

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA PPGFIL**

CLEBER ARAUJO CORREIA

**A CORAGEM DA VERDADE: A *PARRHESÍA* COMO
FORMAÇÃO E EMANCIPAÇÃO DO SUJEITO EM MICHEL
FOUCAULT**

Seropédica, Maio de 2021

CLEBER ARAUJO CORREIA



**A CORAGEM DA VERDADE: A *PARRHESÍA* COMO
FORMAÇÃO E EMANCIPAÇÃO DO SUJEITO EM MICHEL
FOUCAULT**

Sob a orientação do professor
Dr. Leandro Pinheiro Chevitarese

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia PPGFIL – UFRRJ na área de concentração em Filosofia.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

CLEBER ARAUJO CORREIA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 03/05/2021

Conforme deliberação número 001 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Leandro Pinheiro Chevirarese – Dr. UFRRJ
(Orientador)

José Nicolao Julião Dr. UFRRJ

Marcus Reis Pinheiro Dr. UFF



Emitido em 03/05/2021

HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado Nº 63/2021 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 02/07/2021 06:52)

JOSE NICOLAO JULIAO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptFILO (12.28.01.00.00.85)
Matricula: 1171508

(Assinado digitalmente em 01/07/2021 15:22)

LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptES (12.28.01.00.00.86)
Matricula: 1797577

(Assinado digitalmente em 05/07/2021 08:40)

MARCUS REIS PINHEIRO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 069.447.457-63

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrj.br/documentos/> informando seu número: 63, ano: 2021, tipo: **HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado**, data de emissão: 01/07/2021 e o código de verificação: 8c45313d11

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A824c ARAUJO CORREIA, CLEBER, 1971-
A CORAGEM DA VERDADE: A PARRHESÍA COMO FORMAÇÃO E
EMANCIPAÇÃO DO SUJEITO EM MICHEL FOUCAULT / CLEBER
ARAUJO CORREIA. - RIO DE JANEIRO, 2021.
102 f.

Orientador: LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA, 2021.

1. MICHEL FOUCAULT. 2. SUBJETIVIDADE. 3. ÉTICA. 4.
POLÍTICA. 5. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. I. PINHEIRO
CHEVITARESE, LEANDRO, 1975-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. PROGRAMA DE PÓS
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA III. Título.

Ao meu saudoso pai, Sr. Rui (in memoriam) pelo seu terno sorriso e inesquecível presença e a Dona Socorro, a mãe amorosa e amada, meus anjos inspiradores.

AGRADECIMENTOS

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

O presente trabalho me proporcionou uma aventura inesquecível e reveladora em minha trajetória como ser humano e professor. Algumas dúvidas foram dissipadas, entretanto, muitas incertezas se apresentaram como musas inspiradoras de novos caminhos e descobertas. Tal empreitada não seria possível sem o auxílio luxuoso do meu orientador professor Dr. Leandro Pinheiro Chevirarese, que indicou com elevada prudência os rumos e direcionamentos das pesquisas realizadas. Tem o meu apreço também todo o corpo docente do departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, que direta ou indiretamente contribuíram para o desenvolvimento e aprimoramento deste trabalho. Um agradecimento muito especial aos professores que compuseram a banca examinadora, elevando e decantando o nível da pesquisa realizada com suas orientações e comentários: Dr. José Nicolao Julião e Dr. Marcus Reis Pinheiro.

Tenho muito apreço também por todos os amigos e colegas que proporcionaram extensas conversas sobre os temas abordados nesta pesquisa, contribuindo significativamente para o seu sucesso. Muito grato aos funcionários e colaboradores da Universidade que da mesma forma fizeram parte dessa conquista. Agradeço com profunda alegria a minha esposa Sueli, aos meus filhos Luan, Maria Clara, Cadu, Raissa, as minhas irmãs Cristiane, Raquel, Eliane e a toda a família por tanto amor e carinhos incentivadores.

O que será (À flor da pele)

*O que será que me dá
Que me bole por dentro, será que me dá
Que brota à flor da pele, será que me dá
E que me sobe às faces e me faz corar
E que me salta aos olhos a me atraíçoar
E que me aperta o peito e me faz
confessar
O que não tem mais jeito de dissimular
E que nem é direito ninguém recusar
E que me faz mendigo, me faz suplicar
O que não tem medida, nem nunca terá
O que não tem remédio, nem nunca terá
O que não tem receita*

*O que será que será
Que dá dentro da gente e que não devia
Que desacata a gente, que é revelia
Que é feito uma aguardente que não
sacia
Que é feito estar doente de uma folia
Que nem dez mandamentos vão conciliar
Nem todos os unguentos vão aliviar
Nem todos os quebrantos, toda alquimia
Que nem todos os santos, será que será
O que não tem descanso, nem nunca terá
O que não tem cansaço, nem nunca terá
O que não tem limite*

*O que será que me dá
Que me queima por dentro, será que me
dá
Que me perturba o sono, será que me dá
Que todos os tremores que vêm agitar
Que todos os ardores me vêm atiçar
Que todos os suores me vêm encharcar
Que todos os meus órgãos estão a clamar
E uma aflição medonha me faz implorar
O que não tem vergonha, nem nunca terá
O que não tem governo, nem nunca terá
O que não tem juízo.*

Chico Buarque

RESUMO

CORREIA, C. A. **A coragem da verdade: a *parrhesía* como formação e emancipação do sujeito em Michel Foucault**. 2021. 94p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, 2021.

A presente dissertação tem como proposta compreender a formação e emancipação do sujeito a partir das análises de Michel Foucault em seus últimos cursos no Collège de France, sobretudo em seu livro *A Hermenêutica do Sujeito*. O Estudo das tecnologias de formação e desenvolvimento dos sujeitos nas culturas gregas, helenísticas e romanas, será constituído a partir das pesquisas de Foucault sobre o Cuidado de Si, tema do primeiro capítulo. No segundo capítulo, faremos uma análise sobre os estudos de Michel Foucault acerca da noção de *parrhesía*, enquanto uma tecnologia de formação do sujeito, a partir da dimensão da ousadia do dizer a verdade na relação entre o discípulo e o mestre, fazendo uma contraposição entre a própria *parrhesía* e seus adversários como a retórica e a lisonja. Neste capítulo, a noção de *parrhesía* será articulada com as perspectivas éticas, filosóficas e políticas na cultura grega. Por fim, no terceiro capítulo, iremos concluir esse trabalho com a proposta de Michel Foucault sobre uma “estética da existência”, enquanto uma forma de proporcionar autonomia e liberdade de conduta para os indivíduos, através da ideia de uma ontologia do presente, que propõe uma nova maneira de formação de subjetividades, recolocando os sujeitos em condições de desenvolver uma vida boa, uma vida criativa e uma existência autêntica, como forma de resistência aos sistemas que procuram capturar e formatar os indivíduos.

Palavras-chave: Cuidado de si, *parrhesía*, sujeito, liberdade, estética da existência.

ABSTRACT

CORREIA, C. A. **The courage of truth: *parrhesía* as formation and emancipation of the subject in Michel Foucault.** 2021. 94p. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, 2021.

The present dissertation has, as its purpose, to understand the formation and the emancipation of the subject from the analysis of Michel Foucault in his last's courses in *Collège de France*, mainly in his book *The Hermeneutics of the Subject*. The study of the formation and development technologies of the subjects on the greek, hellenistic and roman cultures will be constituted from Foucault's research about "the care of the self", theme of the first chapter. On the second chapter, we will perform an analysis of the studies of Michel Foucault about the notion of *parrhesia*, as a technology of formation of the subject, from the dimension of the daring to say the truth in the relation between disciple and master, making a contraposition between *parrhesia* itself and its adversaries like rhetorics and flattery. In this chapter, the notion of *parrhesia* will be articulated with the ethical, philosophical, and political perspectives in the greek culture. Lastly, on the third chapter, we will conclude this work with Michel Foucault's proposition about "aesthetics of existence", as means to provide autonomy and freedom of behavior for the individuals, through the idea of an ontology of the present, that proposes a new way of shaping subjectivities, putting the subjects back in conditions to develop a good life, a creative life and an authentic existence, as a way to resist the systems that seek to capture and format the individuals.

Keywords: care of the self, parrhesia, subject, freedom, aesthetics of existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 01: O CUIDADO DE SI COMO PRINCÍPIO FORMADOR DA SUBJETIVIDADE: INTRODUÇÃO	15
1.1 As relações entre o Cuidado de si e o Conhecimento de si.....	15
1.2 O Cuidado de si como uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo.....	18
1.3 O Cuidado de si filosófico e as outras formas de cuidado.....	23
1.4 O Cuidado de si como exercício de subjetivação.....	25
1.5 O Cuidado de si como vida filosófica.....	29
1.6 O Cuidado de si como aquisição das virtudes.....	32
1.7 O cuidado de si como uma trajetória de emancipação.....	35
CAPÍTULO 02: A ÉTICA DA VERDADE NA CORAGEM DO DISCURSO: O ALCANCE DA PARRHESÍA: INTRODUÇÃO	41
2.1 A noção de <i>parrhesía</i> a partir do pensamento grego.....	41
2.2 A <i>parrhesía</i> e o poder político na sociedade grega.....	44
2.3 A <i>parrhesía</i> e democracia.....	47
2.4 O retângulo da <i>parrhesía</i> nos discursos de Péricles.....	52
2.5 Entre a <i>parrhesía</i> , a lisonja e a retórica.....	54
2.6 A filosofia como prática de <i>parrhesía</i>	57
2.7 A encruzilhada platônica: a tensão entre a verdade e a política.....	61
2.8 A palavra corajosa dirigida ao poder: o real da filosofia.....	66
2.9 Entre a filosofia e a política: a <i>parrhesía</i> cínica.....	70
CAPÍTULO 3: A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ÉTICA DA LIBERDADE: INTRODUÇÃO	75
3.1 Da repressão a produção dos saberes sobre a sexualidade.....	75
3.2 A sexualidade na concepção de Foucault.....	80

3.3 A ética e a estética do sujeito como prática de liberdade.....	83
3.4 Uma estética da existência como atitude crítica.....	87
3.5 O que pode uma estética da existência?.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

INTRODUÇÃO

A Coragem da verdade: a *parrhesía* como formação e emancipação do sujeito em Michel Foucault

Michel Foucault dedicou seus últimos trabalhos ao estudo do conceito de *parrhesía* em seus cursos ministrados no *Collège de France: A Hermenêutica do Sujeito*¹, em 1982; *O governo de si e dos Outros*², em 1983; e *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II*³, em 1984. Nestes textos podemos encontrar estudos genealógicos, que percorrem desde as obras clássicas gregas aos textos de pensadores cristãos do século IV da nossa era. Tais pesquisas estavam destinadas à compreensão de como a atitude *parrhesiástica* norteava o estilo de vida do sujeito em relação à verdade, através da franqueza e da coragem do discurso. O discurso verdadeiro e corajoso, percebido no conceito de *parrhesía*, esteve vinculado ao desenvolvimento da democracia grega, a partir de um processo político-pedagógico, destinado à formação do cidadão. A noção de *parrhesía* foi compreendida por Foucault como uma técnica relacionada aos “exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro”:

O termo *parrhesía* refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhnē*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de *veridicção* de si para si⁴

O sujeito é constituído a partir de uma relação de intimidade com a verdade que enuncia, como uma forma de conexão entre o que diz e o que pensa, acreditando ser a expressão mais verdadeira de si mesmo. Foucault revisitou a cultura antiga a fim de compreender os procedimentos de governo das condutas dos indivíduos, com o objetivo de analisar as técnicas de si, compreendidas como exercícios de formação e desenvolvimento de subjetividades em comunhão com ações éticas de liberdade, empreendidas pelos sujeitos. Os elementos da cultura greco-romana foram valorizados, uma vez que puderam descortinar novas formas de governo de si e dos outros, dentro de uma perspectiva ético-política. Estudos das tragédias de Eurípidés puderam esclarecer as relações de oposição entre a *parrhesía* e a democracia grega, tendo em vista que o discurso filosófico, como um defensor de uma racionalidade crítica da verdade, esteve vinculado à atitude *parrhesiástica*. Encontramos

¹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3º ed. WMF Martins Fontes, 2010.

² FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013.

³ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2014.

⁴ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3º ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.334.

Sócrates e Platão como grandes exemplos de atitudes filosóficas vinculadas ao discurso verdadeiro, dentro de uma perspectiva que se constitui a partir de uma relação intensa entre a própria vida e o compromisso com a verdade. O pensamento escandaloso dos filósofos cínicos aparece como a expressão máxima da verdade como denúncia, recusa e ruptura. Em tal contexto o pensamento filosófico foi percebido como uma atitude corajosa e verdadeira.

A filosofia estava em reciprocidade com o aprimoramento e transformação do indivíduo. Desta forma, existia uma racionalidade política e uma formação ética que valorizavam a disciplina, a prudência e a liberdade das condutas, posto que estavam alicerçadas em um discurso verdadeiro (*parrhesía*) e nos cuidados com a alma dos indivíduos (*epimeléia heautoû*). Esse dois elementos, a saber, a *parrhesía* e o Cuidado de Si, se perpetuaram em determinados momentos e contextos da vida política dos cidadãos gregos, helenos e romanos, compreendidos por Foucault como técnicas de si, apresentadas em suas pesquisas através de tecnologias e experiências que colaboravam para a autoprodução e formação dos sujeitos. Tanto a *parrhesía*, compreendida como o exercício da “fala franca”, como o Cuidado de Si (*epimeléia heautoû*), enquanto princípios norteadores da existência, sobretudo, na sociedade grega, não eram inventados, mas, percebidos como esquemas que o sujeito encontrava na cultura e que lhe eram propostos ou sugeridos.

A partir desta perspectiva histórica demonstrada por Foucault, podemos compreender as relações entre a constituição dos sujeitos e as formas do discurso que se consagraram como verdadeiros a partir da cultura em que estes estão inseridos. Assim, como os regimes de verdade, em que os sujeitos foram constituídos, podem ser compreendidos como estruturas epistemológicas que adquiriram um status científico no decorrer da cultura ocidental? As pesquisas desenvolvidas pelo filósofo caminhavam no sentido de responder boa parte desta pergunta. As práticas discursivas empreendidas pelas sociedades em determinados contextos pedagógicos, filosóficos, epistemológicos, éticos e políticos, constituíram certos jogos de relações entre formas de poder e suas conexões com os regimes de verdade, produzindo diversas formas de sujeição. As genealogias das motivações que propiciaram os regimes de verdade em que os indivíduos puderam se reconhecer como sujeitos, foram problematizadas por Michel Foucault, como elementos essenciais para a compreensão das relações entre o sujeito, verdade e poder. A partir desta perspectiva, o presente trabalho procura compreender como o filósofo desenvolveu um esquema para delinear a formação e desenvolvimento do sujeito, como produto e produtor do contexto em que está inserido, bem como possíveis formas de superar essa condição de assujeitamento imposta pelos discursos e suas respectivas relações de poder.

O percurso das análises de Foucault, acerca das formas pelas quais os indivíduos puderam se constituir como sujeitos e agentes soberanos das suas condutas, foi conduzido pelo “método” genealógico, inspirado em Nietzsche, possibilitando a compreensão do processo de produção de verdades sobre os indivíduos ao longo de determinados contextos históricos. Desde a Grécia Clássica aos primeiros pensadores cristãos, atingindo o pensamento moderno, no limiar do Iluminismo, podemos entender o homem como um ser histórico e como resultado de regimes de verdade, a partir dos quais pôde pensar e agir, devendo, todavia, estabelecer uma análise crítica, podendo encontrar novos meios e formas de prospecção de verdades e discursos, procurando compreender a sua atualidade e sua emancipação. A provocação lançada por Foucault, constitui-se a partir de uma profunda crítica ao presente como uma maneira de se colocar no discurso corajoso da verdade, sem temer aos seus possíveis riscos. Esse distanciamento do atual, a fim de melhor compreendê-lo, encontra seu reduto fundamental em uma ontologia do presente, forjando categorias diferenciadas de percepção dos acontecimentos. O olhar foucaultiano para o sujeito greco-romano trouxe a ponderação necessária para percebermos as práticas discursivas que nos proporcionam espaços inéditos de transformação de nós mesmos e da realidade em que convivemos. A superação da condição em que nos encontramos deve ser impulsionada pelo regime de estranhamento e desnaturalização da “normalidade” em que estamos inseridos. Sob a perspectiva da condução de uma vida filosófica, enquanto um exercício constante de desenvolvimento e produção de si, podemos responder às demandas de uma vida criativa, na medida em que produzimos novas formas de subjetividade, através das contingências históricas. Assim, o presente trabalho procura ensejar uma crítica enquanto um exercício permanente e corajoso de uma atitude *parrhesiástica*, tendo em vista que as análises históricas empreendidas por Michel Foucault, guardam uma intensa reciprocidade com novas formas de compreender as relações entre sujeito, poder e verdade.

CAPÍTULO 01: O CUIDADO DE SI COMO PRINCÍPIO FORMADOR DA SUBJETIVIDADE

INTRODUÇÃO

No presente capítulo pretende-se destacar a última fase do pensamento de Michel Foucault em que se enfatizam suas preocupações com a constituição do sujeito e sua relação com a verdade, bem como suas indagações sobre os efeitos dos discursos considerados verdadeiros sobre a existência dos sujeitos em geral. A partir dessas indagações, o filósofo estabeleceu uma ampla pesquisa histórica, através dos estudos das origens e formação dos saberes e práticas discursivos que contribuíram para a orientação e constituição das relações que o sujeito tem consigo e com os outros no decorrer do pensamento ocidental, sobretudo, a partir das culturas gregas, helênicas e romanas. Em seu livro *A hermenêutica do sujeito*, curso ministrado no *Collège de France*, entre 1981-1982, na aula de 6 de janeiro de 1982, primeira hora, encontramos a noção grega de *Epimelêia heautoû*, a saber, o Cuidado de Si, enquanto uma atitude de ocupar-se consigo. Nesta perspectiva, Foucault procurou resgatar a noção de Cuidado de Si, a despeito da enorme valorização da famosa prescrição délfica *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”), enquanto fórmula fundadora do pensamento ocidental que constituiu a pedra angular da relações entre sujeito e verdade. Todavia, a noção de Cuidado de Si será enfatizada enquanto um dispositivo de constituição de uma subjetividade livre e autônoma através de uma atitude ética.

1.1 A relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si

Os apontamentos iniciais de Foucault, constataram a ideia de Cuidado de Si como uma noção marginal negligenciada na cultura ocidental, mas que percorreu o pensamento grego. O preceito délfico atribuído ao templo de Apolo foi introduzido no pensamento filosófico a partir dos diálogos socráticos. A ideia de “conhece-te a ti mesmo”, segundo as pesquisas do filósofo, estava relacionada a uma regra geral de uma noção de Cuidado de Si, enquanto uma maneira de se ocupar consigo mesmo, através do autoconhecimento. No texto célebre de Platão, *Apologia de Sócrates*⁵, encontramos o personagem que dá nome ao diálogo como o mestre do cuidado, aquele que incita os outros a terem cuidados consigo, que não esqueçam ou descuidem de si. A vida de Sócrates não se intimidou diante de um processo que poderia levá-lo à morte,

⁵PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

mesmo contra a grande maioria dos homens influentes da cidade de Atenas, não deixou de exortar aos jovens, velhos, reis, políticos, forasteiros ou cidadãos seus ensinamentos. Sua missão havia sido dada por um deus, um oráculo, por isso, não cogitava retroceder. Precisava ministrar os preceitos de uma vida que valorizasse, para além das honrarias e riquezas, o cuidado das almas. Seu discurso apresentava-se fortalecido pela palavra divina. Sócrates negligenciava o que a maioria dos homens estimava, como fortuna, sucesso e reputação. Na contramão dos interesses dos poderosos cidadãos de Atenas, Sócrates propunha persuadi-los a preocuparem-se menos com o que lhes pertenciam e mais com sua própria pessoa, sua alma. Enfim, ocupar-se consigo mesmo (*epiméleia heautoû*). Nas análises de Foucault, podemos encontrar a ideia fundamental do Cuidado de Si, como uma prescrição essencial para os cidadãos, segundo os ensinamentos socráticos: “o Cuidado de Si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”⁶. Doravante, a noção de Cuidado de Si será valorizada como um despertar fundamental para o início de um processo de aprimoramento, aprendizado e transformação do indivíduo que o acompanhará durante toda a sua vida.

Em um primeiro momento, o despertar socrático provoca no sujeito uma atitude de olhar para si mesmo, almejando um certo estilo de vida, de modo que possa aprender a lidar consigo mesmo e com o mundo. Uma atitude filosófica que se constitui a partir da ideia do conhecimento de si como forma de cuidar de si mesmo. Nesta perspectiva, surge o autoconhecimento como uma dimensão filosófica e como uma determinada forma de existência. Desta maneira, podemos apreciar a valorização da noção das “artes de viver” e dos conselhos de existência. Os conselhos dados por Sócrates, entendidos como “artes de viver”, devem ser compreendidos, não em torno da ideia de “como não fazer”, mas, a partir da noção de “como ser”, apontando exclusivamente para a possibilidade de o sujeito ter consigo uma relação fundamentada no princípio de liberdade e não de constrangimento. Em seu livro *Subjetividade e Verdade*, curso ministrado no *Collège de France* (1980-1981), Foucault explicita a importância do aprendizado filosófico para a vida, ressaltando o papel do mestre na formação do discípulo:

A atividade de direção do mestre para o discípulo, a maneira como ele educa e forma uma conduta são absolutamente indispensáveis e constitutivas da arte de viver. O indivíduo não pode aprender sozinho a arte de viver, não pode ter acesso à arte de viver por seus próprios meios, sem essa relação com o outro, essa relação com a direção, a autoridade do outro, sem essa relação, pelo

⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3º ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.9.

menos provisória, de poder que o faz submeter-se ao outro e a seu ensino, até atingir o status ontológico que lhe permita desenvolver, por si mesmo e com total autonomia, o modo de experiência a que aspirava. Segundo elemento nessas artes de viver, depois da relação com o outro: a relação com a verdade. Ou seja, toda arte de viver implica que o indivíduo não só aprenda, mas também, como diríamos em nosso vocabulário, a interiorize⁷.

A exortação socrática apresentava a possibilidade de um exame de si como um caminho para o autoconhecimento, entendido como um princípio norteador essencial para a constituição de uma vida baseada no cuidado com a própria alma, no cuidado consigo, voltando-se para si toda a atenção. A partir das pesquisas do nosso filósofo, podemos relacionar três elementos constitutivos das “artes de viver”: o ensino (*mathesis*), a relação com o outro, a meditação (*meléte*), a relação com a verdade e o exercício (*áskeisis*), trabalho sobre si, relação de si consigo. Assim, depreende-se da conjugação desses três elementos, observados em seu conjunto, uma “arte de viver”, formando uma espécie de *bíos* filosófico. Na gramática grega pode-se entender o fenômeno da vida a partir de dois verbos: *zên*, significando a qualidade de estar vivo, mais relacionado ao mundo natural e *bioûn*, significando a maneira de viver, de conduzir a vida, de modo que podemos considerá-la como boa ou ruim, feliz ou infeliz. Foucault entende o termo *bíos* da seguinte maneira:

O *bíos* é a vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente. O *bíos* é o que nos acontece, é claro, mas pelo ângulo do que fazemos com o que nos acontece⁸.

