campo em que se exercerá o discurso e a *parresía* de Sócrates. Dessa forma, o objeto da *parresía* e do discurso socrático é a emergência da vida, o modo de viver. Segundo Foucault, é preciso exercer sobre a vida uma operação de prova, de triagem, "é preciso submeter a 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, e na maneira como se vive" (FOUCAULT, 2011b, p. 127). A *parresía*, portanto, se aplica ao modo de vida, é no modo de vida que ela é aceita enquanto prova de si mesmo, do cuidado que se exerce sobre si mesmo. E é nesse sentido que aparece a relação da *parresía* socrática com o cuidado de si e com a ética – esse "si mesmo" que é a própria vida e a maneira de conduzir a sua vida a

uma estilística própria. E vê-se aí o terceiro elemento do diálogo: o cuidado.

Segundo Foucault, a *parresía* socrática é um discurso que se articula a partir do princípio do cuidado de si. Isso na medida em que somente a aplicação, a *epiméleia*, é capaz de responder ao cuidado com os homens, e Sócrates a partir do uso da *parresía* interpela os homens acerca de sua própria vida. É o correlativo essencial da prática do dizer verdadeiro. Foucault (2011b, p. 130) afirma, que dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr a prova o modo de vida deles, é procurar pôr a prova esse modo de vida e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida. Forma-se, assim, a cadeia entre cuidado, *parresía* e a divisão ética entre o bem o mal na ordem da vida. Isso porque essa *parresía* refere-se diretamente a um dizer a verdade na ordem da ética, do modo como se vive.

Para Sócrates, Lisímaco e Melésias solicitam conselhos acerca da melhor maneira de cuidar dos filhos, a fim de que a virtude da arte com armas seja adicionada à alma de seus filhos. O melhor conselhoreiro será aquele com os melhores conhecimentos acerca da virtude da arte da couraça, ou seja, o maior entendedor da coragem. Nessas circunstâncias, a questão passa a ser o que é a coragem e como os jovens poderão obtê-la. Sócrates e Laques chegam a duas conclusões provisórias sobre o significado da coragem. Sócrates pergunta (192b): “Que poder é esse que, pelo fato de ser o mesmo no prazer, na dor e em todas as demais situações nas quais dissemos que se manifesta, o designamos como coragem?” Laques: “Bem, eu diria que é uma certa resistência da alma.” Sócrates alega que Laques não considera todo tipo de resistência como coragem. “Estou praticamente certo, Laques, de que classificas a coragem entre as qualidades de maior nobreza” (192c). Diante à resposta afirmativa de Laques, ambos concluem que a resistência ligada à sabedoria consistiria em algo nobre e bom, todavia, ligada a estupidez constituiria o danoso. Sendo assim, a coragem é a nobre e sábia resistência, ao passo que a não-coragem consistiria na resistência ligada à estupidez. A discussão segue e, tendo em vista a conclusão acerca da coragem enquanto sábia resistência, Sócrates indaga com um exemplo:

> Bem, supõe agora que um homem resiste na batalha e que sua disposição para lutar tem como base um sábio cálculo, graças ao qual ele sabe que outros virão em sua ajuda, e que estará combatendo homens em menor número e que são guerreiros inferiores aos seus próprios companheiros de luta, além de contar com a vantagem da posição ocupada. Dirias que esse

> homem, contando com sua forma de sabedoria e preparo, resiste com mais coragem ou resiste com mais coragem um homem do exército inimigo, que se dispõe a manter seu posto contra ele? (193a).

Ambos concordam que nesse caso o inimigo é mais corajoso, entretanto, mais tolo. Sócrates continua indagando: “E dirias que aquele que num combate de cavalaria resiste com um conhecimento de cavaleiro é menos corajoso do que aquele que resiste sem ser detentor desse conhecimento” (193b). Assim, ambos concordam que quem exerce uma ação obtendo o conhecimento para tal é menos corajoso do que aquele que a exerce sem possuir conhecimento algum. Todavia, indaga Sócrates (193c): “Mas presumo que certamente observas, Laques, que pessoas dessa ordem se revelam mais tolas em meio aos seus riscos e resistências do que as que realizam algo contando com a habilidade proporcionada por sua arte”. Sócrates e Laques estão diante de um impasse, haviam concluído anteriormente que a ousadia e a resistência insensata eram vergonhosas e danosas, e a coragem por sua vez, algo nobre. Entretanto, agora parecem concluir que a resistência insensata é coragem. Ambos admitem não estar sintonizados com suas próprias conclusões e Sócrates afirma (193e):

> não suponho Laques, que de acordo com tua afirmação tu e eu estejamos sintonizados com o modo dório, posto que nossas ações não estão em harmonia com nossos discursos. Imagino que é muito provavelmente com base em nossas ações, e não em nossas palavras, que as pessoas poderiam nos julgar detentoras de nossa porção de coragem.

Ambos estão certos em uma coisa: naquilo que os determina a resistir, e os mantém firmes na investigação, a saber, “resistência é coragem?” Ademais, dado o fracasso de suas conclusões, Sócrates chama Nícias para fazer parte da discussão. Nícias contrapõe-se a Sócrates e Laques e afirma que Sócrates contradiz-se. Segundo ele, Sócrates é aquele que declara que “toda pessoa é boa naquilo em que tem conhecimento e má naquilo que é ignorante” (194d). A partir dessa constatação Nícias conclui que se o corajoso é bom, está claro que necessariamente detém o saber. Ou seja, Nícias considera a coragem uma espécie de saber. O que vai de encontro à posição de Laques que considera ambos distintos;

> Estás dizendo uma tolice. Por exemplo, os médicos não sabem o que deve ser temido nas doenças? Ou imaginas que os corajosos são os indivíduos que o sabem? Ou chamas os médicos de corajosos? (…) E tampouco os agricultores. Todavia estes, é presumível, sabem o que deve ser temido na

> agricultura. E todo artesão habilitado sabe o que deve ser temido e no que pode confiar em seu próprio trabalho – e nem por isso são corajosos (195b).

A discussão entre Nícias e Laques continua. Nícias sustenta que atos corajosos são necessariamente atos prudentes e a coragem é o conhecimento do que deve ser temido e daquilo que inspira confiança. Para Sócrates e Laques o temor não é causado por males pretéritos ou presentes, mas por males esperados, isso na medida em que o temor é a expectativa do mal vindouro. E não há um conhecimento através do qual seja possível saber o que aconteceu no passado ou no futuro. Tanto Sócrates, como Nícias e Laques concordam que fracassaram na discussão e não encontraram uma resposta adequada à questão de Lisímaco e Melésias. Sócrates sugere que todos devem buscar um bom mestre para si mesmo a fim de não serem tão ignorantes. Sócrates retoma então a questão do cuidado que devem ter consigo mesmo. Todavia, de maneira irônica, dizendo que eles não devem economizar ao buscar esses mestres que irão lhes instruir ao melhor caminho, sendo que ele mesmo não teve mestres. O verdadeiro mestre é o próprio logos, que se adquire ao cuidar de sua própria existência. E novamente vê-se o tema do cuidado surgir.

Segundo Foucault, o Laques é o diálogo platônico que retoma o elemento da coragem enquanto um aspecto da ética da verdade, e não mais o elemento catártico, como Foucault havia desenvolvido anteriormente em sua análise sobre o Alcibíades. A questão de prestar contas de si mesmo desenvolvido no Laques, traz outra percepção para o tema do cuidado de si no pensamento de Michel Foucault que possibilita a criação de novas analogias com o presente. Prestar contas sobre si mesmo no Laques é um cuidado com o próprio modo de vida, a vida entendida enquanto um estilo próprio de conduzir o *bíos*, a vida enquanto imanência e contingência. Cuidar de si sugere criar um espaço dentro da contingência dos acontecimentos em que se pode criar um estilo, uma estética de si. Que é ética, pois reflete sobre o "como" do seu modo de vida e sobre as perspectivas daquilo que pode ser considerado bom ou não, o feitio do seu modo de viver.

O Laques contém o ponto de partida para umas das linhas de desenvolvimento da filosofia ocidental diferente da que havia no Alcibíades[53]. Ali se

---

[53]Edgardo Castro (2009, p. 93) concebe o momento socrático do cuidado de si a partir do Alcibíades I desenvolvido na longa explanação e análise do diálogo feita por Foucault em *A hermeneutica do sujeito* (1982). Segundo ele no momento socrático do cuidado de si "Platão nos apresenta Sócrates,

via a questão da ética da verdade sob a forma da pureza ou da purificação do sujeito, o acesso à verdade condicionado a ruptura com o mundo sensível, com o mundo do prazer, da impureza. A trajetória moral para o acesso à verdade constitui-se da passagem do obscuro para o transparente, do impuro ao puro por meio de um procedimento catártico. Não obstante, o catártico é, segundo Foucault, apenas um aspecto da ética da verdade. O catártico pretende estabelecer as condições em que o sujeito poderá constituir-se como puro e capaz de universalidade para a apreensão da verdade, ao passo que a coragem – outro aspecto da ética da verdade – determinará o tipo de resolução e de vontade, não só de sacrifício mas de combate que os indivíduos são capazes de enfrentar para alcançar a verdade. Nesse momento, o Laques é muito importante para Foucault, segundo Ernani Chaves (2013), a partir da análise deste diálogo Foucault buscou compreender em que medida o*bios*, tornou-se para os gregos um objeto estético. E o próprio Foucault na aula de 29 de fevereiro diz:

> gostaria de tentar mostrar a vocês e a mim mesmo como, pela emergência e fundação da *parresía* socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela. (FOUCAULT, 2011b, p. 141).

No diálogo do Laques é posta a questão do cuidado com os jovens, que é antes um cuidado consigo mesmo e que diz respeito à maneira como se vive, a vida do indivíduo como *bíos*. E é essa vida, essa existência que deve ser posta a prova pelo cuidado, para alcançar a verdade. Assim, o Laques tem como ponto de partida o cuidado como prova de vida e não como conhecimento da alma. Da mesma forma como no Alcibíades há a relação entre educação, negligência e cuidado. A formação do jovem que se torna necessária a medida que foi negligenciada pelos pais. Porém, o objeto de cuidado no diálogo do Alcibíades é a alma. Deve-se cuidar da alma para ela contemplar-se e contemplando-se reconhecer o elemento divino que permite

---

na *Apologia*, como mestre do cuidado de si mesmo. A partir daqui, Foucault analise o Alcibíades I, que toda a Antiguidade não tem dúvidas de atribuir a Platão, como o ponto de partida da história do cuidado de si. No Alcibíades I, a problemática do cuidado de si aparece relacionada a três questões: a política, a pedagogia e o conhecimento de si. A propósito da pergunta “O que significa ocupar-se?”, emerge o que poderia denominar-se o momento constitutivo do platonismo: a subordinação do “cuidado” ao “conhecimento”, o entrelaçamento das práticas (exercícios) do cuidado e o conhecimento”. Nesta pesquisa, o cuidado de si é tratado a partir da leitura foucaultiana do Laques, presente em *A Coragem da Verdade: O governo de si e dos outros II*. Esse texto possibilita imergir no modo de vida dos filósofos do movimento cínico, e defender o cuidado de si em Foucault enquanto uma atitude não apenas de resistência ao supérfluo das convenções sociais como também de transformação dos valores sociais.

acessar a verdade. No Alcibíades, o tema do cuidado desemboca no princípio da existência da alma. Por outro lado, no Laques, há o mesmo tema da formação de jovens e da negligência da educação. Entretanto, não afirma o que é que se deve cuidar. “Não se diz. Ou antes: não se diz, mas, no entanto, sim. (…) Aqui o objeto designado ao longo do diálogo como aquilo que se deve cuidar não é a alma, é a vida (*bíos*), isto é, a maneira de viver” (FOUCAULT, 2011b, p. 111).

Além do tema da transcendentalidade da alma no Alcibíades, própria da filosofia platônica, o diálogo sustenta o forte vínculo com a política. Platão estabelece um vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros que remete ao cuidado de si mesmo como elemento fundamental. O indivíduo que se ocupava consigo estava apto a ocupar-se com os outros, ou melhor, aquele que se ocupava consigo assim fazia justamente com a finalidade de ocupar-se com os outros. Praticava-se a arte da catártica, purificação da alma, para assim se tornar um sujeito político e então estar apto a governar. Tal indivíduo ao ocupar-se consigo e fazer uso de sua condição de governante podia fazer o bem para sua cidade e assim assegurar a salvação dos cidadãos através da prosperidade da cidade. Ao garantir a salvação dos cidadãos esse sujeito estava assegurando a sua própria salvação, uma vez que fazia parte da mesma comunidade. Não obstante, Alcibíades era incitado a cuidar de si mesmo para poder ser um governante, um homem político e assim fazer o bem para a cidade, agindo sobre o modo de vida das pessoas e garantindo sua própria salvação.

No Alcibíades descrito por Platão, não há dissociação entre o conceito político e o catártico, os dois temas não diferem um do outro, no sentido de não se exercerem sobre finalidades distintas. O catártico aparece sob a forma da reminiscência – quando a alma, ao purificar-se, descobre o que é, o que sabe e o que sempre soube. Por meio da memória a alma é capaz de contemplar tudo o que se passou e principalmente ascende à contemplação de todas as verdades, o que torna essencial para garantir a ordem e a justiça da cidade. Nesse sentido, o conhecimento é condicionado à verdade da alma. O tema catártico está em relação direta com o político uma vez que a perfeição, a verdade, encontra-se na cidade, na coisa pública como uma finalidade. Por isso é que em Platão há um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. No Laques, todavia, essa relação é distinta.

Em sua análise, Foucault reconhece que o primeiro movimento do Laques, é

um movimento político. Os interlocutores de Sócrates são dois homens políticos, que no momento do diálogo estão no exercício de suas funções. Os dois homens sustentam um diálogo político e é a partir dessa modalidade que pretendem solucionar a questão: por meio de uma votação democrática. Nesse momento é que Sócrates intervém e os convence de que essa não é a melhor maneira, mais adequado seria encontrar aquele que seria o melhor técnico do cuidado. Essa virada da técnica é o primeiro passo para uma transformação do diálogo que desemboca na ética do cuidado. Sócrates lhes convence de que nem a política, nem a técnica são capazes de responder a essa preocupação, somente a aplicação, a *epiméleia* socrática é capaz de responder ao cuidado com os homens. Assim do discurso da política passa-se para o discurso do cuidado e da ética. A análise de Foucault constata, portanto esse movimento da política à ética do cuidado. O dizer verdadeiro socrático está não só atrelado, mas encarregado do cuidado que os homens têm consigo mesmos.

Contudo, a problemática do diálogo Laques é em torno da questão da coragem e essa aparece como resistência – resistência ligada à sabedoria ou à estupidez. Laques, a fim de convencer Nícias de que coragem não é um tipo de conhecimento dá o exemplo do conhecimento médico. Laques não consegue admitir que o conhecimento médico seja um tipo de coragem, ou mesmo o conhecimento de um agricultor sobre o seu ofício. Nesses exemplos, não é possível que o conhecimento seja coragem na medida em que não há risco. Foucault enfatiza essa questão ao longo de toda sua análise sobre o dizer verdadeiro parresiástico. Se não há risco não há *parresía*. Dessa forma, se compreender-se *parresía* como coragem do dizer verdadeiro parece justificável inserir a resistência. No contexto da *parresía*, a resistência pode ser a própria noção de arriscar-se e nesse sentido, possuir um forte vínculo com a política. No Laques, o objeto do cuidado é a própria prática da existência, essa prática consiste em pôr-se à prova, em arriscar-se. Parece, portanto, ser o Laques o diálogo platônico que melhor define o princípio do cuidado de si no pensamento de Michel Foucault. Com ele, tem-se a coragem da verdade compreendida sob dois aspectos: ético e político.

