


A VIDA COMO ESCÂNDALO DA VERDADE: O TESTAMENTO FILOSÓFICO DE MICHEL FOUCAULT

 <https://doi.org/10.56238/sevened2024.029-049>

Lucas Nogueira do Rêgo Monteiro Villa Lages

Pós-Doutor pela Universität Hamburg, Alemanha. Doutor em Direito pelo Uniceub. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Professor da Universidade Federal do Piauí, lotado no Departamento de Ciências Jurídicas, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) e no Mestrado Profissional em Filosofia.

Afiliação: Professor da Universidade Federal do Piauí - UFPI. Teresina, Piauí, Brasil.

E-mail: lucasvilla@ufpi.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1771-7107>

LATTES: <http://lattes.cnpq.br/1680393644793054>

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo analisar o último curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France, em 1984, extraindo dele uma espécie de testamento filosófico. Início buscando fazer emergir dessa escrita de si foucaultiana uma prestação de contas parresíastica, em que Foucault fala de forma franca sobre as dimensões de seu trabalho e de seu horizonte de preocupação com o entrelaçamento de três grandes temas: a verdade, o poder e o sujeito. Posteriormente, analiso como estes três temas são amarrados por Foucault em torno da questão central de seu último curso: a *parresía*. Exponho o desenvolvimento do conceito de *parresía* em conexão com o tema da vida verdadeira na tradição socrático-platônica, no cinismo e no cristianismo primitivo para, ao fim, concluir que Foucault nos deixa vasta herança, inclusive o legado-missão de, a partir da tradição aberta pelo cinismo, promover uma releitura da história da filosofia não mais como metafísica da alma, mas como estética da existência.

Palavras-chave: *Parresía*. Cuidado de Si. Foucault. Cinismo. Estética da Existência.

1 INTRODUÇÃO

Entre 1º de fevereiro e 28 de março de 1984, Michel Foucault ministrava seu último curso no *Collège de France*, intitulado “A coragem da verdade” (FOUCAULT, 2011). Em 25 de junho do mesmo ano ele morreria, vítima de AIDS (em uma época em que pouco se sabia sobre a doença). Há, conforme percebido por Frederic Grós (In: FOUCAULT, 2011, p. 303), uma tentação de encarar esse último curso como uma espécie de testamento filosófico. Parece-me que essa tentação se justifica.

Naquelas últimas aulas, Foucault retoma temas com os quais está às voltas desde o início da década de oitenta¹ e que marcam a dimensão ética de sua filosofia final: os processos de subjetivação e de veridicção (dizer a verdade), o cuidado de si, a *parresía* (fala franca) e a vida filosófica (*bíos philosophikós*). Retoma-os, no entanto, em sentido novo, sutilmente autobiográfico, que sinaliza duas preocupações: 1) prestar contas de seu ofício como filósofo (e, talvez, de sua vida filosófica); e 2) deixar uma herança e uma missão filosófica. Para dar cabo dessas preocupações, insere um novo elemento de análise: o cinismo, a vida cínica (*bíos kynikós*).

Neste artigo, pretendo articular duas facetas da escrita de si subliminar que emerge do curso final desse Foucault parresiasta, que parece querer dizer, sem véus, uma verdade-de-si. Para isso, inicio com a preocupação primeira do filósofo francês, já nas aulas de 1 de fevereiro de 1984: explicar as três dimensões de seu trabalho, mostrando como se relacionam entre si as “fases” da arqueologia do saber, da genealogia do poder e da ética (ou das técnicas de si). Posteriormente, me dedico à análise do conceito de *parresía* na antiguidade clássica, mormente a partir do Sócrates dos diálogos platônicos. Foucault sustentará que é possível encontrar a raiz de duas diferentes tradições filosóficas do ocidente, a partir do tema do dizer-a-verdade socrático-platônico: uma metafísica da alma, inaugurada no “Alcíbiades I” (PLATÃO, 2022), e uma estética da existência, que se pode extrair do “Laques” (PLATÃO, 2016). Após, analiso a *parresía* cínica e a experiência do escândalo que, no cinismo, leva ao extremo a tradição da estética da existência, transvalorando a vida verdadeira em vida outra. Trato, também, da *parresía* no cristianismo primitivo, ponto onde Foucault, prematuramente, interrompe sua história da estética da existência.

Ao fim, proponho extrair desse testamento intelectual de Michel Foucault, além da herança filosófica legada, uma missão que o pensador francês deixou em aberto, para ser continuada por outros: reinventar a narrativa do pensamento ocidental, não mais como história da metafísica da alma, mas na forma de uma história da estética da existência, da vida como beleza possível.

¹ Conferir, por exemplo, os cursos dos anos 1980 (FOUCAULT, 2014), 1981 (FOUCAULT, 2016), 1982 (FOUCAULT, 2006) e 1983 (FOUCAULT, 2010) no *Collège de France*, bem como os volumes II (FOUCAULT, 2007a), III (FOUCAULT, 2007b) e IV (FOUCAULT, 2021) da História da Sexualidade.

2 PRESTAÇÃO DE CONTAS, ESCRITA DE SI E *PARRESÍA*: “SOBRETUDO NÃO ME CONFUNDAM”

Presentindo, talvez, o abrupto encerramento de suas atividades intelectuais, Nietzsche, em 1888, seu último ano de lucidez, submergiu em turbilhão criativo. Dentre as diversas obras escritas naquele ano está “*Ecce homo*”, uma espécie de autobiografia intelectual. Já no prólogo, o filósofo alemão justifica aquele exercício de escrita de si: “nessas circunstâncias existe um dever (...) que é dizer: *Ouçam-me! Pois sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (NIETZSCHE, 2008, p. 15). Parece que, em seu último curso, Foucault (2011) está movido pelo mesmo espírito de esclarecimento de si e prestação de contas. Ele quer ser entendido, quer dotar de sentido o projeto global em que está inserida sua produção, para que não se fale em “fases” isoladas de seu pensamento como se houvesse, entre elas, mais rupturas do que continuidades. Ele quer, sobretudo, que não o confundam².

É corrente a interpretação de que a obra de Foucault pode, cronologicamente, ser dividida em três momentos: 1) uma fase arqueológica, preocupada com a produção dos saberes; 2) uma fase genealógica, preocupada com o exercício do poder; e 3) uma fase ética, preocupada com as práticas de subjetivação (GRÓS, 2007; ARAÚJO, 2004; VEIGA-NETO, 2003). Já na primeira aula de seu curso final, retomando o tema da *parresía*, Foucault procura esclarecer que essas supostas “fases” de seu pensamento não são independentes, estão todas articuladas em torno de uma mesma tarefa, que afirma ter sido seu ofício desde sempre: “A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Ele continua, explicando seu ofício:

E vocês estão vendo que, na medida em que se trata de analisar as relações entre modos de veridicção, técnicas de governamentalidade e formas de prática de si, a apresentação de pesquisas assim como uma tentativa de reduzir o saber ao poder, para fazer do saber a máscara do poder, em estruturas onde o sujeito não tem lugar, não pode ser mais que pura e simples caricatura. Trata-se, ao contrário, da análise das relações complexas entre três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros, que não se absorvem uns aos outros, mas cujas relações são constitutivas umas das outras. Esses três elementos são: os saberes, estudados na especificidade da sua veridicção; as relações de poder, estudadas não como uma emanção de um poder substancial e invasivo, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e enfim os modos de constituição do sujeito através das práticas de si. É realizando esse triplice deslocamento teórico – do tema do conhecimento para o tema da veridicção, do tema da dominação para o tema da governamentalidade, do tema do indivíduo para o tema das práticas de si – que se pode, assim me parece, estudar as relações entre verdade, poder e sujeito, sem nunca reduzi-las umas às outras (FOUCAULT, 2011, p. 10).