Desta forma, esses procedimentos que conduzem e transformam a vida dos indivíduos, são considerados por Foucault, técnicas de si ou tecnologias de si, pois:

Em todas essas práticas estão em causa procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados, que são ensinados aos indivíduos de modo que eles possam, pela gestão da própria vida, pelo controle e transformação de si por si, alcançar determinado modo de ser⁹.

Neste sentido, podemos conceber as “artes de viver” como procedimentos e exercícios do indivíduo sobre si mesmo, a título de aquisição de um modo de existência inserido na temática geral da ideia do Cuidado de Si e do autoconhecimento como atividade ética e filosófica.

Em seus últimos dias de vida Foucault se debruçou sobre os escritos de Platão, Plutarco, Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio, perpassando suas análises, sempre minuciosas e

⁷FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France* (1980-1981). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Rosemary Costhek Abílio – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. 2ª tiragem 2019, p.31-32.

⁸ Ibid., p.33.

⁹ Ibid., p.34.

atentas, pelas cartas, textos e reflexões dos estoicos, epicuristas, cínicos e pensadores cristãos, a fim de captar o sentido das práticas e procedimentos sobre as “artes de viver” e conduzir a existência. Tais práticas e procedimentos incorporavam-se a um conjunto maior denominado Cuidado de Si, orientações aos indivíduos que os conduziam ao conhecimento deles mesmos e dos outros com quem conviviam. O retorno de Foucault à cultura clássica, trouxe uma releitura do sentido da liberdade do sujeito em relação aos sistemas e jogos de verdades, instaurando uma subjetividade em comunhão com uma existência autêntica e autônoma. Assim, é o que podemos observar nas palavras de François Ewald e Alessandro Fontana, em uma nota introdutória ao curso *A Hermenêutica do Sujeito* em 1981, editado por Frédéric Gros:

A arte de Michel Foucault estava em diagnosticar a atualidade pela história. Ele podia falar de Nietzsche ou de Aristóteles, da perícia psiquiátrica no século XIX ou da pastoral cristã, o ouvinte sempre extraía uma luz sobre o presente e os acontecimentos de que era contemporâneo. A força própria de Michel Foucault em seus cursos estava neste sutil cruzamento entre uma sábia erudição, um engajamento pessoal e um trabalho com o acontecimento¹⁰.

O retorno de Foucault às reflexões morais da Antiguidade Clássica, estava em comunhão com seus propósitos acerca do entendimento dos modos de subjetivação dos indivíduos, a partir de certos saberes e práticas em determinados períodos históricos da cultura ocidental. Suas análises não caminhavam na direção de especulações teóricas sobre determinados temas, mas, procuravam, sobretudo, perceber e diagnosticar certos saberes sobre o mundo e os indivíduos, que respaldavam pensamentos e práticas do sujeito sobre si mesmo e sobre a sociedade em que conviviam.

1.2 O Cuidado de si como uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo

A atitude fundamental requerida pelos exercícios do sujeito sobre si, também denominados de exercícios de subjetivação, ainda que tivessem uma prerrogativa de interiorização de certos procedimentos, não isolavam o indivíduo do mundo e da sociedade. Ao contrário, tais procedimentos do sujeito sobre si mesmo, desenvolviam nele um modo de estar no mundo, de praticar determinadas ações e de promover relações de verdade consigo e com os outros. O Cuidado de Si, enquanto técnicas do sujeito aplicadas à condução da sua vida, não revelava, sobretudo na concepção grega, uma dicotomia entre o pensamento e a prática.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3º ed. WMF Martins Fontes, 2010, Notas XIII e XIV. François Ewald e Alessandro Fontana. Curso editado por Frédéric Gros. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Michail.

Foucault compreendeu de forma inequívoca essa ideia advinda da cultura clássica de elaboração filosófica da existência. Na concepção do filósofo, a noção de subjetividade não está condicionada a uma experiência fundadora da realidade, gerando uma teoria prévia e universal do sujeito. A noção de sujeito, a partir desta concepção, é compreendida através de uma experiência que o indivíduo tem com a verdade, constituindo um conhecimento enquanto um processo de constante aprendizagem. A valorização da noção de Cuidado de Si, nas culturas gregas, helenísticas e romanas, introduzidas por Foucault em suas formulações, representa, sobretudo, sua tentativa de apresentar uma noção de verdade bem distinta da concepção de mundo do pensamento moderno, que preconizava uma teoria do sujeito fundamentada em conceitos puramente abstratos. Para Foucault, devemos observar a seguinte afirmação sobre a questão do sujeito e da verdade:

O importante nessa questão da verdade é que certas coisas passam efetivamente por verdadeiras, e que o sujeito deve ou produzi-las pessoalmente, ou aceitá-las, ou submeter-se a elas. Portanto, o que esteve e estará em questão é a verdade como vínculo, a verdade como obrigação, a verdade também como política, e não a verdade como conteúdo de conhecimento nem como estrutura formal do conhecimento¹¹.

O que devemos atentar está no fato de que as tecnologias de si, como um conjunto de procedimentos desenvolvidos para o exercício do sujeito sobre si mesmo, com a finalidade de promover a sua transformação, fazem parte de um regime de valores e práticas conhecidos, na Antiguidade Clássica como Cuidado de Si, sob o termo grego *epiméleia heautoû*. Não havia, na concepção grega, a ideia de um conhecimento formal sobre as coisas, bem como os pensadores modernos apresentaram. No entanto, o filósofo insiste em sua questão inaugural: “por que esse privilégio, para nós, do *gnôthi seautón* (“Conhece-te a ti mesmo”) às expensas do Cuidado de Si? Para o filósofo, suas análises ainda seriam compostas de “muitos pontos de interrogação e reticências”¹².

Em um primeiro momento de suas especulações, podemos observar a emergência histórica de dois paradoxos fundamentais a respeito da desconsideração do sentido positivo do Cuidado de Si. O primeiro, encontramos nas concepções da moral cristã que associava a ideia de voltar-se para si como um atitude de egoísmo. O segundo paradoxo é identificado na concepção moderna, ainda sob a influência do princípio espiritual da Renúncia de Si ou do não egoísmo, em que o indivíduo abdicava de suas vontades em função da obrigação para com os

¹¹FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France* (1980-1981). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Rosemary Costhek Abílio – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. 2ª tiragem 2019. p.13-14.

¹²FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3ª ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.13

outros, para com a pátria ou para com a coletividade. Todavia, a razão mais essencial que parece justificar o esquecimento da noção de Cuidado de Si, está vinculada a ideia que Foucault denominou de “momento cartesiano”. Por duas vias esse esquecimento é compreendido, seja pela ideia de requalificação do sentido filosófico do *gnôthi seautón* (“Conhece-te a ti mesmo”) ou mesmo pela desqualificação da noção de *epiméleia heautoû* (Cuidado de Si). Desta forma, na visão de Foucault, a partir do século XVII, o procedimento cartesiano fortaleceu e fundamentou a noção de sujeito enquanto origem única e exclusiva do conhecimento, alijando do campo do pensamento filosófico moderno a noção de Cuidado de Si. Assim, na Idade Moderna, a questão filosófica do acesso a verdade foi enfatizada a partir do conhecimento e tão somente através dele. Nas palavras de Foucault, o momento cartesiano de desqualificação da noção de Cuidado de Si, na história do pensamento ocidental, consagrou-se da seguinte forma:

Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito¹³.

Parece-nos que este foi o problema principal da questão da relação entre o sujeito e seu acesso a verdade, valorizado pelas pesquisas do filósofo com a finalidade de retomar uma matriz de análise para essa questão, diferente da visão predominantemente eleita pela cultura ocidental, que foi a visão cartesiana da relação entre o sujeito e a verdade. Assim, o retorno a matriz de análise greco-romana se fez absolutamente imprescindível para empreender a proposta de uma subjetividade livre e autônoma. A noção de espiritualidade, utilizada neste contexto de análise sobre a constituição do sujeito, nada tem a ver com os propósitos religiosos ou teológicos. Em seu prefácio ao livro de Pierre Hadot, intitulado *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, o professor de filosofia na Universidade de Chicago, Arnold I. Davidson, registrou uma compreensão esclarecedora sobre a natureza filosófica da “Espiritualidade Antiga”, a partir das pesquisas de Hadot:

A filosofia antiga é exercício espiritual porque ela é um modo de vida, uma forma de vida, uma escolha de vida”, de modo que se poderia dizer também que esses exercícios são “existenciais”, porque possuem um valor existencial que diz respeito à nossa maneira de viver, nosso modo de ser no mundo; eles são parte integrante de uma nova orientação no mundo, uma orientação que exige uma transformação, uma metamorfose de si mesmo. P. Hadot resumiu

¹³ Ibid. p.19.

sua concepção dizendo que um exercício espiritual é “uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser¹⁴.”

Para Hadot a Filosofia na Antiguidade Clássica não era somente uma construção teórica, mas um método de formação de pessoas para viver e perceber o mundo sob uma nova perspectiva. Suas pesquisas, inclusive, influenciaram Michel Foucault¹⁵. O momento socrático-platônico representou o surgimento da reflexão filosófica da noção do Cuidado de Si. Foucault partiu deste ponto através do diálogo de Platão chamado *Alcibíades* em que Sócrates retoma a questão da *epiméleia heautoû* (Cuidado de Si), considerando a tradição clássica da educação grega. Eis a primeira proposta socrática ao jovem Alcibíades: é preciso cuidar de si para poder cuidar dos outros.

Apenas os privilégios estatutários de Alcibíades herdados das suas origens aristocráticas, não bastariam para que ele pudesse exercer sua ascendência política sobre os outros cidadãos da *pólis* ateniense. Era preciso, governar a si mesmo para governar os outros. Segundo essa tradição defendida pelos ensinamentos socráticos, o rei precisava dar um pouco de atenção a si mesmo para que estivesse preparado para o jogo político e para os embates com os inimigos da cidade. Foucault encontra até mesmo entre os persas um exemplo importante de educação. O jovem rei persa tinha quatro professores: um professor de sabedoria (*sophía*), um professor de justiça (*dikaiosýne*), um terceiro considerado mestre de temperança (*sophrosýne*), e um quarto, mestre de coragem (*andreía*). Assim, a necessidade de cuidar de si mesmo estava diretamente vinculada ao exercício do poder. Para Foucault, essa relação entre o Cuidado de Si e a vida política estavam envolvidos em um processo de intensa reciprocidade, como podemos observar:

Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção do cuidado de si¹⁶.

Os ensinamentos de Sócrates ao jovem Alcibíades, estavam apontando seus limites e as insuficiências da sua formação. Na verdade, Sócrates identificava fatos que o jovem Alcibíades desconhecia que não sabia. A insuficiência pedagógica de Alcibíades apontava para uma

¹⁴ DAVIDSON, A.I. Prefácio. In: HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª Edição, São Paulo: É Realizações, 2014, p.9.

¹⁵ *Ibid.* p.7. Pierre Hadot (1922-2010) orientou estudos na *École Pratique des Hautes Études* e foi, por indicação de Michel Foucault, professor do *Collège de France*. Foi um destacado pesquisador de filosofia antiga e formulou questões fundamentais da ideia de filosofia como modo de vida, estabelecendo uma distinção fundamental entre o pensamento antigo e o pensamento moderno sobre a percepção do conhecimento, da verdade e do sujeito. A obra que mais impressionou Foucault foi o livro “*Exercícios espirituais e a Filosofia Antiga*”, e, em razão disso, convidou Hadot a propor sua candidatura para uma cadeira no *Collège de France*.

¹⁶FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3º ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.35.

imprescindível necessidade de cuidar de si mesmo, percebendo a gravidade da sua ignorância não reconhecida. Desta forma, o Cuidado de Si, insere-se nesse contexto, não apenas enquanto um projeto político, mas sobretudo, enquanto uma formação adequada do sujeito para perceber a si mesmo e se constituir como autor das suas próprias condutas. O Cuidado de Si aparece em sua dinâmica pedagógica, política e filosófica, levando o jovem aristocrata a ter atitudes adequadas consigo, com os outros e com o mundo. Essas prerrogativas estavam inscritas em uma atitude geral do sujeito, enquanto um modelo de existência, uma forma de se relacionar consigo e com os outros. No entanto, a respeito do jovem Alcibíades, podemos ainda acolher a pergunta feita por Foucault: “mas quando se percebe que ignora... ignora o que?”¹⁷

Quando Sócrates orienta Alcibíades a ocupar-se consigo, cuidar de si, o que seria esse “si”? Eis um dos questionamentos fundamentais do nosso filósofo. Ainda que no contexto do pensamento grego, não possamos encontrar a noção de sujeito, assim como entendemos em seu sentido moderno, a pergunta persiste: o que é esse eu?

A resposta mais simples e imediata é que “esse eu” seria a alma. Mas para Platão, principalmente no contexto do diálogo de Alcibíades, não seria a alma enquanto substância, uma forma previamente estabelecida. Na perspectiva platônica, trata-se do termo grego *khresthai*, “se servir”, designando, de um modo geral, vários tipos de relações que se pode ter com alguma coisa ou consigo mesmo. Outro termo que podemos aproximar desta ideia, como observou Foucault¹⁸, seria o verbo *khraomai*, isto é, eu me sirvo, eu utilizo, eu faço uso, mas também pode designar um comportamento ou uma atitude. Desta maneira, a alma estaria na condição de sujeito. Aquele que se serve, que se relaciona e faz uso de determinadas atitudes. Nas palavras de Foucault:

Ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, esse sujeito que se serve, que tem essa atitude, esse tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo¹⁹.

Trata-se, portanto, da alma como sujeito que se ocupa consigo mesmo. Essa dimensão do Cuidado de Si, foi capaz de produzir uma noção de subjetividade, através dos exercícios do sujeito sobre si mesmo, sendo protagonista de suas escolhas e ações.

¹⁷ Ibid. p.36.

¹⁸ Ibid. p.52.

¹⁹ Ibid. p.53.

1.3 O Cuidado de Si filosófico e outras formas de cuidado

Segundo Michel Foucault, o mestre é o princípio e o modelo do Cuidado. Nesta perspectiva, podemos afirmar que o mestre é aquele que cuida do cuidado do discípulo. No diálogo *Alcibíades* encontramos Sócrates reformulando as noções de ocupação que o sujeito pode ter consigo. No caso de Alcibíades, após determinado momento de sua vida, por não mais ostentar a beleza da juventude, seus pretendentes já não encontrariam em seu corpo aquilo que procuravam. Apenas Sócrates, via em Alcibíades, já em idade avançada, o que os jovens pretendentes não ousavam contemplar. Via o que era invisível aos olhos dos jovens enamorados de Alcibíades:

O próprio Alcibíades, sua alma, sua alma como sujeito de ação. Mais precisamente, Sócrates cuida da maneira como Alcibíades vai cuidar de si mesmo. Creio que temos aí (aquilo que, parece-me, devemos reter) o que define a posição do mestre na *epiméleia heautoû* (o cuidado de si). Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação como o outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. Diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens²⁰.

Esse Cuidado do mestre encontra-se na dimensão do amor desinteressado, aquela forma de preocupar-se com o outro que não pode estar exclusivamente associada aos cuidados com o corpo ou com os bens. Sobre a arte da medicina, mesmo sendo constituída por uma série de procedimentos com o doente, como os diagnósticos, os medicamentos e até mesmo a própria cura das doenças, não podemos entender tais procedimentos como uma noção plena do Cuidado de Si, na medida em que se ocupa apenas do corpo. A alma do sujeito não é tocada pela *tékhnē* do médico. Sobre a economia, trata-se dos bens e propriedades da família, cuidando do patrimônio material, trazendo prosperidade e tranquilidade. No entanto, assim como os procedimentos médicos, não transformam o modo de ser do sujeito. Somente esse Cuidado de que se ocupa Sócrates em relação ao jovem Alcibíades pode refletir sobre sua própria alma. Sobre ele mesmo.

O Cuidado de Si defendido pelos ensinamentos socráticos, encontra-se em um regime de reciprocidade com o princípio do *gnôthi seautón*, (“conhece-te a te mesmo”). Segundo Foucault, existe uma sobreposição entre essas duas dimensões que atuam na constituição dos indivíduos. A sobreposição destes dois princípios não é uma exclusividade do pensamento

²⁰ Ibid. p.55.

platônico, ou mesmo do neoplatonismo, mas estendeu-se sobre as filosofias gregas, helenísticas e romanas, constituindo diversas relações entre si, sem, no entanto, negligenciar um em proveito do outro. Assim, ocupar-se consigo é conhecer a si mesmo. Conhecer a própria alma, enquanto um sujeito ético de suas ações e condutas. Mesmo o professor não pode ser considerado como um mestre do cuidado. Sócrates identificou em Alcibíades uma formação inadequada e uma pedagogia insuficiente para dar conta de si mesmo e poder governar os negócios da cidade. Esse é o princípio fundamental do Cuidado de Si direcionado ao jovem Alcibíades: deve ocupar-se consigo para poder exercer o poder. A essência deste Cuidado está indicada na ideia de que o “ocupar-se consigo é conhecer-se”. Ter cuidados com a alma, exercitar-se constantemente, preparar-se para as batalhas da vida. Por isso, o Cuidado de Si não pode ser vinculado apenas ao seu valor pedagógico. É preciso compreender o Cuidado de Si a partir da seguinte forma:

Doravante, a prática de si, no lugar de ser um preceito que se impõe ao adolescente, no momento em que vai entrar na vida adulta e política, é uma injunção que vale para o desenrolar da existência inteira. A prática de si identifica-se e incorpora-se com a própria arte de viver (*a tékhne tou bíou*). Arte de viver, arte de si mesmo são idênticas, tornam-se idênticas ou pelo menos tendem a sê-lo²¹

O Cuidado de Si passa a ser uma prática do sujeito sobre si mesmo, traduzindo-se em uma conversão. Uma atitude de converter-se a si, estabelecendo um processo de atenção do sujeito para com a sua alma, para com as suas vontades e para com as suas atitudes. Esses exercícios do sujeito sobre si formaram um conjunto de conhecimentos e práticas que foram observadas entre diversas escolas filosóficas, pensadores e chefes-de Estado, percorrendo as sociedades gregas, helenísticas e romanas. Eram exercícios de abstinência, memorização, concentração, moderação, que envolviam todos os setores da vida dos indivíduos. A vida encontrava-se em sua dimensão filosófica, enquanto um processo de constante transformação do indivíduo sobre si mesmo. Nas análises do filósofo, encontramos algumas considerações que ilustram muito bem as atitudes que proporcionam ao sujeito um olhar na direção de si mesmo:

O controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio. Velar permanentemente pelas próprias representações, ou verificar as marcas assim como se autentica uma moeda, não é interrogar-se (como se fará mais tarde na espiritualidade cristã) sobre a origem profunda da ideia que surge; não tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente; é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só

²¹ Ibid. p.185.

aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito²².

Esse exame de si, esse movimento de recondução do indivíduo a si mesmo, não produz uma relação de decifração de si, isto é, uma tentativa de fazer de si mesmo um objeto de conhecimento, constituindo uma relação de si para si, baseada em regras e preceitos preestabelecidos ou que precisariam de uma certa interpretação especializada, de modo que o indivíduo não poderia prescindir de uma autoridade externa a si para constituir-se como sujeito. Não haveria liberdade e sim assujeitamento e constrangimento. Os limites entre essas duas fronteiras marcam, segundo Foucault, a noção de diretor de existência, na perspectiva da Cultura Clássica e as práticas de direção de consciência no cristianismo. Assim, a finalidade dessas práticas de si, podem ser compreendidas, de uma maneira geral, como conversão de si (*epístrofe eis heauton*), na medida em que possibilitam ao sujeito, escolhas livres, soberanas e razoáveis.

1.4 O Cuidado de Si como prática de subjetivação

Pensadores gregos, helenísticos e romanos dedicaram uma boa parte de suas vidas à reflexão sobre a relação do homem consigo, com os outros e com a natureza. A noção de filosofia na Grécia Antiga estava vinculada a ideia de um conhecimento que tinha efeitos formativos sobre o sujeito. Os estudos epicuristas sobre a natureza revelavam tanto os mistérios do mundo, quanto as virtudes adequadas aos sujeitos. Para Epicuro, a boa formação, denominada *physiología*, preparava os homens para os dissabores da vida. Segundo as observações de Foucault:

A *physiología* dota o indivíduo de uma ousadia, de uma coragem, de uma espécie de intrepidez que lhe permite afrontar não apenas as múltiplas crenças que se pretendeu impingir-lhe, como igualmente os perigos da vida e a autoridade dos que pretendem determinar sua lei. Ausência de medo, ousadia, uma espécie de insubmissão, ferosidade se quisermos: é isso o que a *physiología* atribuirá aos indivíduos que a aprenderem²³

Esses ensinamentos provocavam no sujeito uma sensação de autonomia e regozijo, além de um orgulho em poder servir-se de si mesmo para alcançar seus próprios objetivos, mediante uma deleitosa relação de liberdade consigo mesmo e com os outros. O conhecimento, nesta perspectiva, repousava na ideia de exercícios do sujeito sobre si. Exercícios que tinham a finalidade de aprimorar e transformar a vida daqueles que se

²² FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*; Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p.69.

²³ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3º ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.214-215.

debruçavam sobre essas práticas. O filósofo, historiador e filólogo francês, Pierre Hadot compreende a filosofia na Antiguidade como “exercícios espirituais”. Arnold I. Davidson, escreve no prefácio ao livro de Hadot *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*”, reflexões esclarecedoras sobre a natureza dos “exercícios espirituais”:

Os exercícios espirituais não funcionam simplesmente no nível proposicional e conceitual. Não é uma nova teoria metafísica que nos é proposta aqui, pois os exercícios espirituais são precisamente exercícios, isto é, uma prática, uma atividade, um trabalho sobre si mesmo, o que se pode chamar uma ascese de si. Os exercícios espirituais fazem parte de nossa experiência, são “experimentados”²⁴.

Esses exercícios promoviam no indivíduo um olhar focado em si mesmo, transformando radicalmente toda a sua existência. Não havia uma conotação apenas formal e sistemática sobre os escritos filosóficos. A ideia de conhecimento filosófico estava vinculada a formação e a intimidade do sujeito consigo. Conhecimento e intimidade formavam uma campo de atuação para que o indivíduo encontrasse a si mesmo. O filósofo precisava conhecer e fazer-se conhecido. Fazer-se conhecido por quem? Fazer-se conhecido por si mesmo. Desta forma, o Cuidado de Si implicava em autoconhecimento e autoquestionamento, através do exame de si.

Os filósofos Plutarco e Marco Aurélio defendiam a ideia de que precisávamos desviar olhar e a atenção aos outros para os conduzir a nós mesmos. Precisávamos substituir nossa curiosidade pela vida e defeitos dos outros pelo interesse em nós mesmos. Tudo aquilo que nos desviava do propósito deveríamos eliminar. Entre os filósofos da Antiguidade havia uma ideia de que seria mais fácil suportar o que era esperado. Existiam exercícios e treinamentos que preparavam os homens para as batalhas da vida. Meditação, leitura, confissão das faltas e a limitação dos desejos, entre outros procedimentos, caracterizavam as doutrinas dessas escolas filosóficas da Antiguidade. Sobre esses procedimentos do sujeito sobre si, podemos observar as análises de Foucault:

Vemos pois – e insisto bastante nisso – que a requisitada inversão do olhar, em oposição à malévola curiosidade em relação aos outros, não resulta na constituição de si mesmo como um objeto de análise, de decifração, de reflexão. Trata-se, para o sujeito, de olhar bem sua própria meta. Trata-se de ter diante dos olhos, do modo mais transparente, a meta para a qual tendemos, com uma espécie de clara consciência dela, do que é necessário fazer para atingi-la e das possibilidades de que dispomos para isso²⁵.