Contudo, o que Foucault busca com a comparação entre os dois diálogos de juventude de Platão é apresentar como o tema da estética da existência foi tratado pela Antiguidade, e de que maneira esse tema chegou até a atualidade do pensamento ocidental. Segundo o autor, o tema da estética da existência que

melhor caracteriza o pensamento ocidental foi aquele compreendido a partir da definição contida no Alcibíades. Isto quer dizer apenas que desde muito tempo priorizou-se o cuidado de si entendido enquanto metafísica da alma em detrimento de um cuidado de si compreendido como cuidado com a vida, *bíos*, com o corpo e com uma estilística do corpo. Dessa forma, Foucault aponta para a existência de dois Sócrates: o primeiro preocupado com o cuidado com a alma e o segundo com o cuidado com o corpo. Se nesse momento o autor privilegia a segunda interpretação socrática, certamente não foi porque a estética da existência enquanto metafísica da alma deixou de ter importância, mas sim porque a própria história da filosofia não deu a devida importância à estilística da existência enquanto vida, o *bíos* enquanto possibilidade da beleza da existência. No curso de 1984, o *Laques* aparece "como a origem de um legado filosófico bem diferente daquele do Primeiro Alcibíades" (CANDIOTTO, 2014, p. 15). O que está em questão nesse diálogo é definir o que se compreende por vida, quando se diz que é preciso cuidar da vida. Segundo Candiotto;

> Foucault sublinha que quando a filosofia ocidental realça o cuidado da vida, ela propõe um estilo de vida-outra na imanência do mundo com o escopo de constituí-lo como um mundo-outro. Nessa esteira aberta por Sócrates é que pode ser situada a importância maior do movimento cínico, quando ele procura interrogar o que é a verdadeira-vida como vida-outra. (CANDIOTTO, 2014, p. 15).

Assim, o movimento cínico retoma o aspecto da estética da existência enquanto forma de vida inscrita no corpo, ou seja, enquanto um projeto inacabado – tendo em vista que o corpo se insere em um contexto de contingências. A ascese que sustenta essa estilística inscreve-se no próprio escândalo cínico. Com isso;

> Foucault está interessado no modo como o cínico faz de sua vida e de seu corpo um teatro da verdade, uma aleturgia da verdade. A exposição arriscada e precária da existência é que torna a vida verdadeira, e não aquilo que nela está escondido; por sua vez, a exposição da verdade é o que a torna inaceitável e escandalosa, desinibida e provocante. (CANDIOTTO, 2014, p. 7).

Ernani Chaves (2013) explica que, segundo Foucault, esse estudo da existência enquanto obra bela não foi simplesmente recoberto pela predominância de uma "metafísica da alma", mas também porque, segundo ele, aos olhos de Foucault a questão do belo foi reduzida às artes, isto é, às formas belas. Dessa

forma, haveria para Foucault um duplo recobrimento sofrido pela “estilística da existência”, seja pelo domínio da metafísica da alma, seja pela redução do belo às artes. “O que Foucault quer demonstrar, ao contrário, é que é necessário e imperioso lembrar que, na Antiguidade, a maneira de ser e de se conduzir dos homens foi sempre um objeto de preocupação estética” (CHAVES, 2013, p. 33). Conquanto, a separação posta de um lado a metafísica da alma e de outro a estilística da existência, não pretendendo estabelecer uma ruptura entre elas, como se não houvesse entre elas alguma forma de comunicação e relação. Por outro lado, o que se tem em vista é que apesar da impossibilidade em que se encontra de romper a relação entre elas, de modo que não seja possível pensar uma sem a outra, a relação entre ambas não foi sempre necessária. Isso quer dizer que não é plausível a afirmação segundo a qual a estilística da existência seria uma aplicação, ou consequência na prática de uma metafísica da alma. Na medida em que para uma estética da existência não há uma metafísica da alma que lhe seja anterior, pertencente à ordem da verdade. A principal diferença entre as duas teorias é que enquanto fala-se de uma metafísica da alma como aquilo que permanece, geralmente, único, constante e universal, por outro lado fala-se de uma grande diversidade de estéticas da existência. De acordo com Ernani Chaves,

> Ao valorizar o cinismo, Foucault completa sua crítica ao lugar secundário concedido à temática da estilística da existência na História da Filosofia: não se trata apenas de retomar o tema, assinalando sua importância, mas de finalmente dar voz e voto a essa corrente obscura, pouco estudada se comparada a outras e, no geral, reduzida a um conjunto de anedotas, que foi o cinismo (CHAVES, 2013, p. 34).

Segundo Edgardo Castro (2009, p. 92), “o tema do cuidado de si foi consagrado por Sócrates; a filosofia posterior o retomou e, na medida em que ela mesma se concebeu como uma arte da existência, a problemática do cuidado ocupou o centro de suas reflexões”. Para Foucault, a filosofia posterior a Sócrates que melhor desenvolve a questão do cuidado de si e da *parresía* como coragem do dizer verdadeiro é o movimento do cinismo antigo. De acordo com Ernani Chaves;

> Mesmo que entre os estoicos possamos assegurar que há um estilo de viver definido por regras menos ou mais constantes no decorrer de sua história, e que também haja, por oposição, uma doutrina que não permanece única, em geral o que acontece é justamente o contrário, ou seja, uma metafísica da alma única e uma diversidade de estilos de vida

(CHAVES, 2013, p. 34).

O cinismo, segundo Foucault, não teve o mesmo prestígio que as filosofias estoicas e epicuristas, de certa forma por não consistirem de uma doutrina sistematizada. Assim como Sócrates, os cínicos pouco ou nada escreveram, de forma que o que se sabe sobre eles é por meio de testemunhas. O modo de vida dos filósofos do cinismo é caracterizado pelo escândalo e pelo riso, escândalo, portanto, de um do dizer verdadeiro. Nele, o cuidado de si é elemento indispensável para a transformação do modo de viver do indivíduo pela verdade. O cuidado é o elemento para a transformação, adquirido por um árduo caminho: o caminho da *áskesis*, dos exercícios, das práticas de despojamento e resistência. Transformação, portanto, para uma vida outra. O movimento cínico alude a uma transformação no modo de viver dos indivíduos, relativo a uma transformação social. O papel do cínico é incitar os homens a "mudar o valor da moeda", isto é, a criação de outros valores, que sejam os verdadeiros valores; novas formas de viver. Segundo Foucault, "só pode haver verdadeiro cuidado de si se os princípios formulados como princípios verdadeiros forem ao mesmo tempo garantidos e autenticados pela maneira como se vive." (FOUCAULT, 2011b, p. 210).

Além disso, o cinismo ocupa um lugar importante na história da "coragem da verdade", na cultura grega. Apresentando-se como uma filosofia preocupada com a questão da vida do filósofo enquanto uma problemática propriamente filosófica. A luta pela manifestação da verdade através do próprio modo como se vive e a contestação de uma vida supérflua e banal da sociedade em geral desperta a preocupação com os outros e com a transformação social como uma questão urgente. São esses, apenas alguns aspectos do movimento cínico que devem ser discutidos e refletidos na atualidade. Por meio deles, é possível repensar a possibilidade em transformar radicalmente os valores e atitudes dos indivíduos, por meio de uma verdade que é própria de si mesmo e por uma estilística de viver que os garantam. Doravante, julga-se pertinente voltar-se novamente para o modo de vida dos filósofos do cinismo e, analisar se a coragem da verdade formulada por esse movimento corresponde a uma ascética filosófica que dê conta de uma transformação radical no modo de vida dos indivíduos que corresponda a uma atitude ética e política. Também mostrar que o "último Foucault" antes de estar inserido unicamente em uma "ética como cuidado de si", está vinculado

fundamentalmente com os procedimentos da governamentalidade e que é esse o sentido proposto por um retorno a atitude cínica. Dessa forma, retomar os cínicos da Antiguidade, é buscar formas de vincular a atitude cínica na atualidade e pensar as possibilidades de transformação social por meio da constituição ética, preocupada com a estilística da existência e da resistência como ponto de partida.

3 Estética da existência e resistência

Em *A Coragem da Verdade* (1984) Foucault atribuiu aos cínicos um papel privilegiado, positivo e singular. Ao longo da história da filosofia ocidental, da própria história do pensamento e das filosofias que lhes são contemporâneas, o cinismo foi considerado um paradoxo – ao mesmo tempo familiar e estranho. Um movimento filosófico esquecido por sua própria história foi considerado “às margens” do pensamento filosófico ocidental, violento, inaceitável. Sobretudo em *A Coragem da Verdade* o cinismo irrompe como um elemento revelador das formas do “dizer-verdadeiro”, como tática, estratégia de ação e transformação da vida, *bíos*, como estética da existência.

Contudo, esse caráter positivo que Foucault atribui aos cínicos, ao cinismo, já havia sido esboçado em uma conferência proferida em Tóquio no ano de 1978, *A filosofia analítica da política*. Nela, Foucault designa que a função crítica da filosofia sempre foi a de “colocar um limite no que há de excessivo no poder, a esta superprodução de poder a cada vez e em todos os casos em que ele corre o risco de tornar-se ameaçador” (FOUCAULT, 1978). Na referida passagem, Foucault outorga à função crítica do filósofo um caráter fundamentalmente político. E em seguida, distingue três tipos de filósofos na Antiguidade em sua relação com o poder, três formas de limitar os excessos do poder. O primeiro deles foi o filósofo-legislador, materializado na figura de Sólon que segundo Foucault definia, ele mesmo, o sistema das leis na cidade, e estabelecia os limites legais nos quais o poder se exerceria sem perigo. Segundo, o filósofo-pedagogo, materializado na figura de Platão. Segundo Foucault, Platão era o conselheiro do príncipe, portanto, sua função era ensinar as virtudes e sabedorias que seriam capazes de impedir o príncipe de abusar do poder quando estivesse apto a governar. Em terceiro aparece o cínico. Segundo o autor, o cínico rejeita tanto o papel do legislador como o do pedagogo e alega que diante de qualquer abuso do poder que possa se exercer sobre ele ou

sobre outros, ele, enquanto filósofo será independente em relação ao poder e rirá do poder. Diante de todas as filosofias da Antiguidade é, portanto, ao cínico que Foucault concede o papel da filosofia crítica, do filósofo crítico. O cínico enquanto filósofo crítico que resiste aos abusos do poder, que não o aceita em todas as suas formas. E sua maneira de não-aceitar o poder é a manifestação de sua própria vida como escândalo da verdade, é pelo escárnio que o cínico rejeita as formas do poder.

Esse caráter positivo atribuído ao cinismo, de uma função crítica e desafiadora ao poder em nome da coragem da verdade, que se pretendeu desenvolver neste capítulo, em duas etapas. Em primeiro lugar, a passagem da *parresía* política para a *parresía* ética e filosófica presente em *A Coragem da Verdade*. A partir dessa passagem vê-se a figura do filósofo cínico como representante da *parresía* propriamente filosófica. E a importância para essa *parresía* filosófica da problematização da vida filosófica como vida outra e da função do filósofo, por meio da relação entre o cinismo antigo e o cinismo moderno, como apresentou Foucault.

Em segundo lugar, a problematizaçãoda função do filósofo a partir da figura do Revolucionário, do tema da vida soberana do antirrei cínico. Nesses últimos pontos buscou-se fazer um esboço, bastante descritivo, sobre o modo como os cínicos antigos elaboraram sua estética da existência enquanto “obra” inacabada e enquanto forma de vida no escândalo da verdade. Com a prática do cinismo, buscou-se delinear uma atitude bastante precisa e característica de um movimento radical que encontra na militância política o ponto de partida para a construção da vida outra. Precisamente nesse ponto é que essa pesquisa gostaria de chegar. Não propriamente com um desenvolvimento e uma proposta consistente, mas apenas como possibilidade de investigação, indicação de uma nova problemática, que está na resistência política. A atitude cínica parece ser um caminho de investigação possível para delinear o caminho percorrido pela militância revolucionária atual, e pode-se citar o movimento Zapatista, da cidade de Chiapas, no México como exemplo principal; mas também os movimentos de resistência ao Estado Islâmico na cidade de Kobane, na Síria, assim como a Revolução em Rojava; as manifestações populares de forma geral possuem algum aspecto dessa atitude cínica, que se almeja desenvolver neste capítulo, como, por exemplo, os Indignados da Espanha e os movimentos *Occupy* que tomaram conta das ruas do mundo inteiro em 2011. Essa transposição da atitude cínica à contemporaneidade é também uma forma de

enfatizar uma característica fundamental do cinismo: o comportamento escandaloso. Desmistificando a atitude cínica como apenas pregação crítica e do diálogo provocativo, como sendo o todo ou o aspecto central nessa filosofia. Sem levar em consideração que essas características referem-se apenas à tomada da palavra, pública e incisiva da enunciação dialógica. Ao passo que a principal marca do movimento é o efeito escandaloso da verdade cínica, provocado pelo comportamento, pelo "choque social que a conduta esdrúxula provoca diante das evidências monótonas" (CANDIOTTO, 2014, p. 7).

3.1 Cinismo: vida filosófica, o *bíos*, como estética da existência

O paradoxo do cinismo, seu ecletismo, mencionado anteriormente – que faz do cinismo ao mesmo tempo reflexo positivo e reconhecível às filosofias que lhe são contemporâneas e também instaura uma prática revoltante, hostil e exterior a mesma filosofia – é importante na medida em que situa o cinismo na história da coragem da verdade[54]. Como afirma Foucault: "O cinismo, parece-me, faz surgir sob uma nova luz, dá uma forma nova a esse grande e velho problema, ao mesmo tempo político e filosófico, da coragem da verdade, que havia sido tão importante em toda a história antiga" (FOUCAULT, 2011b, p. 205). A história da coragem da verdade, sua problemática na antiguidade, é apresentada por Foucault a partir de três perspectivas: ousadia ou bravura política, ironia socrática e escândalo da verdade (cinismo).

A ousadia ou bravura política do dizer-verdadeiro consiste na atitude de contrariar o que foi dito da Assembleia ou pelo príncipe. Ela é a coragem do democrata ou do cortesão de dizer uma coisa diferente do que pensa a Assembleia ou o Príncipe, a ousadia em arriscar a própria vida ao contrariar a opinião seja da Assembleia ou do Príncipe em nome de uma verdade que define a atitude do homem político. Esse sentido político da *parresía*, de um dizer-verdadeiro indexado na polís, foi tema de todo o curso de 1982-1983 *O governo de si e dos outros*. Nele Foucault tratou da *parresía* desde sua origem, por meio dos textos de Eurípedes,

[54] Por "coragem da verdade" Foucault entende o modo de subjetivação dos cínicos, um modo específico e muitas vezes contraditório na história, que eleva ao limite todos os aspectos de sua existência. De acordo com Candiotto (2014, p. 7) "Essa aleturgia, caracterizada por uma conduta-limite demanda um modo de subjetivação da verdade irredutível a outras correntes filosóficas da cultura antiga. A esse modo de subjetivação Foucault nomeia de coragem da verdade."

que definia a *parresía* como o “dizer a sua palavra sobre as Assembleias da cidade, é esse direito que é designado pela palavra *parresía*” (FOUCAULT, 2011b, p. 31). Todavia, nos textos do fim do século V e início do século IV, a *parresía* aparece mais como uma prática perigosa do que o direito de exercer a plenitude de sua liberdade. O sentido de *parresía* como o direito de liberdade do cidadão ateniense em contrariar a opinião das Assembleias entrava em crise na democracia ateniense. A democracia não aparecia mais como o lugar de emergência da *parresía*, pois lá ela não tinha mais lugar, tornou-se impossível e perigosa. Originariamente a democracia em geral teria essa pretensão, de dar o direito de tomar a palavra, de dizer a verdade e aceitar essa coragem do dizer-verdadeiro.

A *parresía* é, nessa perspectiva, perigosa tanto para a cidade como para o indivíduo que a profere. Para a cidade, na medida em que é a liberdade dada a todos de tomar a palavra, não na forma do privilégio de alguns para falar utilmente à cidade, mas uma “latitude”, diz Foucault, concedida a cada um para dizer o que lhe for aprazível. Segundo o autor “cada um dá sua opinião, segue suas próprias decisões e se governa como quer” (FOUCAULT, 2011b, p. 33). Na democracia há, portanto, tantos governos quantos forem os cidadãos. No decorrer dessa “crise” da *parresía*, o dizer-verdadeiro torna-se perigoso para o indivíduo, na medida em que requer a coragem de correr o risco de não ser aceita na democracia. Há de um lado, o indivíduo que ao falar pretende agradar e receber a aprovação e de outro, o indivíduo que pretende dizer o que é verdadeiro e bom, mas não agrada e não é aceito. De tal forma, que seu discurso será exposto a vingança e punição. “Um homem por conseguinte que fale por motivos nobres e que, por esses motivos nobres, se opõe a vontade de todos, este, diz Sócrates, se expõe a morte.” (FOUCAULT, 2011b, p. 35). O problema da democracia posta em questão é justamente a “latitude” dada a todos e a cada um. Segundo Foucault, enquanto houver *parresía* enquanto latitude não poderá haver *parresía* como coragem do dizer-verdadeiro. A *parresía*, portanto, em seu sentido positivo e corajoso estaria impossibilitada de exercer-se nas instituições democráticas, uma vez que na democracia o discurso verdadeiro não prevalece sobre o discurso falso. A democracia não seria o lugar para a *parresía* na medida em que sua estrutura a elimina, a sufoca. De acordo com Foucault (2011b, p. 37) “a impotência do discurso verdadeiro na democracia não se deve, é claro, ao discurso verdadeiro, ao fato de que o discurso seja verdadeiro. Ela se deve a própria estrutura da democracia”.