As relações entre verdade, poder e sujeito: eis a preocupação perene de Foucault, e é retomando o tema da *parresía* grega que ele faz a síntese entre os três elementos-chave de seu pensamento: “A *parresía* (...) é etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: *pân rêma*. (...) O parresiasta

² É certo que a singularidade de “*Ecce homo*” extrapola a de uma simples prestação de contas e que Foucault tinha o hábito de referir-se, nas primeiras aulas de seus cursos, não apenas em “A coragem da verdade”, a seus trabalhos anteriores, mas parece que um certo tom parresiástico encontra, nesses autores, seu clímax justamente nessas duas obras.

é aquele que diz tudo” (FOUCAULT, 2011, p. 10). Em torno desse tema da fala franca, do dizer-a-verdade (veridicção) sobre tudo, inclusive sobre si, serão imbricadas as questões da aleturgia (produção da verdade), da governamentalidade (governo dos outros) e da subjetividade (governo de si). Foucault (2011, p. 59) chega a sustentar que há, na prática da *parresía*, três polos, que coincidem justamente com as três dimensões de seu fazer filosófico: 1) a verdade (*alétheia*); 2) o governo (*politeía*); 3) a formação do sujeito (*éthos*).

O problema da verdade, presente no título de seu curso final, é, de fato, o fio condutor da produção foucaultiana, que poderia ser descrita, como sugere Cesar Candiotta (2006), como “uma história crítica da verdade”. Existia, na cultura greco-romana, um grande princípio: é preciso dizer a verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 2011, p. 5). A *parresía* é justamente a prática do falar franco e sincero (CASTRO, 2023, p. 213), de dizer tudo, sem rodeios, de dizer a verdade, inclusive sobre si mesmo. Essa prática, no entanto, não é uma atividade solitária. Ela exige o outro, um interlocutor, seja ele um filósofo, um professor, um amigo, um amante. Esse outro necessário para o dizer-a-verdade, na antiguidade, é justamente a figura do *parresiasta*, que encontra em Sócrates, como veremos, seu modelo por excelência.

Já em seu curso de 1983, Foucault (2010) havia atentado para o fato de que a noção de *parresía* é, inicialmente, fundada em uma dimensão política. Dedicou aquele curso (“O governo de si e dos outros”) a essa análise da *parresía* como conceito político. Em “A coragem da verdade”, no entanto, retoma o tema da *parresía* enquanto história antiga das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 2011, p. 9). Inicialmente, Foucault chama atenção para o fato de que, já na antiguidade, a *parresía* podia ser valorada tanto positivamente quanto negativamente. Em Aristófanes, por exemplo, o termo vem associado à figura do tagarela, do falastrão, daquele que diz qualquer coisa sobre qualquer coisa, sem indexar seu discurso a princípios de racionalidade e verdade. Já em sentido positivo, a *parresía* é o dizer a verdade, sem dissimulação, reserva ou ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascarar-la – é o dizer tudo anexado à verdade (FOUCAULT, 2011, p. 11).

Nesse sentido positivo do termo, que é o que interessará a Foucault (2011), a *parresía* dependerá de quatro condições: 1) dizer tudo; 2) dizer a verdade; 3) dizer o que pensa (não da boca para fora); 4) assumir um risco. É justamente na quarta condição que encontramos a justificativa do título do curso: a coragem da verdade. O *parresiasta* precisa ter a coragem necessária para enfrentar, ao menos, dois grandes perigos decorrentes de sua prática do dizer-a-verdade: 1) o perigo de romper o vínculo de intimidade fundamental que possui com seu interlocutor, ao dizer a ele verdades desconfortáveis; 2) o perigo físico, que pode atingir a própria vida, ao dizer verdades incômodas à pólis ou ao soberano. Assim, a *parresía* encontra na retórica e na lisonja seus dois maiores inimigos. Na retórica não há vínculo de crença entre aquele que fala e o que é dito, mas se pretende estabelecer um vínculo entre o que é dito e aquele a quem a fala é endereçada - quem fala quer fazer o interlocutor

acreditar em algo em que, ele próprio, não necessariamente acredita. Já na *parresía*, há vínculo indissociável entre aquele que diz e aquilo que é dito, além de haver, igualmente, um risco de ruptura do vínculo entre aquele que fala e aquele que escuta, em razão de um certo efeito de ofensa da verdade. Na lisonja, por outro lado, aquele que fala diz apenas o que o interlocutor pretende ouvir, sem que haja compromisso com a verdade e, principalmente, sem qualquer coragem de expor a perigo o vínculo existente com aquele que escuta - ao contrário, pelo discurso bajulador se pretende não dizer a verdade, mas fortalecer o vínculo com o interlocutor.

Além da *parresía*, segundo Foucault (2011), há outras três modalidades fundamentais de veridicção (dizer a verdade): a profecia, a sabedoria e a técnica (ensino). São características do profeta, que o diferenciam do parresiasta, o fato de que: 1) não fala em seu nome, é porta-voz/intermediário (o parresiasta fala em seu próprio nome); 2) diz o futuro aos homens (o parresiasta mostra aos homens o presente de si mesmos); 3) fala através de enigmas (o parresiasta é claro, não deixa nada para interpretar). Por sua vez, são características do sábio o fato de que ele: 1) fala em seu próprio nome (assim como o parresiasta); 2) é estruturalmente silencioso, não precisa falar (ao contrário do parresiasta, que tem o dever de dizer a verdade); 3) suas respostas podem ser enigmáticas (como o profeta, ao contrário do parresiasta); 4) fala sobre a verdade do ser (o parresiasta fala sobre a verdade do que o interlocutor é). O professor (técnico), por sua vez, é aquele que: 1) não assume nenhum risco (ao contrário do parresiasta, que se põe em perigo); 2) assegura a sobrevivência de um saber recebido por outro professor e que será, no futuro, repassado por outro. Nas palavras de Foucault (2011, p. 24/25):

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

Profecia: veridicção do destino. Sabedoria: veridicção do ser. Ensino: veridicção da *tékhne*. *Parresía*: veridicção do *éthos*. Eis as quatro formas fundamentais do dizer-a-verdade. Trata-se, no entanto, de modos de veridicção que não representam, necessariamente, personagens ou papéis sociais distintos. Frequentemente esses modos se combinam. Sócrates, por exemplo, tido como o parresiasta por excelência, combina com a *parresía* elementos da profecia, da sabedoria e do ensino.

3 METAFÍSICA DA ALMA X ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA: A *PARRESÍA* SOCRÁTICO-PLATÔNICA

O tema da *parresía* foi introduzido por Foucault já em seu curso de 1983 no Collège de France, intitulado “O governo de si e dos outros” (FOUCAULT, 2010). O foco naquele instante, no entanto, foi a dimensão política da fala franca na antiguidade. Foucault encontrou na *parresía* um fundamento esquecido da democracia ateniense e também uma prática comum dos conselheiros políticos do Príncipe, nas tiranias. A *parresía* política demandava uma coragem da verdade, pois dizer a verdade à pólis, na democracia, e ao Príncipe, na tirania, poderia pôr em risco a própria vida do *parresiasta*. Já em “A coragem da verdade”, curso de 1984, a preocupação é com outra dimensão da *parresía*: a ética.

Foucault (2011, p. 63) descreve Sócrates como o modelo de *parresiasta* da antiguidade: “Sócrates é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, que aceita se arriscar à morte para dizer a verdade, mas praticando a prova das almas no jogo da interrogação irônica”. Introduz o tema da *parresía* ética a partir da trilogia da morte de Sócrates: os diálogos platônicos Críton, Fédon e a Apologia (PLATÃO, 2019). Esse tema da morte, evocado insistentemente a pretexto de analisar o significado da morte de Sócrates, definido como estando “no próprio cerne da racionalidade ocidental” (FOUCAULT, p. 106), reforça o caráter testamentário e autobiográfico de seu último curso. Refletindo sobre o valor da vida filosófica e da morte de Sócrates, Foucault invoca, nas entrelinhas, o espectro de sua própria morte e o balanço de sua vida intelectual.