Havia uma interação entre os problemas colocados pelos filósofos e a necessidade de autotransformação. Todas essas práticas e procedimentos eram considerados exercícios de

²⁴ DAVIDSON, A. I. Prefácio. In: HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª Edição, São Paulo: É Realizações, 2014. p.8-9.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3ª ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.199-200.

subjetivação, na medida em que modificavam o ser do sujeito. A partir de tais exercícios voltados para o aprimoramento dos indivíduos, tornava-se possível um governo de si mesmo, uma forma de se conduzir no mundo a partir de uma relação de soberania de si para si e para o mundo. Os pensadores desenvolviam a elaboração de uma subjetividade fundamentada na soberania do sujeito sobre si mesmo. Espiritualidade e conhecimento estavam diretamente relacionados. O sujeito precisava ser transformado para que o acesso à verdade pudesse se constituir e se desenvolver. A *áskesis*, isto é, um conjunto de exercícios, de práticas e de treinamentos que transformam e aprimoram o sujeito, faziam parte do caminho, do processo de constituição dos indivíduos. É preciso um sujeito capaz de verdade. Tais procedimentos e práticas que lapidavam a alma do sujeito, estavam envolvidos em um conjunto de atividades espirituais, não como práticas exclusivamente religiosas ou teológicas, ainda que presentes em algumas doutrinas. Essas práticas amalgamavam à vida do sujeito aos objetivos a serem alcançados. Em razão dessas aglutinações entre a vida do sujeito e seus propósitos filosóficos, epistemológicos, políticos, éticos e espirituais, as doutrinas dos pensadores da Antiguidade Clássica, prescreviam um conjunto intenso de atividades que o discipulado precisava praticar para fazer-se acessível à verdade. Nas análises do filósofo, podemos perceber a íntima relação entre a noção de conhecimento, vinculado aos exercícios espirituais, enquanto práticas transformadoras dos sujeitos:

Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de modo algum, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher esse ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito²⁶.

Entre os pitagóricos, em Platão, Sócrates, nos estoicos, nos cínicos, nos epicuristas e entre os neoplatônicos, o problema do acesso à verdade sempre esteve relacionado ao campo maior da espiritualidade, enquanto exercícios de transformação dos sujeitos. Nesta perspectiva, o Cuidado de Si (*epiméleia heautoû*), constituiu-se a partir de um conjunto de disposições espirituais que transfiguravam todo o ser do sujeito para que pudesse estar apto ao acesso à

²⁶ Ibid. p.16-17.

verdade, a verdade sobre si mesmo. Na verdade, a noção de Cuidado de Si percorreu todo esse período da cultura greco-romana, chegando até o ascetismo cristão.

Segundo a concepção do presente trabalho, nosso ponto de referência que incide sobre a noção de Cuidado de Si, enquanto um dispositivo de subjetivação, tem o seu foco principal na tradição filosófica greco-romana, valorizada pelas análises e pesquisas de Michel Foucault em seus últimos escritos.

A constituição de uma relação de si para consigo, as práticas de si e as conversões de si, formavam os procedimentos que os mestres ofereciam aos seus discípulos. Os filósofos tornaram-se grandes conselheiros políticos. Na concepção socrático-platônica, vimos aparecer a noção de Cuidado de Si, em seu aspecto político e filosófico. Ainda que essas duas instâncias sejam complementares, principalmente no diálogo de Platão *Alcibíades*, o espectro filosófico-existencial faz-se muito importante neste trabalho. A noção de Cuidado de Si apresentada enquanto uma atividade do espírito, revelou a experiência que o sujeito teve consigo e com os outros. Mesmo que Sócrates tenha aconselhado o jovem Alcibíades a cuidar de si para poder cuidar dos negócios da cidade, a cidade oferecia a metáfora da sua própria alma e a alma dos outros. Os conselhos políticos não prescindiam das direções de existência. A ascese grega preparava o indivíduo para tornar-se sujeito, deliberando sobre suas próprias atitudes e ações. O Cuidado de Si grego alcançava todas as dimensões da vida, proporcionando uma mudança radical no ser do sujeito. Não havia apenas um propósito específico, mas capacitava o discípulo para todas as ocasiões da sua vida.

Com os cínicos podemos compreender a diferença entre conhecimentos puramente especulativos e conhecimentos que fortaleciam os homens para as batalhas. A verdade corajosa dos cínicos entrelaçava uma vida plena e vigorosa com a prática de certas virtudes da alma. Esta noção de Cuidado para os cínicos beirava a provocação, a insolência e a infâmia, na medida em que valorizava aquilo que a sociedade abominava. O escândalo cínico incorporava à noção de Cuidado de Si, o espetáculo da vida em sua máxima verdade e manifestação. Michel Foucault encontrou na filosofia cínica elementos importantes para os processos formadores de uma subjetividade autêntica e de uma relação de verdade do sujeito consigo e com os outros. O professor Ernani Chaves registrou algumas considerações importantes sobre o interesse de Foucault pelos cínicos:

Foucault não deixa de dar razão às leituras usuais do cinismo, quanto às dificuldades provocadas pela ausência de uma teoria rigorosa, mas, ao contrário destas, assinala que o mais importante e o mais admirável no cinismo é que seu quadro teórico, por mais incipiente que seja e mesmo que o conheçamos apenas a partir dos testemunhos, não desempenha a mesma importância presente nos sistemas filosóficos já então produzidos pelo

pensamento grego, tal como o platonismo, o estoicismo ou o epicurismo. Desse modo, se há entre os cínicos uma clara preponderância das práticas de vida sobre o estabelecimento de uma doutrina rigorosa, isso não significa aos olhos de Foucault uma espécie de déficit. Ao contrário, ao pretender mostrar os grandes traços que caracterizam o cinismo, ele visa estabelecer uma diferença clara em relação à herança da prática socrática, da qual os próprios cínicos se sentiam os legítimos herdeiros, bem como em relação às outras filosofias que, em épocas anteriores ou na mesma época, também consideravam importante pensar e discutir acerca do melhor e mais belo modo de vida²⁷.

A visão estilística da existência oferecida pela prática cínica da verdade, trouxe à noção de Cuidado de Si filosófico, a coragem de uma postura insolente e destemida em relação as convenções estabelecidas pela sociedade, que, muitas vezes, intimidam uma atuação mais intrépida e soberana dos sujeitos sobre suas próprias vidas. O Cuidado de Si, na perspectiva cínica, é percebido como um constante trabalho do sujeito sobre si mesmo, tendo em consideração a valorização da verdade demonstrada em suas atitudes autênticas e soberanas.

1.5 O Cuidado de Si como vida filosófica

Conduzir-se filosoficamente em todas as circunstâncias da vida. Eis uma ideia geral que se conflagrou em todas as grandes escolas filosóficas da Antiguidade. A filosofia compreendida como arte do bem viver, concebeu o Cuidado de Si como um exercício constante de transformação do sujeito e de reflexão sobre a própria existência. As doutrinas filosóficas, mesmo em um regime de intensas oposições entre si, não renunciaram ao aperfeiçoamento do sujeito, na medida em que este dedicava-se à procura da sabedoria. As artes do bem viver, as artes enquanto práticas e procedimentos que cultivavam no sujeito cuidados consigo, promoveram o saber filosófico na Antiguidade. Exercícios da razão que levavam o sujeito a meditar sobre si mesmo, sobre a sociedade, a natureza e a cultura. Nas palavras de Pierre Hadot:

É na perspectiva desses exercícios de meditação que é preciso compreender as relações entre teoria e prática na filosofia dessa época. A teoria por ela mesma não é considerada como um fim em si. Ou ela é clara e decididamente posta a serviço da prática. Epicuro o diz explicitamente: o objetivo da ciência da natureza é fornecer a serenidade da alma²⁸.

A atividade teórica era considerada um modo de vida que almejava a felicidade e o prazer. Os exercícios espirituais transmutavam as virtudes dos indivíduos. Medrosos eram transformados em corajosos guerreiros. Jovens tímidos eram transformados em destemidos e ousados oradores. A moderação, o controle de si, a renúncia aos desejos supérfluos, a

²⁷ CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP. Editora PHI, 2013, pp.41-42.

²⁸ HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural de cadeira de história do pensamento*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012. Coleção Leituras Filosóficas, p.25.

constância, a coragem, enfim, um conjunto de práticas e exercícios que preparavam o sujeito para os acontecimentos. No diálogo entre Sócrates e o jovem Alcibíades encontramos o tema das “artes” das quais os homens podem se servir. Sócrates pergunta ao jovem aristocrata:

por meio de que arte podemos cuidar daquilo que nos diz respeito? O jovem responde: “Não saberei dizê-lo”. Sócrates conclui: “Num ponto, pelo menos, já ficamos de acordo: que não é a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertença, mas a que nos deixa melhores a nós mesmos.”²⁹.

Os conselhos de Sócrates procuravam despertar no jovem Alcibíades a inquietude do Cuidado de Si e o desejo da arte de melhorar a si mesmo. Uma prática que o acompanhará por toda a vida. No diálogo, Sócrates insistia em tratar do Cuidado de Si, do cuidado com alma, demonstrando sua consistência e necessidade para que o jovem Alcibíades pudesse apreender o sentido do cuidado para sua existência e associá-lo às suas obrigações éticas e políticas. A ideia de dedicar a si mesmo toda a atenção, para que se possa constituir consigo mesmo uma relação de soberania, possibilitando o exercício equilibrado e justo dos negócios da cidade, intensificava-se na conversa entre Sócrates e Alcibíades. O discurso, a oralidade que caracterizavam os diálogos platônicos, potencializam a intensidade dos conceitos e ideias explorados pelos personagens. Os diálogos, por seu turno, já representavam exercícios da razão, na medida em que meditavam sobre diferentes problemas, a fim de atingir um determinado consenso. Sobre o potencial da oralidade filosófica e seus efeitos sobre a constituição do sujeito, é importante considerarmos as palavras de Hadot:

A verdadeira formação é sempre oral, porque somente o discurso permite o diálogo, isto é, a possibilidade para o discípulo de ele próprio descobrir a verdade no jogo de questões e respostas e também a possibilidade para o mestre de adaptar seu ensino às necessidades do discípulo. Numerosos filósofos, e não dos menores, não quiseram escrever, considerando, como Platão e sem dúvida com razão, que o que se escreve nas almas pelo discurso é mais real e mais durável do que os caracteres traçados sobre o papiro ou pergaminho³⁰.

Meditar sobre determinados problemas, a partir da teatralidade dos diálogos filosóficos com um mestre, oferecia ao discípulo a possibilidade de constituir-se a si mesmo, enquanto sujeito das suas próprias ideias e condutas. O mestre despertava no discípulo uma inquietude fundamental, promovendo um processo de autotransformação desenvolvido pelo próprio discípulo através do diálogo com o mestre. Existiam regras e procedimentos prescritos pelas

²⁹ PLATÃO. *Diálogos*. Vol. V. *O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 1975. (*Alcibíades* 128 e). p. 235.

³⁰ HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural de cadeira de história do pensamento*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012. Coleção Leituras Filosóficas, p.29-30.

diversas doutrinas filosóficas da Antiguidade, mas cabia a cada indivíduo avaliar e refletir sobre a forma em que poderia aplicar tais procedimentos para conduzir a si mesmo com sabedoria e temperança. Segundo Foucault, “o indivíduo, portanto, não se vê a braços com uma normatividade propriamente ou exclusivamente sexual, mas com um conjunto de regras de conduta cuja oportunidade cabe a ele escolher e apreciar”³¹. Dentro da perspectiva do pensamento grego, podemos observar uma tendência geral e não apelativa sobre a valorização da autonomia do indivíduo em relação as regras, sejam elas sobre as suas condutas sexuais, políticas, econômicas ou éticas. O autodomínio, o controle de si, a moderação, e a coragem, eram percebidos como um conjunto de práticas que promoviam no sujeito transformações constantes. Assim, tal universo de práticas e disciplinas caracterizadas pela austeridade e autocontrole do corpo e do espírito, que acompanhavam e fortaleciam a especulação filosófica em busca da verdade, denominado de *ascese*, no contexto grego, não resultava para o sujeito em uma relação de auto constrangimento, mas de autonomia e regozijo. Representavam “técnicas de si”, isto é, exercícios que prescreviam um conjunto de regras e de práticas que incidiam sobre a alma do sujeito, transformando todo o seu modo de ser. A riqueza e a diversidade das doutrinas filosóficas da Antiguidade, facultavam ao indivíduo a constituição de uma subjetividade fundamentada na condução livre e autônoma da sua própria existência. A partir desta dimensão da filosofia na Antiguidade, a vida tornar-se-ia, não somente o tema principal das grandes reflexões, mas redundaria na sua própria expressão. A vida tornava-se filosófica e a filosofia refletia a própria vida.

O sujeito da Antiguidade Clássica resultava da combinação de um intenso esforço filosófico e espiritual, sendo este último compreendido como aprimoramento e transformação da alma dos indivíduos. A vida filosófica habitava nesse ponto de encontro entre o Cuidado de Si, enquanto “exercícios espirituais” e o saber filosófico, enquanto um discurso de apologia a racionalidade universal. A professora de filosofia Salma Tannus Muchail, teceu um comentário sobre a relação entre a Filosofia Antiga, a espiritualidade e o Cuidado de Si, a partir da obra de Foucault:

É esta junção, por assim dizer, de filosofia e espiritualidade, da verdade e sua prática, que estaria designada na noção de Cuidado de Si. De sorte que o Cuidado de Si, assim entendido, remete não somente ao plano de inteligência ou do conhecimento – embora o inclua -, não apenas no âmbito das teorias – embora as justifique -, não somente à ordem da representação – embora a

³¹ PRADEAU, Jean-François. *O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na história da sexualidade de Michel Foucault*. In: *Foucault: a coragem da verdade*. GROS, Frédéric (Org.); Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1), p.136.

fundamente -, mas também ao plano das atitudes, ao plano do olhar, à ordem das práticas, que constituem todo um modo de existência³².

Podemos perceber, desta forma, o saber filosófico como resultado do encontro entre a teoria e a prática, entre o discurso verdadeiro e a condução da existência. Assim, a partir dos estudos empreendidos pelo nosso filósofo, acerca da cultura greco-romana, é possível afirmar que precisamos ressaltar a importância destinada à articulação entre o dizer e o fazer, a verdade e a vida.

1.6 O Cuidado de Si como aquisição das virtudes

Segundo a doutrina estoica, o indivíduo que vive a partir da sua natureza racional pode ser considerado um homem virtuoso. Viver de acordo com a virtude, seria viver a Boa Vida. O termo *aretê*³³ é traduzido geralmente por virtude, mas também pode significar excelência, conhecimento e coragem. Toda a cultura na Antiguidade dispensou uma atenção especial a noção de virtude em seus aspectos espirituais, políticos, econômicos, estéticos e éticos. Expressa, sobretudo, um potência, uma força, um poder, uma possibilidade. Nesta perspectiva, a virtude constitui um campo aberto, uma incerteza necessária ao autodesenvolvimento em direção à excelência humana. A sabedoria não correspondia, necessariamente, à uma representação humana do grande filósofo, mas, apontava, sobretudo para a ideia de uma subjetividade a ser constituída, uma virtude a ser perseguida e alcançada. Talvez nunca alcançada, mas sempre almejada. De uma forma geral, não somente segundo a doutrina estoica, a sabedoria, a temperança, a justiça e a coragem eram consideradas as quatro virtudes cardeais para a grande maioria das escolas filosóficas da Antiguidade. Desde os tempos homéricos aos tratados teológicos da Idade Média, as virtudes eram percebidas sob diferentes aspectos e direcionamentos. Sêneca registrou em seus escritos ideias elevadas sobre a sabedoria prática da

³² Ibid., p.9.

³³ *Aretê* (gr., a perfeição ou excelência de uma coisa). Perfeição ou virtude de uma pessoa. No pensamento de Platão e Aristóteles, a virtude está relacionada com a realização de uma função (*ergon*), exatamente da mesma maneira que um olho é perfeito se realiza a função que lhe é própria, a visão. Este é seu *telos* ou finalidade. A *aretê* é então identificada com aquilo que permite uma pessoa viver bem ou de modo bem-sucedido, embora seja controverso se a virtude é, portanto, apenas um meio para uma vida bem-sucedida ou uma parte essencial da atividade de viver bem. De acordo com Aristóteles, as várias virtudes consistem em saber como alcançar um meio-termo entre vícios opostos do excesso do defeito. O pensamento grego também abriu caminho para o ideal cristão segundo o qual o desenvolvimento pleno do *aretê* nos seres humanos consiste numa vida autossuficiente feita de contemplação e sabedoria. A palavra em sânscrito, *kusala*, é usada no budismo para representar a mesma associação entre a perfeição e a arte de ser um bom ser humano.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho ... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Boa Vida. Em seu opúsculo *Sobre a Brevidade da Vida*³⁴, oferece ao jovem Paulino conselhos preciosos de como usar com sabedoria o tempo que nos resta. Vivemos, segundo Sêneca, como se fossemos imortais e postergamos as coisas mais importantes, como o cuidado com a alma. Dedicamos nosso tempo precioso às riquezas e ao poder, protelando a dedicação exclusiva a nós mesmos. Eis um trecho em que Sêneca aconselha o jovem Paulino:

Enfim, é consenso que nenhuma atividade pode ser bem exercida por um homem ocupado, nem eloquência, nem estudos liberais, dado que seu espírito sobrecarregado não absorve nada de modo mais profundo, mas rejeita tudo como se lhe tivesse sido imposto. Nada é menos peculiar do homem ocupado do que viver. Não há coisa mais difícil de saber do que viver. São comuns e numerosos os que professam outros conhecimentos, alguns dos quais até mesmo crianças parecem ter tão perfeitamente aprendido que também podem ensinar. É preciso durante toda a vida aprender a viver e, o que talvez cause maior admiração, é preciso durante toda a vida aprender a morrer. Muitos homens, dos mais importantes, tendo se desvencilhado de todos os seus entraves, posto que haviam renunciado a riquezas, cargos, prazeres, até o fim de seus dias trataram apenas disto: de saber viver.³⁵

Na perspectiva do filósofo estoico, sabedoria, conhecimento e vida, precisavam estar em um regime de reciprocidade. O homem sábio não poderia furtar-se a essa prerrogativa fundamental de uma vida virtuosa em que poder-se-ia desfrutar dos momentos em sua plenitude. Nos conselhos de Sêneca, podemos perceber a valorização do momento presente, na medida em que o tempo precisava ser empregado para a constituição de uma vida virtuosa. Assim, a labuta diária estava direcionada ao aperfeiçoamento da alma. O poeta romano Horácio escreveu à sua amiga Leucônoe as palavras que se eternizaram na cultura e literatura ocidentais: “[...] *carpe diem, quam minimum credula postero*”³⁶ (aproveita o dia, minimamente crédula no amanhã). É preciso deleitar-se ao sabor do presente, estando tranquilo e sereno sem angustiar-se com o futuro.

Em seu retorno à cultura clássica, Foucault encontrou no estoico Musonius Rufus um texto intitulado “*Peri askéseos*” (da ascese, do exercício), em que o filósofo romano propunha duas formas fundamentais para a aquisição das virtudes: através de um saber teórico (*epistème theoretiké*) e através de um saber prático (*epistème praktiké*). Primeiramente, saber prático era

³⁴ SÊNECA, *Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio: Diálogos / Sêneca*; tradução José Eduardo S. Lohner. — 1a ed. — São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

³⁵ *Ibid.*, (7:6), p.16.

³⁶ Eis o tradução do texto na íntegra :Tu não questiones — é crime saber — o fim que para mim, que para ti os deuses reservaram, ó Leucônoe, nem mesmo consultes os números babilônicos5. Quão melhor é suportar o que quer que venha! Se Júpiter te concedeu muitos invernos, ou este último, que agora quebra as tirrenas ondas contra as pedras, seja sábia, diluas os vinhos e, por ser breve a vida, limites a longa esperança. Enquanto falamos, fuge invejoso o tempo: aproveita o dia, minimamente crédula no amanhã. Cf. *ODES E CANTO SECULAR*. Organizadoras: Heloísa Penna e Júlia Avelar. UFMG. 2014. **Ode1.11**. Fonte da Internet. Endereço Eletrônico: http://www.lettras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/vivavoz/OdesEcantosite.pdf. Acesso:03/03/2020. 12:00 horas.

adquirido a partir de um treinamento constante, o verbo grego empregado seria o *gymnázesthai* (“fazer ginástica”). Aqui aparece a ideia de que o sujeito não poderia prescindir de um conjunto de práticas e treinamentos para adquirir a virtude, a saber, uma ascese (*áskesis*). Não somente constituiu um prática estoica e epicurista, mas perpassou toda a filosofia grega. Denominados por Foucault como “práticas de si”, os exercícios de renúncia, autocontrole, privações, enquanto prescrições de determinadas austeridades sobre os indivíduos, em momento algum, nas perspectivas gregas, helenísticas e romanas, induziram no sujeito sentimentos de obediência à lei. A ascese grega não constituía uma forma de submeter o sujeito à lei, mas estabelecia uma prática de verdade dele com ele mesmo, ou seja, constituía uma subjetividade em comunhão consigo e com o mundo. Na concepção moderna de conhecimento, o sujeito apresenta-se como um objeto entre outros no mundo, propenso às investidas de uma incomensurável cognoscibilidade. Na concepção grega, helenística e romana, o conhecimento do mundo, despertava no sujeito uma necessidade de interação entre o seu discurso verdadeiro e a realidade sobre a qual se debruçava. Um saber que operava no sujeito transformações no seu modo de ser.

Assim, a ascese grega, através dos exercícios constantes de renúncias cada vez mais severas, ao ponto de tornar-se o sujeito apto à exercer a virtude essencial da renúncia de si, não produzia, no entanto, sua total submissão e obediência. Na visão de Foucault:

Tratava-se, ao contrário, da constituição de si mesmo. Digamos, mais exatamente: trata-se de se chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo. Esse era o objetivo da ascese. Nada, conseqüentemente, que fizesse pensar em uma renúncia a si mesmo³⁷.

Tratava-se, portanto, da constituição de uma relação de soberania do sujeito consigo e com o mundo.