Esse problema é importante na medida em que ao excluir da democracia a possibilidade da coragem do dizer-verdadeiro alude a necessidade de recorrer a outras estruturas – ou melhor, não-estruturas, a necessidade de romper com a estrutura – para que a coragem do dizer-verdadeiro ocupe seu lugar e manifeste-se. *A Coragem da Verdade* delimita a passagem para uma nova forma de conceber a *parresía*, que não é definida em relação à cidade, mas na maneira de ser, fazer e de se portar dos indivíduos. Há, portanto, uma transformação de uma *parresía* orientada e indexada na polis, para um *parresía* orientada e indexada no *êthos*. Vê-se aí a figura de Sócrates e a ironia socrática como segunda perspectiva do problema da coragem da verdade.

A ironia socrática consiste na interpelação que induz as pessoas a reconhecerem que o que elas pensam saber na verdade não sabem. Essa indução leva as pessoas à percepção de um novo saber que as conduz para o cuidado de si. Segundo Foucault "tratava-se de introduzir dentro de um saber que os homens não sabem que sabem uma forma de verdade que os conduzirá a cuidar de si mesmos" (FOUCAULT, 2011b, p. 205). Sócrates é o homem que prefere enfrentar a morte a renunciar a verdade, ele possui a coragem do dizer-verdadeiro e para isso assume o risco de sua própria morte. No entanto, a coragem da verdade socrática não ocorre no contexto das Assembleias públicas ou diante do Príncipe, como na bravura política. A coragem do dizer-verdadeiro socrático entra no campo propriamente da ética, por meio de sua interrogação e interpelação irônica. Sócrates é aquele que ao interpelar um e outro leva as pessoas a cuidarem de si mesmas, assim Sócrates cuida das pessoas como um pai ou irmão mais velho. Sócrates não ousa ir a tribuna e publicamente participar das decisões da cidade. Ele não se dirige publicamente ao povo, eximindo-se de tomar parte de qualquer decisão, sem tomar publicamente a palavra. Mas por quê? Sócrates não quer desempenhar o papel da *parresía* política apresentando-se ao povo e dando conselhos a cidade. Segundo Foucault, é bem conhecida a passagem da Apologia, em que Sócrates ouve uma voz divina ou demoníaca que o faz desviar de fazer política. A voz impede Sócrates de cuidar dos indivíduos na forma da política. Isso na medida em que, como mencionado anteriormente, há na democracia um mau funcionamento da *parresía*. Na *parresía* democrática o homem político encontra-se incapaz de desempenhar até as últimas consequências o papel parresiástico. Como afirma Sócrates, "Se houvesse me dedicado há muito tempo à política, estaria morto faz tempo". Ainda assim, Sócrates,

na Apologia, dá dois exemplos em que mostra que mesmo em situação de risco ele assumiu o papel de dizer a verdade publicamente na forma da *parresía*. Um exemplo na democracia e outro na oligarquia, em ambos os casos a *parresía* não é possível e mesmo assim ele assumiu os riscos. Ou seja, não é, o medo da morte que impede Sócrates de manifestar-se na forma da *parresía* política. Mas se Sócrates tomasse frente na política e assumisse os riscos dessa *parresía* teria morrido, e morto Sócrates não poderia ser útil a si mesmo e a cidade. Portanto, não foi a relação pessoal de Sócrates que o fez eximir-se da vida política, mas uma relação positiva de utilidade consigo e com os outros. A voz demoníaca dizia à Sócrates para evitar a morte, a voz tinha portanto a tarefa de proteger o encargo dado à ele, de fazer com que as pessoas cuidem delas mesmas.

> Toda a Apologia, pelo menos a primeira parte, é consagrada a definir e a caracterizar essa tarefa que é útil e deve ser protegida contra a morte. Essa tarefa é um exercício, uma certa prática do dizer-a-verdade, é a aplicação de um modo de veridicção totalmente diferente dos que podem ocorrer na cena política. A voz que endereça a Sócrates essa recomendação, ou antes, que o desvia da possibilidade de falar na forma política, essa voz marca a instauração, em face de um dizer-a-verdade político, de um outro dizer-a-verdade que é o da filosofia (FOUCAULT, 2011b, p. 70).

Vê-se que Sócrates possui uma função bem diferente daquela do parresíasta político. A *parresía* socrática é realizada através do exame, *exétasis* – Sócrates submete as pessoas ao exame. Por meio deste, Sócrates interroga, verifica, investiga sobre as pessoas, e isso gera a hostilidade. Todavia, não é retido pelo perigo dessas hostilidades.

> Estamos com essa forma de dizer-a-verdade ou de veridicção, em certa forma de *parresía,* se entendermos por *parresía* a coragem da verdade, a coragem de dizer a verdade. Temos uma *parresía* evidentemente muito diferente, em seu fundamento e em seu desenrolar, da *parresía* política. Essa nova *parresía*, essa outra *parresía*, Sócrates vai exercê-la de uma maneira bem particular. Ele a define, em sua forma, como uma missão, missão a que ele se apega, que nunca abandonará, que vai exercer em permanência até o fim (FOUCAULT, 2011b, p. 73).

A *parresía* socrática possui, portanto, a missão de incitar os homens a cuidarem de si mesmos, é esse o objetivo da *parresía* socrática, o motivo segundo o qual Sócrates não deve morrer. Essa *parresía* que se articula e desenvolve em torno da veridicção socrática, da busca (*zétesis*); do exame (*exétasis*) e do cuidado de si (*epiméleia*). E se distingue da *parresía* política, uma vez que esta última manifesta-

se como afirmação solitária da coragem de um indivíduo em dizer a verdade publicamente, mas sem o exame e principalmente sem visar o cuidado. O parresiasta político não tem o compromisso com o cuidado e com a verdade em relação às pessoas. Ele tão só diz o que deve ser dito e desvia-se. Todavia, apesar de a *parresía* socrática não ser política e sim ética, ela é também útil para a cidade.

O cinismo, segundo Foucault, é a terceira forma da *parresía* como coragem da verdade. Ela consiste em;

> conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem 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. (FOUCAULT, 2011b, p. 205).

Nessa medida, o cinismo atua no cerne da própria vida das pessoas, quando esta está em discordância com o que as pessoas pensam e com aquilo que definem como sendo seus princípios. Diferente da bravura política e da ironia socrática, que consistem em arriscar a vida em nome de um dizer-verdadeiro, no cinismo, arrisca-se a vida não simplesmente por ter dito a verdade, mas pela maneira como se vive. Nesse ponto, enfatiza-se o comportamento no modo de vida do cinismo como característica central, e nesse sentido, “a *parresía* cínica é privilegiada no curso de 1984 porque dela é constitutivo o comportamento que coloca em questão hábitos coletivos, padrões elitistas de decência, regras institucionais e a artificialidade da soberania política. (CANDIOTTO, 2014, p. 7). O cínico é aquele que se expõe à vida e expondo-se ele arrisca-se. O dizer-verdadeiro do cínico está inscrito na própria maneira como este conduz a sua existência. Assim, o risco do cínico está inscrito no seu próprio corpo, pois é com seu próprio corpo e pela maneira de viver que ele manifesta a verdade e ao manifestar-se, arrisca-se. Essa atitude é o que define o escândalo cínico, sendo, segundo Foucault a primeira razão pela qual o problema da vida cínica merece atenção.

A segunda razão pela qual o cinismo merece atenção é o fato de ter sido a filosofia que desde toda a Antiguidade, passando pelo cristianismo e a modernidade não cessou de colocar o problema, fundamental, da vida filosófica. A preocupação cínica está em colocar a questão de saber qual deve ser a forma de vida que pratique o dizer-verdadeiro. A filosofia sempre esteve preocupada com essa questão e o Ocidente admitiu que a filosofia é indissociável de uma existência filosófica, de

uma prática como exercício de vida. Todavia, ao mesmo tempo em que anunciava que a filosofia além de discurso é também uma modalidade de vida, a filosofia ocidental negligenciou o problema da vida filosófica associada a uma prática do dizer-verdadeiro. Foucault aponta algumas razões para essa negligência, para esse quase esquecimento do tema da verdadeira vida e do dizer-verdadeiro como prática filosófica. A primeira razão foi o confisco do tema pela instituição religiosa e, segundo, a institucionalização do dizer-verdadeiro através do discurso científico,

> Se a prática científica, a instituição científica, a integração ao consenso científico bastam, por si sós, para garantir o acesso à verdade, é evidente que o problema da verdadeira vida como base necessária da prática do dizer-a-verdade desaparece. Confisco do problema da verdadeira vida na instituição religiosa. Anulação do problema da verdadeira vida na instituição científica. Vocês compreendem por que a questão da verdadeira vida não parou de se extenuar, de se atenuar, de se eliminar, de se puir no pensamento ocidental. (FOUCAULT, 2011b, p. 207).

Como afirma Candiotto (2014, p. 11), “tão logo o acesso à verdade constituiu o privilégio quase exclusivo do discurso científico, o problema da verdadeira-vida, como suporte necessário para o dizer-verdadeiro, tornou-se uma exigência inútil”. Para o autor, após séculos de confisco pela normalização da instituição religioso, seguiu-se a normatização pela comunidade científica[55].

Foucault constata que foi essa negligência da vida filosófica que fez com que a relação com a verdade não pudesse manifestar-se a não ser na forma de um saber científico. O cinismo, segundo Foucault, surge como elemento fundamental nessa discussão, na medida em que – como figura particular da filosofia da Antiguidade e como atitude de toda filosofia Ocidental – coloca o problema da

---

[55] Todavia, no mesmo texto, Candiotto afirma que essa foi apenas uma das razões pelas quais Foucault buscou ressaltar o cinismo antigo. A outra razão estaria “associada às demarcações e modificações da investigação de Foucault na primeira metade dos anos oitenta, conhecida como “genealogia da ética”. Entendida como um processo de subjetivação pelo qual o sujeito toma a si mesmo como objeto de elaboração, esta ética é designada como uma estética da existência.” E em nota de rodapé o autor faz a importante colocação: “Na verdade, depois da publicação, em 1994, dos Dits et écrits, e da edição de todos os cursos do assim chamado “último Foucault”, em 2014, tornou-se completamente anacrônico designar seus últimos trabalhos a partir da bandeira da “ética”. Está em questão principalmente a relação entre “o governo de si e dos outros” no qual a genealogia da ética está incluída, porém ressituada a partir de uma revisitação da política.” (CANDIOTTO, 2014, p.11). Essa afirmação do autor é muito importante para o ponto em que essa pesquisa se propõe, ou seja, pensar a atitude cínica, a estilística de vida dos cínicos enquanto ação política, enquanto forma de governar a si mesmo e os outros pautados por um vínculo ético. Ainda de acordo com Candiotto, no curso *A hermenêutica do sujeito (1982)*, assim como os dois últimos volumes de *História da sexualidade* (1984) (que são as primeiras obras traduzidas do “último Foucault”), o autor fazia uma articulação da vida filosófica com relação a *enunciação* e as *maneiras de viver*. E o que é posto em A coragem da verdade (1984) é a vida filosófica enquanto estética da existência, ou seja, enquanto objeto de contínua elaboração, portanto, inacabado.

verdadeira vida, da vida filosófica sob a forma do escândalo. Para Foucault, o cinismo foi a primeira grande manifestação desse problema da vida filosófica em relação à filosofia e à prática filosófica e nesse sentido sua relação intrínseca com as artes da existência. Segundo Candiotto (2014, p. 12),

> Com efeito, a prática da filosofia cínica, marcada pela impermeabilidade da vida e a irredutibilidade do corpo aos processos totalizantes e individualizantes de sua captura e identificação, eleva a estética da existência ao seu paroxismo ao fazer da vida escandalosa a exteriorização da verdadeira-vida.

Foi o cinismo que colocou de forma rudimentar e radical o problema da vida filosófica. Foucault destaca alguns princípios dessa prática cínica, alguns princípios de base que tanto se identificam de um lado à tradição socrática e de outro às temáticas filosóficas dos pensamentos contemporâneos aos cínicos. Primeiro princípio comum a essas filosofias é o fato de ser o cinismo uma preparação para vida. Segundo Foucault, era aforismo de Diógenes ressaltar que "era preciso preparar para a vida ou o *logos* ou o *brókhos*. Quer dizer: ou a razão (lógos) que organiza a vida, ou a corda (*brókhos*) com o qual você se enforca" (FOUCAULT, 2011b, p. 209). Esse primeiro princípio leva a um segundo, no qual a preparação para a vida implica no cuidado consigo mesmo. No estoicismo e epicurismo, a herança socrática coube também aos cínicos[56]. Relata Foucault que Diógenes, ao ver uma multidão se formar em seu redor por motivações pouco relevantes, questiona que essas pessoas corriam para "escutar tolices, mas que, para as coisas sérias, não se apressavam nem um pouco" (FOUCAULT, 2011b, p. 209). O terceiro princípio precede do segundo e consiste no fato segundo o qual, para ocupar-se consigo mesmo é preciso estudar apenas o que é realmente útil para a existência. Foucault cita Diógenes Laércio quando este relata sobre Diógenes, o cínico:

---

[56]Contudo, ao longo dessa dissertação, tenta-se mostrar por que o cinismo foi priorizado em *A Coragem da verdade*, e não o estoicismo, por exemplo. Que assim como as filosofias da Antiguidade, buscavam fazer de sua maneira de viver uma obra bela, que fosse lembrada por todos quando de sua morte. Um dos motivos fundamentais, já está sendo abordado nessa pesquisa, é o fato que de diferente das outras filosofias da Antiguidade o cinismo não transmite seus ensinamentos por meio de uma doutrina, uma seita. A escola cínica é a rua, a coisa pública, seus ensinamentos não são voltados para uma pequena elite culta da sociedade, mas para todas as pessoas e principalmente para aqueles que não são ouvidos, por sua situação social. Outro motivo muito importante é ter sido o cinismo a filosofia que, segundo Foucault, radicalizou a vida filosófica como a verdadeira vida. E também o fato de ter sido o cinismo tributário da tradição socrática que inscreveu a verdade na própria forma de se conduzir, de governar. E colocou como central em sua filosofia a vida e o cuidado com a vida. Esta passa a ser o objeto para a elaboração de uma estética, de uma obra bela que continuamente de constitui.

> se espantava com ver os gramáticos estudar tanto os modos de Ulisses e negligenciar os próprios, ver os músicos afinar tão bem sua lira e esquecer a afinação da própria alma, ver os matemáticos estudar o sol e a lua e esquecer o que tem sob os pés, ver os oradores cheios de zelo pelo bem falar mas nunca preocupados com o bem fazer (FOUCAULT, 2011b, p. 210).

Assim, para o cuidado de si mesmo, para fazer o exercício de cuidar de si mesmo é necessário estudar as coisas imediatamente úteis para a vida. O cinismo

> tem presente que a preparação para a vida é indissociável da preocupação do indivíduo consigo mesmo; e, ainda, esse movimento adere a princípios fundamentais como o de que somente deve ser investigado aquilo que é útil para a vida, ou de que é necessário viver conforme os preceitos que são enunciados. (CANDIOTTO, 2014, p. 12).

Necessita-se estudar as coisas úteis para a existência, muito mais do que o estudo sobre a ordem cósmica ou a gramática. Para o verdadeiro cuidado de si é necessário dar atenção às coisas próprias a sua vida. O quarto princípio cínico diz que é preciso conduzir sua vida conforme os princípios que formula. Diógenes Laércio relata de Diógenes, o cínico, que este criticava "as pessoas que desprezavam a riqueza mas invejavam os ricos, criticava os que oferecem sacrifícios aos deuses para obter saúde mas se entopem de porcarias durante esses mesmos sacrifícios." (FOUCAULT, 2011b, p. 210).

A esses quatro princípios, até então comuns à filosofia de Sócrates como a dos estoicos e epicuristas, os cínicos acrescentam um quinto, bastante particular e que caracteriza todo o pensamento cínico. O princípio segundo o qual é necessário alterar/mudar o valor da moeda.[57] Esse princípio possui dois sentidos: um pejorativo, negativo, segundo o qual essa alteração da moeda é uma falsificação desonesta.