A partir da trilogia da morte de Sócrates, principalmente da Apologia, Foucault interroga a razão da virada socrática da *parresía* política à *parresía* ética: afinal, por que Sócrates não fez política? Ele responde: Sócrates não fez política porque se o fizesse, seria morto. Sócrates tem e não tem medo da morte. Não se trata de medo de deixar de existir, mas de não poder abandonar sua missão divina antes do tempo. Essa missão é justamente cuidar do outro e ensinar o outro a cuidar de si (FOUCAULT, 2011, p. 69).

Desde seu curso de 1982 (“A hermenêutica do sujeito”), Foucault (2006) vem propondo uma leitura do pensamento ocidental a partir do entrelaçamento de dois temas originariamente socráticos: o conhecimento de si (*gnôthi seautón*) e o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Em “A coragem da verdade”, ele retoma os diálogos socráticos para propor, a partir de “Alcibíades I” e “Laques”, duas linhas que teriam condicionado desenvolvimentos distintos do pensar filosófico no ocidente: de um lado, uma “metafísica da alma”, de outro, uma “estética da existência” (FOUCAULT, 2011, p. 138).

Há, entre “Alcibíades I” e “Laques”, pontos de convergência e de divergência. Em ambos os diálogos, por exemplo: 1) a *parresía* socrática serve para perguntar aos interlocutores se são capazes de cuidar de si mesmos; 2) essa *parresía* leva os interlocutores à conclusão de que precisam cuidar de si mesmos; 3) Sócrates aparece como aquele capaz de, cuidando dos outros, ajudá-los a cuidar de si mesmos. Por outro lado, os dois diálogos se distinguem pelo fato de que: 1) no Laques, Sócrates pratica

a fala franca com adultos; no Alcibiades, com um jovem; 2) no Laques, não se chega a uma conclusão sobre o tema central (a verdade da coragem); no Alcibiades se chega a uma conclusão sobre o que é o homem: a sua alma (*psykhé*) (FOUCAULT, 2011, p. 138).

No Alcibiades (PLATÃO, 2022), Sócrates, apaixonado que está pelo belo e ambicioso jovem que dá nome ao diálogo, debate com ele sobre sua pretensão de executar grandes feitos na carreira política. Sócrates mostra-se empenhado em demonstrar que, para cuidar das coisas da pólis, ou seja, para cuidar do outro, é preciso primeiro saber cuidar de si mesmo: “não se pode bem governar os outros (...) se não se está ocupado consigo mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 48). Cuidar de si mesmo, no entanto, pressupõe saber o que é esse “si” de que se deve cuidar, ou seja, para cuidar de si mesmo é preciso, antes, conhecer a si mesmo: “qual é, pois, o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si?” (FOUCAULT, 2006, p. 50). Assim Sócrates chega ao mote do diálogo, que é o mandamento délfico do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*): “conhecendo a nós mesmos, automaticamente saberemos como cuidar de nós mesmos; desconhecendo, porém, jamais saberemos” (PLATÃO, 2022, p. 137). Intercalando refutação e maiêutica, Sócrates conduz seu interlocutor a descobrir que cuidar de si não é cuidar do corpo, mas da alma, já que o homem é sua alma: “*psykhês epimeletéon* (é preciso ocupar-se com a própria alma)” (FOUCAULT, 2006, p. 67).

A alma (*psykhé*) é o eu racional que se serve do corpo como o sapateiro se serve do martelo para fazer sapatos, como o músico se serve da cítara para fazer música. O sapateiro, no entanto, não é o martelo, como o músico não é a cítara. De igual modo, o sujeito não é o seu corpo, mas sua alma racional (*psykhé*) (PLATÃO, 2022, p. 142). Essa alma, em Platão, como se sabe, pertence a um outro mundo e habita o corpo de forma precária. A necessidade de ocupar-se não do corpo ou do mundo que pode ser percebido pelo corpo (mundo sensível), mas da alma e do mundo que somente por ela pode ser alcançado (mundo inteligível), lançada nesse diálogo, inaugura a tradição metafísica do pensamento ocidental. No Alcibiades, a veridicção socrática “tem como papel conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao mundo que são os dela”, e assim “circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica” (FOUCAULT, 2011, p. 139).

No “Laques”, por outro lado, sobrevém outra dimensão da veridicção socrática. Nele, Lisímaco e Melésias aconselham-se com Laques e Nícias sobre a educação de seus filhos. Já de início, o diálogo revela uma tensão entre o cuidado ético e o cuidado político: Lisímaco e Melésias, filhos de atenienses ilustres responsáveis por grandes feitos políticos, ressentem-se de não terem, eles próprios, façanhas que, como as dos pais, possam inspirar sua prole. Atribuem seu insucesso na vida pública ao fato de que seus pais, muito ocupados em cuidar dos assuntos da cidade, descuidaram dos filhos³.

³ “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, enquanto se ocupavam dos negócios de outras pessoas” (PLATÃO, 2016, p. 166). Nos manuscritos do curso, Foucault (2011, p. 116) dá conta dessa tensão “entre o cuidado dos outros na forma política (...) e o cuidado ético de si e dos outros”.

Após assistirem a uma apresentação de Estesilau em que o guerreiro demonstrava sua habilidade no combate com couraças, Laques e Nícias discordam acerca da utilidade daquele conhecimento bélico para a educação dos jovens, em geral, e dos filhos de Lisímaco e Melésias, em particular. Para Nícias, “trata-se de uma prática cujo aprendizado mostra-se benéfico em diversos sentidos aos jovens” (PLATÃO, 2016, p. 170). Já para Laques, o combate com couraças “não vale o esforço despendido em seu aprendizado” (PLATÃO, 2016, p. 173). Sócrates, então, é convocado para, com seu voto, desempatar a questão, ao que responde contestando a própria estrutura sufragética do debate: “se queremos tomar decisões com acerto, é pelo critério do conhecimento que devemos tomá-las e não pelo critério do maior número” (PLATÃO, 2016, p. 174). O confronto das opiniões de Nícias e Laques sobre o mestre de armas havia assumido a forma de um debate político-judicial: as partes expunham seus argumentos e, a isso, seguiam-se os votos. A intervenção de Sócrates, no entanto, promove três transformações na discussão: 1) a passagem do modelo político-judicial de discussão ao modelo de verificação técnica; 2) adoção do procedimento do interrogatório (*exétasis*) e prestação de contas sobre a competência dos interlocutores; 3) deslocamento para o jogo da *parresia* ética (FOUCAULT, 2011).

No desenrolar do diálogo resta claro que Sócrates redireciona a questão da prestação de contas técnica e de competência à prestação de contas sobre a maneira como se vive (*hóntina trûpon nûn te zê*). Trata-se de entender a relação existente entre o sujeito e a razão (*lógos*). Entra em cena, então, o tema da vida verdadeira como vida filosófica, vida vivida de acordo com a razão: “é esse domínio da existência, domínio da maneira da existência, do *trópos* da vida, é isso que vai constituir o campo em que se exercerá o discurso e a *parresia* de Sócrates” (FOUCAULT, 2011, p. 126). Já não se trata de uma metafísica da alma, como no *Alcibiades*, tampouco de um saber técnico, mas da forma que se dá à vida. Trata-se de submeter a vida ao que Sócrates chama de pedra de toque (*básanos*), que permite separar o que se faz de bom do que se faz de mau. A *parresia* socrática, no *Laques*, leva a essa operação de triagem da vida por meio do exame de si, princípio de prova de vida que deve ser perseguido no decorrer de toda a existência.