Em segundo lugar, a virtude processa-se pelo saber teórico, na medida em que o sujeito valoriza certos discursos racionais que, efetivamente, se materializam em suas atitudes. Assim como um bom atleta, precisa estar em um regime de constante treinamento. Pela ascese o sujeito adquire certas capacidades necessárias aos embates da vida. Tais capacidades desenvolvidas pelo sujeito, funcionam como equipamentos que precisam estar à sua disposição quando sobrevierem os imprevistos. Preparar-se para as adversidades, na medida exata e com a eficácia necessária requerida para certas ocasiões peculiares. Essa preparação do indivíduo para os acontecimentos da vida recebe o nome de *paraskeué* (equipamento, proteção ou

³⁷ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3ª ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.285.

fortalecimento). Esse equipamento é constituído pelos *lógoi*, isto é, discursos racionais realizados pelo sujeito. Esses discursos são proposições enunciadas pelo sujeito, constituindo princípios aceitáveis de comportamento. Encontramos no âmbito das doutrinas filosóficas da Antiguidade, uma relação de reciprocidade entre os saberes práticos e teóricos, destinados à uma certa racionalidade que direciona os conhecimentos e as práticas do sujeito sobre o mundo e sobre si mesmo. Os discursos, denominados *lógoi*, segundo Foucault:

São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a convicção, mas também os próprios atos. São esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém –, este que os detém agirá como que espontaneamente. É como se esses próprios *lógoi*, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem por ele: não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer³⁸.

O sujeito, através da ascese, é dotado de equipamentos necessários para resistir às investidas dos acontecimentos, e, revestido das virtudes adequadas, possa encontrar em si mesmo, enquanto o resultado constituinte dos seus próprios discursos verdadeiros, o refúgio esperado em tempos de guerra. Sujeitos fortes, capacitados e com uma desenvoltura atlética, que encontram em suas próprias virtudes a fortaleza adequada para refugiar-se em dias de grandes provações. Desta forma, podemos admitir a noção de Cuidado de Si enquanto uma plataforma adequada à aquisição de novas virtudes que produzem subjetividades livres, corajosas, sábias, fortes e autônomas.

1.7 O Cuidado de Si como uma trajetória de emancipação

O retorno empreendido por Foucault às doutrinas filosóficas da Antiguidade, estava respaldado em seu intenso desejo por evocar uma “nova” subjetividade ética. A partir dos dois últimos volumes publicados da *História da Sexualidade*³⁹, apresentou a ideia de que o sujeito se constituiu a partir de certas práticas como condutor e governante das suas experiências sexuais, delimitando para si um espaço amplo para a construção de uma ética da liberdade. Seu foco estava sobre as formas pelas quais os indivíduos puderam se reconhecer como sujeitos das suas próprias condutas. As práticas sexuais não reproduziam apenas normas e regras de

³⁸ Ibid., p.288-289.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque 1ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2014.

_____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

comportamentos, mas ofereciam ao sujeito a possibilidade de governar a si mesmo. Não emoldurava o sujeito em uma ética de proibições. O filósofo francês Jean-François Pradeau registrou ideias importantes sobre as intenções das pesquisas de Foucault acerca das práticas sexuais na Antiguidade:

O trabalho ético, do qual as práticas sexuais não passarão, em última análise, de uma experiência privilegiada, de paradigma, deriva de uma cultura de si, de um conjunto de práticas refletidas e problematizadas que presidem o trabalho de formalização, que tem como resultado a constituição de si como sujeito ético. Esse trabalho de informação é o processo propriamente ético do que Foucault chama de “subjetivação”⁴⁰.

Esses trabalhos do sujeito sobre si mesmo, foram reconhecidos como um conjunto de práticas que emprestavam aos indivíduos um certo estilo de vida, receberam o nome de cultura de si. Temas que envolviam a austeridade, o domínio, o controle, a temperança e a ascese, transpassaram as culturas gregas, helenísticas e romanas. Eram reconhecidos como exercícios espirituais, na medida em que conduziam o sujeito aos cuidados consigo, incidindo sobre sua alma, gerando profundas transformações em seu ser. Nesta perspectiva, o indivíduo estava em um propósito de constante reflexão ética. As prescrições de austeridades com o corpo e com a alma, possibilitavam ao sujeito, exercícios de elaboração de si, permitindo-lhe liberdade e autonomia para conduzir a sua vida.

No texto introdutório ao livro *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, Foucault identificou seus propósitos à respeito das suas pesquisas sobre o cuidado ético do sujeito a partir das suas atividades sexuais, enquanto “homem de desejo”. Portanto, era preciso compreender a noção de “sujeito” na perspectiva do pensamento greco-romano. Para tanto, tornou-se imprescindível pesquisar as formas e as modalidades da relação do indivíduo consigo e como este, a partir dessa relação, se constituiu e se reconheceu como sujeito. Sua proposta estava vinculada à ideia da “sexualidade” enquanto uma experiência “historicamente singular” a partir da correlação de três eixos fundamentais: o saber, o poder e a verdade. No primeiro eixo, aplicar-se-ia sobre a forma dos saberes que se referiam à sexualidade. O segundo eixo, aplicar-se-ia aos sistemas de poder que regulariam essas práticas e o terceiro eixo, estaria relacionado às formas pelas quais os indivíduos poderiam e deveriam se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade. Os instrumentos de análises evocados pelo pensamento moderno não ofereciam ao filósofo os elementos necessários à sua empreitada. Sobre a noção de verdade, não poderia

⁴⁰ GROS, Frédéric (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1), p.132-133.

contentar-se com uma visão metafísica de um saber lógico, apriorístico e predeterminado, que atribuía aos conhecimentos aquilo que alcançariam de verdadeiro ou falso. Dessa forma, seria preciso fazer uma crítica histórica da verdade. Nas palavras de Foucault:

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado⁴¹.

As perguntas que o filósofo se colocava o levariam a um deslocamento teórico perigoso, mas necessário. Precisaria se movimentar por um terreno desconhecido e distante. A distância percorrida seria bem maior, demandaria mais tempo e dedicação, mas por fim, alcançaria uma condição teórica mais próxima da compreensão das problematizações do sujeito que, há tempos, o acompanhavam através dos seus trabalhos anteriores. Eis as suas perguntas:

Através de quais jogos da verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos da verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?⁴²

Seu percurso seria a partir de uma genealogia, ou seja, uma história crítica dos dispositivos de subjetivação no decorrer da cultura ocidental, bem como o fez sobre a loucura, as doenças, as transgressões e por fim, sobre a sexualidade. Seus desvios teóricos se constituíram a partir da inflexão acerca do reconhecimento de formas práticas discursivas em vez de uma progressão de conhecimentos, e um deslocamento da ideia de manifestação do “poder”, visto como “relações múltiplas”, “estratégias abertas” e “técnicas racionais” que articulavam o exercício dos poderes. Em resumo, sobre quais formas e modalidades de saberes os indivíduos se reconheciam e se constituíam como sujeitos das suas próprias condutas? Esses seriam os propósitos principais de Foucault para alcançar a noção de uma subjetividade em condições de se autodeterminar. As influências de Paul Veyne e Pierre Hadot, como especialistas em História Antiga, foram importantes neste momento. Nas palavras de Foucault, podemos encontrar os caminhos para os quais suas reflexões ousariam apontar:

Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje

⁴¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque 1ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2014. p.11.

⁴² *Ibid.*, p.11-12.

em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Senão consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho⁴³.

A escrita, o “ensaio” como exercício de si, o discurso como uma prática constante do sujeito sobre si mesmo, parecem encontrar na obra de Foucault um refúgio ideal. Seu percurso demonstrou esses movimentos do pensamento sobre si mesmo, refletindo-se na condução da sua própria existência. Ao colocar a problemática do sujeito na cultura greco-romana, percebeu o quanto essa questão estava relacionada a um conjunto de práticas denominado Cultura de Si, que exerciam efeitos formativos sobre os indivíduos e que puderam proliferar diversas doutrinas filosóficas em torno da chamadas “artes da existência”, conferindo aos seus discipulados um certo estilo de vida. Partindo da cultura grega clássica, no século IV a.C., passando pela era de ouro da Cultura de Si das escolas filosóficas gregas, helenísticas e romanas, até atingir as doutrinas cristãs no século IV da nossa era. Toda essa trajetória histórica lhe conferiu o diagnóstico das práticas de si como formação e emancipação dos sujeitos a partir das suas experiências. E emancipação aqui deve ser entendida como um processo de criação de si mesmo, enquanto sujeito das suas próprias escolhas. A ideia de emancipação, nesta perspectiva, não se comunica com o projeto da modernidade em que o sujeito transcendental faz uso das suas próprias faculdades para atingir sua maioria intelectual. O Cuidado de Si, enquanto um conjunto de práticas de autodesenvolvimento e autoconhecimento do sujeito é compreendido como um dos elementos operadores no processo de auto elaboração dos indivíduos. Neste sentido, a emancipação se comunica com a noção de um trabalho de si sobre si, que promove sujeitos livres e autônomos. Assim, para Foucault, as técnicas de si, possuem uma função “*etpoiética*”⁴⁴, uma expressão retirada de Plutarco que pode ser entendida como o trabalho do indivíduo sobre si mesmo, se constituindo como sujeito ético e autor das suas condutas.

Desta maneira, podemos compreender os caminhos percorridos por Foucault, apontando para a Antiguidade Clássica, mas, focando em um diagnóstico do presente, a partir das suas “obsessões” em alcançar uma subjetividade autodeterminante.

⁴³ Ibid., p.13-14.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos*. Volume V: *ética, sexualidade, política*. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª Edição, Rio de Janeiro, Forense Universitária 2012, p.195.

A trajetória em direção a emancipação do sujeito se constitui em sua experiência com o pensamento. É um movimento que acontece pelo pensamento e no pensamento, enquanto “práticas discursivas” do sujeito. Ainda que a escolha da palavra, a princípio, não seja tão adequada, o sentido de “trajetória”, em momento algum pressupõe a história como um processo, mas admite uma noção de direção, de perspectiva e de acontecimentos. A noção de trajetória, também nos remete a ideia de prospecção de novos horizontes, tendo em vista a concepção de que os caminhos só existem, na medida em que você passa. O pensamento, enquanto discurso, promove a coincidência entre a história universal e as singularidades dos sujeitos. O arqueólogo e historiador francês Paul Veyne, dedicou um importante livro à trajetória de Foucault, em que registrou análises reveladoras sobre seus métodos e suas singularidades:

Foucault pensa que não existem verdades gerais, trans-históricas, pois os fatos humanos, os atos ou as palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seria a sua origem, nem tampouco refletem fielmente o objeto a que remetem. Para além da enganosa generalidade desses fatos ou de sua suposta funcionalidade, essa singularidade é a de seu estranho discurso. Ela procede a cada vez dos acasos do devir, da complicada concatenação das casualidades que se encontram⁴⁵.

Nesta perspectiva, Foucault evocou as singularidades invisíveis do discurso, que, por muitas vezes são entendidos como ideias gerais, pressupostos e clichês, que, a partir dos quais, os sujeitos se percebem e entendem o mundo. Evocar essas singularidades, significa refletir sobre o pensamento que nos determina, refletir sobre as ideias e conceitos que nos apresenta suas verdades necessárias. O pensamento foucaultiano nos convida a uma “ascese” como prática diária de exercícios de superação e renúncia de si. Superar nossa “positividade ingênua” na medida em que depositamos na racionalidade todas as nossas formas de verdade discursivas que nos definem e nos limitam. Renunciar às nossas ilusões tranquilizadoras, que nos prometem sempre um mundo mais seguro e estável. Assim, é preciso encontrar na reflexão filosófica uma forma de questionar constantemente nossa forma de pensar e agir sobre o mundo e sobre nós mesmos.

⁴⁵ PAUL, Veyne. *Foucault: seu pensamento, sua vida*. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011 p. 23.

CAPÍTULO 02: A ÉTICA DA VERDADE NA CORAGEM DO DISCURSO: O ALCANCE DA *PARRHESÍA*

INTRODUÇÃO

O objetivo deste capítulo será apresentar a *parrhesía* como uma atitude de afirmar-se a partir de uma verdade corajosa, transformando-se no próprio discurso filosófico que não se satisfaz com os sistemas de pensamento que não abrem as comportas para uma realidade múltipla e complexa. Em Foucault o pensamento não estaciona no tempo cronológico, não comporta definições prontas e engessadas. Partindo dessa perspectiva, o sujeito para Foucault não se mostra como um fenômeno em si, sem sua historicidade e contingência, mas, aponta para novas formas de produção de subjetividades. Os modelos ideais que se projetam no mundo, forjando suas fiéis cópias que somente se perpetuam como produção em série, no pensamento foucaultiano, desaparecem para dar lugar à novas formas de constituição dos sujeitos que não se fundamentam em uma existência essencialmente estagnada. Para Foucault a *parrhesía* funciona como uma tecnologia a partir da qual o indivíduo se estabelece no discurso do verdadeiro. O *parrhesiasta* é aquele que tem a coragem e a liberdade de dizer a verdade a quem quer que seja. Este compromisso com a verdade se traduz em uma qualidade moral. Assim, a partir da *parrhesía* é possível estabelecer um discurso verdadeiro que, na dinâmica das relações, constitui o sujeito e é constituído por ele. Um projeto que tem como alvo a construção de si mesmo e do outro através da fala franca, possibilitando, assim, um pacto de verdade, o que Foucault chamou de pacto *parrhesiástico*. Nesta perspectiva, durante o desenvolvimento deste capítulo, iremos comparar a *parrhesía* com outros artifícios utilizados nos discursos que não promovem uma aproximação do sujeito com a sua verdade, como a lisonja e a retórica. A noção de *parrhesía*, compreendida a partir da perspectiva das tragédias gregas, dos diálogos platônicos e dos estudos epicuristas sobre a natureza, nos permitirão perceber o alcance do discurso verdadeiro na formação e na condução dos indivíduos.

2.1 A noção de *parrhesía* a partir do pensamento antigo

A noção de *parrhesía* começou a ser analisada por Foucault no Curso ministrado no *Collège de France* em 1982 apresentado, em seu livro *A Hermenêutica do Sujeito*. Na Aula de 10 de Fevereiro de 1982, segunda hora, Foucault, ao se referir o que significava para Plutarco e Marco Aurélio a ideia percebida na atitude de “desviar o olhar e atenção aos outros para os conduzir a si”⁴⁶, estava redirecionando seus apontamentos para o tema da relação

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Sp. 3ª ed. WMF Martins Fontes, 2010, p.205.

entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo, a partir do quadro geral da constituição de uma relação de si para consigo. Na perspectiva de Foucault “essa experiência de si”, esses procedimentos do sujeito sobre si mesmo e sobre os outros, marcaram profundamente a cultura ocidental. Em suas análises sobre o tema, evocou os diálogos socráticos, *Górgias* e *Fedro*, na obra de Platão, passando pelas filosofias epicuristas, cínicas e estoicas.

Entre os epicuristas Foucault encontra a noção de *physiologia* em oposição a ideia de *paideia*. Para Epicuro a *paideia* produzia pessoas que não passavam de “pomposos e inconsistentes fanfarrões”⁴⁷(em francês: “*dollars pompeux et inconsistants*”) ao passo que a *physiologia* era capaz de fabricar um sujeito preparado para todas as circunstâncias possíveis da vida. Esta ideia estava ligada ao termo grego *paraskeue*⁴⁸, isto é, aquilo que permite ao indivíduo atingir a meta, permanecendo estável, sem perder o foco ou se desviar do propósito. Uma oposição necessária para chegarmos, em um segundo momento das análises de Foucault, ao termo grego *autárkeia*, que nos remete à ideia de independência e autonomia do sujeito, porém, até certo ponto. Assim, o estudo da *physiologia* epicurista para Foucault não se reduz simplesmente a um setor do saber, mas engendra também certo *ethos*, um determinado comportamento no sujeito:

É um conhecimento da natureza, da *phýsis*, enquanto conhecimento suscetível de servir de princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade; enquanto é também suscetível de transformar o sujeito (que era, diante da natureza, diante do que lhe haviam ensinado sobre os deuses e as coisas do mundo, repleto de temores e terrores) em um sujeito livre, um sujeito que encontrará em si mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranquilo⁴⁹.

Sob a condição desses apontamentos a partir do pensamento de Epicuro acerca da natureza e do sujeito, Foucault encontra, associada à ideia de uma “liberdade da palavra”, a noção de *parrhesía*⁵⁰. Em um primeiro momento, concebido como um termo técnico, significando a possibilidade de o mestre fazer o bom uso das coisas verdadeiras que ele conhece, de forma útil e eficaz, como lhe convém, objetivando a transformação do seu discípulo. Aqui a *parrhesía* aparece como uma qualidade, uma tecnologia utilizada pelo mestre em sua relação com o discípulo ou na relação entre o médico e o doente, com a finalidade de transformar ou

⁴⁷ Ibid., p.214.

⁴⁸ “A *paraskeue* é a equipagem, a preparação do sujeito e da alma pela qual o sujeito e a alma estarão armados como convém, de maneira necessária e suficiente, para todas as circunstâncias da vida com que viermos a deparar. A *paraskeue* é precisamente o que permitirá resistir a todos os movimentos e solicitações que poderão advir do mundo exterior. A *paraskeue* é o que permite, a um tempo, atingir a meta, sem se desviar por nada.” Ibidem.

⁴⁹ Ibid., p.215.

⁵⁰ Ibidem.

modificar o sujeito. Nesta concepção, a *parrhesía* desponta na antiguidade grega, entre os epicuristas e até mesmo entre os cínicos, vinculada à uma prática do sujeito sobre si mesmo, encerrada em uma visão geral em que não era percebida dentro de uma oposição entre o saber da natureza e o saber do ser humano. Desta maneira, o saber das coisas e do mundo, dos deuses e dos homens, contribuía para o aperfeiçoamento do sujeito, posto como objeto de um discurso verdadeiro.

As práticas da leitura e da escrita eram bem recorrentes na Antiguidade, principalmente a partir dos princípios dos resumos de textos filosóficos, também conhecidos como florilégios⁵¹ através dos quais se reuniam reflexões sobre determinados assuntos e autores. A leitura, segundo Foucault, proporcionava, sobretudo um exercício essencial para o sujeito: a meditação. A ideia que foi aproximada pelo nosso pensador ao exercício da meditação era associada ao termo grego *gymnázēin* que significa “exercitar-se”, “treinar”. Nessa perspectiva, o termo nos remete a um princípio de ação, a um pensar permanente sobre determinado assunto, produzindo no sujeito um conhecimento verdadeiro e um agir eficaz. Essa atitude de meditar coloca o sujeito, através do pensamento, em determinada situação. Assim, é preciso meditar, escrever e treinar, orientando o sujeito para uma dimensão real do pensamento, se apropriando da experiência através do exercício da própria escrita. Esses exercícios do sujeito sobre si mesmo, representa para Foucault, uma ascese, um conjunto de tecnologias que produzem resultados de subjetivação e transformação dos indivíduos. A noção de *parrhesía*, segundo Foucault, aparece no discurso do mestre.

Na relação entre o mestre e o discípulo, no jogo da ascese, isto é, em meio às práticas de subjetivação do discurso verdadeiro, aparece a palavra franca, a liberdade da palavra, a saber, a *parrhesía*. A *parrhesía* ou a *libertas*, no vocábulo latino, são qualidades morais implícitas às palavras do mestre e refletidas no silêncio do discípulo. Para Foucault, a *parrhesía* assume a forma do discurso filosófico na medida em que produz certos efeitos necessários sobre a alma. Não deve ser uma técnica de retórica⁵². Deve ser, ao mesmo tempo uma técnica e uma ética, uma arte e uma moral. O discurso do mestre não deve ser fingido, artificial ou sedutor como na retórica. Nas palavras de Foucault: “é preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio”⁵³.

⁵¹ Ibid., p.317.

⁵² Ibid., p.329.

⁵³ Ibidem.

2.2 A *parrhesía* e o poder político na sociedade grega

Em seu livro *O Governo de Si e Dos Outros*, Aula de 12 de janeiro de 1983, segunda hora, Michel Foucault parte da ideia dos pontos de irredutibilidade do enunciado *parrhesiástico* ao enunciado performativo, estabelecendo um regime de oposições contundente entre eles. Os enunciados performativos são amparados pela instituição a que o indivíduo esteja vinculado, contextualizando a coisa anunciada. A palavra enunciada apresenta-se vinculada à um estatuto que ofereça uma validade previamente estabelecida pela função ou cargo ocupado pelo cidadão que profere o discurso. Nesta perspectiva, a palavra enunciada provém de uma situação já codificada e conhecida. Compreende-se que tal enunciado cumpra seus efeitos esperados em todos os presentes, como um presidente que declara: “Está aberta a sessão”!⁵⁴. Eis que se cumpre: A sessão está aberta! Este exemplo aplicado por Foucault esclarece muito bem a natureza dos enunciados performativos. Já a *parrhesía* não enseja uma situação conhecida por todos, mas abre-se para algo inesperado, trazendo um risco indeterminado. Para Foucault a *parrhesía* apresenta uma característica particular dentre as outras formas de enunciados da verdade, porque abre-se a um risco. No enunciado *parrhesiástico*, aquele que profere a palavra da verdade expõe-se a todos os riscos possíveis, oferecendo a própria vida a um destino indefinido. Foucault menciona os momentos difíceis de Platão e Dion⁵⁵ frente ao terrível tirano de Siracusa, Dionísio, como pessoas que praticavam a *parrhesía* enquanto falavam a verdade que não agradava ao rei. Galileu⁵⁶ também é mencionado como um homem de *parrhesía*. Estudando os textos clássicos de Platão a Plutarco, Foucault identifica perfeitamente a noção de uma postura verdadeira diante de si e dos outros, a saber, a noção de *parrhesía*. No enunciado performativo aquele que enuncia não desenvolve consigo uma relação de verdade, mesmo que seu discurso pareça verdadeiro. No pedido de desculpas, exemplo apresentado por Foucault, aquele que pede para que seja perdoado, pode estar pensando em vingança. Na *parrhesía* esse jogo duplo não é possível. Aquele que enuncia o discurso verdadeiro guarda consigo uma fidelidade real ao que é dito, sabendo que é verdadeiro. Neste sentido, a *parrhesía* promove um intenso pacto de autenticidade do sujeito consigo mesmo. Nas palavras de Foucault: “eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que digo a verdade”⁵⁷.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.61.

⁵⁵ *Ibid.*, p.63.

⁵⁶ *Ibid.*, p.61.

⁵⁷ *Ibid.*, p.62.

A autenticidade que assombra as pompas da corte, no exemplo de Dion, como cortesão e cunhado do tirano Dionísio, ao apresentar-lhe a destemida constatação de que seu governo era um desastre, libera um poder de enunciação da verdade que só a *parrhesía* é capaz de promover. Nesse exemplo mencionado por Foucault⁵⁸, o brilho da liberdade de dizer uma verdade escandalosa e corajosa no seio de um sistema essencialmente opressor, assegura categoricamente o valor nobre da *parrhesía* enquanto um discurso verdadeiro e franco. Para Foucault:

Enfim, a *parrhesía* é uma maneira de si vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A *parrhesía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parrhesía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre⁵⁹

Na *parrhesía* constata-se um homem que ousa dizer a máxima verdade, um homem verídico, aquele que exerce a “veridicidade”. A *parrhesía* é vista, na concepção de Foucault, como uma das formas da dramática do discurso, isto é, a relação da obrigação da verdade e o exercício da verdade. Desta forma, Foucault nos fala de uma genealogia do discurso político, enquanto um método de análise, a partir do que ele chamou de uma dramática política do discurso verdadeiro.