---

[57]Para Candiotto (2014, p. 12), "do ponto de vista etimológico (e até anedótico), essa prescrição tem um sentido negativo e pejorativo, de alteração desonesta do verdadeiro valor da moeda; mas, a partir de outra leitura, ela apresenta um sentido propositivo de alteração da efígie da moeda para restituí-la ao seu verdadeiro valor. Foucault assevera que o termo nómisma, que designa moeda, está associado ao nómos, que pode significar lei ou costume. 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." Talvez Foucault estivesse aqui supervalorizando a alteração dos valores no cinismo, todavia, o que é importante nessa forma não pejorativa de interpretar a "alteração da moeda" é que ela sugere uma estética de vida bastante particular, que nesta pesquisa se denomina "militância". Por quê? No sentido exposto por Candiotto, que é o mesmo levantado por Ernani Chaves (que será abordado em outro ponto), a alteração da moeda implica a mudança dos hábitos. Mas ela é também uma forma radical de alteração dos valores (compreendidos como lei), pois atua de forma a desconstruir a "máscara da verdade", imposta pelo poder. Nesse sentido, seria tarefa da atitude filosófica, arrancar a máscara e mostrar o "verdadeiro valor". A militância revolucionária implica na prática constante e cotidiana de fazer prevalecer aquilo que seria o verdadeiro valor da vida, em detrimento, por exemplo, dos valores impostas por um sistema global e capitalista.

Mas, por outro lado, pode ser compreendido em sentido positivo, consistindo no fato de que ao mudar a efígie gravada na moeda se restabelece o seu verdadeiro valor. Há uma série de interpretações e relatos sobre o verdadeiro sentido do princípio, de todos eles uma coisa é certa: o princípio de alterar o valor da moeda foi sempre associado a um cínico. Sempre a história de um cínico é seguida de uma história sobre a modificação, a alteração de uma moeda. Dos relatos mais comumente de Diógenes Laércio, diz ele que;

> Diógenes teria falsificado, em sua infância e juventude, moedas que seu pai teria lhe dado (…) em consequência do que o pai de Diógenes teria sido preso como responsável por falsificação e teria morrido na prisão. Diógenes então teria se exilado ou teria sido exilado como punição. Teria ido a Delfos e feito ao deus de Delfos a pergunta: Como ficar célebre? E o oráculo nesse momento, teria respondido: altere a moeda. (FOUCAULT, 2011b, p. 211).

O princípio de alterar/mudar o valor da moeda foi além de um princípio fundamental e característico dos cínicos, compreendido como um princípio de vida. Foucault relata que Juliano teria conferido ao cinismo dois princípios: “conhece a ti mesmo” e “reavalia tua moeda”. Esse primeiro princípio, segundo Juliano, teria sido endereçado também a Sócrates, de forma particular, e a todos os outros de forma geral. Todavia, o segundo princípio teria sido endereçado somente a Diógenes. Tentando interpretar esses princípios, Juliano constata que

> O preceito fundamental é “reavalia a tua moeda”; mas essa reavaliação só poderia ser feita pelo canal e o meio do “conhece a ti mesmo”, que substitui a moeda falsa da opinião que temos de nós mesmos, que os outros tem de você, por uma moeda verdadeira que é a do conhecimento de si. Podemos manipular nossa existência, podemos cuidar de nós mesmos como de uma coisa real, podemos ter em nossas mãos a moeda verdadeira da nossa existência verdadeira contanto que nos conhecemos a nós mesmos (FOUCAULT, 2011b, p. 212).

Moeda é *nómisma,* mas também *nómos* é a lei, o costume. Nesse sentido, alterar o valor da moeda é também mudar os costumes, romper com eles, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis. E foi essa a tarefa dada à Diógenes e ao cinismo de modo geral: mudar/alterar os valores, romper com o meramente admissível das convenções sociais, dos hábitos. Mudar esses valores e manifestar o que há de verdadeiro na existência. Mudar esses valores da vida e desvelar outra

vida que é a verdadeira vida, que são os verdadeiros valores[58]. O princípio de mudar o valor da moeda justifica-se também pelo próprio modo de viver dos cínicos, um modo de viver identificado por um modo "canino"; o cínico é o cão. Isso por algumas razões: a vida canina é uma vida sem pudor, sem vergonha. Faz aos olhos de todos o que somente os animais ousariam fazer e que os homens escondem; a vida de cão é uma vida indiferente a tudo o que pode acontecer, na medida em que não se prende a nada e não possui outras necessidades se não as que pode satisfazer imediatamente; a vida dos cínicos é uma vida que late, uma vida capaz de brigar, de latir contra os inimigos e que sabe distinguir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos; e por último, a vida cínica é uma vida de cão de guarda, uma vida que se dedica para salvar a vida dos outros.

Essas características do cão cínico, pelo que se pode observar até aqui, designam certa estilística, certo modo de viver e de ser que comportam uma tarefa: fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas e cuidando de si mesmas sejam capazes de "alterar o valor da moeda", ou seja, ela torna possível a "reversão escandalosa, violenta, polêmica, da vida reta, da vida que obedece à lei (*nómos*)" (FOUCAULT, 2011b, p. 214). Modificar o valor da moeda, trocar a efígie da moeda por um novo valor, substituir o comumente aceitável que marca a existência e lhe dar sua forma pelos princípios que são próprios à vida, que são aplicáveis à vida e constituem seu verdadeiro valor. Parece um pouco disso que a filosofia cínica representa, ou manifesta-se, por meio de seu dizer-verdadeiro e escandaloso. Alterar o valor da moeda, essa manifestação e essa atitude da alteração dos hábitos e dos costumes convencionais designam a existência de uma verdadeira vida que é a vida outra. É outra vida, é a vida inscrita na própria existência, no próprio corpo e

---

[58]Há em A Coragem da Verdade muitas referências à Nietzsche, de modo geral, referências muito mais críticas do que elogiosas. Todavia, é importante enfatizar que o tema do cinismo já foi tratado também por Nietzsche, e que é possível encontrar referência explícita do tema da "transvaloração" dos valores. Em nota de rodapé, o professor Ernani Chaves (2013, p. 44) ressalta; "Se fôssemos levar mais adiante esse paralelo, bastaria pensar na interpretação de Foucault, na aula de 14 de março, do famoso episódio da "falsificação da moeda", relatado por Diógenes Laértios logo na primeira notícia referente a Diógenes: ora, o pai de Diógenes, o banqueiro Iquêsios, ora o próprio Diógenes é acusado de falsificar moedas, daí a razão de exílio de Diógenes (Laertios, 2008, p. 157). No sentido simbólico, entretanto, a "falsificação da moeda" diz respeito à atitude crítica de Diógenes, que "falsifica", isto é, inverte, transvalora, a moral, a religião, a política, os valores tradicionais, enfim." Em Ernani também fica claro a via positiva da "alteração da moeda", a falsificação é na verdade uma forma de romper com as leis da instituição e fazer valer a verdade. Nesse mesmo sentindo Candiotto afirma que 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". Assim, ao passo que Foucault nem sempre refere-se a Nietzsche em um sentido positivo, ele continuamente o tem como base positiva.

na prática da existência, é uma vida outra no sentido de não ser a vida comumente aceita tradicionalmente. É uma vida outra que manifesta um rompimento com as leis da sociedade, com seus valores e suas convenções[59]. É nesse sentido um *êthos* – uma prática e um modo de vida, voltados para si mesmo e para os princípios designados como os valores a serem seguidos para a construção de uma estilística própria da vida.

O cinismo, a atitude cínica, seu modo de viver como escândalo da verdade difere daquela bravura política na democracia ateniense, e mesmo que próxima da ironia socrática, ainda sim, é mais radical. No cinismo, vê-se aparecer a verdade enquanto atitude política e ética, na medida em que enfrenta as convenções da polis expondo uma "vida na verdade", uma vida extravagante. Dessa forma incita os indivíduos a romper com as convenções e os valores estabelecidos socialmente, propondo um novo olhar sobre si mesmo, uma nova prática que é o exercício filosófico do cuidado consigo mesmo. O cuidado consigo que conduz a alteração, a modificação dos valores e das condutas, possibilita a produção de um "novo" modo de viver. Esse "novo" que é o verdadeiro, a verdadeira vida, aponta para uma transformação da sociedade, dos modos de viver dos indivíduos em geral. Esta parece ser, por sua vez, a tarefa da coragem da verdade cínica: propor uma transformação radical nos valores e condutas sociais. Essa tarefa posta pelo cinismo e confiada ao cínico, parece ter relevante importância para Foucault, na medida em que enaltece a figura do Revolucionário e da vida filosófica como problema filosófico.

Em *A Coragem da Verdade,* o cínico tem papel de destaque, o radicalismo do modo de vida dos cínicos faz ressurgir dois papéis consagrados a filosofia – que, segundo Foucault, foram negligenciados por sua história, assim como o próprio movimento cínico na filosofia. O primeiro é o problema da vida filosófica, o papel, portanto do filósofo e da sua verdadeira vida; e segundo a figura do filósofo Revolucionário, o papel da vida militante como característica da vida do filósofo.

Se o tema do cinismo for retomado a partir da história da *parresía* – dessa

---

[59]Ainda assim, "a alteração das regras e costumes não é uma prescrição de vida dirigida a todos; essa modulação da coragem não é para todo mundo ou qualquer um. Ela designa uma ética da transgressão vivida por figuras menores da história da filosofia, ou simplesmente aquelas vidas infames, de pouca glória, cuja existência se assemelha ao que há de mais elementar no mundo" (CANDIOTTO, 2014, p. 13). Essa passagem evidencia o lugar ocupado por esse estilo de vida, um lugar normalmente marginalizado. O professor Cesar Candiotto, se refere as figuras esquecidas pela história da filosofia, mas transpondo as figuras mais atuais, também é notável o lugar onde elas se encontram, marginalizadas por uma sociedade totalizante e um sistema esmagador que normalmente a associa ao terror, a maldade, ao vulgar, a desordem.

grande história do dizer verdadeiro que se tentou esboçar nessa dissertação – poder-se-ia dizer que, ao passo que a filosofia tendeu incessantemente colocar a questão do dizer verdadeiro a partir das condições as quais é possível reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo, ao contrário, foi uma forma de filosofia que não cessou de colocar o problema do dizer verdadeiro, por meio da questão que indaga qual a maneira de viver que é de tal forma que pratique esse dizer verdadeiro.

Para Foucault, a questão que o cinismo não cessou de colocar foi a grande questão da vida filosófica, questão essa negligenciada pela própria história do pensamento ocidental. Segundo o autor, a filosofia, desde suas origens, sempre admitiu que a filosofia não pode ser dissociada de uma "existência filosófica", ou seja, a prática filosófica deve ser um exercício de vida – não apenas um discurso mas uma modalidade de vida. Todavia, a filosofia ocidental ao menos deixou de lado essa tarefa que antes havia assegurado enquanto modalidade filosófica. Segundo Foucault, o vínculo entre vida filosófica e dizer verdadeiro foi cada vez mais esquecido do exercício filosófico.[60]

Para Foucault, "essa negligência da vida filosófica possibilitou que a relação com a verdade não pudesse mais se validar e se manifestar agora a não ser na forma do saber científico" (FOUCAULT, 2011b, p. 208). Dessa forma, o cinismo, compreendido não apenas como figura da filosofia antiga, mas como atitude que atravessa toda a história ocidental, coloca sob a forma do escândalo a questão emblemática da vida filosófica.

> O fato de que o cinismo seja sempre ao mesmo tempo interno e externo à filosofia (…) a constituição cínica da vida filosófica como escândalo, tudo isso é 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. Eis porque o cinismo me interessa e o que eu gostaria de tentar identificar com ele. Vocês estão vendo como o estudo dele pode, a meu ver, se relacionar à questão das práticas e das artes da existência: é que ele foi a forma ao mesmo tempo mais rudimentar e mais radical na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida – que não é evidentemente mais que uma forma particular de vida – mas quão importante e central pelos problemas que ela põe – que é a vida filosófica. (FOUCAULT, 2011b, p. 208).

---

[60] Segundo Foucault, o tema e a relação entre vida filosófica e discurso verdadeiro foram desaparecendo da filosofia ocidental não sem motivos. Esse esquecimento é devido aos efeitos de uma série de fenômenos que surgiram na história, como o confisco do tema da verdadeira vida na religião, a institucionalização das práticas do dizer verdadeiro sob a forma da ciência. Alega que "se a prática científica, a instituição científica, a integração ao consenso científico bastam, por si sós, para garantir o acesso à verdade, é evidente que o problema da verdadeira vida como base necessária da prática do dizer-a-verdade desaparece." (FOUCAULT, 2011b, p. 207).

Duas características, portanto, do cinismo que o inserem na prática e nas artes da existência. Primeiro, seu aspecto por um lado muito rudimentar, sua maneira de viver “canina”, o escândalo enquanto uma forma de vida na necessidade física, no corpo enquanto lugar de inscrição da vida e da história. E por outro, um aspecto radical, ou antes, a própria forma de vida rudimentar enquanto um radicalismo na medida em que afronta o poder, desvia o olhar desinteressado e frívolo em relação a uma vida na verdade. Radicalismo porque essa afronta não se exime no implícito, no pouco evidente, na obscuridade, ele expõe-se de forma crua, pública, na praça, aos olhos de todos. E aos olhos de todos propõe uma mudança radical nas normas, nos costumes, nos hábitos. O cinismo põe em xeque a vida na “mesmice”, na aceitação dos costumes, e parece ser essa a tarefa do filósofo: aguçar o olhar reflexivo sobre a realidade em que se vive.

Os cínicos, portanto, levam ao limite a prática da vida filosófica como verdadeira vida, que se torna, por sua vez, a manifestação escandalosa da “vida outra”. Segundo Foucault, é essa passagem da verdadeira vida como vida outra que consiste o escândalo cínico. Mas de que forma isso ocorre? Primeiro, um dos aspectos do modo de viver cínico é levar ao limite uma vida não dissimulada, ou seja, uma vida “desavergonhada”. Segundo aspecto, a vida “sem mistura” aquela que se basta a si mesmo, que é independente, é levado ao limite entre os cínicos sob a forma da pobreza, do despojamento total, da mendicidade, chegando até a desonra. Terceiro, o tema da vida reta dramatizada pelos cínicos sob a forma de uma vida natural, fora das convenções sociais que se reverte a certa prática da animalidade. Assevera Foucault:

> Vida nua, vida mendicante, vida bestial, ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade: é isso tudo que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga – num sentido e de certo modo, o mais rente ao que ela tinha o costume de pensar, pois todos esses temas não passam, no fundo, da continuação, da extrapolação, de alguns princípios bastante comuns para ela. (FOUCAULT, 2011b, p. 237-238).

Assim, o cinismo leva ao limite a figura de uma vida radicalmente outra, que é uma vida desavergonhada, uma vida na desonra, na animalidade, que é para eles a verdadeira vida. Nesse sentido é que Foucault ressalta o fato de que o cinismo, antes de ser uma doutrina, é muito mais uma atitude, uma maneira de ser e de se relacionar com o mundo. Dessa forma, surge a possibilidade em traçar a história do cinismo desde a Antiguidade até os dias atuais. O problema é que, sobre os cínicos

há poucos materiais disponíveis – dos escritos cínicos, poucos são os textos que chegaram a até os dias atuais.

Foucault refere-se a alguns escritores alemães, como Gehlen, Heinrich e Tillich[61], que, segundo o autor, interpretam o cinismo a partir de duas perspectivas opostas: uma positiva, concedida ao cinismo antigo, e outra negativa, concedida a um cinismo moderno. Essa divergência valorativa da prática cínica causaria uma espécie de ruptura, na medida em que não mais seria adequado conceber uma prática cínica ao longo da história ocidental, tanto na Antiguidade, como no período moderno, justamente por tratar-se de modos de existência diferentes. De acordo com Foucault, o que esses autores ressaltam na filosofia cínica é um modo de viver centrado na afirmação de si mesmo, isto é, uma prática individualista. Nesse caso, "o indivíduo e o individualismo é que seriam o cerne do cinismo" (FOUCAULT, 2011b, p. 158). Ainda assim, essa via de interpretação negligenciaria o fato fundamental que está no cerne do pensamento cínico, ou seja, o problema da relação entre "formas de existência e manifestação da verdade." (FOUCAULT, 201b1, p. 158).

> A forma da existência como escândalo vivo da verdade, é isso, me parece, que está no cerne do cinismo, pelo menos tanto quanto o tal individualismo que se tem o costume de encontrar com tanta frequência a propósito de tudo e de qualquer coisa. Pois bem, se aceitássemos (…) enfocar a história longa do cinismo a partir desse tema da vida como escândalo da verdade, ou do estilo de vida, da forma de vida como lugar de emergência da verdade (o *bíos* como alertugia), me parece que, nesse caso, poderíamos fazer aparecer algumas coisas e seguir algumas pistas. (FOUCAULT, 2011b, p. 158).