E o que permite com que Sócrates seja posto nessa posição de pedra de toque, capaz de examinar e triar a alma do outro, essa posição de mestre do cuidado? Laques é quem dá a chave para compreendê-lo: ele reconhece em Sócrates uma harmonia, uma sinfonia entre o seu discurso e seu modo de vida. A *parresia* socrática é a fala franca em conformidade com o modo de existir: “quando a vida (o *bíos*) de quem fala está em conformidade, há uma sinfonia entre os discursos de alguém e o que esse alguém é, é nesse momento que aceito o discurso” (FOUCAULT, 2011, p. 129). A maneira de dizer e a maneira de viver de Sócrates estão em harmonia e conformidade.

Chegamos aí a uma fórmula: “a fala franca se articula a partir do estilo de vida” (FOUCAULT, 2011, p. 129). O dizer-a-verdade comprometido com o cuidado de si e do outro é encontrado justamente

na tarefa de pôr à prova o modo de vida. Nisso consiste a *parresía* ética: equalização entre a verdade do que se diz e a verdade do que se faz, harmonia entre discurso verdadeiro e vida verdadeira. A *parresía* socrática, no *Laques*, não conduz a uma metafísica da alma, como no *Alcíbiades*, mas a algo bem diferente: “nos conduz ao *bíos*, à vida, à existência e à maneira como se leva essa existência” (FOUCAULT, 2011, p. 139). Aí se inaugura uma outra chave possível para a leitura da história da filosofia, não mais como metafísica da alma, mas como estética da existência, como estilística da vida: a construção da vida como obra bela, como obra de arte. Foucault denuncia que estivemos muito mais preocupados em fazer uma história da filosofia como metafísica da alma do que como estilística da existência.

É por meio desse retorno a Sócrates que Foucault introduz o tema da vida verdadeira (*alethés bíos*), que servirá como ponte para sua análise do cinismo e da vida cínica (*bíos kynikós*). Encerra, então, sua aula de 22 de fevereiro de 1984 com uma prestação de contas de si de verniz póstumo, declarando que acaba de realizar uma tarefa que não poderia morrer sem levar a cabo: “É preciso, para um professor de filosofia, dar pelo menos uma vez na vida uma aula sobre Sócrates e a morte de Sócrates. Está feito. *Salvate animam meam*” (FOUCAULT, 2011, p. 134).

4 A VIDA COMO ESCÂNDALO DA VERDADE: A *PARRESÍA* CÍNICA

Se, no *Laques*, Sócrates inaugura a articulação entre modo de vida e dizer-a-verdade, são os cínicos, segundo Foucault, que levam ao extremo essa relação, tornando-a quase que insolente. A *parresía* cínica estará sempre marcada por uma ambivalência: de um lado é fala franca, de outro, é fala insolente (FOUCAULT, 2011, p. 144/145). Antístenes, discípulo de Sócrates e fundador do cinismo, radicaliza a *parresía*. Lembrando que a lisonja é inimiga da fala franca, costumava dizer, usando de trocadilho recheado de ironia socrática, que preferia estar entre os corvos (*kórax*) que entre os bajuladores (*kólax*), já que os primeiros devoram cadáveres, enquanto os segundos devoram seres vivos (LAERCIO, 2013, p. 306).

Se Platão foi responsável por impulsionar a linha filosófica que leva de Sócrates à tradição metafísica, Antístenes, seu antípoda⁴, lança o cinismo em direção à estilística da vida. Seu discípulo, Diógenes de Sinope, seria o maior protagonista dessa jornada em direção à vida cínica, levando ao limite a experiência de uma vida de desprendimento e escândalo, em total conformidade com a natureza e retorno à animalidade.

A história do cinismo foi mais uma história de atitude do que de doutrina. Foucault (2011, p. 156) chama atenção ao fato de que a doutrina cínica praticamente desapareceu, e que os estudos sobre

⁴ Diógenes Laércio dá notícia de algumas oportunidades em que Antístenes deixou às claras seu antagonismo em relação a Platão. Uma delas conta que, estando Platão doente, Antístenes foi visitá-lo e ao ver a bacia onde ele havia vomitado, disse-lhe: “aqui vejo tua bílis, mas não vejo tua vaidade”, dando a entender que o mais famoso discípulo de Sócrates deveria expelir, também, esta outra secreção daninha: a vaidade (*typhos*) (LAERCIO, 2013, p. 308).

o movimento são raros. Normalmente os intérpretes do cinismo costumam considerar o individualismo como seu cerne, ao que Foucault (2011, p. 158) se opõe, sugerindo que o que está no cerne do movimento é “a forma de existência como escândalo vivo da verdade”. Retomando a vida de pensadores cínicos como Antístenes, Diógenes, Crates, Hipárquia, Demonax, Demétrio e Peregrino, o filósofo francês perfila a diversidade do espectro do cinismo, mas também os pontos em comum da vida cínica.

O retrato típico do cínico é o do homem de barbas longas e hirsutas, cabelos desgrenhados, manto curto, pés descalços e sujos, que carrega um alforje e um cajado. Sujeito com ares de mendigo que está sempre nas ruas, nas portas dos templos e nas praças, interpelando as pessoas para dizer-lhes verdades muitas vezes desconfortáveis (FOUCAULT, 2011, p. 171). O cínico falava para todos e o próprio recrutamento de discípulos, no cinismo, se dava fora das elites cultivadas. Díon Crisóstomo sugeria existirem três categorias de filósofos: 1) os que se calam porque pensam que a multidão não é capaz de ser convencida; 2) os que reservam suas palavras a um público seletivo; 3) os cínicos, que fazem da filosofia uma prática popular e discursam nas ruas (FOUCAULT, 2011, p. 180).

O cinismo pretendia preparar o homem para a vida ensinando-lhe a libertar-se do que não é necessário (bens materiais, fama, poder, vaidade...) e a viver em conformidade com a natureza. Mais que transmitir doutrina, o cinismo pretendia ensinar a viver:

para os cínicos, o ensino filosófico não tinha essencialmente como função transmitir conhecimentos, mas, sobretudo e antes de tudo, dar aos indivíduos que eram formados um treinamento ao mesmo tempo intelectual e moral. Tratava-se de armá-los para a vida, para que pudessem enfrentar os acontecimentos (FOUCAULT, 2011, p. 181).

Os cínicos baniram do domínio da filosofia disciplinas como a lógica e a física. Tudo aquilo que é difícil de compreender é, também, desnecessário para a vida. O que está em conformidade com a natureza salta aos olhos, sem ocultação⁵. A única disciplina verdadeiramente filosófica é a moral. Promovendo a redução da vida a si mesma, o cinismo representa o caminho mais breve para a virtude, em contraposição ao caminho longo da doutrina (FOUCAULT, 2011, p. 183).

A pedagogia cínica, muito mais que com escritos ou discursos, se transmitia com o exemplo de vida ou por meio das *khreíai*, breves relatos anedóticos sobre a vida dos cínicos. São famosas, por exemplo, as anedotas sobre Diógenes, como o relato de seu encontro com Alexandre, que lhe tapava o sol; a ocasião em que aprendeu com uma criança a beber água com as mãos em concha, libertando-se de sua caneca; ou de quando lançou uma galinha depenada aos pés de Platão – “eis o teu homem”,

⁵ Demétrio ensinava que “o que, na natureza, é difícil de conhecer, só está escondido, no fundo, porque seu conhecimento é inútil para a vida. (...) Elas são ocultas, porque não servem para nada. Em compensação, tudo o que é necessário à existência, necessário a essa luta em que deve consistir a vida cínica, tudo isso está à disposição de todos. São as coisas mais familiares e mais evidentes que a natureza dispôs assim em torno de nós para que as aprendêssemos e delas pudessemos nos servir. O ensino cínico é um ensino simples, um ensino prático. É um ensino que os próprios cínicos diziam consistir num atalho, num caminho breve” (FOUCAULT, 2011, p. 182/183).

disse ao famoso filósofo, que definia o ser humano como um bípede implume (LAERCIO, 2013). Desses relatos quase míticos surge uma nova figura: o herói filosófico. Foucault (2011, p. 186) sugere que a essência do heroísmo filosófico reside no próprio cinismo, que “modelou de certo modo a maneira como se percebeu e praticou no Ocidente, até agora, a própria vida filosófica”.