Recorrendo a uma tragédia clássica grega, Foucault conta a história do jovem Íon, peça de Eurípides que leva o título do protagonista. Em busca de suas origens, por não conhecer a sua mãe, além de encontrá-la, almejava que ela fosse ateniense para herdar do lado materno (*metróthen*) o direito de falar livremente, isto é, o direito à *parrhesía*. Através dessa narrativa de Eurípides Foucault identifica a fundação do direito político em Atenas. Mas, Íon queria muito mais, queria fazer parte de uma elite entre os cidadãos: ocupar a primeira fileira da cidade. Na distribuição do poder da cidade podemos observar três categorias de cidadãos. Em primeiro lugar, os “impotentes” (*adýnaton*), não possuem condições de comprar armamentos, não têm riquezas. Em segundo lugar, os “*Dynámenoi*”, isto é, podem alguma coisa, possuem riqueza, prestígio, mas sua sabedoria faz que não se ocupem de política. Apesar de sábios, se omitem. Em terceiro lugar, são os ricos, poderosos e pessoas de bem, que não se calam e cuidam dos assuntos públicos, articulando política e razão. Nesta terceira categoria de cidadão encontramos ao mesmo tempo o *logos* e a *pólis*. Esse grupo representa a autoridade política da cidade. Temos então, os pobres, sem poder; entre os poderosos aqueles que se calam e não se ocupam dos

⁵⁸ Ibid., p.63.

⁵⁹ Ibid., p.64.

negócios da cidade; e os que, entre os poderosos, assumem o poder e não se omitem. Esses cidadãos exercem a *parrhesía* nas praças públicas e nas assembleias.

Segundo Foucault, a *parrhesía* não se reduz ao exercício do poder. No exemplo do jovem Íon, foi-lhe oferecido um poder tirânico, na medida em que ele seria aceito como um filho bastardo em um lar de um soberano. No entanto, para o jovem Íon não bastava herdar o poder hereditário de um soberano, pois ele queria ocupar as primeiras fileiras da cidade. Nesta perspectiva, a *parrhesía* não se confunde com o exercício do poder, muito menos um poder tirânico. Essa palavra verdadeira parece estar em um outro patamar, admitindo a liberdade e a franqueza de quem ocupa as primeiras fileiras na ordem do jogo do poder, poder que admite a agonística das argumentações, característico da vida política da cidade de Atenas.

Assim, em relação a *parrhesía*, Foucault afirma: “é, portanto, uma palavra mais alta, porém uma palavra que dá liberdade a outras palavras, e que dá liberdade aos que têm de obedecer, que lhes dá liberdade, pelo menos na medida em que só obedecerão se puderam ser persuadidos.”⁶⁰ O poder político através da *parrhesía* não está entregue aos caprichos de um soberano, mas encontra-se no jogo *agonístico* das argumentações, prevalecendo a palavra mais eficaz para a persuasão. Esse é o campo congênito da *parrhesía*. A *parrhesía* como uma palavra sensata, encontra-se no exercício do poder político que valoriza a eficiência da argumentação necessária ao convencimento, através do discurso verdadeiro. No contexto da sociedade grega a *parrhesía* é vista como um direito político de exercer a liberdade da palavra. Nenhuma outra forma de *veridicção* se confunde com a *parrhesía*. A *parrhesía* é percebida como uma prática essencialmente vinculada às condutas humanas. Nem mesmo os deuses gregos praticam a *parrhesía*. Como afirma nosso filósofo: “a *parrhesía* é uma prática humana, é um direito humano, é um risco humano”⁶¹

Na análise estabelecida por Foucault sobre tragédia de Eurípides⁶², na figura do jovem Íon que dá o título a peça, podemos estabelecer uma relação de profunda intimidade entre os anseios do jovem para retornar à cidade de Atenas com o nascimento da democracia grega. Esse foi um dos pontos cruciais identificados por Foucault na formação da *parrhesía* política. Nesse desenrolar da trama percebe-se uma sucessão de distintos rituais de verdade, de *veridicção*, ocasionando, na figura do jovem Íon, o nascimento da prática corajosa do discurso verdadeiro. Fruto desta análise de Foucault, podemos observar o nascimento da *parrhesía* a partir de três perspectivas fundamentais: na primeira como uma *parrhesía* política, encarnada no clamor do

⁶⁰ Ibid., p.98.

⁶¹ Ibid., p.143.

⁶² Ibid., p.141.

jovem Íon, sendo o filho de Creusa, uma mulher nascida em Atenas, a partir do qual, Íon receberia o direito de ser considerado cidadão ateniense. Nesse contexto o nascimento ofereceu-lhe um privilégio:

Primeiro, vocês encontram na tragédia chamada Íon, versos 668-675, o seguinte texto: Se não encontro a que me gerou, a vida será impossível para mim: e, se me fosse permitido fazer um voto, gostaria que essa mulher fosse ateniense para que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente [hós moi génetai metróthen *parrhesía*: para que eu herde a *parrhesía* do lado materno]⁶³.

Na segunda perspectiva, temos uma *parrhesía* judiciária, representada nas imprecções de Creusa, mãe de Íon, denunciando as injustiças cometidas pelos mais poderosos vitimando os mais fracos. A *parrhesía* representada como um ato corajoso de denúncia e alerta. E, em terceiro lugar, tem-se a *parrhesía* moral, aquela que aparece na confissão de uma falta que incomoda e perturba a consciência. Mais uma vez, encontramos na personagem de Creusa essa atitude de confiança. A *parrhesía* aparece, nesta concepção, em seu teor jurídico ao requerer uma relação de equilíbrio entre os cidadãos. O clamor de Creusa representa uma vontade intensa e verdadeira de justiça. Sobre essa concepção de *parrhesía* Foucault afirma que:

A imprecção do fraco contra o forte, com o fraco reclamando justiça contra o forte que o oprime, será chamada mais tarde de *parrhesía*, assim como também será chamada de *parrhesía* essa abertura confiante do coração que faz que a pessoa confesse suas faltas àquele que é capaz de guiá-la⁶⁴.

Aqui podemos perceber o discurso verdadeiro enquanto uma prática de justiça e uma confissão corajosa das faltas, abrindo-se à uma perspectiva ética da *parrhesía*.

2.3 A *parrhesía* e a democracia

Uma das preocupações fundamentais de Foucault ao estudar a obra de Eurípides, foi estabelecer uma ligação entre o dizer verdadeiro e a organização política da *pólis* ateniense. Na peça *Íon*, seu protagonista homônimo é filho do deus Apolo com Creusa, filha de Erecteu, um dos fundadores de Atenas. Íon foi abandonado em uma caverna por Creusa e resgatado por Hermes a pedido de Apolo, que o deixa na porta do templo de Delfos, onde foi criado por uma sacerdotisa do templo de Apolo, desconhecendo por completo a sua origem. Xuto, rei de Iolco, na Tessália, filho de Heleno, e marido de Creusa decidiu ir com ela para perguntar ao oráculo de Delfos se teriam filhos⁶⁵. Foi revelado a Xuto que seu filho será “o primeiro que ver” quando

⁶³ EURÍPIDES Apud FOUCAULT, 2010, p.69.

⁶⁴ Ibid., p.143.

⁶⁵ Ibid., p.81.

saíres do templo. Ao sair, ele encontra Íon e diz a ele, ser o seu pai⁶⁶. Por sua vez, Íon perguntou por aquela que o gerou: “Para que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente” (*hós moi génetai metróthen parrhesía*)⁶⁷. Esse contexto retratado por Eurípides, sob as análises do nosso filósofo, revela a constituição da sociedade política em Atenas a partir da perspectiva da noção de *parrhesía*, contextualizada na democracia grega.

Uma das questões mais importantes para Foucault, a partir de suas análises da dramaturgia euripidiana, estava relacionada com sua proposta de uma compreensão apurada da *parrhesía*, a fala franca, em um contexto mais amplo na direção “do governo de si e dos outros”⁶⁸. Para Foucault a peça *Íon* correspondeu à forma mais apurada de uma tragédia do dizer-a-verdade, a maneira mais adequada de representar a formação e desenvolvimento de um sistema político democrático na sociedade ateniense. Nesta peça Foucault identificou o profundo desejo humano por descobrir a verdade, mesmo enredado em uma situação em que um deus, por motivos pessoais, insistiu em omiti-la⁶⁹. Apolo possuiu Creusa à força, abandonou-a na Acrópole. Desta relação resultou uma criança, o jovem Íon. Apolo se sentido culpado, procura esconder a sua falta, não somente de forma oracular, omitindo a mensagem, mas também como um deus consciente da sua falta. Deste modo, Apolo não quis revelar a verdade⁷⁰. Segundo Foucault, essa trama de ocultamento da verdade por um deus, revela o incontido desejo humano em procurar à verdade. Nem mesmo a estratégia de um deus pôde interromper o caminho humano em direção à verdade. Na visão de Foucault, diante da incansável procura do jovem Íon para encontrar a sua parentela, almejando ao sabor do grande encontro ser contemplado com o privilégio de ser filho de uma ateniense, conferindo-lhe assim, o direito de exercer livremente a fala franca nas primeiras fileiras da cidade, representou um marco glorioso da dramática do discurso verdadeiro. Desta maneira, podemos falar do surgimento de um *demos*, uma comunidade política fundamentada no discurso verdadeiro. Para Foucault, *Íon* significou uma peça *parrhesiástica* que narrou a fundação da cidade de Atenas. A partir desta visão, a peça de Eurípides apresentou uma mudança explícita na verdade oracular de Delfos para Atenas, revelando o silêncio dos deuses e a promulgação da verdade pelos humanos através da *parrhesía*. Nas palavras de Foucault podemos compreender melhor essa dinâmica da prática da *parrhesía* na peça de Eurípides em questão:

⁶⁶ Ibid., p.85.

⁶⁷ EURÍPIDES *Apud* FOUCAULT, 2010, p.69.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.71.

⁶⁹ Ibid., p.82.

⁷⁰ Ibidem.

O lema principal de *Íon* concerne à luta humana pela verdade contra o silêncio de deus: os seres humanos devem se conduzir por si próprios *para* descobrir a verdade e dizê-la. Apolo não fala a verdade, ele não revela o que sabe perfeitamente bem ser o caso, ele ilude os mortais através do silêncio, ou lhe diz puras mentiras, ele não é suficiente corajoso para falar por si só e usa seu poder, sua liberdade e sua superioridade para encobrir o que fizera. Apolo é um anti-parrhesiastes⁷¹.

Em contraposição ao silêncio do deus, Íon e Creusa apresentaram-se como detentores de *parrhesía*. No entanto, suas atuações se deram sob aspectos distintos. Da parte de Íon, como herdeiro de uma dinastia ateniense, recebeu o direito de exercer a *parrhesía*, constituindo, desta forma, a *politeia* grega, isto é, a constituição ateniense. Da parte de Creusa, através da confissão de seus segredos e faltas, encontramos a *parrhesía* em sua dimensão moral. A *parrhesía* também foi intensa na atitude inquiridora e acusatória de Creusa quando decidiu questionar o deus Apolo em sua própria casa, não temendo as possíveis consequências de seus atos diante da superioridade de um deus em seu templo⁷².

Nos estudos de Foucault sobre a peça de Eurípides, sobretudo em um ciclo de seis conferências proferidas na Universidade da Califórnia, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, intitulado de “*O Discurso e a Verdade: a problematização da parrhesia*”, podemos identificar o surgimento do discurso verdadeiro no contexto político ateniense entre a monarquia e a democracia dos séculos V e IV, caracterizando o comportamento do indivíduo grego daquele período. Mesmo ainda, sem o direito legal de usar a liberdade da palavra na comunidade ateniense, Íon agia exatamente como um *parrhesiastes*. Conforme o filósofo, em sua 2ª Conferência proferida em Berkeley, intitulada “*A parrhesia nas tragédias de Eurípides*”:

O tipo de indivíduo que é tão valioso para democracia ou para a monarquia, uma vez que é corajoso suficiente para explicar, quer para o demos ou para o rei, quais são realmente suas deficiências. Íon é um indivíduo parrhesiástico e mostra-se como tal tanto nessas pequenas críticas políticas digressivas, bem como, posteriormente, quando afirma que necessita saber se sua mãe é ateniense, uma vez que necessita da *parrhesia*. Pois, apesar do fato de que está na natureza de seu caráter ser *parrhesiastes*, ele não pode legal ou institucionalmente usar essa *parrhesia* natural com que é dotado se sua mãe não for ateniense. A *parrhesia* é assim não um direito dado igualmente a todos os cidadãos atenienses, mas somente aos que são especialmente prestigiados pela sua família e seu nascimento. E Íon aparece como um homem que é, por sua natureza, um indivíduo parrhesiástico, ainda que seja, ao mesmo tempo, privado do direito da fala livre⁷³.

⁷¹ FOUCAULT, Michel. 2ª Conferência: *parrhesía nas tragédias de Eurípides*. In: Prometeus - Ano 6 - Número 13 – Edição Especial - E-ISSN: 2176-5960, p.25 2ª. Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. Fonte da Internet. Disponível em <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/download/20/10/2019>.

⁷² *Ibid.*, pp. 128-130.

⁷³ *Ibid.*, p.30.

No caminho do surgimento e do aperfeiçoamento da comunidade política grega, sobretudo, a partir dos séculos V e IV, período dos grandes líderes e reformadores como Clístenes e Péricles, o compromisso com a verdade passou a ser a prioridade da vida pública. As narrativas de Eurípides, localizadas pelas pesquisas de Foucault, valorizaram a democracia através do discurso *parrhesiástico* na cidade de Atenas. As atenções do nosso filósofo estavam voltadas para a relação intensa entre a digressão dos diálogos euripidianos e a afirmação da democracia através da *parrhesía*. Democracia e *parrhesía* estavam em uma relação de intensa reciprocidade. A democracia tinha como fundamento o igual direito à palavra (*isegoria*), bem como a igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder (*isonomia*).

Nos textos de Platão e Aristóteles encontramos o conceito de democracia em oposição à monarquia, à aristocracia ou à oligarquia. Para esses filósofos gregos a democracia constituía-se como o governo de um conjunto de cidadãos, um *demos*⁷⁴. A partir das considerações de Foucault sobre os estudos de Políbio,⁷⁵ a *parrhesía* e a *isegoria* receberam um tratamento especial à título de uma distinção. Ainda que ambas estivessem diretamente ligadas à democracia, foram identificadas em perspectivas diferentes. Esta questão tem a ver com problema do dizer-a-verdade na democracia. Aqueles que se ocupam do poder na pólis ateniense tem a *parrhesía*. Todo aquele que usa de *parrhesía* expõem-se a certos perigos. Ao percorrer esse caminho muitos podem ganhar o ódio ou até mesmo a inveja de grupos rivais. Esse é o jogo *parrhesiástico*: correr uma série de riscos. Pagar um alto preço. Nesse contexto a *parrhesía* encontra-se em uma dinâmica (*dýnamis*) de poder, envolvida em um certo jogo de interesses e ambição. Um caminho bem sinuoso e perigoso onde as estratégias precisam ser prudentes e cautelosas. Ocupa-se, com a *parrhesía*, uma posição de destaque e superioridade de tal modo que se possa dirigir os outros. No entanto para Foucault:

Essa superioridade ligada à *parrhesía* é uma superioridade que se compartilha com os outros, mas que se compartilha com os outros sob a forma da concorrência, da rivalidade, do conflito, da liça. É uma estrutura agonística. Para mim, a *parrhesía* está ligada, muito mais que a um estatuto, embora implique um estatuto, a uma dinâmica e a um combate, a um conflito. Estrutura dinâmica e estrutura agonística da *parrhesía*⁷⁶

O jogo *parrhesiástico* implica em ocupar-se com os negócios da cidade. (*Pólei khresta*). Esta ocupação está associada ao uso adequado de um discurso sensato e verdadeiro. (*Lógo*

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.140.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibid., p.146.

khrestai)⁷⁷. Falar a verdade para ocupar-se da cidade e estabelecer uma relação de perpétuo conflito com os outros pressupõe o jogo da *parrhesía*.

Se a *isegoria* constitui o direito de tomar a palavra, dar uma opinião durante um discussão ou um debate, o que seria, então, a *parrhesía*? Aqui nos permitimos fazer essa pergunta devido a justaposição identificada por Foucault nos textos de Políbio⁷⁸. Tanto a *parrhesía* quanto a *isegoria* são fundamentais para o funcionamento da democracia. Qual seria a diferença entre um direito constitucional destinado ao cidadão grego de ter acesso livre à manifestação da palavra (*isegoria*) e a conduta franca, corajosa e verdadeira (a *parrhesía*) de usar esse direito? As respostas a essas questões levaram o nosso filósofo a acompanhar o desenrolar da peça de Eurípides para compreender melhor a relação entre um direito constitucional de falar e o exercício pleno da verdade na sociedade, constituindo, assim os diferentes rituais de verdade, que promoveram o delineamento do caminho percorrido pelo jovem Íon para que reencontrasse sua pátria e adquirisse o direito de falar. A *parrhesía* não pode ser confundida com um direito constitucional, ainda que ela seja parte essencial do jogo político democrático. A *parrhesía* permite aos indivíduos uma certa ascendência sobre os outros, colocando-os em uma posição de destaque, permitindo-lhes dizer a verdade com intensa convicção de promover a persuasão, dirigindo os negócios da cidade. A *isegoria* assegura um direito constitucional que somente a *parrhesía* pode realizar. Somente a *parrhesía* atravessa a ponte perigosa entre os indivíduos e os negócios da cidade, promovendo o jogo democrático. Foucault, a partir da leitura de outros textos de Eurípides estabelece quatro noções importantes para o discurso verdadeiro. A primeira noção aparece em *As Fenícias* onde a *parrhesía* possa impedir os abusos do poder. Esta ideia tem por objetivo sinalizar os problemas causados pelo exercício exacerbado do poder, chegando aos limites da loucura. O *parrhesiasta* é aquele que, em uma atitude corajosa, confronta os poderosos para impor-lhes limites e dizer-lhes a verdade⁷⁹. A segunda noção de *parrhesía* podemos encontrar no texto da tragédia de *Hipólito*: é preciso ter certas qualidades morais para exercê-la. Não é somente um direito estatutário, mas requer uma conduta e uma postura de verdade e transparência de si para si. Na terceira noção aparece a ideia da *parrhesía* do servidor, encontrada na tragédia *As Bacantes*. O servidor, na condição de mensageiro, trouxera notícias desagradáveis ao Príncipe, correndo o risco de exaltar seus ânimos e sofrer as terríveis consequências. A verdade para o servidor é um dever. No quarto texto, na tragédia de *Orestes*, podemos observar o aparecimento de uma noção

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibid., p. 140.

⁷⁹ Ibid., p.150.

negativa de *parrhesía*. Em seu julgamento Orestes foi condenado por matar a própria mãe, Clitemnestra⁸⁰, prevalecendo como argumento vencedor no processo uma má *parrhesía*, isto é, uma *parrhesía* não indexada ao *logos* de razão e de verdade. Neste ponto Foucault sinaliza com um estudo mais apurado sobre o vínculo problemático da *parrhesía* com a democracia. Na sua concepção, um vínculo difícil e perigoso, diante de uma “má *parrhesía*” que invadiu a democracia⁸¹. Uma questão que envolve a problemática da ambiguidade da democracia⁸². De todo modo, nosso autor retoma mais adiante no mesmo curso, alertando para os problemas complicados que podem incomodar a relação entre a democracia e a *parrhesía*⁸³.

2.4 O retângulo da *parrhesía* nos discursos de Péricles

Para explicar melhor uma mudança importante na relação da *parrhesía* com a democracia, Foucault faz um bom uso da metáfora do retângulo. No primeiro vértice do retângulo podemos observar a *parrhesía* como uma condição formal de todo cidadão ateniense poder usufruir do direito de exercer livremente a palavra, participando das decisões da cidade. Desta maneira, não haveria democracia sem essa condição formal. No segundo vértice encontramos o jogo da ascendência e da autoridade, observada na conduta daquele que toma a palavra diante dos outros, dirigindo e comandando através da persuasão. No terceiro vértice precisamos observar a condição de verdade, isto é, enunciação do discurso verdadeiro. E, por fim, no quarto vértice, diante do exercício do discurso verdadeiro na conduta dos negócios da cidade e no enfrentamento dos rivais, é imprescindível a coragem, constituindo, assim, a condição moral.

Nos textos de Tucídides⁸⁴, Foucault encontrou três discursos de Péricles que representaram muito bem um bom ajuste entre o jogo político democrático e a *parrhesía*. No primeiro discurso⁸⁵ a *parrhesía* de Péricles aparece em um momento de guerra com os espartanos. Péricles, o homem mais importante e influente de Atenas, considerado o mais hábil com as palavras, exerceu sua ascendência na assembleia para defender os interesses da sua cidade através da palavra democrática. Nesta perspectiva, a *parrhesía* encontra um campo fértil de atuação em uma sociedade democrática, valorizando o argumento como forma de persuasão

⁸⁰ Ibid., p.152.

⁸¹ Ibid., p.157.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibid. p.167-170.

⁸⁴ Ibid., p.160.

⁸⁵ Ibid., p.161.

contra um regime tirânico e autoritário. É uma palavra que se expõe aos riscos dos possíveis insucessos ocorridos nas instituições democráticas em um jogo político. Como todo jogo, o jogo político implica em forças e poderes rivais. Em Péricles, encontramos todos esses elementos: o risco, a verdade e a coragem. O sucesso da persuasão do discurso de Péricles na assembleia promoveu um pacto *parrhesiástico*, na medida em que conclamou todos os cidadãos a tomar partido de uma causa em comum, assumindo, portanto, a responsabilidade pelos resultados inesperados. Nas palavras de Foucault, podemos resumir este primeiro momento da *parrhesía* pericliana em seu discurso de guerra:

Poderíamos dizer que esse discurso, seu exórdio, é a cena da boa e da grande *parrhesía*, em que, no âmbito da *politeía* – isto é, da democracia respeitada, em que todos podem falar -, a *dynasteía*, a ascendência dos que governam se exerce num discurso de verdade que é o deles pessoalmente e ao qual eles se identificam, ainda que se tenha de assumir certo número de riscos que quem persuade e os que são persuadidos aceitam compartilhar. Essa é a boa *parrhesía*, esse é o bom ajuste da democracia e do dizer a verdade⁸⁶.

No segundo discurso, temos uma cerimônia de enterro dos mortos após a guerra⁸⁷. Nessa cerimônia, Péricles promove o elogio dos mortos, mas antes proclama a *pólis* ateniense como a cidade da democracia. O elogio recai sobre a cidade e o jogo político, em que através do discurso verdadeiro e não somente a partir de uma formalidade estatutária (*isegoría*) a democracia pode ser apreciada, mas sobretudo através da franqueza e da coragem que caracterizam a boa *parrhesía* democrática, a *parrhesía* de Péricles. Para Foucault este cenário representa o circuito da *parrhesía*, no qual é possível percebermos uma relação de equilíbrio entre o jogo político (*politeía*) e a e a condição de verdade do discurso.

E, finalmente, no terceiro discurso de Péricles sobre a peste, podemos observar alguns elementos acolhidos pela *parrhesía*. A peste fez muitas vítimas, as derrotas militares aumentaram e os atenienses se voltaram contra Péricles. Parece que o pacto *parrhesiástico* estabelecido no primeiro discurso sobre a guerra estava se rompendo. Mesmo assim Péricles convocou uma assembleia e formulou algumas críticas aos cidadãos ao invés de bajulá-los ou desviar o foco para uma outra parte do problema. Ao contrário da maioria dos políticos, Péricles expõe o problema com coragem, franqueza e ousadia. Seu discurso demonstra sua ascendência sobre os outros ao persuadi-los, fazendo com que adiram a ele. Neste contexto, Péricles encarna o ideal *parrhesiástico*, na medida em que valoriza o discurso verdadeiro, esclarecendo para todos as suas reais intenções ao discernir o interesse público do particular. Também se declarou

⁸⁶ Ibid., p.163.