Sendo assim, o cinismo enquanto prática e modo de existência comum – diferente do que interpretaram os alemães – seria possível fazer uma história do que foi e do que é o cinismo. Para isso, Foucault elege alguns momentos nos quais o cinismo se fez presente, desde as práticas de existência da Antiguidade cristã, até o ocidental moderno.[62]

---

[61]Em *A Coragem da verdade* Foucault utiliza o texto *Der Mut zum Sein* (1953) (a coragem de ser, ou a coragem em relação ao ser) de Tillich; *Parmenides und Jona* (1966), de K. Heinrich e *Moral und Hypermoral* , de Gehlen.

[62]As posteridades religiosas do cinismo, segundo Foucault, podem ser observadas nas práticas de despojamento do movimento franciscano e dominicano. Para Foucault, a própria prática do despojamento, da mendicidade, da pobreza dos franciscanos foi um reflexo do modo de vida cínico. E nos dominicanos, o próprio nome no qual se identificavam Domini Canes, "cães do Senhor", é uma clara referência ao cinismo. Foucault ainda cita os movimentos valdaneses e o tema da nudez de Cristo. Segundo ele "Esse tema (…) foi extremamente importante em toda essa espiritualidade cristã, e, aí também, ele se refere, pelo menos implicitamente, ao que foi essa famosa nudez cínica, com seu duplo valor de ser ao mesmo tempo um modo de vida de despojamento completo e a

Das práticas de existência no escândalo da verdade, mencionadas por Foucault, a que melhor adequa-se à proposta dessa pesquisa são aquelas encontradas na prática política, e com isso o autor insere os movimentos revolucionários modernos como suporte do modo de vida cínico. Segundo ele, o cinismo, a partir da "ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX" (FOUCAULT, 2011b, p. 161).

No século XIX, esses movimentos revolucionários não foram simplesmente uma prática política, mas, sobretudo, uma forma de vida. Essa forma de existência definida como atividade revolucionária – que pode ser chamada "militantismo" – assume, segundo o autor, três formas. Dentre elas, é, sobretudo, a terceira que interessa de fato ao autor.

A primeira modalidade da vida revolucionária aparece sob a forma da "sociabilidade e do segredo" (FOUCAULT, 2011b, p. 161), ou seja, enquanto sociedade secreta, na forma de complôs contra a sociedade visível. Esse lado da vida revolucionária foi, segundo o autor, muito importante no início do século XIX. A segunda, Foucault identifica sob a forma da "organização visível, reconhecida, instituída" (FOUCAULT, 2011b, p. 161). Assim, um militantismo, não mais escondido, secreto, mas visível, estabelecido sob a forma de organizações sindicais ou em partidos políticos – que esteve presente no último terço do século XIX.

Por fim, a terceira forma de ser militante para Foucault – e a que melhor encontra indícios do cinismo – é o estilo de existência enquanto testemunho pela vida. Essa forma de ser militante busca justamente um rompimento com os hábitos, as convenções sociais e os valores instituídos pela sociedade. De acordo com o autor, essa forma de ser militante deve "manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida" (FOUCAULT, 2011b, p. 161). Essa forma de militância revolucionária esteve, segundo o autor, presente fundamentalmente na metade do século XIX. Dessa forma, Dostoiévski e o niilismo russo deveriam ser estudados, segundo Foucault. Assim como o terrorismo e o anarquismo e a maneira pela qual, o terrorismo e o

---

manifestação, em plena nudez, do que é a verdade do mundo e da vida." (FOUCAULT, 2011b, p. 160).

anarquismo “como prática da vida até a morte pela verdade (a bomba que mata inclusive quem a põe), aparecem como uma espécie de passagem ao limite, passagem dramática ou delirante dessa coragem pela verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 162). Essa é a coragem pela verdade, presente nesse tipo de vida revolucionária, que surgiu como princípio fundamental de vida na filosofia da Antiguidade. Ou seja, a manifestação da verdade, a busca incessante por uma vida na verdade que vai ao limite, que se arrisca frente ao perigo da morte de si ou dos outros, é esse o princípio e o legado de um modo de vida para a modernidade.

Contudo, mesmo tendo sido característica do século XIX, esse tipo de revolucionarismo não desapareceu, e Foucault o identifica naquilo que foi chamado de “esquerdismo”, como projeto revolucionário europeu. Segundo o autor, o esquerdismo ressurgiu não como organização, mas sim enquanto socialidade secreta, e esse estilo de vida se manifesta sob formas de vida escandalosas. Nesse sentido, o autor enfatiza a importância em estudar profundamente o estilo de vida presente nos partidos revolucionários franceses – socialistas e comunistas[63].

O autor, portanto, aponta para uma nova possibilidade para repensar a própria figura do filósofo e do intelectual revolucionário.[64] Por essa via, o que

---

[63]Foucault explicita a importância dessa análise na seguinte colocação: “Seria interessante ver como, no partido comunista, foi colocado o problema do estilo de vida, como ele foi colocado nos anos de 1920, como pouco a pouco foi transformado, elaborado, modificado e finalmente invertido (...) Na situação atual, todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa de uma verdade inaceitável foram banidas, mais o tema do estilo de vida continua absolutamente importante no militantismo do Partido comunista francês, sob a forma da injunção, de algum tipo invertido, de retomar e fazer valer, em seu estilo de vida, obstinadamente e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais (...) em oposição com o que seria a decadência da burguesia ou da loucura esquerdista. Imaginamos muito bem o que seria essa análise, muito importante a ser feita, do estilo de vida nos movimentos revolucionários europeus e, até onde eu saiba, isso jamais foi feito: como a idéia de um cinismo de vida revolucionária como escândalo de uma verdade inaceitável opondo-se à definição de uma conformidade de existência como condição para o militantismo nos partidos que se dizem revolucionários. Esse seria um outro objeto de estudo.” (FOUCAULT, 2011b, p. 163). Essa é uma observação muito importante apontada por Foucault, ela conduz a uma indagação sobre o próprio sentido atribuído atualmente não só nos partidos políticos, mas na própria manifestação que se pretende revolucionária. A questão a se perguntar é: onde foi parar a Revolução? Até que ponto essas organizações pretendem ir ao limite pela verdade? Por qual verdade? Exemplo disso foram as manifestações ocorridas no Brasil, em junho de 2013. Iniciativa de um movimento militante, da esquerda brasileira, o MPL (Movimento Passe Livre). Todavia, a manifestação tomou rumos opostos e, pelo excesso da democracia, foi tomada por uma forte posição de direita. Mas onde está agora o movimento militante e revolucionário que deu início a esse movimento? Uma possibilidade é a contínua fragmentação da esquerda no Brasil.

[64]A doutora Priscila Piazentini Vieira argumenta que “Segundo Foucault, desde meados do século XX, o papel do intelectual sofreu uma transformação, e uma nova ligação entre teoria e prática foi estabelecida. Os intelectuais habituaram-se a atuar não mais no “universal” ou no “exemplar”, mas em setores determinados e precisos em que estavam situados: nas suas condições de trabalho ou em suas próprias vidas, como as questões da moradia, do asilo, da universidade, das relações

Foucault propõe é uma nova forma de conceber a ligação do revolucionário com a verdade, por meio da figura do cínico. Com o tema da *parresía*, da estética da existência e da ética, Foucault propõe, além disso, a construção de um "novo homem", ou pelo menos, desperta o olhar para um novo tipo de indivíduo, que se relacionaria com a verdade e com o poder, não nos moldes tradicionais do pensamento ocidental – indivíduo, sujeito e assujeitado pelas táticas da governamentalidade e da verdade – mas indivíduo preocupado com novas práticas e modos de relacionar-se com o poder e a verdade. Um indivíduo que toma como ponto de partida a não aceitação necessária com o poder, e a verdade como modo de viver que manifesta a si mesmo como homem não pertencente ao poder, como indivíduo que constrói a si mesmo, pelo cuidado que mantém consigo e com os outros. Assim, Foucault ressalta a construção de um indivíduo mais autônomo, menos assujeitado, portanto, que para essa construção de si mesmo arrisca-se a vida na verdade, pelo testemunho de si mesmo, põe-se à prova. A resistência ao poder, toma forma e marca essa modalidade de relação consigo e com os outros. Ela instaura esse modo de viver, enquanto vida revolucionária, que busca, pela autonomia e pelo cuidado, a verdadeira vida. Isto é, um mundo radicalmente outro, que é o verdadeiro mundo.

Doravante, busca-se não só ressaltar, mas defender a importância concedida por Foucault, ao modo de vida revolucionário, por meio da via do cinismo. Foucault menciona o papel do Revolucionário do século XIX, como via possível para o desenvolvimento da linha cínica, refletida na modernidade. Não parece simplesmente que a vida revolucionária seria uma vida possível, mas, sobretudo, – talvez a mais significativa para conceber a construção da verdadeira vida, em um mundo radicalmente outro. O autor não só ressalta essa via, mas a desenvolve ao afirmar o cinismo – não enquanto doutrina da Antiguidade, mas enquanto uma atitude, um modo de viver e relacionar-se consigo e com os outros – como um modo de viver militante e revolucionário. É, portanto, esse aspecto que se pretende defender a partir de então.

---

familiares, sexuais etc. É importante lembrar que tanto as noções de intelectual de Lênin ou de Gramsci pressupunham uma mediação entre o partido e as massas. O intelectual, nesse sentido, através da ciência, atingiria o conhecimento verdadeiro e auxiliaria o proletariado na condução da revolução. Essa concepção demonstrava o grande compromisso que o intelectual dos séculos XIX e XX possuía com a verdade" (VIEIRA, 2010, p. 14).

3.2 O cinismo enquanto prática e atitude Revolucionária

A ação e atitude cínica enquanto uma prática não só política, mas, principalmente, ética, reflete-se em um modo de vida “militante”. Foucault o identifica como prática militante e revolucionária no que pode ser analisado e estudado através das práticas do século XIX, pelo modo de vida militante, como o anarquismo de Dostoiévisk, o niilismo russo, o anarquismo e o terrorismo – a partir de suas práticas políticas que vão ao limite da vida pela verdade. Mas também assegura Foucault que não só no século XIX, essas práticas foram refletidas, mas também no que se chamou “esquerdismo” europeu, e então ele cita o Partido Comunista Francês como exemplo desse tipo de organização política que reflete um modo de viver cínico.

Ressalta-se mais uma vez, que o cinismo, surge nesse momento do pensamento de Foucault enquanto uma modalidade de vida, uma atitude propriamente – e é nesse sentido que pode ser realizada sua história, ou seja, não uma história do que foi o cinismo na Antiguidade ou na Modernidade como uma doutrina, mas o que é o cinismo enquanto atitude e modos de viver. Esse é, pois, o motivo a que se deve esse estudo. Pensar o cinismo enquanto uma prática, uma possibilidade de conceber uma nova construção do indivíduo, que coloca como elementos fundamentais para a verdadeira vida, os princípios assegurados pela própria maneira como se vive. Portanto, é um conhecimento de si mesmo, um cuidado, uma vigilância para consigo, ou seja, um conjunto de exercícios, toda uma ascética filosófica de viver, que assegura não só uma modalidade de existência, mas princípios próprios, construídos de si e para si. Esse aspecto, há um tempo soa individualista – como querem garantir, grande parte dos historiadores e comentadores desses que levam a vida de cão.

Por outro lado, é esse aspecto que faz do cinismo uma prática militante, como assegura Foucault. O que torna a prática cínica, uma prática militante e revolucionária, é a preocupação consigo mesmo, é o próprio cuidado de si o revelador da preocupação com os outros. O que faz da prática “individualista” do cínico o próprio princípio para o cuidado com os outros, para a transformação radical no modo de ser das pessoas, seus hábitos e sua conduta. Foucault ressalta esse aspecto em muitos momentos de seu último curso no Collège de France e é isso que faz com que conceda aos cínicos um papel tão importante para a história da

filosofia e para o próprio pensamento ocidental.

O cinismo inverte o papel posto pela tradição, a relação deste com a verdade supõe o escárnio com relação ao próprio modo como esta foi concebida pelo pensamento tradicional ocidental. A verdade posta pelo cinismo, e sua relação com o modo de ser do indivíduo, é totalmente o avesso do que formulou o pensamento tradicional. Nesse sentido é completamente compreensível o fato de que o cinismo, diferentemente do estoicismo e do epicurismo, foi posto de lado. E não só isso, mas ter sido sobrecarregado por uma figura que na maioria das vezes atua no negativo, a um modo de ser que reflete o detestável, deprimente, egoísta. No retrato que Luciano, no final do século II, faz dos cínicos, em um diálogo chamado *Os fugitivos*, apresenta os cínicos de uma maneira grosseira e violenta – ainda que, considerasse em outro momento, um papel positivo desses homens[65]. Diz Luciano que;

> Há uma espécie de homens desprezíveis, a maioria deles servis e mercenários, que, dedicados desde a infância a grosseiros trabalhos, não puderam formar comigo nenhuma ligação; eles são presas da escravidão, ocupam-se em ganhar seu salário e exercem ofícios apropriados a sua condição – sapateiros, marceneiros, pisoeiros, cardadores de lã […]. Exercendo essas profissões desde tenra idade, nunca tinham ouvido pronunciar meu nome. Mas, chegando à idade viril e vendo a multidão atestar o mais profundo respeito aos meus íntimos […], tolerar a franqueza destes, buscar sua amizade, ouvir seus conselhos, ceder à sua mais leve censura, imaginaram que a filosofia dominava tudo com seu poder quase absoluto. Aprender o que é necessário para essa profissão lhes pareceu demorado demais ou mesmo impossível. Por outro lado, seus ofícios vis e penosos mal supriam à sua existência, e o jugo da servidão se tornou pesado para eles, como de fato é. O que eles fazem? Eles tomam a decisão de lançar a última âncora […], atracar no porto da loucura, chamam em sua ajuda a Insolência, a Ignorância e a Imprudência, suas aliadas ordinárias, munem-se de uma nova provisão de injúrias, que mantêm ao alcance das suas mãos; depois se fantasiam o melhor que podem e adquirem um

---

[65]Após Os fugitivos, em um outro texto, Luciano fala de um certo Demonax que segundo Foucault, é "uma espécie de médico da verdade, um médico da verdade que foi destinado durante toda a sua vida à liberdade (eleuthería) e à *parresía*, e que dá a todos o exemplo do conhecimento de si. Mas essa preocupação com a liberdade não adquire nele, segundo Luciano, a forma da violência, da agressão, do insulto, como em tantos cínicos. Como bom médico dos humanos, Demonax teria praticado a doçura e, ao mesmo tempo em que desprezava as riquezas e as honras, teria feito questão de participar da vida da cidade." (FOUCAULT, 2011b, p. 176). Contudo, é bastante divergente a posição de Luciano em Os fugitivos, ressaltando uma figura repugnante do cínico. Isso mostra, todavia, pelo menos como o cinismo foi considerado na Antiguidade como sendo um paradoxo: A um tempo bom e outro ruim; a um tempo algo desejável e de outro detestável. Segundo Foucault há sobre o cinismo uma tendência a extrair dele algo que seja a sua verdadeira essencial (assim como a crítica ao socialismo, que segunda o autor, só podia ser feita em nome de um "socialismo essencial"). Diz Foucault que por um lado, há a "tentativa de discriminar e eliminar certa forma de prática cínica. E, de outro, esforço para retirar dessa prática cínica, ou de outras práticas filosóficas, um núcleo reconhecido como sendo a essência, e a essência limpa, pura, do próprio cinismo." (FOUCAULT, 2011b, p. 178).

> aspecto exterior semelhante ao meu (FOUCAULT, 2011b, p. 174).[66]

O papel que Foucault atribui aos cínicos é, portanto, diferente e positivo. O cínico parece ser a possibilidade de pensar a relação com a verdade não mais nos limites de um regime que a define, mas justamente no ponto que desfaz essa ligação com o poder, que o rejeita, que não o aceita. Essa atitude, também caracterizada como a atitude crítica do filósofo, ressalta um dos elementos do modo de vida dos cínicos que ainda não foi desenvolvido aqui, mas que doravante merece atenção na medida em que serve para destacar e reforçar o cínico como "Revolucionário". Esse elemento foi aquilo que Foucault chamou de "Soberania" ou "heroísmo" filosófico.