No cinismo, então, os temas da *parresía* e da vida filosófica se encontram: “o cinismo aparece como essa maneira de manifestar a verdade, de praticar a aleturgia, a produção da verdade na própria forma da vida” (FOUCAULT, 2011, p. 191). A vida cínica (*bíos kynikós*) corresponde à vida verdadeira (*alethés bíos*), o que faz Foucault (2011, p. 192/193) retomar aqueles que, segundo ele, seriam os quatro significados do que se entende, no pensamento grego clássico, por *alethés* (verdadeiro): 1) o que não é oculto, não dissimulado (*a-létheia*); 2) o que não recebe nenhuma adição ou suplemento, não sofre mistura, é puro; 3) o que é reto, sem rodeios ou desvios; 4) o que é soberano, imutável e incorruptível. A vida verdadeira, portanto, no pensamento antigo, é a vida não dissimulada, pura, reta e soberana.

Essa ideia de vida verdadeira está em Sócrates, Platão e em praticamente toda a filosofia grega clássica. Os cínicos, no entanto, a elevam a níveis extremos, escandalosos. O cinismo acaba por funcionar como um espelho quebrado da filosofia antiga: reflete aquilo que ela tem de familiar e ao mesmo tempo distorce esse reflexo, tornando-o estranho. Aparece nele essa banalidade escandalosa da filosofia: diz o que todas as filosofias dizem, mas torna inadmissível o próprio fato de dizê-lo (FOUCAULT, 2011, p. 203/204).

O escândalo cínico constitui uma terceira espécie de *parresía* na antiguidade, para além da bravura política e da ironia socrática. A bravura política de opor a um erro a coragem de dizer a verdade caracteriza a *parresía* política. A ironia socrática de introduzir em alguém a consciência de sua ignorância e a necessidade de cuidar de si mesmo caracteriza a *parresía* ética. Já a o escândalo cínico de dizer a verdade pelo próprio modo como se vive, condenando e insultando as pessoas a partir da radicalização dos próprios princípios nos quais elas acreditam, caracteriza a *parresía* prática (FOUCAULT, 2011, p. 205/206).

Segundo Foucault (2011, p. 209/210), o cinismo recoloca a questão da vida filosófica a partir de cinco princípios: 1) a filosofia é preparação para a vida; 2) a preparação para a vida exige o cuidado de si mesmo; 3) para cuidar de si mesmo, deve-se estudar apenas o que é realmente útil para a vida; 4) deve-se viver conforme os preceitos que formula; 5) é preciso transvalorar os valores, alterar o valor da moeda (*parakharáttein tò nòmisma*).

A transvaloração cínica representada pelo imperativo *parakharáxon tò nòmisma* advém de um relato sobre a vida de Diógenes de Sinope que já foi contado em várias versões (LAÉRCIO, 2013, p. 315/316). A mais ilustrativa dá notícia de que o filósofo, que, juntamente com seu pai, era responsável pelo banco público de Sinope, foi a Delfos consultar-se com o oráculo, a quem perguntou o que deveria

fazer para obter fama e sucesso. Recebeu como resposta um comando: *parakharáxon tò nòmisma*, que ele interpretou como “falsifica a tua moeda”. Agiu segundo o oráculo, aproveitando-se de seu cargo para fabricar moedas falsas e assim tornar-se rico e famoso. Ocorre que seu delito foi descoberto, resultando em exílio para ele e seu pai. Tendo de deixar Sinope, foi a Atenas, onde tornou-se discípulo de Antístenes, convertendo-se ao cinismo e, finalmente, entendendo que havia interpretado errado o mandamento délfico. É que o verbo *parakharáttein*, além de “falsificar”, também pode ser traduzido como “modificar”, “alterar”. Do mesmo modo, *nòmisma*, além de significar “moeda”, também pode significar “valor”, “costume” ou até mesmo “lei” (dada a raiz comum com *nómos*). *Parakharáxon tò nòmisma*, portanto, mais que “falsifica a tua moeda”, deveria ter sido entendido por Diógenes como “altera os teus valores”. A sacerdotisa de Apolo queria dizer ao futuro filósofo que sua pergunta estava errada. Não deveria se importar com fama, sucesso ou riqueza. Devia, isso sim, se estava em busca de uma vida verdadeira, transvalorar completamente os seus valores. E foi justamente essa transvaloração de todos os valores que o fez mergulhar em uma vida completamente outra: a vida cínica.

Assim, “o princípio ‘altera a tua moeda’, ‘muda o valor da tua moeda’, é tido como um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos” (FOUCAULT, 2011, p. 211/212). Isso porque a moeda aí aparece como uma metáfora: “alterar o *nòmisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (FOUCAULT, 2011, p. 213). Como sugere Michel Onfray (2007, p. 143), falsificar a moeda é pôr em marcha uma tarefa destinada a produzir novos valores, novos imperativos.

Antístenes, o primeiro cínico, fundou sua escola filosófica no Cinosargo, um ginásio localizado fora dos muros de Atenas, destinado àqueles que, por não possuírem cidadania ateniense, estavam à margem da sociedade, como os nascidos de escravos, prostitutas e estrangeiros. *Cynosarges*, em grego, significa “cão branco”, “cão ágil”. O ginásio teria recebido esse nome em homenagem a um cão pálido que, sorrateiramente, apoderou-se de um pedaço de carne ofertado em sacrifício a Hércules (ONFRAY, 2007, p. 36/37). Hércules, aliás, era um arquétipo frequentemente invocado pelos cínicos: deus nascido entre os homens, que não morava no Olimpo, mas peregrinando; que enfrentava a selva e vivia da caça; que não era o herói brilhante, feliz em suas façanhas, mas que estava sempre combatendo e agonizando. Hércules é o exemplo de alguém que transformou a vida em luta por sobrevivência.

Estão aí ao menos duas razões pelas quais os discípulos de Antístenes e Diógenes eram conhecidos como cínicos (do grego *kyôn*, genitivo *kynos*, que significa cão): pelo local onde se assentaram (Cinosargo) e por levarem uma vida de cão. Segundo Foucault (2011, p. 214), há quatro sentidos que podemos dar à expressão vida de cão, ou vida cínica (*bíos kynikós*): 1) vida sem pudor ou vergonha; 2) vida indiferente a tudo (*adiáforos*); 3) vida que late, que distingue amigos de inimigos e ladra contra os inimigos (*diakritikós*); 4) vida de guarda, que se dedica a salvar e a proteger os amigos (*phylaktikós*). A vida cínica, portanto, é uma “vida de impudor, vida *adiáphoros* (indiferente), vida

diakritikós (diacrítica, de distinção, de discriminação, vida de certo modo latida) e vida *pylaktikós* (vida de guarda, de cão de guarda)”.

Essa vida cínica, então, retoma o tema socrático da vida verdadeira. A vida dos outros, vida não filosófica, é vista pelo cínico como moeda falsa, sem valor. A vida verdadeira, assim, é vida outra, diferente não só da que levam os homens em geral, mas também da que levam os outros filósofos. Essa, para Foucault (2011, p. 215), é a grande questão posta pelo cinismo: “a vida, para ser verdadeiramente a vida de verdade, não deve ser uma vida outra, uma vida radical e paradoxalmente outra?”. Assim se desenvolvem duas categorias que estruturam a filosofia ocidental, ambas com raiz em Sócrates: a tradição do outro mundo (platonismo) e a tradição da vida outra (cinismo)⁶.