⁸⁷ Ibidem.

“inacessível à corrupção”⁸⁸. Para Péricles não bastava ter amor à pátria e se corromper. Não adiantava perceber a verdade, dizê-la e se dedicar ao interesse geral. Esses três elementos não bastavam. Assim podemos compreender, nas palavras de Foucault, os elementos acolhidos pela *parrhesía* pericliana:

É preciso além disso ser moralmente seguro, moralmente íntegro e não ser acessível à corrupção. E é tendo essas quatro qualidades que o político poderá exercer, através da sua *parrhesía*, a ascendência necessária para que a cidade democrática seja apesar de tudo governada – apesar da ou por meio da democracia⁸⁹.

A figura de Péricles representa o bom ajuste entre a *parrhesía* e a democracia, estabelecendo uma relação de equilíbrio entre o dizer-a-verdade e o exercício do poder. A dinâmica necessária ao aperfeiçoamento da boa *parrhesía* pode ser observada a partir dessas grandes qualidades morais que podemos encontrar em Péricles, a saber, a integridade e a honestidade. Essas virtudes potencializam a boa *parrhesía*.

2.5 Entre a *parrhesía* a lisonja e a retórica

Em seu livro *A Hermenêutica do Sujeito: Curso dado no Collège de France*⁹⁰, na aula de 10 de Março de 1982, Primeira Hora, Foucault explicou sobre a noção de *áskesis*⁹¹, enquanto um exercício de formação do sujeito a partir do discurso verdadeiro, desenvolvido entre o mestre e o discípulo. Tal procedimento tinha a função de estabelecer um vínculo entre o sujeito e a verdade, na medida em que promovia a sua transformação a partir de uma prática de *veridicção*. Desta forma, foi proposta uma análise da noção de *parrhesía*, etimologicamente compreendida como o “tudo-dizer”, “franco-falar”. A *parrhesía* foi vista como uma atitude moral, um ato corajoso e franco em dizer tudo e como uma técnica de transmissão do discurso verdadeiro com a finalidade de constituir um sujeito soberano de si. Enquanto uma ascese, isto é, um exercício de subjetivação do discurso verdadeiro e enquanto um atitude moral, através da constituição de um sujeito de coragem e ousadia, a *parrhesía* filosófica encontrou dois adversários fundamentais: a lisonja e a retórica.

⁸⁸ Ibid., p.165.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2010.

⁹¹ Ibid., p.332.

A lisonja, como um adversário moral, provoca no lisonjeado a ilusão de perceber-se muito além do que realmente seja, afastando-o da dimensão do discurso verdadeiro sobre si mesmo. A visão das coisas e de si mesmo torna-se comprometida sob os auspícios do bom lisonjeador. Na concepção de Foucault, o “franco-falar”, deve se afastar da lisonja, livrar-se dos seus falsos elogios. Já a retórica é considerada um adversário técnico, na medida em que produz um discurso que valoriza apenas a beleza estética das palavras sem preocupar-se com a verdade. Sabemos que a lisonja e a retórica atuam juntas, pois um bom lisonjeador utiliza-se muito bem da retórica. A lisonja apresenta-se como uma técnica, uma astúcia da retórica. Foucault recorre a um texto de Plutarco que trata sobre a maneira de distinguir o verdadeiro amigo daquele que não passa de um bom lisonjeador⁹². Para Foucault a lisonja representava um grande risco moral para as práticas e tecnologias de si desde a Antiguidade. Não faltam tratados que ilustram os riscos da lisonja. De um modo geral, a lisonjeador serve-se da linguagem para obter do superior o que se quer, reforçando suas qualidades e virtudes, impedindo-o de ocupar-se consigo mesmo. Em resumo, Foucault nos diz que: “a lisonja torna impotente e cego aquele a quem se dirige”.⁹³ Ainda sobre os infortúnios da lisonja, Foucault assevera:

O lisonjeador introduzirá um discurso que é um discurso estranho, que depende justamente do outro, dele, o lisonjeador. E esse será um discurso mentiroso. Assim, pela insuficiência em que se encontra na sua relação consigo mesmo, quem é lisonjeado se acha na dependência do lisonjeador que é um outro, que pode então desaparecer, transformar sua lisonja em maldade, em cilada etc.⁹⁴.

Sob essa condição do discurso da lisonja, ou mesmo da retórica, como forma técnica do lisonjeador, a subjetividade é constituída pela insuficiência, não permitindo ao sujeito uma relação de si para consigo. A partir desta perspectiva, a *parrhesía* é considerada, fundamentalmente, a anti-lisonja

Na *parrhesía* o sujeito estabelece consigo mesmo uma relação de autonomia, independência, plenitude e soberania. Na *parrhesía*, ao contrário da lisonja, o discípulo desenvolve uma liberdade emancipadora, produzindo para si e para o outro um discurso verdadeiro.

Para Foucault, a retórica se opõe ao discurso filosófico e à *parrhesía*, no qual só pode haver verdade, franqueza e coragem. A *parrhesía*, como adversária direta da retórica serve-se da transmissão da verdade nua, sem ornamentos. As regras da retórica são condicionadas pelos fins a serem atingidos, utilizando um jogo de palavras, a partir de argumentos que levam em

⁹² Ibid., p.335.

⁹³ Ibid., p.337.

⁹⁴ Ibid., p.339.

consideração as propriedades intrínsecas da linguagem. Na *parrhesía* as regras se constituem a partir da prudência, valorizando certas condições e cuidados de como e quando enunciar as palavras para atingir da maneira mais eficaz àquele a quem se dirige. No discurso *parrhesiástico*, ainda que tenha o mesmo objetivo de agir sobre os outros, produz nos indivíduos a disposição de “constituir consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo”⁹⁵. Na *parrhesía*, enfim, a generosidade deve nortear a relação do mestre com o discípulo, levando este último a constituir-se como sujeito soberano das suas próprias condutas. Podemos afirmar que a lisonja seja realmente um adversário radical para a *parrhesía* e deve ser, por isso, completamente exilado do seu plano de atuação. Já com a retórica a relação deve ser vista com um cuidado especial, à medida que o discurso filosófico tem nela, não somente uma adversária necessária, mas, sobretudo, uma companheira constante. Nas análises de Foucault sobre essa questão podemos observar uma intensa relação entre o discurso *parrhesiástico* e a retórica:

O discurso da *parrhesía*, em sua estrutura, em seu jogo é, por certo, completamente diferente da retórica. Isso não significa que, por vezes e a fim de se obter o resultado que se propõe, não se deva, na própria tática da *parrhesía*, recorrer a elementos, a procedimentos que são da retórica. Digamos que a *parrhesía* esteja fundamentalmente liberada das regras da retórica, que ela a retoma diagonalmente e só a utiliza quando necessário.⁹⁶

Nosso filósofo indicou a relação problemática entre a retórica e a filosofia encontrada na cultura antiga, sobretudo, a partir dos séculos V-IV. Na tradição socrático-platônica, *parrhesía* e retórica encontravam-se em forte oposição. No diálogo *Fedro* de Platão Foucault identificou essa oposição no discurso de Lísias como um grande *logógrafo*⁹⁷, isto é, um profissional remunerado que escreve belos discursos. Mas a grande questão que podemos observar, a partir das análises de Foucault sobre o diálogo platônico é que a forma do discurso não seria a oposição fundamental, mas o “conhecimento verdadeiro (*tò alethés*) a propósito das coisas de quem fala”⁹⁸. Aquele que pronuncia o discurso deve falar com franqueza, deve conhecer a verdade que fala. Desta forma, o discurso será bom. A verdade precisa ser constante durante o próprio discurso. Nas palavras de Foucault, podemos afirmar que: “Como o logos filosófico, a *tékhne* filosófica do logos é uma *tékhne* que possibilita ao mesmo tempo o conhecimento da verdade e a prática ou ascese da alma sobre si mesma”⁹⁹. O conhecimento da

⁹⁵ Ibid., p.345.

⁹⁶ Ibid., p.346.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.299.

⁹⁸ Ibid., p.300.

⁹⁹ Ibid., p.304.

verdade fundamenta-se em uma articulação com a prática da alma. Na arte da retórica encontramos os procedimentos rudimentares como os testemunhos, os indícios, as probabilidades, o sistema de provas e refutações, todos eles enumerados por Sócrates no diálogo de *Fedro*¹⁰⁰. No entanto, o poder persuasivo processa-se através da percepção exata das condições e momentos mais adequados à aplicação desses procedimentos.

2.6 A filosofia como prática de *parrhesía*

No ponto anterior falamos sobre a relação de oposição entre a *parrhesía*, a lisonja e a retórica. A lisonja, é uma adversária que deve ser radicalmente expurgada do discurso filosófico. A retórica, por ser também parte da estrutura do discurso filosófico, guardou uma relação problemática com a *parrhesía*, que procuramos explicitar. A ideia que almejamos desenvolver, a partir deste ponto, está intimamente relacionada com a questão do filósofo *parrhesiasta* defendida por Platão. Exploramos as análises de Foucault sobre o diálogo Fédon de Platão, com o objetivo de assegurar à *parrhesía*, um estatuto extremamente diferenciado do discurso dos retóricos gregos. Nesse momento da sociedade grega, no período clássico, entre séculos V e IV, podemos perceber a valorização de uma outra dimensão da *parrhesía*, passando da noção de um poder político para o aparecimento da *parrhesía* filosófica, identificada na tradição socrático-platônica. Não podemos afirmar que o momento político tenha sido suplantado pela dimensão filosófica da *parrhesía*. Não podemos decretar o desaparecimento do momento político em razão do surgimento de um pensamento filosófico. Na visão do nosso filósofo isso não aconteceu. No entanto, aparece um ponto de inflexão, um foco diferente, envolvendo o discurso sobre a verdade. Um outro personagem entra em cena na dramática do discurso verdadeiro grego, a saber, o filósofo. Com o desaparecimento das estruturas democráticas, mesmo que a *parrhesía* política, junto à valorização da figura do cidadão, não tenha sido abandonada, podemos assistir o surgimento da *parrhesía* filosófica em sua complexa relação com o plano político. Encontramos nos estudos de Foucault essa nova motivação para a genealogia das formas de enunciação do discurso verdadeiro:

Em suma, a *parrhesía*, essa função que consiste em dizer livre e corajosamente a verdade, se desloca pouco a pouco, desloca seus acentos e entre cada vez mais no campo do exercício da filosofia. Fique claro, mais uma vez, que o que é a filha da *parrhesía* não é certamente toda a filosofia, não é a filosofia desde a sua origem, não é a filosofia sob todos os seus aspectos, mas é a filosofia entendida como livre coragem de dizer a verdade e, dizendo assim corajosamente a verdade, de adquirir ascendência sobre os outros para

¹⁰⁰ Ibid., p. 302.

conduzi-los convenientemente, e isso num jogo que deve aceitar, de parte do próprio *parrhesiasta*, o risco que pode chegar até à morte. A filosofia, assim definida como livre coragem de dizer a verdade para adquirir ascendência sobre os outros, conduzi-los convenientemente inclusive expondo-se à morte, é isso, a meu ver, que é filha da *parrhesía*¹⁰¹.

A *parrhesía* aparece como um discurso franco e verdadeiro frente aos infortúnios gerados pela presença de um tirano. Como no exemplo oferecido por Foucault¹⁰², a relação turbulenta do filósofo Aristipo, descrito por Diógenes Laércio, com o tirano Dionísio, sofrendo injúrias e humilhações, até mesmo suportando em silêncio uma cusparada do tirano. Na concepção de Foucault, Aristipo se submete às tais humilhações dignas da certeza de guiá-lo melhor, realizando uma nobre tarefa. Desta forma, a filosofia é entendida, nessa perspectiva, como uma existência de renúncia, valorizando a verdade enquanto uma conduta, uma ação corajosa e franca, um testemunho para si e para o mundo, um testemunho da verdade que se acentua em um estilo de vida. Como podemos observar nas palavras de Foucault:

A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho. Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira que você se veste, pela maneira como fala etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa vontade¹⁰³.

A filosofia aparece como um *éthos*, uma maneira de viver, uma forma de reação à determinados acontecimentos e infortúnios da vida. Também é vista como *kairós*, em uma determinada situação aparece como oportunidade para a manifestação de certas virtudes. E, por fim, expressa-se através de uma doutrina, que é a verdade.

Sob um outro aspecto, a filosofia é considerada uma *parrhesía* na medida em que é dirigida aos que governam. Algumas vezes apareceu na forma de uma crítica insolente aos tiranos e poderosos. Outras vezes a *parrhesía* apareceu na forma de educação e condução dos príncipes. Na visão de Foucault, o discurso franco e corajoso da *parrhesia* esteve muito presente nos grandes círculos de oposição aos diversos regimes políticos gregos e romanos. Na dimensão da cultura antiga sempre encontramos, segundo o nosso filósofo, um regime de aconselhamentos políticos nos círculos *parrhesiásticos*. A interpelação constante caracterizava a *parrhesía* filosófica antiga. Interpelações públicas e privadas, em praças ou assembleias entre filósofos estoicos ou cínicos corresponderam aos delineamentos do discurso *parrhesiástico* filosófico. A vida filosófica, como observamos em seu modo antigo, como expressão do

¹⁰¹ Ibid., p.310.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibid., p.311.

discurso *parrhesiástico*, não pode ser comparada a filosofia ocidental posterior, como o pensamento moderno que se caracteriza apenas por um saber universitário e puramente teórico e especulativo. Para Foucault a filosofia antiga possui poucas semelhanças com os sistemas modernos filosóficos, como Descartes, Kant ou Hegel.

A noção de filosofia antiga encontra-se “como livre interpelação da conduta dos homens por um dizer-a-verdade que aceita correr o risco do seu próprio perigo”¹⁰⁴. O filosofar como manifestação do discurso verdadeiro confere à vida filosófica uma certa estranheza em relação ao pensamento habitual do senso comum. Segundo Pierre Hadot, o “Sócrates dos diálogos platônicos era chamado de *atopos*, isto é, “inclassificável”¹⁰⁵ à medida que amava a sabedoria estranha ao mundo. Essa indeterminação que escapa aos conceitos mais apressados e limitadores, faz do filósofo um estranho ao mundo e um ser entregue a uma certa clandestinidade, uma vez que está sempre na condição de estrangeiro e apátrida.

Segundo Foucault, a partir dos estudos do pensador estoico Epicteto¹⁰⁶, a filosofia cínica, representa a franqueza absoluta daquele que não se prende às suas paixões, que não omite seus desejos, mas deixa-se aparecer por completo, sem desvios e dissimulações. O cínico abriga-se apenas em sua reserva, termo que está relacionado a palavra grega *aidós*¹⁰⁷, uma forma de relação consigo mesmo, admitindo uma total transparência em que o indivíduo não tenha nada a esconder. Assim, pode-se promover uma atitude de intensa franqueza de si para si e na relação com o mundo. A existência do filósofo cínico ilustra profundamente a vida como uma verdade manifesta. A palavra proferida pelo cínico não teme em dizer a verdade, mesmo se reportando aos poderosos. Deste modo, o discurso cínico apresenta-se como um grande anunciador da verdade, desempenhando o papel do batedor, como observa Foucault, isto é, aquele que assume os primeiros lugares e se antecipa, apresentando uma palavra inédita e muitas vezes, incômoda e insólita. Antecipa-se sem temor em uma atitude corajosa no seu ato de dizer a verdade, expondo-se à todos os riscos possíveis. Podemos conferir à filosofia, em sua trajetória na cultura ocidental, desde a Antiguidade Grega, como a grande responsável pelo exercício da *parrhesía*, ainda que em determinado período, através do pensamento teológico cristão, o discurso verdadeiro tenha sido muito explorado pela cultura religiosa. Segundo

¹⁰⁴ Ibid., p.314.

¹⁰⁵ HADOT, Pierre. *O Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012, p.21.

¹⁰⁶ Ibid., p.314.

¹⁰⁷ Ibid., p.315.

Foucault, apenas a partir do século XVI, com a filosofia europeia moderna, podemos admitir uma genealogia das práticas de veridicção, enquanto uma história da *parrhesía*¹⁰⁸.

A livre coragem de dizer a verdade, exercida pelos filósofos antigos representou um conjunto de procedimentos que agiam sobre a alma dos indivíduos, promovendo mudanças profundas em suas condutas. O pensamento filosófico em sua relação com os sistemas políticos, autoritários ou democráticos, sempre requisitou uma prova da verdade, a prova da *parrhesía*. Nas palavras de Foucault, podemos perceber a importância da *parrhesía* através do discurso filosófico, na constituição dos indivíduos e na formação de um pensamento crítico sobre a sociedade que ousa ultrapassar as fronteiras de uma historicidade:

A filosofia como exterioridade relativamente a uma política que constitui sua prova de realidade, a filosofia como crítica relativamente a um domínio de ilusão que a coloca diante do desafio de se constituir como discurso verdadeiro, a filosofia como ascese, isto é, como constituição do sujeito por si mesmo, parece-me que é isso que constitui o ser moderno da filosofia, ou talvez o que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga¹⁰⁹.

A filosofia, nesta perspectiva, não poderia arrogar-se para si a condição de estabelecer as regras do poder político, muito menos para todo o conhecimento verdadeiro, determinando parâmetros de verdade ou falsidade sobre o saber científico. Em seu sentido moderno ou antigo, a filosofia constituir-se-á como uma permanente crítica aos enganos e ilusões provocados pelas representações políticas e científicas. Sempre arrogará para si a prova da realidade das coisas, a prova da *parrhesía*. A filosofia não deve estabelecer a regras pelas quais os indivíduos possam viver. Ela deve, sobretudo, apontar as formas pelas quais os indivíduos possam transformar a si mesmo. Assim, podemos afirmar que Foucault compreende: “a filosofia como ascese, a filosofia como crítica, a filosofia como exterioridade rebelde à política, creio que é esse o modo de ser da filosofia moderna. Era, em todo caso, o modo de ser da filosofia antiga”¹¹⁰. Nas palavras de Pierre Hadot, brilhante historiador do pensamento helenístico e romano e amigo de Foucault, em sua aula inaugural no *Collège de France*, sob o título *Elogio da Filosofia Antiga*, podemos observar:

Todavia, em todas as escolas serão praticados exercícios destinados a assegurar o progresso espiritual na direção do estado ideal da sabedoria, exercícios da razão que serão para alma análogos ao treinamento de um atleta ou às práticas de um tratamento médico. De uma maneira geral, eles consistem, sobretudo, no controle de si e na meditação.¹¹¹

¹⁰⁸ Ibid., p.316.

¹⁰⁹ Ibid., p.321.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ HADOT, Pierre. *O Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012, pp. 23-24.

Essa era a condição da filosofia antiga, uma prática constante de autotransformação e autodesenvolvimento como condição para o acesso à verdade.

Na *parrhesía* filosófica, o foco principal não mais estava direcionado ao retórico ou ao político. A preocupação essencial, neste momento do discurso verdadeiro, estava interessada na formação do discípulo. Em seus estudos sobre o diálogo platônico *Górgias*¹¹², Foucault encontra o conceito de *parrhesía* vinculado ao contexto das práticas de direção de consciência. Ainda em contraposição à retórica em sua ligação com a lisonja, podemos afirmar que a filosofia seja, de fato, uma *tékhnē* eficaz na condução das almas. Em *Górgias* podemos perceber a relação entre a *parrhesía* filosófica em oposição ao discurso do retórico sob condições inéditas. Esse regime de oposições estabelecido por Foucault, constituiu-se de forma bem diferente em relação aos seus estudos anteriores. A partir desta nova perspectiva passamos a valorizar intensamente esse ponto de inflexão de um campo político para a instituição de um regime de procedimentos que apontam para a formação e condução das almas, através do discurso verdadeiro sobre si mesmo e sobre o outro. Desta maneira, podemos identificar a *parrhesía* socrática como um princípio constituinte da subjetividade a partir do diálogo entre o mestre e o discípulo.

2.7 A encruzilhada platônica: a tensão entre a verdade e a política

Sobre o pensamento político antigo foram formulados por Platão quatro grandes problemas importantes. O primeiro problema constituía-se a partir da relação entre a verdade e a política observado no contexto entre o discurso verdadeiro e a organização da cidade. Aparece aqui o projeto platônico da “cidade ideal”¹¹³, tal como foi concebido por ele, para resolver o vínculo difícil entre a *parrhesía* e o jogo político da cidade. O segundo problema encontramos na ideia de definir quem seria o cidadão mais habilitado para dispor da *parrhesía* com prudência para exercer sua ascendência sobre os outros. É preciso confiar à cidade a um Príncipe sábio que tenha sido preparado por um bom conselheiro. Nesta perspectiva podemos justapor dois pares que formariam a problemática da relação entre a verdade e a política, em uma democracia e até mesmo em uma monarquia. Aqueles que tem o direito à palavra: de um lado a democracia e o orador, a democracia e o cidadão e do outro lado o Rei e o conselheiro. Na visão de Foucault o problema crucial político da Antiguidade girará em torno da oposição entre esses dois pares.

¹¹² FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.323.

¹¹³ *Ibid.*, p.179.

O terceiro problema diz respeito a questão da formação e conduta das almas, indispensável ao plano político. Como agir sobre a alma do Rei, como conduzi-la da maneira mais adequada para que ele tenha acesso ao discurso verdadeiro durante o seu mandato? Da mesma forma, como melhor conduzir os cidadãos para agirem com equilíbrio e prudência em uma democracia? Essas questões, colocadas por Foucault tocam em um patamar mais elevado do problema entre a verdade e o exercício do poder. O problema não está necessariamente vinculado ao tipo de regime em que as relações possam ser conduzidas, mas a forma dada a natureza do preparo que os agentes políticos receberão em sua formação. Eis aqui o problema da pedagogia do Rei e do cidadão. Seja em uma monarquia ou em uma democracia.

No quarto problema, enfim, encontramos na voz do filósofo as seguintes questões: “Quem é capaz de ser o artífice da *parrhesía*? Qual é o saber, ou qual é a *tékhne*, qual é a teoria ou qual é a prática, qual o conhecimento, mas qual é também o exercício, qual é a *máthesis* e qual é a *áskesis* que permitirão sustentar essa *parrhesía*? Será a retórica ou será a filosofia?”¹¹⁴.

Grande parte do esforço do pensamento de Platão estava focado na relação problemática entre a questão da verdade e da política. O empreendimento platônico em torno deste tema ofereceu um farto estudo sobre a noção do discurso verdadeiro, trazendo à *parrhesía* considerações e noções importantes. Essas considerações foram valorizadas por Foucault à propósito de suas sondagens a partir de quatro textos de Platão¹¹⁵. Essas exposições de Platão que envolveram uma série de estudos críticos sobre a má *parrhesía*, a retórica, a democracia e aos oradores, foram chamadas por Foucault de “encruzilhada platônica”, na medida em que se processou um deslocamento da questão em função da afirmação da boa *parrhesía*, do sábio, do conselheiro e do filósofo¹¹⁶. O professor César Candioto, em seu ensaio intitulado *Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault*, estabelece uma análise muito propícia para vincular o problema da relação entre o discurso filosófico e o jogo político na sociedade grega:

Se de um lado Foucault quer mostrar o fracasso de uma *parrhesia* política protagonizada pelos governantes contemporâneos a Platão, de outro entende que é pelo exame dos limites e possibilidades dos modos de governar da racionalidade política que a filosofia encontra sua realidade.¹¹⁷

¹¹⁴ Ibid., p.180.