Esse elemento é importante, uma vez que retoma a prática cínica da Antiguidade enquanto uma *askésis*[67], propriamente. Isso na medida em que enfatiza uma prática e um modo de vida ocupado com a construção/transformação dos indivíduos. Logo, reflete em um tipo de ensino próprio dos cínicos – ensino que diferente, por exemplo, do que foi chamado de "tradicionalidade doutrinal" – para se referir às filosofias de Platão e Aristóteles – e, adequa-se ao que Foucault chamou de "tradicionalidade de existência".

Parece estranho falar de uma "modalidade de ensino" no cinismo, uma vez que já se concluiu que o cinismo tenderia muito mais a uma forma anárquica de ensino, do que propriamente uma educação. E isso na medida em que a *parresía* cínica, como já mencionado, refere-se a um sentido oposto a *parresía* do pedagogo, por exemplo. Além de ter sido, o cinismo, uma filosofia – que até onde contam alguns historiadores – de poucos escritos. Ainda assim, Foucault (2011b, p. 179) afirma que o cinismo foi uma filosofia de "ampla implementação social". Ou seja, de um lado o cinismo é uma filosofia com abrangência social e de outro uma filosofia com pouco arcabouço teórico.

Por um lado, portanto, o cinismo possui um caráter "popular", isto é, suas intervenções são dirigidas a um público vasto, ou melhor, a um público que não se

---

[66]Foucault citou de: *Les fugitifs, in Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, t. II, ed. citada. §§ 12-3, p. 402.

[67]É importante ressaltar que a ascese cínica, enquanto conjunto de exercícios exigidos àquele que busca ser um sujeito de verdades, manifesta-se no âmbito da contingência da existência humana. Isto é, no modo pelo qual o indivíduo será equipado para enfrentar todos os acontecimentos. O cínico é aquele que escolhe seus enunciados e os transforma em ação. A espiritualidade cínica é portante uma forma de se posicionar e atuar no âmbito da contingência. Sendo assim, uma prática imanente, sem qualquer aspiração metafísica.

insere nas elites cultas e sim àqueles que se ocupam ordinariamente da filosofia. Por isso;

> preferiam pregar em lugares públicos para que seus ensinamentos se traduzissem na visibilidade de sua vida pública, quase sempre provocativa e escandalosa. A atitude cínica (...) pode ser caracterizada como a encarnação radical da relação entre bios e logos, entre a prática de vida e o discurso verdadeiro. (CANDIOTTO, 2014, p. 5).

Ou seja, a casa do cínico é justamente a rua, é nela que ele manifesta-se e é para ela que o cínico conduz seus ensinamentos. E por isso, para um grande público, pra os menos favorecidos, para aqueles esquecidos pelos governantes e tratados como indigentes e marginalizados. É para os não-vistos, que o cínico dirige sua filosofia. Segundo *Os fugitivos*, de Luciano, isso aparece claramente, aqueles que aderiam à filosofia cínica eram naturalmente as pessoas entregues a um trabalho bruto, desde a infância, ou seja, as camadas populares da sociedade. Com Luciano, percebe-se a forma crítica a qual esse caráter popular era visto. A prática cínica enquanto prática popular tem por cena um lugar bem específico, a rua. Dessa forma, a própria prática cínica justifica a "magreza doutrinal" dessa filosofia. Para eles, a filosofia deve possuir um arcabouço teórico limitado, pobre, esquelético. De acordo com Foucault (2011b, p. 181); "o ensino filosófico não tinha essencialmente como função transmitir conhecimento, mas, sobretudo e antes de tudo, dar aos indivíduos (…) um treinamento ao mesmo tempo intelectual e moral. Tratava-se de armá-los para a vida, para que pudessem enfrentar os acontecimentos". Segundo os relatos de Diógenes Laércio, Diógenes, o cínico, após ter sido vendido como escravo para Xeníades, ocupou-se em ensinar os filhos deste. A forma de ensinamento dado por Diógenes era uma aprendizagem voltada para a resistência. Diógenes ensinava para os filhos de Xeníades as ciências necessárias e suficientes para viver convenientemente. O ensinamento de Diógenes pretendia fazer com que os meninos fossem capazes de se servirem sozinhos, sem a recorrência a terceiros, ou seja, era uma aprendizagem para a independência – autonomia e liberdade são os princípios fundamentais para um estilo de vida cínico. Diógenes propiciava um ensino como armadura para a vida, como resistência. Segundo Foucault, Diógenes;

> lhes ensinou também uma postura física, uma atitude física extremamente rigorosa. Eles não tinham o direito de passear na rua sem manter os olhos baixos nem de dirigir a palavra a qualquer um. Esse tipo de aprendizado, aprendizado de resistência, de combate, aprendizado na forma de uma armadura dada para a existência, que caracteriza o ensino cínico

(FOUCAULT, 2011, p. 182).

Vê-se, portanto, que havia no cinismo um tipo de ensino, de aprendizado que, todavia, era antes voltado para a prática, e, sobretudo, a prática da luta, do que para um ensino de formação teórica e doutrinal. O cinismo ensinava para própria existência, portanto, um ensino simples e prático. Segundo afirma Foucault, acerca dos seus ensinamentos, os cínicos costumavam dizer que se tratava de um atalho, um "caminho breve para a virtude". Dessa forma, o caminho breve, era o caminho árduo e cheio de obstáculos, e, portanto, o caminho da *askésis*, das práticas de despojamento e de resistência. Crates caracteriza esses dois caminhos da seguinte forma:

> longo é o caminho que leva à felicidade pelo discurso (…). O que passa pelos exercícios cotidianos é um atalho (*sýntomos*). Mas muitos dos que perseguem o mesmo fim que o cães (os filósofos cínicos), quando constatam quanto esse caminho é difícil, fogem dos que o invocam. Eles não sabem se tornar cães por esse caminho, porque por natureza o exercício é muito mais eficaz do que o próprio discurso. Caminho breve: o caminho do exercício. Caminho longo: o caminho do discurso. (FOUCAULT, 2011b, p. 184).

Há, portanto, toda uma inversão da tradicionalidade nos cínicos. Estes não ensinam por meio de discursividades teóricas, mas sim por meio de anedotas e histórias de vida. Através dessas pequenas histórias e exemplos de vida, relatos, é que os cínicos transmitiam seus "esquemas de vida". Essa forma de aprendizado, Foucault chama de "tradicionalidade de existência" em oposição à "tradicionalidade doutrinal", de grande parte dos filósofos. Segundo ele, a tradicionalidade de existência fez parte de muitas escolas e seitas filosóficas, assim como a tradicionalidade doutrinal. A diferença entre elas é a maneira como se relacionam, no platonismo e no aristotelismo, por exemplo, a parte fundamental foi a doutrina, ao passo que a existência só se fez presente de forma limitada;

> No estoicismo, no epicurismo, a combinação entre tradicionalidade de doutrina e tradicionalidade de existência foi mais equilibrada, seja porque a tradicionalidade de doutrina foi um pouco mais importante, seja porque a tradicionalidade de existência foi um pouco mais. Mas, no caso da tradicionalidade cínica, a forma da tradicionalidade de existência é que prevaleceu largamente, apagando quase inteiramente, ou tornando inútil a tradicionalidade de doutrina. E através dessa tradicionalidade de existência, vemos aparecer – é muito claro entre os cínicos, muito menos do que em qualquer outra forma de filosofia, muito menos até que no epicurismo ou no estoicismo – essa figura tão importante que é a do herói filosófico. (FOUCAULT, 2011b, p. 186).

Duas coisas, portanto: primeiro a exaltação do cinismo, mais uma vez, em comparação ao epicurismo e ao estoicismo; e segundo, a figura do herói filosófico como característica de um tipo de ensino e prática cínica. Heroísmo filosófico, portanto, como elemento muito importante no qual a "essência" cínica fazia-se surgir. Elemento esse que daria outra forma à história da filosofia – não a partir de elementos doutrinais, de doutrinas filosóficas, mas história das formas e dos estilos de vida, história da vida filosófica como problema filosófico, "forma ao mesmo tempo de ética e de heroísmo" (FOUCAULT, 2011b, p. 187).

Contudo, essa história da filosofia cessa em um momento bem preciso, que Foucault data do século XIX. A partir daí a filosofia vira profissão de professor e a ética e heroísmo filosóficos não vão mais aparecer, pois não terão mais razão de ser. É quando, em 1806 aparece o *Fausto* de Goethe, e Foucault destaca como a última figura do herói filosófico que consolidou a imagem do legendário filósofo. Nesse momento, o autor aponta para outra forma que também surgiu no século XIX, contudo sob uma forma bem diferente e deslocada: a figura do revolucionário.

> O heroísmo filosófico, a ética revolucionária não vão mais encontrar lugar na própria prática da filosofia, que se tornou ofício de ensino, mas nesta outra forma de vida filosófica, deslocada, transformada, [ou seja,] no campo político: a vida revolucionária. *Exit* Fausto, entra o revolucionário. (FOUCAULT, 2011b, p. 187).

O cinismo possui um modo de viver caracterizado pela manifestação da verdade como testemunho para a vida, uma vida ao limite pela verdade. Ou melhor, a busca incessante por um mundo radicalmente outro, a prática da verdadeira vida levada ao limite na forma do escândalo da verdade. Parece ser esse elemento, essa característica o ponto central em torno do qual a vida revolucionária emerge enquanto uma forma de cinismo para Foucault, e faz desembocar a figura bruta, grotesca e violenta do cínico no Revolucionário.

Retornando ao tema e a preocupação da "verdadeira vida", dizia-se que esse tema havia sido levado ao limite, a dramatização pelos cínicos, e que é essa dramatização a reversão cínica propriamente dita de uma vida como escândalo da verdade. Havia ficado de lado, todavia, um último tema – importante nesse momento em que se busca identificar o cínico com o Revolucionário. Esse tema é, portanto, o tema da vida soberana, ou melhor, a reversão cínica da vida soberana.

A vida soberana é a vida dona de si mesma, senhora de si, superior a toda

outra, Foucault a caracteriza, de acordo com as práticas da Antiguidade, por dois elementos centrais. O primeiro consiste na instauração de uma relação consigo mesmo que é da ordem do gozo: nos dois sentidos da palavra, enquanto posse e enquanto prazer. Portanto, a vida soberana é aquela que tem posse de si mesma, "uma vida de que nenhum fragmento, nenhum elemento, escapa ao exercício do seu poder e da sua soberania sobre si mesmo." (FOUCAULT, 2011b, p. 238). Ser soberano é, portanto, estar em si mesmo, pertencer a si mesmo. E ao mesmo tempo regozijar-se consigo mesmo, encontrar em si mesmo os princípios da verdadeira volúpia, não os do corpo ou dos objetos exteriores, mas os que se pode possuir indefinidamente. A vida soberana é primeiramente, portanto, uma vida no gozo.

Segundo, é que na medida em que a vida soberana é a própria relação consigo mesmo, que possui o gozo de si mesma, ela se abre para a relação com os outros. E isso de duas formas. Primeiro no sentido de uma relação pessoal, como a condução, o socorro espiritual, a ajuda. Relação, portanto, do mestre com o aluno ou uma relação entre amigos. Segundo, ela pode ser benéfica aos outros simplesmente enquanto uma espécie de lição, "lição universal que você dá ao gênero humano pela própria maneira como vive e pela maneira como, ostensivamente, aos olhos de todos, leva essa vida." (FOUCAULT, 2011b, p. 240). Nesse sentido, o sábio é útil para o gênero humano simplesmente pela maneira como leva a sua vida, pelos textos que escreve, pelo exemplo que dá. Na Antiguidade, e Foucault traz o exemplo de Sêneca, ser útil aos outros é antes de tudo uma obrigação do sábio, segundo o autor, "ser benéfico aos outros, no exercício de uma vida soberana que goza de si mesma é, e certo sentido, uma obrigação." (FOUCAULT, 2011b, p. 240).

Esse tema da verdadeira vida como exercício da soberania, foi também retomado pelos cínicos – e não só retomado, como também intensificado, levado ao limite, dramatizado sob a forma da afirmação de que o cínico é o rei. Contudo, o tema da soberania política e da vida do filósofo foi recorrente na Antiguidade. Há em Platão a relação entre a monarquia e a filosofia, há também no estoicismo esse mesmo vínculo, todavia de uma maneira diferente, pois o filósofo é mais que um rei, isso na medida em que é capaz não só de governar a si mesmo, sua própria alma, mas também a alma dos outros, dentro da cidade. Esse tema é bastante recorrente na história da Antiguidade, vínculo entre o filósofo e o rei, a monarquia e a filosofia. Mas no cinismo, pode-se imaginar, existe um tom mais despojado e insolente, o cínico é o único rei.

> Não é simplesmente o ideal de uma cidade na qual os filósofos serão reis. Não é essa espécie de jogo entre a alteridade e a superioridade do filósofo em relação ao rei. O próprio cínico é um rei, ele é inclusive o único rei. Os soberanos coroados, os soberanos visíveis de certo modo não são mais que a sombra da verdadeira monarquia. O cínico é o único rei verdadeiro. E, ao mesmo tempo, em relação aos reis da terra, aos reis coroados, aos reis sentados no trono, ele é o antirrei, que mostra quanto a monarquia dos reis é vã, ilusória e precária. (FOUCAULT, 2011b, p. 242).

O cínico é, portanto, o antirrei – e se tratando do cinismo, isso já podia ser esperado. Essa "antirealeza" cínica é a denúncia de uma realeza vã, como diz Foucault. Nesse sentido o antirrei cínico é a própria mudança/alteração do valor "falso" do rei sentado no trono, pela própria verdade de sua monarquia. Nada mais justo, portanto, de fazer do antirrei o verdadeiro e único rei. Aquele que restituiu o verdadeiro valor da realeza política, "o cínico é o verdadeiro rei sobre a terra porque somente ele pode ter realmente um estilo de vida autônomo e livre" (CANDIOTTO, 2014, p. 6). Sobre o antirrei, há uma anedota muito conhecida, que narra o encontro entre Diógenes e Alexandre. Nela vê-se Diógenes e Alexandre cara a cara em uma espécie de igualdade, porém, totalmente dissimétrica e desigual.

> Em face de Alexandre em toda sua glória, Diógenes é o miserável em sua barrica. Mas Alexandre prova sua verdadeira grandeza e mostra que ele poderia se aproximar do que é verdadeiramente um rei no fato de que não vai ver Diógenes baseando sua autoridade em todo o brilho de sua glória, em toda a sua força armada. Ele vai encontrar Diógenes face a face. Deixa sua corte e seu entourage, explica Dion Crisóstomo, e vai se encontrar com Diógenes. Vocês estão vendo o jogo de simetria e dissimetria, de igualdade e de desigualdade, marcado na própria encenação dessa relação entre Diógenes e Alexandre. (FOUCAULT, 2011b, p. 243).

O diálogo, todavia, vai à direção de mostrar que o verdadeiro rei não é aquele que todos pensam ser o rei, o verdadeiro rei é o antirrei, é Diógenes, o cínico. Mas o que isso quer dizer? Quer dizer que, diferente de Alexandre, Diógenes para exercer sua monarquia não precisa de aliados, nem de guardas, nem de um exército, e nesse sentido sua monarquia não pode ser derrubada, isso porque para exercê-la, Diógenes não necessita de nada. Ressalta Candiotto (2014, p. 7), "quem pergunta e se humilha é sempre o mais poderoso; o parresiasta cínico é quem responde, ridiculariza e desafia. Além disso, enquanto Sócrates joga com a ignorância de seu interlocutor, Diógenes quer ferir o orgulho do soberano, levando-o a reconhecer que ele não é quem imagina ser". Também contrário a Alexandre, Diógenes não recebeu sua realeza por herança, hereditariedade ou educação, não possui, portanto, uma linhagem real. Diógenes proveio de Zeus, foi formado pela base de Zeus, possui,

portanto, a alma do sábio, plena e perfeita de soberania. Também, diferente se Alexandre, Diógenes é um sábio, não possui, portanto, defeitos nem vícios. E a última característica que diferencia Diógenes de Alexandre, segundo a narrativa de Dion Crisóstomo, é que contrário a Alexandre, o cínico não está sujeito a sorte de não ser mais rei, de perder seu trono, sua realeza, e isso porque o cínico é rei por natureza, nunca poderá deixar de sê-lo.