Foucault, então, retoma os quatro aspectos da vida verdadeira (*alethés bios*) dos antigos, mostrando como os cínicos subvertem cada um deles até torná-los em escândalo: 1) vida não dissimulada; 2) vida sem mistura (pura); 3) vida reta; 4) vida soberana. Os cínicos transvaloram a versão estóica da vida não dissimulada. Para Sêneca, a vida verdadeira é aquela que deve ser vivida como se estivéssemos sempre diante do olhar do outro, portanto, uma vida de pudor (FOUCAULT, 2011, p. 211). Os cínicos, no entanto, transformam essa não dissimulação da vida em espetáculo público de despudor: ausência de casa, ausência de roupas, refeições em público, sexo em público, masturbação em público, necessidades fisiológicas em público, morte em público (Diógenes morreu às portas de um ginásio em Corinto, Peregrino tornou público seu suicídio, ateando fogo em si mesmo em praça pública). A vida cínica é uma vida de visibilidade absoluta, baseada no princípio de que é preciso viver sem ter vergonha do que se faz:

O jogo, que faz que essa dramatização vá se reverter em escândalo e na própria inversão da vida não dissimulada dos outros filósofos, é o seguinte: uma vida não dissimulada é uma vida que não ocultaria nada do que não é ruim e não faria o mal pois não dissimularia nada. Ora, dizem os cínicos, pode haver algum mal no que quer a natureza e no que ela pôs em nós? (...) Tudo isso constitui a forma dessa vida não dissimulada, em função do princípio que Diógenes e Crates retomam frequentemente, a saber: como fazer amor, ter relações sexuais, poderia ser considerado um mal, se isso foi inscrito em nossa natureza? Se está inscrito em nossa natureza, não pode ser um mal. Não há portanto que dissimulá-lo (FOUCAULT, 2011, p. 224).

É assim que, aplicando ao pé da letra a ideia da vida não dissimulada, o cinismo acaba por implodir o código de pudor que servia de alicerce ao próprio princípio da não dissimulação presente em outras filosofias.

Igualmente o princípio da vida sem mistura será transvalorado pelo cinismo e tornado em uma estilística da independência dramatizada na forma de pobreza. A vida verdadeira é aquela que não

⁶ A esse respeito: “Talvez – mais uma vez perdoem o esquematismo, são hipóteses, linhas pontilhadas, delineamentos, possibilidades de trabalho – se poderia dizer que a filosofia grega, no fundo, colocou desde Sócrates, com e pelo platonismo, a questão do outro mundo. Mas também colocou, a partir de Sócrates ou do modelo socrático a que se referia o cinismo, uma outra questão. Não a questão do outro mundo, mas da vida outra. O outro mundo e a vida outra foram, me parece, no fundo, os dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de se desenvolver” (FOUCAULT, 2011, p. 215).

somente não depende de bens materiais, como os repudia. A pobreza cínica, diferentemente da pobreza estoica ou epicurista, é pobreza real, ativa e indefinida. Está sempre em busca de despojamentos possíveis. A vida pura, sem mistura, é a vida autossuficiente de miséria rude: “a pobreza cínica (...) é a afirmação do valor próprio e intrínseco da feiura física, da sujeira e da miséria” (FOUCAULT, 2011, p. 227/228). Não basta não depender dos bens materiais, é preciso exercer efetivamente essa independência, rejeitando-os. Essa vida de pobreza extrema e até de mendicância leva à *adoxia* (má reputação). No cinismo, a prática sistemática da desonra é uma conduta com sentido e valor positivos. Buscar situações humilhantes exercita o cínico a resistir a tudo: opiniões, crenças, convenções ou julgamentos.

Também o mandamento da vida reta, como atributo da vida verdadeira, será retomado pelos cínicos, porém de modo a tornar essa vida conforme as leis da natureza em vida totalmente outra. Havia, nas outras tradições filosóficas antigas, uma ambivalência em relação à noção de vida reta: se por um lado estava ligada a uma vida de acordo com a natureza e com o *lógos*, de outro estava também conectada à ideia de uma vida em conformidade com as leis, as regras, os costumes e convenções dos homens. Havia, portanto, essa ambiguidade em torno da ideia da vida reta, que estava vinculada, ao mesmo tempo, a um núcleo de naturalidade e a um outro núcleo artificial ligado às leis sociais. Os cínicos afastarão essa dimensão artificial da vida reta, tornando-a vida outra, indexada unicamente ao domínio da lei natural: “nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza” (FOUCAULT, 2011, p. 232). Nesse sentido, o retorno à animalidade se torna exercício e perpétua provação, mas também escândalo para os outros.

Por fim, também o tema da vida soberana passará por uma reversão cínica: “os cínicos fazem a afirmação bem simples, bem despojada, totalmente insolente, de que o próprio cínico é rei” (FOUCAULT, 2011, p. 242). Soberano de si mesmo, proprietário de si mesmo, o cínico tem para consigo uma relação de gozo-posse e de gozo-prazer. Por não depender de coroa, de riqueza, fama ou poder, o cínico é o único rei verdadeiro. Ele leva ao extremo o ideal de autarquia e autossuficiência: governante de si, nada exterior a ele pode abalar o poder que possui sobre o reino de si mesmo. Essa posição de antirrei como único rei verdadeiro denuncia a ilusão da realeza política, tão bem retratada na famosa anedota que relata o encontro entre Diógenes e Alexandre Magno.

Foucault (2011, p. 250) resume a transvaloração cínica dos temas da vida verdadeira:

Através dos diferentes temas já evocados, vimos que os cínicos haviam revertido a ideia da vida dissimulada dramatizando-a na prática da nudez e do impudor. Eles haviam revertido o tema da vida independente dramatizando-a na forma da pobreza. Eles haviam revertido o tema da vida reta dramatizando-a na forma da animalidade. Pois bem, podemos dizer também que eles reverterem e invertem esse tema da vida soberana (vida tranquila e benéfica: tranquila para si mesmo, gozando dela mesma, e benéfica para os outros) dramatizando-a na forma do que poderíamos chamar de vida militante, vida de combate e de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros.

Assim, a vida cínica se projeta como militância que procura mais do que apenas fornecer a seus adeptos os meios para alcançar a felicidade. Trata-se de militância que pretende mudar o mundo, torná-lo mundo outro por meio da prática de uma vida escandalosamente outra. Em suma, o cinismo funde o tema da fala verdadeira (*parresía*) com o da vida verdadeira (*alethés bíos*). A questão do cínico é “exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 152).

Esse escândalo que é a vida cínica caracteriza, verdadeiramente, uma missão: “o cínico é um funcionário da humanidade em geral, é um funcionário da universalidade ética” (FOUCAULT, 2011, p. 266). O filósofo cínico, então, é responsável pela humanidade e tem por missão cuidar do cuidado dos homens. Essa missão, no entanto, não é fardo, mas dádiva. A vida cínica é uma vida feliz: o cínico diz sim ao seu destino, estabelecendo uma relação consigo mesmo na forma de aceitação contente. Trata-se de “soberania que se manifesta no brilho da alegria de quem aceita seu destino e não conhece, por conseguinte, nenhuma falta, nenhuma tristeza e nenhum temor” (FOUCAULT, 2011, p. 272).

Essa vida bem-aventurada, segundo Foucault (2011, p. 273), caracteriza a própria coragem de dizer a verdade. Trata-se de convocar aqueles que não levam a vida cínica a esta forma de existência que é a única existência verdadeira e que consiste em uma mudança de si e do próprio mundo. Para isso, é preciso subtrair-se ao banal: trabalhar, produzir riqueza, casar, ter filhos, lutar pela pátria – tudo isso estava fora do horizonte de projeção da vida cínica (ONFRAY, 2007, p. 173). O mundo só pode ser transformado em mundo outro à custa de uma alteração completa da relação que se tem consigo mesmo e da transvaloração de todos os valores e costumes. É preciso, por parte do cínico, disposição e coragem de ir para além do homem comum⁷.