¹¹⁵ Ibid., pp.180-181.

¹¹⁶ Ibid., p.180.

¹¹⁷ CANDIOTO, César. *Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault*. Introdução. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan./jun. 2011. ISSN 0104-4443. Fonte da Internet. file:///C:/Users/55219/Desktop/Parrhesia_filosofica_e_acao_politica_Platao_e_a_le.pdf. Acesso: 16/05/2020. 15:50 Horas.

A questão de enorme importância valorizada pelas análises de Foucault, estava relacionada ao problema da irreducibilidade da *parrhesía* aos interesses políticos de determinados grupos, mesmo sendo em um regime democrático ou monárquico. A condução do discurso verdadeiro e prudente encontrada nas palavras do filósofo, revelava sua realidade em uma racionalidade de governo defendida pelos sábios conselheiros. Nesta perspectiva, a racionalidade política de governo deveria experimentar a prova da *parrhesia* para ajustar-se aos interesses da cidade.

O primeiro texto escolhido foi o *livro VIII da República*¹¹⁸, na parte em que ocorre a descrição da passagem da oligarquia à democracia e do nascimento da cidade democrática e do homem democrático. A gênese da democracia ocorreu a partir da superação de uma oligarquia, isto é, uma organização política em que apenas um pequeno grupo privilegiado detém o poder e a riqueza. Esses indivíduos detêm a influência política sobre a cidade, formando uma dinastia. (*dynasteía*). O empobrecimento dos outros garante a oligarquia o poder pleno sobre a cidade. Revoltas internas ameaçavam frequentemente o poder das oligarquias. Com a derrocada desse sistema de privilégios surgiu a democracia, redefinindo o cenário político a partir da liberdade (*eleuthería*) e da igualdade de exercício do poder (*isonomia*), constituindo a *parrhesía* como um elemento de identidade, autonomia e singularidade políticas. Cada um por si mesmo como sua própria unidade política, como seu pequeno Estado por si só, possuía, a partir de então, a liberdade de falar.

No entanto, esse direito foi pervertido, na medida em que foi utilizado para adular a multidão. Sob esse aspecto duplo da *parrhesía* a democracia foi instituída, segundo a perspectiva platônica. A descrição platônica da gênese de um mau ajuste entre a *parrhesía* e a vida política, corresponde a representação da alma do homem democrático como a própria imagem da cidade democrática. A conduta das almas, os direcionamentos recebidos durante a formação do Rei ou do cidadão, aparecem como um processo análogo, na teoria platônica, na diferença capilar entre os desejos necessários e os desejos supérfluos. Segundo essa teoria, uma alma formada como convém sabe perfeitamente distinguir entre os desejos necessários e os desejos supérfluos. Nas palavras de Foucault, podemos compreender de forma muito clara essa relação entre os desígnios políticos dos homens e da cidade democrática:

Na verdade, é a mesma falta que, na cidade democrática, produz a anarquia política e que, na alma, produz a anarquia do desejo. Na cidade, se a anarquia se produz, pois bem, é simplesmente porque a *parrhesía* não atua como devia. Nela, a *parrhesía* nada mais é que a liberdade de dizer qualquer coisa, em vez de ser aquilo por meio de que vai se realizar a censura do discurso verdadeiro

¹¹⁸ Platão, *La République*, livro VIII, 555b-557a, trad. Fr. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934, pp.24-5, Apud FOUCAULT, 2010, p. 190.

e aquilo através de que vai se efetuar a ascendência dos homens sensatos sobre os outros. Pois bem, numa alma democrática, numa alma em que reina a anarquia do desejo, o que faltou, o que fez que a anarquia dos desejos tenha se tornado dominante? Isso se deu, diz Platão, porque o *logos alethès* (o discurso de verdade) foi rechaçado para fora da alma e porque não o deixamos entrar na cidadela. É essa ausência de discurso verdadeiro que vai constituir a característica fundamental da alma democrática, assim como o mau jogo da *parrhesía* na cidade produziu essa anarquia própria da má democracia.¹¹⁹

Nessa perspectiva o homem democrático, com a alma desprovida do discurso verdadeiro, representou a má *parrhesía* e seus possíveis efeitos na vida política da cidade.

O segundo texto em foco podemos encontrá-lo nas “*Leis*”, no livro III, parágrafo 694a¹²⁰. Neste texto é observada a constituição do reino de Ciro como um modelo de boa e justa política. Mesmo em um contexto autocrático da monarquia persa de Ciro, havia *parrhesía*, na medida em que o monarca oferecia plena liberdade de palavra aos seus conselheiros, prevalecendo as palavras mais sábias e prudentes. Toda honra era oferecida aos bons conselheiros. Havia liberdade (*eleuthería*), amizade (*philía*) e colaboração entre diversos níveis hierárquicos do reino, à medida em que se formava em torno do jogo político persa uma comunidade (*koinonía*). O exercício da boa *parrhesía*, alijava do plano político autocrático essas diferenças hierárquicas a partir das relações de amizade. A unidade de todo império fundamentava-se no exercício da liberdade da palavra na dinâmica colaborativa da comunidade. Assim, podemos identificá-la como uma comunidade política da *parrhesía*.

No terceiro texto, encontrado ainda nas *Leis*, em seu Livro VIII¹²¹, alguns parágrafos à frente, podemos observar a organização da cidade sob o ponto de vista das festas religiosas e regimes sexuais. Neste contexto, nas análises de Foucault, para que a cidade tenha uma unidade política em que todos os cidadãos possam obedecer e adotar certas condutas prescritas por esses regimes religiosos e sexuais, seria preciso alguém preparado e prudente em suas palavras para exercer sua ascendência sobre todos os outros. Um discurso franco e verdadeiro que promovesse uma necessidade imperiosa para querer obedecer. Esse discurso que organiza e governa a cidade em nome da razão e da verdade é justamente a *parrhesía*. O discurso que deve agir, não somente sobre toda a cidade, mas também sobre a alma dos cidadãos e do Rei. Nesse contexto da condução das almas e na transformação do indivíduos, a *parrhesía* aparece vinculada a ação filosófica sobre o mundo.

¹¹⁹FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013. p.183-184.

¹²⁰ Platão, *Les Lois*, livro III, 694a, trad. Fr.de L. Robin (*Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Galiimard, “*La Pléiade*”, p. 732), Apud FOUCAULT, 2010, p. 190.

¹²¹ Ibidem.

Nas *Cartas* de Platão, na *República* e nas *Leis*, encontramos a relação problemática entre a *parrhesía* e os sistemas políticos na sociedade grega. As análises de Foucault sobre essas cartas apontam para um contexto de racionalização das ações políticas, tendo em vista a filosofia como uma boa conselheira. Entre a queda da democracia, a ascensão da oligarquia e depois o retorno da democracia, momentos conturbados, prisões arbitrárias e ações judiciais ilegais, o discurso autêntico da verdade perde a sua força, faltando-lhe a ocasião necessária. (*káiroi*). Perdeu-se os vínculos de amizade (os *phíloi*) que possibilitava uma relação de equilíbrio e igualdade entre os cidadãos. Diante desta imensa crise, torna-se profundamente necessária a presença dos filósofos nos negócios da cidade. Em Foucault podemos encontrar a ideia do discurso filosófico como prática da boa política: “Somente a adequação do exercício e da prática da filosofia ao exercício e à prática do poder vai tornar possível doravante o que, no funcionamento tanto da oligarquia como da democracia, havia sido tornado impossível”¹²². Diante da grande crise da *parrhesía* nos regimes democráticos e oligárquicos, desprovida de uma comunidade de iguais (*phília*) e sem uma ocasião necessária para ser exercida (*kairós*), parece encontrar em Platão, a partir desse novo contexto, um outro significado, uma nova ocasião para ser valorizada, enfim, uma conjuntura favorável. Assim, na *República* de Platão, como a cidade ideal, o filósofo não pode ser apenas a expressão vazia de um *logos*. Precisa ser sobretudo aplicado aos negócios da cidade para agir no jogo político. Podemos encontrar um justo meio entre o *lógos* (o discurso) e o *ergo* (a ação). No jogo político o filósofo não pode ser apenas uma discurso vazio. A *parrhesía*, nesse novo contexto, vinculada a ação filosófica, foi apresentada nos primeiros diálogos platônicos em uma dimensão diferente, associada, não somente um conhecimento teórico e abstrato (uma *máthesis*)¹²³, mas sobretudo, a partir desse momento, a uma conduta moral. Nos estudos de Foucault sobre essa questão podemos perceber:

Se é verdade que a filosofia não é simplesmente aprendizado de um conhecimento, mas deve ser também um modo de vida, uma maneira de ser, certa relação prática consigo mesmo pela qual você se elabora a si mesmo e trabalha sobre si mesmo, se é verdade que a filosofia deve portanto ser *áskesis* (ascese), assim também o filósofo, quando tem de abordar não somente o problema de si mesmo mas também o da cidade, não pode se contentar com ser simplesmente *logos*, com ser simplesmente aquele que diz a verdade, mas deve ser aquele que participa, que põe mãos ao *érgon*. E pôr mãos ao *érgon* o que é? É ser conselheiro real de um político real, no campo das decisões políticas que ele tem realmente de tomar¹²⁴.

¹²² FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.198.

¹²³ Ibid., p.200.

¹²⁴ Ibid., p.200-201

Sabemos que o filósofo como um conselheiro real deve tomar partido das decisões políticas, participando da construção da cidade ideal, através da condução sábia da alma do Príncipe, organizando e governando a cidade, a partir de uma racionalidade política que se expressa no casamento entre a *parrhesía* e uma prática prudente no exercício de uma arte de governar. O caminho justo e regrado entre o discurso racional verdadeiro e a realidade política da cidade. Essa articulação entre a verdade e a realidade foi fundamental para nosso filósofo, a partir dos textos mencionados, elaborar uma noção de *parrhesía* como um modo de formação e condução dos indivíduos.

2.8 A palavra corajosa dirigida ao poder: O real da filosofia

Temos nos diálogos platônicos cenas marcantes de Sócrates como o exemplo mais emblemático da história do pensamento ocidental de resistência filosófica a um poder político. Sua resistência foi tão intensa, radical e verdadeira que o levou a detenção e a morte¹²⁵.

A partir das leituras de Foucault dirigidas à sétima carta platônica¹²⁶ uma questão passa a ser reformulada. Essa questão aparece formulada pelo próprio Platão, mas com Foucault, ganha uma novo fôlego: “qual é o real desse dizer-a-verdade filosófico, o que faz que ele não seja simplesmente um discurso vão, que ele diga a verdade ou diga uma falsidade?”¹²⁷

¹²⁵ Sócrates- Querido Critão! Quão precioso o teu ardor, se alguma retidão o acompanhasse! Não sendo assim, quanto mais insistente, tanto mais penoso. Temos, pois, de examinar se devemos proceder como queres ou não. Quanto a mim, não é de agora, sempre fui deste feitio: não cedo a nenhuma outra de minhas razões, senão à que minhas reflexões demonstram ser a melhor. As razões que alegava no passado, não as posso enjeitar agora em vista de minha sorte presente; elas se me apresentam como que inalteradas; são as mesmas de antes as que estou respeitando e acatando; se nestas conjunturas, não temos outras melhores para alegar, fica certo de que não cederei absolutamente a tuas instâncias; ainda que, com mais ameaças que as atuais, nos acene o poderia da multidão, como a crianças, com o espantinho das prisões, mortes e confisco de bens. Como, portanto, faremos tal exame o mais acuradamente possível? Será retomando, em primeiro lugar, aquela razão que alegas a propósito das opiniões? Estávamos certos ou errados ao repetirmos que das opiniões umas devemos acatar, outras não? Ou antes, de eu ter de morrer, era acertado dizê-lo, mas agora se patenteou - não é assim? Que falávamos por falar, mas não passava de brincadeira, futilidade? Francamente, Critão, desejo examinar contigo se aquela razão se nos apresentará um tanto modificada em vista da minha situação, ou idêntica, e se as mandaremos às urtigas, ou lhe obedeceremos. Costumavam dizer, creio eu, os que presumem falar seriamente, mais ou menos o mesmo que eu próprio dizia há pouco: que, das opiniões que os homens formam, a umas se deve grande acatamento, a outras não. Pelos deuses, Critão, não te parece uma boa norma? Porque tu, tanto quanto alcançam as previsões humanas, não estás em vias de morrer amanhã, nem poderia ser abalado o teu juízo pela adversidade presente. Portanto, reflete; não achas acertado dizer que nem a todas as opiniões dos homens se deve acatamento, mas a umas sim e outras não? E não às de todos, mas às de uns sim e às de outros não? Que dizes? Não é com razão que se diz isso? Critão-É com razão. Sócrates-Logo, acatar as boas, não as ruins. Critão-Perfeitamente. (Diálogos Platônicos, Crítion ou Do Dever. Extraído da coleção clássicos Cultrix. Tradução de Jaime Bruna., p.8. Fonte da Internet: endereço eletrônico: www.dominiopublico.gov.br . em 05/11/2019. 13: 22 Horas).

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.208.

¹²⁷ *Ibidem*.

O mérito de se perguntar sobre o real do discurso filosófico nos remete, a princípio, ao fato de que a palavra verdadeira do filósofo não pode voltar fazia. Seu percurso é mais complexo e perigoso. A realidade do discurso filosófico vai se traduzir na intensidade da sua coragem ao se dirigir a quem exerce o poder. Nessa perspectiva, esse discurso não estava reduzido aos seus conteúdos lógicos e abstratos. Não se reduzia a um mero método em que se pudesse extrair a verdade. A dimensão da realidade filosófica na concepção do pensamento antigo se constitui como um estilo de vida e um exercício de transformação do indivíduo. O caminho da *parrhesía* do filósofo alcançava um outro patamar. Sempre em relação aos outros discurso a fala-franca filosófica afirmava-se pela sua diferença própria e essencial. O discurso do filósofo não poderia ser associado à retórica, na medida em que esta última almejava apenas dizer o que a multidão esperava ouvir. Ainda que o pensamento filosófico fosse também um exercício de retórica, sua finalidade conspirava a favor da constituição de uma subjetividade soberana e não objetivava apenas a persuasão através de seus recursos argumentativos. Segundo Pierre Hadot, “a filosofia se apresentava também como um método para alcançar a independência, a liberdade interior (*autarkeia*), o estado no qual o eu depende apenas de si mesmo”¹²⁸. A prova real da filosofia constituía-se a partir de uma diferença fundamental em relação as outras formas discursivas encontradas na sociedade grega. A veridicção filosófica, sua forma de se dirigir aos poderosos com verdade, sem temer as consequências, assim como o fez Sócrates algumas vezes, promovia a sua realidade congênita. Promove uma marca exclusiva e autêntica do seu discurso e de sua prática. A marca da verdade que incomoda as convenções políticas e sociais. Para Hadot, “a meditação filosófica greco-romana é um exercício puramente racional ou imaginativo ou intuitivo”¹²⁹, isto é, assume formas variadas e exerce uma profunda influência em todos os setores da existência. É preciso agir de uma maneira filosófica em todas as circunstâncias da vida. Sob essa perspectiva da filosofia antiga, podemos compreender uma relação de reciprocidade entre a teoria e a prática. As escolas filosóficas antigas defendiam, não apenas um sistema especulativo ou doutrinário, mas almejavam, sobretudo, um modo de vida. Esta prática da realidade filosófica depõe a seu favor como sua essência legítima durante toda a sua história até os dias atuais. Sua disposição para confrontar na arena política, na *ágora*, no espaço público, promove a sua realidade dinâmica em oposição as formas autoritárias de formulação e imposição de uma série de verdades discursivas ao longo de toda a cultura ocidental. Nesta

¹²⁸ HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª ed. São Paulo. É Realizações Editora. 2014, p.263.

¹²⁹ HADOT, Pierre. *O Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012, p. 24.

aplicação do discurso verdadeiro filosófico, podemos encontrar a ideia muito bem desenvolvida pelo nosso filósofo sobre o tema da coragem da verdade, isto é a noção de *parrhesía* em sua máxima expressão da afirmação de uma conduta de confronto com as formas de enclausuramento da liberdade e da própria verdade. Nas palavras de Frédéric Gros podemos resumir a intenção encontrada nos estudos de Foucault sobre essa questão: “algo mais no sentido de que se trata não tanto elaborar um novo ponto de doutrina, mas retomar um ponto de articulação entre a teoria e a prática, entre o discurso e as ações, entre os saberes e as resistências”¹³⁰

A tarefa filosófica coloca-se como uma exigência da verdade. Eis o que Foucault encontrou na conduta de Sócrates nos diálogos de Platão. Sócrates e o próprio Platão como conselheiros reais e condutores da alma dos Príncipes e cidadãos gregos, proporcionaram uma atitude *parrhesiástica*, reformulada pelo olhar foucaultiano, um olhar que se abre para uma concepção de filosofia enquanto um confronto constante com as formas tirânicas de persuasão e sujeição. Em contraposição ao intelectual universal, como portador da verdade e da justiça em defesa dos mais fracos e oprimidos, Foucault introduziu a figura do intelectual específico que age de uma forma relevante sobre problemas definidos, reconfigurando a relação entre a teoria e a prática. A respeito dessa proposta do intelectual específico como um grande diagnosticador do presente, apresentada pelo filósofo, podemos encontrar nas palavras do professor da Universidade de Salerno, Francesco Paolo Adorno, em seu ensaio sob o título *A Tarefa do Intelectual: O modelo socrático*, alguns esclarecimentos importantes:

Na visão de Foucault, essa figura de intelectual (universal) foi substituída pelo intelectual específico, que age segundo uma outra relação entre teoria e prática. O intelectual específico possui certo número de conhecimentos, que põe em ação de maneira imediata, para operar uma crítica determinada, em um campo que recobre suas competências, sobre um ponto específico. Enquanto o intelectual universal não se limita a aplicar seus conhecimentos a críticas locais, mas também um discurso geral sobre a sociedade, cujos pontos de injustiça e de mentira ele visa, o intelectual específico age teoricamente sobre problemas bem definidos, graças a seu conhecimentos.¹³¹

Aqui podemos perceber um ponto de articulação entre o discurso socrático e o intelectual específico defendido por Foucault. Essa presença do intelectual engajado em sua obra pode ser atribuída ao seu retorno à cultura filosófica e política da Antiguidade Clássica

¹³⁰ GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Gros, Frédéric. Org. Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1), p.11.

¹³¹ ADORNO, Francesco Paolo. *A Tarefa do Intelectual: O modelo socrático*. In: *Foucault: a coragem da verdade*. GROS, Frédéric (Org.). Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1), p.41.

para fortalecer seus estudos genealógicos sobre as formas de governo e conduta dos indivíduos, bem como os processos de subjetivação. Ao estudar profundamente o *logos* político na sociedade grega, Foucault faz uma análise interessante sobre a racionalidade que desenvolveu e orientou as condutas dos Reis, dos cidadãos e das cidades. Na figura de Platão e Sócrates encontramos a noção de *parrhesía* enquanto um discurso verdadeiro e franco que se dirige aos poderosos da cidade. A *parrhesía* do filósofo estimula o pensamento e a transformação dos indivíduos, contra a estagnação retórica dos discursos que arrogam para si a autoridade absoluta das verdades universais. Entre essas duas “verdades”, esses dois discursos, deixamos as palavras de Foucault nos dizer:

É o jogo da retórica captar, de certo modo sem querer, a vontade dos ouvintes e fazer desta o que bem entender. Ao passo que a filosofia, e é nisso que ela não é uma retórica e que ela só pode ser o contrário da retórica, modesta ou imperiosamente, se vocês preferirem, só pode existir pelo fato de ser escutada. Essa escuta, essa expectativa da filosofia sobre sua própria escuta fazem parte da sua realidade¹³².

A filosofia se destina àqueles que desejam ouvi-la. Não convém a realidade do discurso filosófico a violência dos protestos. Seu campo habita na escuta necessária que ela gera. Na retórica, ao contrário, encontra sua eficácia na escuta daqueles que não precisam e acolhem suas palavras independente de suas vontades. Nesta perspectiva, não existe violência no discurso filosófico. Na filosofia encontramos a ideia de que uma vida experimentada de outra maneira não seria possível. Foucault encontra o termo grego “*ou biotòn állos*”, isto é, “não é possível viver de outro modo”. Encontramos também em suas análises o termo grego “*prágmata*”, atividades, tudo aquilo de que nos ocupamos, tudo aquilo a que podemos nos dedicar¹³³. Esse estilo de vida requer três capacidades fundamentais. Habilidades relacionadas à boa memória, à inteligência e ao raciocínio. Nos termos gregos, para ter atitudes filosóficas você precisa ser “*eumathé*” (aprender facilmente), “*mnémon*” (ter boa memória para guardar no espírito o que aprendeu) e “*logízeisthai dunatòs*”,¹³⁴ ou seja, ser capaz de raciocinar para tomar as melhores decisões. Aprendizagem, memória e raciocínio constituem as habilidades principais para um bom governante. Em resumo, foram os conselhos de Sócrates ao jovem Alcibíades para reinar sobre a cidade¹³⁵. Os conselhos socráticos ao jovem Alcibíades estavam direcionados a ideia do cuidado de si como uma prerrogativa fundamental para poder cuidar dos negócios da cidade. E o cuidado de si implicava em conhecer-se a si mesmo, isto é, voltar o olhar para dentro de si,

¹³² FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p.215.

¹³³ Ibid., p.218.

¹³⁴ Ibid., pp.219-220.

¹³⁵ Ibid., p.219.

para sua alma. Para conduzir um governo justo o Príncipe precisava voltar-se para si mesmo. Assim, o real da filosofia constituiu-se, em primeiro lugar, a partir da vontade da escuta do outro e, em segundo lugar, a partir de um conjunto de práticas do sujeito sobre si mesmo, a saber uma ascese.

2.9 Entre a filosofia e a política: a *parrhesía* cínica

A filosofia não representa um código de condutas e regras destinado aos políticos da cidade. Ela não tem de dizer ao poder o que precisa ser feito. Mas ela guarda uma relação constante do dizer-a-verdade com a ação política. Existe uma tensão muito ajustada entre a filosofia e a política. Neste ponto encontramos em Foucault uma recorrência ao cinismo. Na perspectiva do pensamento cínico aparece uma intensa relação entre a *parrhesía* filosófica e a prática política. Focado no texto de Diógenes Laércio Foucault reproduz um diálogo revelador entre Diógenes, o Cínico e Alexandre, o grande, logo após faz um importante comentário e cita o cínico novamente:

Sou o grande rei Alexandre. Sou Diógenes, o cão. E, sem precisar se foi a Alexandre que a explicação foi dada ou se era de maneira geral, em todo caso Diógenes Laércio relata que Diógenes, o Cínico, explicava seu aforismo “eu sou um cão” dizendo: sou um cão “porque afago os que me dão, lato para os que não me dão e mordo os que são maus”¹³⁶.