Contudo, o cínico é o verdadeiro rei, mas é um rei escondido, ignorado e essa condição é voluntária. O cínico é o rei ignorado e escondido enquanto rei pela própria maneira como conduz sua existência. O cínico é, portanto, "um rei de miséria, um rei que esconde sua soberania no despojamento." (FOUCAULT, 2011b, p. 245)[68]. Mas não só no despojamento o cínico esconde sua realeza, mas também na resistência e no trabalho sobre si mesmo. O verdadeiro rei cínico vive na obstinação sobre si, leva uma vida que vai ao limite da sua própria existência. A monarquia do rei cínico é uma monarquia do despojamento e da derrisão, mas também da dedicação.

Foucault aponta três características dessa dedicação do rei cínico. A primeira, é que essa dedicação é uma missão imposta ao rei cínico, este possui a missão de se ocupar com os outros. E esse ocupar-se com os outros não é no sentido de servir de exemplo para os outros por meio do gozo pleno de si mesmo e sim no sacrifício de si mesmo. É, portanto, uma missão dura. A segunda característica é que essa missão não é a missão de governante ou legislador e sim uma missão que envolve o cuidado com os outros, praticamente como uma relação médica. O cínico oferece aos indivíduos o cuidado. E terceiro, é que essa missão imposta ao cínico adquire a forma belicosa do combate.

> Pode-se dizer que o cínico é um benfeitor essencialmente, fundamentalmente, constantemente agressivo, cujo instrumento principal, claro, é a famosa diatribe (…). O cínico se levanta no meio da assembleia, seja de um teatro, seja numa assembleia política ou no meio de uma festa, seja principalmente numa esquina ou no mercado. E toma a palavra e ataca. Ataca seus inimigos, isto é, ataca os vícios que afetam os homens, afetando seus interlocutores em particular, mas afetando também o gênero humano em geral. (FOUCAULT, 2011b, p. 246).

---

[68]A pobreza e o despojamento são elementos importantes na caracterização do cinismo. Candiotto explica sua relevância a partir de alguns aspectos: "a pobreza é real, ativa e infinita; real, porque é um despojamento material das vestes, do domicílio e da alimentação; ativa, porque não se contenta em renunciar à fortuna para permanecer na mediocridade, mas busca obter a coragem suficiente e a resistência necessária por meio de uma conduta efetiva de pobreza; infinita, porque é sempre uma pobreza inquieta e insatisfeita de si mesma." (CANDIOTTO, 2014, p. 16).

Vê-se, portanto, um tipo diferente de serviço prestado pelo cínico, este é útil enquanto briga, morde e ataca. Esses qualificativos eram utilizados também em relação a eles próprios, consigo mesmo, seu próprio corpo, sua própria maneira de ser. Mais uma vez, vê-se a forma do exercício consigo mesmo, o trabalho e a ascética, uma forma rigorosa e dura de lidar consigo mesmo. Segundo Foucault, o cínico concebe a si mesmo como um atleta em combate, vê-se "comparado com os soldados de um exército, que devem ou montar guarda, ou enfrentar os inimigos e entrar num corpo a corpo." (FOUCAULT, 2011b, p. 246).

Ainda assim, como nos casos anteriores, o tema da vida atlética, e do reconhecimento pelo filósofo de sua situação enquanto um soldado, não é novidade dos cínicos. Esse também é um tema antigo, tratado e considerado por muitos filósofos, dentre os quais se pode citar Sócrates ou mesmo os estoicos. Sócrates, diz sobre si mesmo que é um atleta, Sócrates é um soldado que suportou muito bem o cansaço, o trabalho e a dureza da vida, suscitando inclusive as admirações de Laques. Ou no estoicismo, a exigência de um combate perpétuo de exercício sobre si mesmo, a armadura para vida, apta a enfrentar todos os infortúnios da existência, dos seus próprios desejos, seus próprios apetites e paixões, segundo Foucault, nos estoicos, "tratava-se, para cada um, pelo menos para todos que aceitavam assumir esse combate, de assegurar a vitória da razão sobre seus próprios apetites, ou de sua alma sobre seu corpo" (FOUCAULT, 2011b, p. 247).

O combate do cínico é também um combate espiritual, contra seus desejos e paixões. Mas é, sobretudo, um combate contra a instituição, a lei, os costumes, os hábitos.

> É um combate contra vícios, mas esses vícios não são simplesmente os do indivíduo. São os vícios que afetam o gênero humano inteiro, são os vícios dos homens, e são vícios que tomam forma, se baseiam [em] ou são a raiz de tantos hábitos, de maneiras de fazer, de leis, de organizações políticas ou de convenções sociais que encontramos entre os homens. Assim, o combate cínico não é simplesmente esse combate militar ou atlético pelo qual o indivíduo vai assegurar o controle de si, e com isso ser benéfico [aos] outros. 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, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seus êthos), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver (FOUCAULT, 2011b, p. 247).

Esse combate cínico é, portanto, uma forma de resistência, de despojamento e de provação de si mesmo, mas também e, sobretudo, uma luta na humanidade e

pela humanidade. Essa resistência do cínico é uma luta contra os vícios dos homens e do mundo, o cínico encarrega-se dessa forma, com a humanidade e essa é sua missão. Sob a forma do soberano, do Rei antirrei, o filósofo aparece sob a forma derrisória, miserável e indecente. Essa é a última dramatização, a última reversão cínica, a da vida soberana – benéfica e feliz, revertida numa realeza miserável, de provações e luta em relação a si mesmo, aos outros e a humanidade inteira. A dramatização da vida soberana, Foucault chama de vida militante. Ainda assim ele ressalta que esse termo é bastante deslocado;

> O próprio termo de militante, de militantismo, de militância não poderia ser traduzido, ou não poderia ser equivalente de forma alguma no vocabulário grego e latino. Mesmo assim temos, apesar de tudo, um núcleo, muito importante na história da ética. Gostaria de dizer o seguinte. Primeiro, há algumas noções, imagens, termos, que são empregados pelos cínicos e me parecem abranger bastante bem o que vai se tornar, posteriormente, na ética ocidental, o próprio tema da vida militante (FOUCAULT, 2011b, p. 250).

Foucault compara – e é aí que o militantismo cínico aparece enquanto uma atitude, tal qual a do Revolucionário moderno – o sentido de "cão de guarda" do cinismo ao militantismo moderno. A proximidade entre os dois movimentos, dá-se a partir dessa relação com o cão de guarda, ou seja, aquele que morde os inimigos, é uma postura de combate e de luta, sobretudo. Entregando-se ao combate, como forma de sua própria existência, suportando a miséria em nome de outros, em nome da humanidade. Segundo Foucault (2011b, p. 250) essa vida cínica "reverte a soberania benéfica do *bíos philosophikos* em resistência combativa".

Ainda assim, o tema da militância, a ideia de uma militância filosófica também não é restrita ao cinismo. Esse tema é frequentemente encontrado na Antiguidade, sobretudo no estoicismo. Todavia, Foucault empenha-se por defender um tipo de militantismo singular no cinismo, divergente, portanto, de qualquer outro tipo de vida militante da Antiguidade. Segundo Foucault, o militantismo das escolas filosóficas da Antiguidade atua em "circuito fechado", suas ações estão voltadas para a própria escola é, portanto, sectária, está preocupada com o poder do proselitismo, pela aquisição da escola por parte dos demais indivíduos preocupados também com essa causa, que é a própria escola. Nesse sentido, Foucault aponta para um tipo de militantismo reduzido a um pequeno número de privilegiados, ocupados consigo mesmo e com sua própria seita.

Como mencionado em outros momentos, e até aqui, o cinismo é o oposto, é

uma militância em meio aberto, dirigido a todos e não no sentido de formação, por meio de doutrinas e saberes, mas recorrendo a meio violentos e drásticos. O cinismo não está preocupado em formar ou ensinar as pessoas, mas sim em sacudi-las e convertê-las drasticamente.

> É uma militância em meio aberto no sentido que pretende atacar não somente este ou aquele vício, defeito ou opinião que este ou aquele indivíduo poderia ter, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que, por sua vez, repousam nos vícios, defeitos, fraquezas, opiniões que o gênero humano compartilha em geral. É portanto uma militância que pretende mudar o mundo, muito mais que uma militância que buscaria simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz. Se quisermos falar da militância cínica, não devemos esquecer o conjunto que ela faz parte, não devemos esquecer que ela se avizinha a muitas outras formas de proselitismo filosófico na Antiguidade. Mas é necessário reconhecer, nesse militantismo, uma forma particular: um militantismo aberto, universal agressivo, um militantismo no mundo, contra o mundo (FOUCAULT, 2011b, p. 251).

Assim é que Foucault define e caracteriza o tema da vida soberana, levada pelo cinismo a uma vida militante, a uma vida ao milite da própria existência. E o que está em jogo nesse modo de vida, nessa forma se relacionar-se com os outros e com o mundo como um cão? Parece que é justamente o engajamento em uma forma de existência que não só é senhora de si mesmo, mas busca uma alteração no mundo, uma alteração para um mundo outro, uma vida outra, de forma a reestabelecer o seu verdadeiro valor. Essa foi a missão do cinismo, a missão do cínico enquanto Rei antirrei: combater o inimigo por meio de uma militância derrisória e despojada. Parece próprio do sarcasmo cínico. Por sua vez, é esse caráter que Michel Foucault emprega ao modo Revolucionário do século XIX, sobretudo o caráter que se poderia empregar não apenas ao século XIX, mas também ao século XX e mais próximo ao século XXI. Não apenas na Europa, mas também no México, na Síria, América Latina, no Brasil. O modo de viver cínico enquanto vida militante, enquanto vida que vai ao limite pela verdade, enquanto vida revolucionária reflete muito bem todas as manifestações e os combates que lutaram e que lutam por uma vida outra, por um mundo outro, e que em nome disso vão ao limite de sua própria existência. O cinismo é apenas uma possibilidade, uma atitude que, a princípio, desde a Antiguidade não deixou de combater, seja pelo escárnio, pela insolência, mas, principalmente, pela resistência e pela coragem. Foucault retomou o cinismo em seu aspecto positivo, violento, agressivo e despojado. Talvez fosse hora de propor uma nova história, uma nova possibilidade, não só para

diagnosticar o presente, mas para mudar os rumos da realidade social e política da história.

Considerações finais

No primeiro capítulo, buscou-se expor como Foucault chegou ao tema da estética da existência a partir do tema do governo de si e dos outros, da condução do indivíduo. Foucault problematizou a forma pela qual os indivíduos foram conduzidos a tornarem-se sujeitos tanto pela forma como governaram a si próprios, como pela forma que foram governados ou que rejeitaram ser governados. Essa temática foi desenvolvida pelo autor a partir da análise de textos de autores que se contrapunham à concepção de governo que Maquiavel havia postulado no *Príncipe*. Com isso, apresentar a história da forma como o governo, enquanto Estado Moderno, desenvolveu-se e fixou-se enquanto racionalidade governamental, isto é, como o Estado foi "governamentalizado". Não através de uma lei universalizante ou pelo princípio de "bem comum", mas por meio de estratégias bem mais sofisticadas, como a estatística e o problema da população. Esse movimento no pensamento do autor marca o deslocamento dos escritos tardios para o "governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade". Isso na medida em que se os homens foram conduzidos por essas táticas eficientes e sofisticadas da governamentalidade é porque desde muito tempo foram ensinados e obrigados não só a obedecer às ordens do poder, mas a dizer a verdade – e dizer a verdade sobre si mesmo.

O século XVI colocou uma questão já antiga no pensamento ocidental, o problema de ser governado: "Como ser governado, como governar, por quem devemos aceitar ser governados, como governar os outros e a si mesmo?". Foucault a identificou justamente em um ponto de cruzamento bastante específico, àquele em que há uma cesura com os padrões ou valores estabelecidos. Os movimentos da Reforma e Contra Reforma Católica, como movimentos de contracondutas destinados a restituição de novos valores, foram exemplos dessa conduta. Nesses

movimentos de ruptura e resistência, marcados pela prática da liberdade, é onde encontra-se possibilidade para alguma espécie de transformação. Os movimentos de contracondutas buscam estabelecer uma nova relação com o poder e ao mesmo tempo com a verdade. Seria a instabilidade provocada por esses movimentos o ponto de partida para a problematização da própria conduta individual. Pois a instabilidade parece abrir o espaço necessário para a instalação de novas práticas de liberdade, que visam a construção de novas relações e novas condutas.

Se o poder, por si só, não possui valor intrínseco, é necessário considerar sua contingência a fim de estabelecer novas relações com a verdade. É necessário considerar a não obrigatoriedade do poder para rejeitar o regime que ele obriga. Nesse contexto, a noção de anarqueologia sustenta positivamente essa proposta, pois afirma que é necessário desvincular-se do poder da verdade. E isso não quer dizer "anular todas as certezas", mas apenas considerar outras possibilidades de se relacionar com o verdadeiro, maneiras menos impositivas e mais corajosas. Na medida em que a governamentalidade obriga sutilmente a existência a assumir um regime de verdade, por meio da conduta individual, uma forma de impedir esse assujeitamento é não aceitar esse poder. É questionar o próprio estatuto do indivíduo, isto é, lutar pelo direito de ser um indivíduo e ao mesmo tempo atacar tudo aquilo que força o indivíduo a voltar-se para si mesmo, ligando-o a uma identidade de uma maneira coercitiva. Se o poder não é intrínseco, a verdade não deve assumir a forma do poder. A anarqueologia, então, propõe a necessidade de romper com a obrigação imposta pelo poder, visando a construção de novas relações com a verdade e pensar uma nova forma de governar a si mesmo e os outros. Esse primeiro capítulo, que inicia com os escritos do fim da década de 70, inserem a problemática da estética da existência no campo da governamentalidade política, e é nesse contexto que o problema é desenvolvido.

A atitude cínica foi a hipótese encontrada para deslindar a relação do indivíduo com o poder, a partir do estilo de vida – da prática da existência ao limite pela verdade. A atitude cínica no ocidente é representada historicamente pelo movimento do cinismo antigo, principalmente pela figura de Diógenes de Sinope. O cinismo adere a um modo de vida paradoxal à filosofia e sua tarefa é fazer da vida filosófica a verdadeira vida, por meio da Coragem da Verdade. A história da Coragem da Verdade no ocidente teve como elemento central um modo muito específico de manifestar a verdade – que foi chamado *parresía* (fala franca).

Foucault apresentou o cinismo como um movimento que fez dessa *parresía* o próprio estilo da existência, fez da própria vida a pura manifestação da verdade – que levada ao limite – expunha-se escandalosa e visível a todos.

A atitude cínica foi defendida nessa dissertação como um reflexo da proposta anarqueológica de Foucault, na medida em que não considera o verdadeiro a partir dos postulados da tradição epistemológica e, apesar de lidar com uma forma de verdade – a *parresía* enquanto escândalo da verdade – essa verdade considerada pelo cinismo é muito mais anárquica e põe em jogo a atitude de zombar do poder, romper com o poder, resistir a ele, criar, com novas relações com o poder. E essa resistência cínica levada ao limite é o que corresponde a sua verdadeira forma de viver – a sua verdade.

No segundo capítulo buscou-se apresentar um pouco das formas dessa *parresía*, o que a caracterizou e a definiu e como havia sido utilizada pelos gregos da Antiguidade, assim como as problemáticas que esta punha ao inserir-se no contexto democrático. Esse falar francamente propunha, portanto, um sentido bastante político, e essa foi apresentada como a primeira característica ou origem da *parresía*. Todavia, ela mostrou-se como uma prática do cuidado de si, como uma preocupação com o *êthos*, com a maneira de construir-se que definia um relacionamento com a verdade, consigo mesmo, mas sobretudo com os outros. Sócrates demonstrou um aspecto muito importante dessa *parresía* como Coragem da Verdade, como prática de vida, enquanto preocupação com a vida, o *bíos*, as formas da existência. Demonstrou que a prática da *parresía* é uma modalidade do cuidado, é um despertar para o conhecimento de si mesmo. Um conhecimento de si mesmo que é uma prática de vida, uma maneira de conduzir a si mesmo e também os outros. Sobretudo no *Laques*, essa coragem da verdade aparece enquanto uma forma de resistência, de desvelamento e de cuidado – um cuidado de si que remete ao cuidado com a humanidade -, na medida em que dá certa forma, certo estilo, e certos princípios a maneira como se vive. Sócrates foi, portanto, central na análise de Foucault sobre a Estética da Existência. Com ele, vê-se um caminho duplo enfrentado por essa temática da arte da existência: uma metafísica da alma e uma estética da vida.