5 OBEDIÊNCIA TRÊMULA E RENÚNCIA DE SI: A *PARRESÍA* NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

A partir de Sócrates, passando pelo cinismo, vemos chegar até o cristianismo primitivo essa figura do missionário da verdade, que vem aos homens para lhes dar o exemplo ascético da vida verdadeira e para anunciar um outro mundo. Foucault não teve tempo de desenvolver mais do que um breve esboço da análise dessa passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão.

Sua leitura nesse sentido se inicia percebendo a continuidade entre as práticas de ascese, as formas de resistência e os modos de exercício encontrados tanto no cinismo quanto no cristianismo. Essas práticas passam, por exemplo, pelas relações com a alimentação, com o jejum e com uma espécie de ascese alimentar que foi importante tanto para o pensamento antigo quanto para o cristianismo

⁷ Talvez fosse possível, em trabalho que tivesse por objetivo específico uma análise mais detida da influência nietzschiana em Foucault e da leitura que o filósofo francês faz dos cínicos, sugerir que, em seu curso final, ele enraíza no cinismo, de forma subliminar, quatro temas do pensamento de Nietzsche: 1) a transvaloração de todos os valores (por meio do princípio da alteração da moeda e da transvaloração das dimensões da vida verdadeira); 2) a filosofia do grande estilo (estilística da existência e vida como obra bela); 3) o *amor fati* (a alegria de dizer sim ao destino); 4) o além-do-homem (o cínico como aquele que tem a coragem de transformar-se para ir além do homem comum).

primitivo. O cínico praticava uma forma de alimentação reduzida com o objetivo de obter o máximo de prazer com o mínimo de meios. No cristianismo há igualmente a ideia de que é preciso impor limites à alimentação. Isso, no entanto, ocorre de modo diferente: não se trata da busca de um ponto de equilíbrio do prazer, mas de negação de todo prazer, “de tal modo que nem a alimentação nem a bebida nunca provoquem, em si, nenhuma forma de prazer” (FOUCAULT, 2011, p. 280). Há aí, portanto, entre cinismo e cristianismo, no que tange a esse tema, uma relação que é tanto de continuidade quanto de ruptura.

Também o tema cínico do escândalo enquanto indiferença à opinião alheia e às estruturas do poder aparece no cristianismo primitivo e no cenobitismo. Do mesmo modo, o ascetismo cristão, em alguns textos e tradições como a do eremitismo, resgata o tema da bestialidade. O tema da pobreza extrema igualmente reaparece no ascetismo cristão por meio das ordens mendicantes como os franciscanos e dominicanos. O tema cínico do mundo outro, no entanto, sofre uma inversão platônica, tornando-se outro mundo. O ascetismo cristão, então, conecta a metafísica platônica ao ascetismo cínico, ligando os temas da vida outra como verdadeira vida e do acesso ao outro mundo como acesso à verdade (FOUCAULT, 2011, p. 280/282).

O cristianismo, no entanto, concede grande importância a um princípio que não pode ser encontrado nem no cinismo nem no platonismo: o princípio da obediência. A obediência a Deus, concebido como o déspota de quem todos somos escravos, torna-se via única de acesso à verdadeira vida e ao verdadeiro mundo. Daí surge um novo tipo de relação de poder do sujeito para consigo mesmo e um novo regime de verdade que caracterizará a *parresía* na experiência cristã: a *parresía* como relação com o outro mundo e como obediência a Deus e aos outros (FOUCAULT, 2011, p. 283).

Já nos textos pré-cristãos, a *parresía* passa a se situar não mais no eixo das relações horizontais entre indivíduos, mas no eixo vertical de uma relação com Deus. Torna-se um movimento por meio do qual a alma pura se eleva até Deus, manifestando a ele a sua verdade. Nos textos neotestamentários, a *parresía* também designa a atitude corajosa daqueles que pregam o Evangelho. A figura do mártir aparece como retrato por excelência do parresiasta, que deposita sua inteira confiança na vontade divina. À medida que a vida cristã se torna uma prática institucionalizada, no entanto, esse princípio da confiança abre espaço para um princípio de obediência trêmula (FOUCAULT, 2011, p. 292).

A relação entre fiel e Deus, outrora direta, passa a ser possível apenas quando intermediada por figuras de autoridade estabelecidas no interior de relações institucionais. As almas estão confiadas aos pastores, padres e bispos. Nessas autoridades se deve confiar, ainda que seja preciso desconfiar de si mesmo, já que sem o intermediário o acesso ao divino está vedado: “Por si mesmo e em si mesmo, não pode encontrar outra coisa senão o mal, e será somente pela renúncia a si e a aplicação desse princípio geral de obediência que o homem poderá realizar sua salvação” (FOUCAULT, 2011, p. 293). Assim,

a *parresía*, enquanto confiança em si e coragem de dizer a verdade, torna-se comportamento censurável, presunçoso e arrogante.

Essa *parresía*, que agora assume feições de defeito e vício, perde aí, também, sua conexão com o princípio do cuidado: cuidar de si é soberba e vaidade, renunciar a si é virtude. Foucault (2011, p. 295) sugere, então, que, por meio do princípio da obediência trêmula, a partir da institucionalização do cristianismo, promove-se uma inversão do valor da *parresía*. Trata-se do que ele denominou passagem da tradição mística do cristianismo à sua tradição ascética:

E vocês têm, no cristianismo, outro polo, um polo antiparresiástico que funda não a tradição mística, mas a tradição ascética. É o polo segundo o qual a relação com a verdade só pode ser estabelecida na obediência temerosa e reverenciosa em relação a Deus, e sob a forma de uma decifração suspeitosa de si, através das tentações e das provações. Esse polo antiparresiástico, ascético, sem confiança, esse polo da desconfiança em relação a si mesmo e do temor em relação a Deus não é menos importante que o polo parresiástico. Eu diria inclusive que foi histórica e institucionalmente muito mais importante, já que foi em torno dele, afinal, que se desenvolveram todas as instituições pastorais do cristianismo. (...) Verdade da vida antes da verdadeira vida: foi nessa inversão que o ascetismo cristão modificou fundamentalmente um ascetismo antigo que sempre aspirava a levar ao mesmo tempo a verdadeira vida e a vida de verdade e que, pelo menos no cinismo, afirmava a possibilidade de levar essa verdadeira vida de verdade (FOUCAULT, 2011, p. 296).

Ocorre, então, com o ascetismo cristão, uma transvaloração da *parresía*, com a consequente negação do corpo, do mundo e da vida em favor de um outro mundo e uma outra vida – que nada têm a ver com o mundo outro ou com a vida outra do cinismo⁸.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: HERANÇA E MISSÃO

Por meio do tema da *parresía*, escolhido não por acaso para seu último curso, Foucault entrelaça as três grandes questões que foram objeto de reflexão de todo o seu trabalho: verdade, poder e sujeito. Resgatando a ideia de vida filosófica enquanto arte de viver e caminho para a vida verdadeira, o filósofo inseriu o cinismo antigo como categoria de análise na qual projetou subliminarmente não só a estilística da existência de seus heróis filosóficos (como, por exemplo, Nietzsche), mas também e principalmente sua própria visão de como deve ser a vida e a filosofia. Quando Foucault, em “A coragem da verdade”, fala dos cínicos, fala, na verdade, de Foucault. Quando fala da vida cínica, fala da vida de Foucault, a vida que talhou como obra de arte e que, já aos umbrais da morte, reivindica para si e assina orgulhosamente.

A filosofia ocidental eliminou progressivamente ou, pelo menos, negligenciou o problema da vida filosófica. Foucault (2011, p. 207) aponta como possíveis causas do seu desaparecimento: 1) o confisco do tema da vida verdadeira pela prática religiosa; 2) a institucionalização das práticas de veridicção na forma de ciência. Desde a Idade Média, com institucionalização do cristianismo, a

⁸ Apesar de Foucault (2011, p. 283), na primeira hora da aula de 28 de março de 1984, apresentar crítica aos termos em que Nietzsche supostamente teria proposto a oposição entre ascetismo antigo e ascetismo cristão.

religião sequestrou para si a posição de dizer como a vida deve ser vivida. Por outro lado, a modernidade anulou o problema da vida verdadeira ao entregar à ciência o monopólio das práticas do dizer-a-verdade. O retorno à filosofia antiga e à *parresia* foi o caminho aberto por Foucault para que se possa voltar a discutir a arte de viver, a estética da existência.

Ninguém melhor que François Ewald, assistente de Foucault no Collège de France, para dar testemunho do caráter testamentário e autobiográfico desse último curso do pensador francês, que tematizou as relações entre *parresia* e vida filosófica, com marcante ênfase no cinismo antigo:

Nenhum de seus cursos foi tão belo e tão comovente. Ele queria mostrar como a *parresia*, o dizer verdadeiro, atingiu com Platão e com Diógenes, não apenas a atividade filosófica, mas também a vida do filósofo, caracterizando seu estilo de existência. Na realidade, Foucault nada mais fez do que se descrever, assim como ele gostaria de ter sido, como ele foi e como gostaria de ser. Diante de nós, claramente, fez sua autobiografia. Desse modo, finalmente, pouco antes de sua morte, Foucault se reconheceu, com grande tranquilidade, novamente como filósofo. Como se tivesse aceitado sua identidade como filósofo, tornando-a desejável. Como se tivesse consciência, por fim, de quem ele era. Foucault, creio, morreu reconciliado consigo mesmo (EWALD, Apud CHAVES, 2013, p. 18/19).

Foucault, em seu curso final, faz mais do que a já mencionada prestação de contas de toda a sua produção e do modo como articulou seus três grandes temas: verdade, poder e sujeito. Nesse testamento intelectual, ele se reconcilia com a filosofia, se reconhece, afinal, como filósofo, e deixa à comunidade filosófica um espólio que é, ao mesmo tempo, herança e missão. De herança, deixa um caminho aberto para repensar a história da filosofia enquanto história da arte de viver. Sinaliza, em inúmeros sentidos, como se pode, a partir do *Laques* e, principalmente, do cinismo, traçar a origem da tradição não-metafísica da arte de viver que vai de Sócrates não a Platão, mas a Antístenes e Diógenes e, deles, leva à mística do cristianismo primitivo, a Spinoza, a Nietzsche, ao próprio Foucault e, poderíamos dizer, a autores contemporâneos como Derrida, Rorty, Butler, Preciado, etc. A Foucault nos lega o caminho para redimir a filosofia e seu modo de verificação: recontar sua história por um outro caminho, não o caminho da *psykhé*, mas o caminho da *bíos*, pois “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, 2011, p. 208). Só o resgate do tema da vida filosófica como vida verdadeira permitiria a revalidação do saber da filosofia.

Foucault interrompeu seu esboço de história da filosofia como história da arte de viver de forma prematura, mas deixou sinalizados vários caminhos que podem ser seguidos. A própria redescoberta do cinismo antigo e a preocupação com pensar os reflexos do movimento em figuras contemporâneas já vem encontrando eco em autores como Michel Onfray, Peter Sloterdijk e, no Brasil, Ernani Chaves, por exemplo. Se, por um lado, Foucault entrevê marcas cínicas na vida dos revolucionários do século XIX e XX e na vida artística de figuras como Baudelaire, Flaubert ou Manet, não seria igualmente possível encontrar as mesmas marcas em movimentos como a música e estética punk, com todo seu escândalo contracultural de pregação de uma vida diacrítica e de desprendimento? Ademias, quando

Foucault fala dos cínicos, até que ponto poderia estar deixando transparecer a influência de outros autores importantes em sua formação como, por exemplo, de Nietzsche? Quanto há de influência nietzschiana na leitura que Foucault faz dos cínicos e quanto de influência cínica Foucault propõe haver na filosofia de Nietzsche? Todos estes são fios soltos que Foucault nos deixa de herança em seu curso final e que merecem desenvolvimento em novos trabalhos.

E se, por outro lado, quando falava dos cínicos, Foucault estivesse falando de si mesmo? E se o escândalo da barba cínica, enorme e hirsuta, for o escândalo da cabeça raspada? Se o escândalo da masturbação pública e do sexo na *ágora* for o escândalo do sadomasoquismo e das saunas gays em San Francisco? E se a pregação pública dos cínicos, feita ao povo nas ruas e nas praças, forem os cursos no Collège de France, obrigatoriamente abertos ao público, sem possibilidade de ensino esotérico exclusivo para iniciados? E se a vida de luta e militância cínica for a militância em favor das vidas infames, junto aos movimentos pela abolição dos manicômios e das prisões? E se os marginais acolhidos no Cinosargo forem os anormais, os loucos, os criminosos, as feiticeiras, os hermafroditas e toda essa sorte de vidas que se desenvolvem à margem e que foram permanente objeto de preocupação de Foucault? Até que ponto não seria no próprio Foucault que o cinismo encontraria sua mais nítida projeção e releitura contemporânea? Até que ponto o cinismo não foi o espelho quebrado no qual Foucault projetou, mais do que a imagem distorcida de toda a filosofia, uma imagem fragmentada de si mesmo?

Se Foucault estivesse vivo e ainda preocupado em fazer uma história crítica do presente, estaria encontrando, talvez, no culto do corpo perfeito e da vida fitness/healthy das academias, clínicas de nutrição, boxes de crossfit, salões de beleza, farmácias de manipulação de esteroides e hospitais de cirurgia plástica, uma inversão do princípio do cuidado de si socrático, entendido não mais como cuidado profundo da alma, mas como cuidado banal com o corpo? Estaria enxergando na literatura de autoajuda, no empreendedorismo de si, nos coaches de alta performance e nos gurus espirituais gratiluz das redes sociais formas mercantis ou vulgarizadas do conhece-te a ti mesmo socrático? A evasão de privacidade, os blogueiros e influencers, o estilo de vida narcisista, voyeurista e exibicionista e a evasão de privacidade dos tiktoks, instagrams, twitters e facebookos seriam novas formas de escrita de si? A hiper informação e a possibilidade de que todos sejam “produtores de conteúdo” e “formadores de opinião”, com o mandamento de que é preciso ter e manifestar opinião sobre tudo, seria uma forma de veridicção “pós-moderna”? Que coragem é preciso ter para dizer a verdade na era das *fake News* e da pós-verdade? Que riscos corre a *parresía* política nas democracias contemporâneas? Em que termos ainda é possível e útil falar, nos dias de hoje, em uma vida verdadeira como vida outra? Como pensar a existência como obra de arte e a vida como beleza possível?

Todos estes questionamentos são fios soltos que Foucault nos lega de herança em seu curso final e que merecem desenvolvimento em novos trabalhos. Foucault deixa em aberto o caminho para



construir (ou inventar) uma história da filosofia como estética da existência e, principalmente, como história de nós mesmos, de como nos tornamos o que somos. Ele mesmo nos lembrou: “não escrevo um livro para que seja o último. Escrevo para que outros livros sejam possíveis, não necessariamente escritos por mim” (FOUCAULT, 1994, p. 162). Cabe a nós escrevermos esses livros, nos apropriando de sua herança. Essa é a missão que Foucault nos deixa como legado em seu testamento filosófico.



REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, n. 35, p. 37-55, abril de 2004.
- CANDIOTO, César. *Foucault: uma história crítica da verdade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29(2): 65-78, 2006.
- CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault: guía para orientarse y entender una obra en movimiento*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2023.
- CHAVES, Ermani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, t. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *O governo dos vivos*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- GRÓS, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ONFRAY, Michel. *Cinismos: retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- PLATÃO. *Alcibiades I*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.
- PLATÃO. *Diálogos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. São Paulo: Edipro, 2019.
- PLATÃO. *Diálogos VI: Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*. São Paulo: Edipro, 2016.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.



VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.