O cinismo é considerado uma filosofia menor dentre as filosofias da Antiguidade e, sobretudo, na histórica da filosofia. Contudo, o cinismo é, para Foucault, o principal representante da tradição socrática que incorporou a coragem

da verdade como estilística da existência. Nesse sentido, Foucault contrapõe Platão a ele mesmo, bifurcando a estética da existência em metafísica da alma e estética da vida. Em *A Coragem da Verdade* o *Laques* é o diálogo socrático de maior ênfase, ele mostra a preocupação socrática com a vida imanente e contingente. E o cinismo traduziu essa preocupação na forma escancarada do escândalo cínico. Ele fez da coragem da verdade o seu próprio modo de existência. Enquanto estética da existência, o escândalo cínico é mais que o modo de viver da filosofia do cinismo antigo, mas uma atitude exterior. Nesse sentido é que se poderia traçar a história do cinismo, não enquanto uma prática antiga, mas enquanto atitude e modo de ser.

Em *A Coragem da Verdade*, é, portanto, o *Laques,* o diálogo socrático por excelência. Ele define o "si mesmo" como *bíos*, consagrando Sócrates como um filósofo da vida e não da metafísica – como a maioria das análises mostra. Foucault afronta inclusive Nietzsche, mostrando que o legado deixado pelo Filósofo do *Fédon,* em suas últimas palavras "Críton, devo um galo a Asclépio. Pague a minha dívida"[69], significa que Sócrates foi curado da doença que é a falsa opinião, e não a vida, o corpo. O que Sócrates quis dizer é "Continuem cuidando de si mesmos", continuem buscando a verdadeira vida. Assim, a análise foucaultiana retrata um Sócrates pouco desenvolvido pelos pesquisadores, um Sócrates representante da estética da existência. É a vida na contingência o objeto do cuidado e da estilística. A preocupação consigo mesmo é uma preocupação em fazer de sua vida uma obra bela, mas o que é uma obra bela? Foucault indica para uma atitude como ponto de partida – que considera certa relação com a verdade e com a vida. Essa atitude parece ser aquela que, a princípio, desfaz os laços com o poder para restabelecer uma relação com a verdade. Para fazer da vida uma estética da existência o ponto de partida é evidente: partir da resistência ao poder.

Dessa forma, a escolha de Foucault pelo cinismo não é desinteressada ou sem pretensão – o autor é inclusive bastante tendencioso ao propor uma história articulada por fatos de pouco prestígio para pensamento ocidental. A insolência e o escárnio do cinismo possibilitariam o caminho para traçar outra história. Foucault defende um militantismo no cinismo, um pensamento voltado para o combate e a luta com vista a um radicalismo no modo de viver dos homens. E ainda que se possa falar em militantismo nas filosofias da Antiguidade, o cinismo teria uma

---

[69]Ver aula de 15 de fevereiro de 1984.

proposta diferente. Para ele, o escândalo do modo de vida cínico é uma prática militante no sentido ético e político, que longe de ser uma atitude que tende ao egoísmo ou a certo individualismo, é uma atitude preocupada com a humanidade.

O exercício de vida é, sobretudo, um rigor, a ascética cínica por si só tende a militância, a uma vida de resistência. Mas para que? Para mudar o mundo. Para, desfazer os laços que ligam os homens ao poder, as falsas opiniões. É interessante observar como a verdade se apresenta para eles de uma maneira crua e pura, considerada por muitos como a própria falsidade. O que é falso para os cínicos? O rei sentado em seu trono, os valores instituídos pela sociedade, os costumes da sociedade, os hábitos dos indivíduos – praticados cotidianamente por todos, que demonstra apenas a submissão e o assujeitamento. É esse falso que o cinismo quer combater e é contra ele que ele milita, é, assim, em nome de um novo relacionamento com a verdade que o cínico resiste e arrisca-se, e vai até o limite pela verdade, em nome da verdade e por toda a humanidade. Portanto, um cuidado consigo e com os outros que vai ao limite pela verdade, para restituir à vida o seu verdadeiro valor.

Com vistas a isso, os cínicos militam de forma despojada, miserável, violenta, grosseira, escancarada, os cínicos ladram e mordem o inimigo. Eles reconhecem os inimigos em meio à humanidade e agem com violência diante desses. A violência do cinismo, não aparece aqui como um aspecto negativo desse modo de viver, mas como parte da ascética, do equipamento para a vida. Pois ela é a tentativa de combater o vício, os costumes, os valores, a falsidade.

Para fazer as últimas considerações ao que se buscou esboçar nessa dissertação, basta mencionar que a atitude cínica como coragem da verdade – e nesse sentido se buscou dizer que esse é o ponto da resistência – é uma possibilidade. Não é a forma mais elaborada da estética da existência, porque esta não objetiva a cristalização ou estagnação da vida, mas sua continuidade e sua ação. Nesse sentido, a estética da existência é uma escolha pela formulação dos princípios seguidos pela conduta individual. Busca na resistência se consolidar porque é necessária a construção de espaços livres para práticas de liberdade, para a ética e o cuidado de si. O cinismo propõe uma radicalização da vida, diz que a verdadeira vida é a vida outra. A vida onde há liberdade e busca por uma ética do cuidado com a humanidade, radicalizar a vida é buscar um mundo outro para todos. Esse aspecto é o da luta e do combate – explícitos no modo de organização dos

grupos revolucionários. E esse tipo de resistência é análoga ao que se observou em 2011, quando os *Indignados*[70] foram para as ruas com uma ideia que alastrou-se pelo mundo. Eles indignaram-se com um mundo falso, onde não há lugar para imigrantes, onde o direito à liberdade é restrito pelas forças do poder. Em *Problemas do Paraíso*[71], Zizek (2013) afirma que "uma situação revolucionária surge quando se torna claro que apenas uma mudança global radical pode resolver os problemas particulares". O movimento zapatista, em Chiapas, é também exemplo dessa atitude de resistência. A luta e o combate em nome de uma vida outra em um mundo outro, mais verdadeiro, para todos apresenta a possibilidade para a construção de outras de formas de viver. Como afirma Zizek (2011) "não vivemos no melhor mundo possível, temos a permissão e a obrigação de pensar em alternativas". No movimento zapatista, o subcomandante Marcos narra quem é Marcos: Marcos são todas as minorias marginalizadas da sociedade, que resistem. São os explorados, os oprimidos, os intolerados, são todos aqueles que lutam pela própria palavra e dizem "Já basta!". A figura da revolução, ou o papel mais específico do revolucionário condiz com a coragem da verdade cínica – pois é preciso coragem para radicalizar os valores e manifestar a verdade, a sua própria verdade, e fazer desses os próprios princípios da sua existência.

Com isso, não se pretende afirmar que o cinismo seja a forma mais plena de resistência política e forma de vida na verdade, ou mesmo que seja a precedência de toda atitude revolucionária ocidental. Mas ressaltar que houve na Antiguidade ocidental e no pensamento filosófico uma forma de vida que formulava os princípios a serem seguidos com vistas a uma vida outra, que não era num mundo no além ou na metafísica, mas na própria imanência. Mas que, contudo, foi escanteada e tratada como uma filosofia menor, escandalosa, insolente, violenta e debochada. Considerada apenas pelo viés crítico do escárnio e do diálogo franco, todavia, menosprezada como forma de governo, de elaboração da conduta, de forma de vida na verdade. Como afirma Candiotto (2014, p. 20).

A verdadeira vida cínica não está limitada ao uso da palavra pública arriscada no exercício de uma função específica, posto que a enunciação dos cínicos é o

---

[70]Os Indignados das Espanha foram chamados uma série de protestos que ocorreram em 2011 na Espanha. Organizados por meio das redes sociais, envolveram mais de cinquenta cidades da Espanha. Os manifestantes protestavam pacificamente por mudanças sociais e políticas.

[71]ŽIŽEK, S; VAINER, C. *Cidades rebeldes:* Passe Livre e manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

desdobramento de sua própria vida, onde quer que ela esteja. O discurso é provocativo e a pregação é crítica porque a vida, em si mesma, extravasa os limites do mesmo, dos consensos habituais e, nesse sentido, paradoxalmente, a verdadeira vida filosófica tem uma importância política.

Foucault apresentou o cinismo como parte de uma história menosprezada, que todavia, construiu parte da história ocidental, e o caráter combativo e militante de uma vida levada ao limite, é uma característica. A resistência como ponto de partida é a principal atribuição a vida revolucionária, e seria essa a alternativa para romper a ligação necessária com o poder. Por isso é necessário aprofundar os estudos sobre o que foram e o que são esses movimentos na contemporaneidade e até que ponto sustentam-se enquanto vida na verdade e busca por um mondo outro. A ascese cínica e a visibilidade de sua verdade marcam uma mudança radical no modo de viver, na sociedade de forma geral. Analogamente o movimento zapatista é caracterizado pelo rosto coberto, pela não identificação, pela não visibilidade de quem está ali. Essa característica é também uma forma de mostrar-se e assegurar sua existência enquanto minoria que existe e exige ser visto. Nesse caso não mostrar-se é a forma de manifesta-se enquanto indivíduo que não quer se calar.

Em *A Coragem da verdade* há o importante movimento da *parresía* cínica e da estética da existência como imanência no mundo, e, principalmente, enquanto necessidade em mudar radicalmente este mundo. Mas não deixa de fora a conversão de si, no sentido de que é preciso mudar a si mesmo, transformar seus valores e princípios em verdadeira conduta e forma de viver para assim, transformar também o mundo. Foi um pouco desse traçado ético político da vida cínica que se buscou esboçar no último capítulo dessa dissertação. Enfatizar uma forma de se relacionar consigo mesmo que é a própria maneira de atuar e agir no mundo pela verdade, na forma da verdade, e esta levada ao limite pela revolução parece ser um ponto de partida adequado para aqueles que pretendem fazer de sua vida uma estética da existência. Como ressalta Avelino: “O mais importante, portanto, está na transformação ética dos indivíduos que a revolta é capaz de provocar: nela, a revolução deixa de ser promessa estéril e imobilizadora para tornar-se devir” (AVELINO, 2013, p. 8). Para isso é preciso a coragem de um dizer verdadeiro enquanto manifestação de si mesmo, é preciso inscrever seus princípios na imanência do seu corpo e mostrar-se. É preciso deslindar a necessidade do poder e apresentar uma nova história sobre a verdade. Esse foi o desafio que a presente

dissertação, nos limites apontados, propõe para investigações futuras.

Referências

AVELINO, Nildo. **Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 25, n. 74, 2010a.

AVELINO, Nildo. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. **Do governo dos Vivos**. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010b.

AVELINO, Nildo.**Violência, Democracia e black blocs.** Alegrar (Campinas), v. 12, p. 1-15, 2013a.

AVELINO, Nildo. **Estudos Anarquistas e Teoria Política: entre Proudhon e Foucault**. Política & Trabalho (UFPB. Impresso), v. 36, p. 187-206, 2012.

AVELINO, Nildo. **Errico Malatesta e a revolução como estética da existência.** Revista Aulas (UNICAMP), v. 7, p. 145-165, 2010.

AVELINO, Nildo. **Saber e anarquia.** Letra Livre: Revista de Cultura Libertária, Arte e Literatura, v. 50, p. 49-63, 2009.

AVELINO, Nildo. Subjetividade e confissão no curso Do governo dos vivos. In: Silvio Gallo; Marcus Novaes; Laisa Blancy. (Org.). **Conexões:** Deleuze e Política e Resistência. 1ed. Petrópolis: DP et Alli, v. 1, p. 95-113, 2013b.

ADORNO, Francesco Paolo. **Le style du philosophe:** Foucault et le dire-vrai. Paris: Kimé, 1996.

ABRAHAM, Tomás. **El último Foucault.** 1.ed. Buenos Aires: Sudameicana, 2003.

ARAÚJO, I. L. **Foucault e a Crítica do Sujeito***.* Curitiba: UFPR, 2001.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault: Uma história crítica da verdade.** Trans/ Form/ Ação, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a06.pdf>. Acesso em 28 de maio de 2013.

CANDIOTTO, Cesar. Verdade, confissão e desejo em Foucault. **Revista Observaciones Filosóficas**, v.1, n4, 2007a. Disponível em: <http://www.observacionesfilosoficas.net/truthconfe.html>. Acesso em: 03 de junho de 2013.

CANDIOTTO, Cesar. Filosofia e coragem da verdade em Michel Foucault. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). **Filósofos e Terapeutas:** em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007b. v. 1, p. 31-52.

CANDIOTTO, Cesar. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Trans/ Form/ Ação, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1a05.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2013.

CANDIOTTO, Cesar; DE SOUZA, Pedro (Org.). **Foucault e o cristianismo.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault:** Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault.** Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DEAN, Mitchell. **Critical and effectives histories:** Foucault's methods and historical sociology. Londres, routledge, 1994.

DEAN, Mitchell. **Governmentality:** power and rule in modern society. Londres, sage, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2005.

DESCARTES, René. Meditações. In: **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 81-150.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Lisboa: Livros do Brasil, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Roberto Machado (Org.). 26 ed. São Paulo: Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade. V. 1: A vontade de saber.** Rio de Janeiro, graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade V. 2. O uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade V. 3. O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, Michel. **La Hermenéutica del Sujeto.** Curso en el Collège de France. México: Fondo de Cultura Económica, 2002a.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica.** trad. José t. C. neto. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 1999a.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. trad. Laura F. de A. sampaio. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1999b.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Trad. Luiz neves. 6 ed. Rio de

Janeiro: Forense, 2002b.

FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos.** São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). trad. Maria Ermantina galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População.** Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica.** Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, population.**Paris: Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique.** Paris: Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits. v. IV.**Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. v. 1**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011c.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits. v. 2.** Paris: Gallimard, 2011d.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. v. 3.** Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. v. 5**. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitátia, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O que é o iluminismo.** In: **Dits et Écrits**.Trad. Wanderson Flor do Nascimento, v. 4, p. 679-688. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica: crítica e Aufklärung**. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso em 01 de ago. de 2013.

FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung.** Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990. Disponível em: <http://arquivo.rosana.unesp.br/docentes/luciana/Filosofia%20e%20%C3%89tica/KANT%20X%20FOUCAULT.pdf>. Acesso em: 19 de agosto de 2013.

FOUCAULT, Michel. ***Qu'est-ce que les Lumières?***Magazine Littéraire, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/iluminismo.pdf>. Acesso em: 19 de agosto de 2013.

GOURINAT, J.B; BARNES, J. (Org.). **Ler os estóicos.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GROS, Frédéric. **Michel Foucault.** 2. ed. Paris: PUF, 1998.

GROS, Frédéric. La parrhêsia chez Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: le courage de la vérité.**Paris: PUF, 2002. p. 155-166.

GROS, Frédéric. **Foucault: A coragem da verdade.** Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique.** Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

HARVEY, David; et al. **Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas.** Tradução: João Alexandre Peschanski, et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

KANT. Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o iluminismo.** Disponível em <http://www.lusosofia.net> Acesso em: 18 de ago. de 2013.

LARRAURI, Maite. **La anarqueología de Michel Foucault**. Revista de Occidente, 95: 110-130, 1989.

LARRAURI, Maite. **Anarqueología: teoría de la verdad en Michel Foucault**. Valencia, Ediciones Espiteme, 1999.

LECOURT, Dominique. A arqueologia e o saber**.** In: FOUCAULT, Michel et al. **O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault.** 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 43-67.

MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Sobre o conceito de genealogia em Michel Foucault**. Revista de Filosofia, Curitiba, v. 13, n. 12, p. 7-11, 2011.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente: textos reunidos.** São Paulo: Loyola, 2004.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre a hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: um escrito polêmico.** trad. Paulo C. de Souza. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1988.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **A genealogia de Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2003.

PASSET, Edson. Anarquismos e sociedade de controle. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz Benedito L.; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 123-138.

Platão. **Diálogos VI: Cratilo, Carmides, Laques, Ion, Menexeno**. Tradução, textos complementares e notas: Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

RAGO, Margareth. O anarquismo e a história. In: PORTOCARRERO, Vera;

CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). **Retratos de Foucault.** Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 88-116.

RAGO, Margareth. Novos modos de subjetivar: a experiência da organização Mujeres Libres na revolução Espanhola. **Estudos Feministas,** 16 (1): 187-206, 2008.

SCHURMANN, Reiner. **Se constituer soi-même comme sujet anarchique**. Les Études Philosofiques, Marseille, n. 4, p. 451-475, oct./déc. 1986.

SENELLART, Michel. **As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SENELLART, Michel. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

TEMPLE, Giovana Carmo. **Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault.** Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, p. 225-246.

VEYNE. Paul. **História da vida privada: do império romano ao ano mil. O império Romano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VEYNE. Paul. Foucault Revoluciona a história. In: **Como se escreve a história.** 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. p. 150-181.