A *parrhesía* filosófica cínica mostrava-se em toda sua nudez, zombando das convenções e leis que imperavam no jogo social e político da cidade. Diógenes de Sínope¹³⁷, aluno de Antístenes (discípulo de Sócrates), tributário do pensamento socrático, foi destaque e símbolo do cinismo antigo, na medida em que fez das suas atitudes insólitas um crítica derrisória ao poder instituído. Em seu momento platônico, como foi visto no ponto anterior, a *parrhesía* do filósofo se identificava com a conduta do Rei, na medida em que este se interessava pela própria filosofia ou ouvia os conselhos do filósofo. Mas, o mito da “cidade ideal”, do Rei filósofo, no contexto da *parrhesía* cínica, inclusive, uma *parrhesía* oposta a socrático-platônica, não encontra mais um lugar de destaque, já não compõem o cenário político. A cena agora é outra. A forma da relação entre o dizer verdadeiro cínico e o poder político é conduzida pela exterioridade, pela derrisão, pelo desafio constante. Ao contrário do cenário socrático-platônico, não é mais pela identificação, pela interseção da racionalidade política com o dizer-

¹³⁶ Ibid., p.260.

¹³⁷ AMARAL, Hélio Soares do. *Os cães filósofos: história da filosofia de resistência*. São Paulo. Editora Annablume, 2006, p. 9.

a-verdade da filosofia. Nas afirmações de Foucault podemos entender melhor este novo cenário da relação do discurso filosófico com o exercício do poder:

Ele não diz a verdade da ação política, ele não diz a verdade para a ação política, ele diz a verdade em relação à ação política, em relação ao exercício da política, em relação ao personagem político. É isso que chamo de traço recorrente, permanente e fundamental da relação da filosofia com a política¹³⁸.

A filosofia para fazer prova da sua realidade deve e pode estar em uma relação de confronto e desafio com as práticas políticas, mas não se confundindo com elas. O grande mérito dessa relação está no diálogo e no enfrentamento constante.

O movimento cínico na Antiguidade ergueu-se como um grupo estranho, muitas vezes, ao próprio pensamento filosófico praticado na época. Os cínicos exerciam o pensamento como uma prática constante de derrisão e insolência às convenções sociais e políticas. Segundo Pierre Hadot, o filósofo encontrava-se em um estado de pura *atopia*¹³⁹, uma certa estranheza em relação ao universo humano, bem como alguém sem um lugar determinado ou como um ser inclassificável. A condição cínica do pensamento filosófico perpassa a sua história como uma atitude de resistência e ceticismo em relação ao mundo e a sociedade. E, de acordo com Hadot, “esse conflito nunca poderá ser resolvido completamente”¹⁴⁰. A relação entre a máxima verdade crua e nua como encarnação da própria vida confronta-se com a soberba do poder político e epistêmico, na medida em que questiona as ilusões de um conhecimento com pretensões universalizantes. O filósofo alemão contemporâneo Peter Sloterdijk, em seu livro “*Crítica a razão cínica*”, registra uma compreensão muito ajustada da irreverência desses sábios gregos:

A partir do instante em que a filosofia não é capaz de viver o que ela diz senão de modo hipócrita, é preciso insolência para dizer o que se vive. Numa cultura em que os idealismos empedernidos fazem da mentira a forma de vida, o processo da verdade depende da existência de pessoas suficientemente agressivas e livres (‘descaradas’) para dizer a verdade.¹⁴¹

A declaração insólita da verdade cínica nos convida ao confronto entre a teoria e a realidade, na medida em que somos resultados de práticas discursivas. No contexto do cinismo, esse confronto adquire uma importância fundamental para a constituição de uma subjetividade forte, corajosa e indócil. A prática cínica articulava-se com uma exigência de verdade, atingindo os limites da intolerância e da insolência em relação aos outros discursos. O cínico é visto como um homem de *parrhesía*, um artífice do discurso verdadeiro que exhibe sua verdade nua em suas

¹³⁸FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros. Sp. 1ª ed. WMF Martins Fontes, 2013, p. 261.*

¹³⁹HADOT, Pierre. *O Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012, p. 22.

¹⁴⁰Ibid., 23.

¹⁴¹SLOTERDIJK, Peter. *Crítica a razão cínica*. Tradução Marco Antônio Casanova et al. São Paulo. Estação Liberdade. 2012, p. 155.

atitudes nada convencionais. É uma liberdade que não se confunde com a liberdade política, na medida em que esta não pode prescindir de um estatuto para autorizá-la. Uma liberdade autorizada e forjada pelas leis da cidade. A liberdade cínica não comunga com essas autorizações. A insolência cínica marcou a noção de *parrhesía* como um símbolo recorrente do homem verdadeiro e corajoso frente às formas de poder e convenções sociais. O cínico tinha uma vida não autorizada, os pés descalços, a barba hirsuta, homem errante, sujo e apátrida. Sua ausência total de vínculos lhe permitia uma liberdade preciosa. Seu modo de vida, seu *bíos*, seriam a condição necessária para o exercício dessa *parrhesía*. Para Foucault: “esse modo de vida como redução de todas as convenções inúteis e de todas as opiniões supérfluas é evidentemente uma espécie de decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir”¹⁴². O cinismo faz da vida uma manifestação da própria verdade. A vida é compreendida como prova da verdade. O cinismo pode ser observado como uma vida escandalosa, uma atitude corajosa e insolente em relação ao poder instituído. Um discurso verdadeiro que teve seu alcance a partir do século IV do período helenístico, estendendo-se até o Império romano. Sabemos que a prática cínica teve grandes influências no cristianismo, bem como entre os filósofos e artistas dos séculos XIX e XX. Na perspectiva de Foucault o cinismo percorreu a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. Existe, neste contexto, um cinismo trans histórico. No entanto o presente trabalho tem como foco a problemática do cinismo histórico da Antiguidade.

Segundo Foucault, o cinismo inaugurou um momento inédito na história do pensamento ocidental, envolvendo um problema antigo entre a filosofia e a política, que foi a questão da coragem da verdade.

A manifestação da verdade na própria vida não dissimulada, uma vida verdadeira, a verdadeira vida como a elementaridade da prática cínica, engendrou um ideal filosófico enquanto um discurso genuinamente verdadeiro que combatia as práticas políticas, representadas na “retórica” dos poderosos da cidade. A *parrhesía* se dirigia à política, na medida em que estabelecia com ela uma relação agonística, afirmando-se como verdade. Em suas análises sobre a *parrhesía* Foucault não hesitou em afirmar que o problema da vida cínica se colocou em torno da questão fundamental da história do pensamento ocidental, desde a Antiguidade até os dias atuais, sobre a própria filosofia como uma prática da verdade, como um “*bíos philosophikos*”, isto é, a vida filosófica. Como um conhecimento distinto da ciência, a filosofia coloca-se na dimensão do enunciado verdadeiro como uma modalidade de existência.

¹⁴² FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Sp. 1ª Ed. WMF Martins Fontes, 2014, p.149.

Neste sentido a filosofia não seria apenas um discurso sobre a verdade, mas um estilo de vida verdadeiro. Essa modalidade de vida como expressão da verdade parece ter sido negligenciada no decorrer da história da filosofia ocidental, segundo Foucault. A religião foi apontada como um dos fatores de confisco do tema da verdadeira vida. A ascese cristã se apropriou do tema para reforçar as instituições religiosas. A prática científica fez uso do tema da verdadeira vida para se consagrar como acesso à verdade. Em todos os momentos essa questão da verdadeira vida, alijada do plano filosófico, não parou de se insinuar, ora sob a égide das instituições religiosas, ora sob o confisco luxuoso da ciência. A prática cínica estendeu-se como uma atitude filosófica que marcou a vida da cultura ocidental (e porque não falar da vida cultural oriental). De todo modo, o cinismo representou esse movimento de afirmação da filosofia em relação aos outros discursos que arrogavam para si a insígnia de portadores da verdade. A prática cínica representou o real do discurso filosófico que não se curvou frente às investidas do poder tirânico das instituições, desde a Antiguidade grega, de certa forma, até os dias atuais. A verdade cínica representou a afirmação da indocilidade e da insolência do discurso filosófico em relação às práticas de poder que promovem a sujeição dos indivíduos. De acordo com a prática cínica, na vida deve haver uma coerência entre os preceitos e as práticas. E essa “coerência” não pode ser vista como uma contingência lógica, mas sim como a manifestação de uma verdade vivida pelo indivíduo.

O cinismo encontrou um ponto importante que distingue a filosofia, não só da política, mas também das outras modalidades de saber filosófico. Encontra uma filosofia mais autêntica, na medida em que fez dela uma certa militância da verdade. Defender a verdade a toda prova. A esse respeito as palavras de Foucault são reveladoras:

A ideia do cão de guarda que aborda os inimigos e que os morde; o tema do combatente-soldado ou combatente-atleta, que combate os males do mundo; a ideia do lutador, que está sempre entregue ao combate, não guarda nada para si, mas suporta sua miséria para o bem de todos – tudo isso me parece, em suma, bem próximo da noção muito mais moderna de militantismo. E essa noção de militantismo engloba, parece-me, muitas das dimensões dessa vida cínica que reverte a soberania benéfica do *bios philosophikos* em resistência combativa.¹⁴³

Uma resistência combativa que não se intimidava com a arrogância do poder instituído e demonstrava sua insolência como expressão verdadeira da própria vida como crítica do presente. Assim, a *parrhesía* do cínico apresentava-se como uma vida autêntica, verdadeira e soberana de si. Essa soberania cínica praticava um intenso despojamento e derrisão das riquezas e do poder. Havia na prática cínica um exemplo clássico de uma conduta ética constitutiva da

¹⁴³ Ibid., p.250.

verdade filosófica que não coincide com o jogo político. Como um cão, saía à espreita dos poderosos e os interrogava, assim como o fez Sócrates em Atenas, não temendo a própria morte.

CAPÍTULO 3: A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ÉTICA DA LIBERDADE

INTRODUÇÃO

Este capítulo será fundamentado na trajetória percorrida por Foucault, a partir dos três volumes da série *História da Sexualidade*¹⁴⁴, sendo o primeiro livro apresentado a partir do subtítulo *A vontade de saber*, o segundo intitulado *O uso dos prazeres* o terceiro volume abordou o tema do *cuidado de si*. Foucault estava interessado na problemática da criação do sujeito e nas formas pelas quais os indivíduos são constituídos, promovendo uma análise genealógica da formação da identidade a partir da sexualidade. Será considerada a sua crítica à “hipótese repressiva” da sexualidade e suas considerações sobre os saberes e poderes que fundamentaram os discursos sobre o homem de desejo e as possíveis efeitos de assujeitamentos e subjetivação sobre suas condutas. Faremos também uma análise compreensiva da ideia defendida por Foucault sobre a valorização de uma ética do sujeito a partir da cultura clássica, possibilitando a produção de sujeitos livres e autônomos. Nesta perspectiva, serão elaboradas algumas considerações sobre a proposta foucaultiana de uma estética da existência, como um maneira corajosa dos indivíduos se constituírem como sujeitos, bem como a valorização da vida como obra de arte, elaborando uma estilística da existência. A temática geral da ética do sujeito, a partir da cultura clássica e a elaboração de um noção de subjetividade, como estratégia de resistência às instituições e saberes que forjam dispositivos de enclausuramento das condutas humanas. Essas problematizações serão também recepcionadas, sobretudo, em seus últimos cursos no *Collège de France*.

3.1 Da repressão a produção dos saberes sobre a sexualidade

Em seu livro *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*, o primeiro ponto sinalizava um momento de transição em relação à sexualidade. Até o início do século XVII, observa-se um período em que as práticas sexuais não procuravam o segredo e vigorava uma certa franqueza em tal dinâmica. Ainda no mesmo século, mudanças repentinas trouxeram o crepúsculo de uma época de licenciosidades. A sexualidade foi encerrada nos seios da família conjugal e burguesa. Assim, o casal foi considerado o modelo exemplar das boas condutas

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque, 1ª edição, São Paulo, Paz e Terra, 2014.

_____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007.

sexuais. Tudo o que ultrapassava suas fronteiras seria reputado como proibido, hediondo e ilegítimo, sendo passível de severas sanções. Os discursos sobre a sexualidade foram condenados ao silêncio, ao mistério, à escuridão dos desejos contidos e controlados. Apenas os “*rendez-vous*” ou as casas de saúde tornaram-se lugares de tolerância aos desejos, discursos e práticas sexuais, nas relações entre as prostitutas e seus clientes ou entre psiquiatras e seus pacientes histéricos. Fora desses espaços somente havia interdição, inexistência e mutismo. Esses seriam indícios, segundo Foucault, de uma “hipótese repressiva” sobre a sexualidade. Não faltavam teorias robustas que sustentavam tal hipótese. Um farto conjunto de interpretações defendia tal hipótese, por entenderem que as intensas volúpias do prazer atrapalhariam o bom desempenho do trabalhador. A era da repressão fazia parte de um grande projeto de expansão capitalista. Em tempos de grande repressão à sexualidade, tudo que pode ter um gosto de revolução e felicidade ou vontade de transgredir ou mudar as leis, constituem obstinações. Até mesmo a obsessiva vontade em falar sobre sexo, que ultrapassava as possibilidades de escuta, era uma constante, desde que se recompensasse muito bem um especialista em audição. Contra as evidências históricas, Foucault reafirma a sua crítica a “hipótese repressiva”. O peso dos tempos atinge cerca de três séculos. A repressão instaurou-se de tal maneira que colocá-la sob suspeita demandaria um grande esforço teórico. Para introduzir o problema, uma questão seria fundamental: “a mecânica do poder e, em particular, a que é posta em jogo numa sociedade como a nossa, seria mesmo, essencialmente, de ordem repressiva?”¹⁴⁵. A resposta mais simples a essa questão, pode ser entendida a partir da ideia de que nas sociedades capitalistas e burguesas dos séculos XVII e XVIII, longe de ter sido reprimida, a sexualidade, foi tolerada por meios de dispositivos ardilosos e discretos de poder. A contra hipótese de Foucault é que neste período, ao contrário da evidente repressão, houve uma intensa proliferação de discursos e saberes sobre o sexo. Discursos e saberes úteis que procuravam organizar, dividir, sistematizar e gerir determinadas condutas necessárias ao bom funcionamento do Estado. O Estado, através dos seus aparelhos, estabelecia o controle sobre a vida da população, tática que foi classificada pelo filósofo como “biopoder”. A despeito de uma “economia da escassez” e de “princípios de rarefação”, desde o período clássico, sobretudo a partir do século XVI, ocorreu um processo de proliferação de discursos e saberes, vinculados às técnicas sofisticadas de poder, que longe de se constituírem como tabus ou proibições, incitaram a vontade de saber, gerando uma ciência da sexualidade. O roteiro seguiu-se a partir da “incitação aos discursos”, diante de uma produção intensa de saberes sobre a conduta sexual de

¹⁴⁵FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988, p. 15.

crianças, jovens e adultos, perpassando as instituições médicas, religiosas e educacionais. A pastoral cristã obstinava-se pela confissão detalhada das faltas e pecados. Segundo Foucault:

Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou. Talvez nenhum outro tipo de sociedade jamais tenha acumulado, e num período histórico relativamente tão curto, uma tal quantidade de discurso sobre o sexo¹⁴⁶.

A proliferação dos discursos sobre o sexo, admitia uma relação íntima com o poder, e não causavam nos indivíduos uma sensação exata de proibição, mas os emolduravam em uma rede de dispositivos e argumentações individualizantes. Discursividades distintas arrebanhavam diversas áreas do conhecimento, como a demografia, a biologia, a psicologia, a psiquiatria, a medicina, diluindo os dispositivos sob diversos prismas e concepções. A partir do século XIX, anexou-se os desvios sexuais às doenças mentais. Iniciou-se a época das grandes perversões e abominações. Os tribunais atuavam nos crimes de infidelidade, casamentos não consentidos ou até mesmo a homossexualidade. Na Inglaterra vitoriana pessoas eram frequentemente condenadas à trabalhos forçados em colônias penais por incidirem em crimes de sodomia. Pois, a noção de homossexualidade só apareceria a partir do século XIX. A colocação do sexo em discurso promoveu uma Ciência nas sociedades ocidentais, ao passo que em algumas nações orientais como na China, no Japão e na Índia, introduziu uma Arte do sexo, em que o indivíduo desenvolvia consigo uma relação de regozijo e prazer. Desde o século XV o ritual da confissão exasperou nossa obstinada vontade de saber, de esquadrihar os desejos mais íntimos, provocando e forjando sujeitos submissos e docilizados. Nossa necessidade quase inconsciente e tão naturalmente espontânea em confessar, expurgar a culpa, aderir ao máximo a iluminação dos cantos mais recônditos e profundos dos porões da nossa alma, constituiu determinados sujeitos e práticas. Diante de uma rede de confissões extorquidas era preciso se eximir de qualquer tipo de silêncio. O silêncio, por si só, já poderia ser considerado uma transgressão, condicionado por uma retórica que explanava a ideia do pecado por omissão. Saberes jurídicos, clínicos e terapêuticos em geral expandiram-se com infinitas forças por todos

¹⁴⁶ Ibid., p.34.

os lados. O alcance desses dispositivos de poder fez do homem ocidental, segundo Foucault, um “animal confidente”.

Nos últimos séculos das sociedades ocidentais a ideia de um poder repressivo não coadunava com os discursos de incitação a uma retórica sobre o sexo e o desejo. Por diversas razões colocadas por Foucault, a “hipótese repressiva” estaria combatida. No entanto, a liberação integral não passou a existir em função de tal fato. A relação entre o desejo e o poder passou a integrar uma nova dinâmica. Na verdade, a noção de poder, enquanto uma instância proibitiva e imposta pelo aparelho jurídico-estatal, não faria mais sentido dentro dessa nova dimensão “tecnológica”. Em uma sociedade complexa, não seria tão sensato a aplicação de uma forma de poder baseada apenas na negação e na censura. O poder, assim como o universo polimorfo das atividades sexuais, precisava ser sofisticado e mais flexível. Flexível, sutil, mas extremamente eficaz em seus efeitos sobre as condutas. Uma forma de poder em que “seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos”¹⁴⁷. A proposta de Foucault foi oferecer, a respeito de uma análise histórica dos dispositivos aplicados às condutas sexuais, uma outra concepção de poder. Em suas palavras, “pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem lei e o poder sem rei”¹⁴⁸. Nesta perspectiva, o poder é visto como um jogo de forças que estabelece entre si constantes embates e correlações, gerando campos de atividades estratégicas, espalhados por todo o corpo social. O que existem são jogos de forças que estabelecem correlações desequilibradas, tensas e instáveis. As relações de poder seriam, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas, na medida em que não seria possível identificar um agente a partir do qual pudesse emanar sua racionalidade. Não existe, nesta concepção, um sujeito de poder, só existem intencionalidades que se equacionam e se fortalecem em todas as relações sociais. Não existe poder, mas relações de poder.

Assim, a perspectiva de Foucault sobre o dispositivo da sexualidade, trouxe uma visão importante e esclarecedora sobre uma história crítica da nossa relação com a liberdade e com o poder. Muitas vezes, não percebemos, por diversas razões que encontramos em seus escritos, a forma como nossa condição de submissão se transfigura como “possíveis liberdades”. É o que podemos observar em Paul Veyne, que presta uma grande reverência ao ceticismo de Foucault, dedicando um capítulo inteiro de seu livro sobre a vida e o pensamento do filósofo:

Foucault não era mais niilista do que subjetivista, relativista ou historicista: segundo seu próprio testemunho, ele era cético. Remeto a uma citação decisiva. Vinte e cinco dias antes da sua morte, Foucault resumiu seu pensamento em uma única palavra. Um entrevistador penetrante lhe perguntava: “Na medida em que não afirma nenhuma verdade universal, o

¹⁴⁷ Ibid., 83.

¹⁴⁸ Ibid., 87.

senhor é um cético?” “Certamente que sim”, respondeu ele. Eis a última palavra: Foucault duvida de toda verdade demasiado geral e de todas as grandes verdades intemporais, nada mais, nada menos. Como ele escreve no início de *Nascimento da biopolítica*, os universais não existem, apenas singularidades existem. Numa noite em que falávamos do mito, ele me dizia que a grande questão, para Heidegger, era saber o que se dizia quando se dizia a verdade; “mas a meu ver, a questão é: de onde vem que a verdade seja tão pouco verdadeira?”; a verdade ou ao menos as grandes verdades de cada época¹⁴⁹.

A trajetória do pensamento de Foucault, especialmente sobre a produção dos discursos acerca da sexualidade, revelou os pontos cegos de uma interpretação hegemônica, que, por alguns séculos, disseminou uma teoria repressiva sobre o poder. Diante das certezas acolhidas pela episteme imperiosa de uma determinada época, fez reluzir noções e ideias ofuscadas por suas verdades absolutas e universais, através de seu ceticismo fundamental. Ao contrário de uma “hipótese repressiva” sobre o sexo, podemos admitir a proliferação de estratégias bem antigas que sempre funcionaram como dispositivos de controle e sujeição tão plácidos como a prática da confissão. Com as palavras do sociólogo e historiador das ciências sociais, o francês Jean-François Bert, podemos ilustrar melhor o olhar do filósofo sobre as relações entre o dispositivo, o sujeito e o poder:

Quando decide enfatizar a sempre mais importante história do desvelamento e da verbalização dos indivíduos a propósito de sua sexualidade pelo ritual da confissão, Foucault reaviva o processo oculto de civilização que repousa não sobre a regulação progressiva do corpo, mas sobre a participação ativa de seres disciplinados em seu próprio disciplinamento¹⁵⁰.

Esse é o movimento muito bem articulado da noção sutil de poder como possibilidade, em que o sujeito pode criar certas ilusões sobre o que seja liberdade ou doutrinação. É o tom da canção que soa aos nossos ouvidos, quando esbarramos com o pensamento de Foucault. Assim, as perguntas que prometem uma conexão com os pontos que se sucederão no atual trabalho, podem ser: quais os espaços de manobra que os indivíduos vislumbram para tornarem-se sujeitos éticos das suas condutas? Por quais vias Foucault introduziu esses espaços? Por onde começam os pontos de resistência e de que forma se constituíram? Essas serão as perguntas que o presente trabalho ousará responder, ou pelo menos sinalizará algumas possíveis alternativas.

¹⁴⁹ VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011, p. 72.

¹⁵⁰ BERT, Jean-François. *Pensar com Michel Foucault*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo. Parábola, 2013. p.150.

3.2 A sexualidade na concepção de Foucault

No texto introdutório da *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*¹⁵¹, Foucault faz uma ressalva importante e crucial sobre a natureza do conceito de “sexualidade” que pretende trabalhar. A inclusão das aspas é feita propositalmente. Seu objetivo não era o de reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais, nem muito menos, analisar suas características científicas, religiosas ou filosóficas. Seu projeto tinha a finalidade de propor uma história crítica da sexualidade, enquanto uma experiência em que os indivíduos pudessem constituir a si mesmos como sujeitos éticos das suas condutas. Não havia, segundo seu entendimento, a noção de “sexualidade” na Antiguidade, assim como a modernidade pode produzir, enquanto um simples objeto científico. O que havia na cultura Antiga, eram práticas sexuais que envolviam as experiências dos indivíduos com seus prazeres. Essas experiências possibilitaram aos sujeitos uma relação de si para si, fundamentada na soberania e na escolha livre das suas ações. Com este segundo volume da *História da Sexualidade*, o filósofo procurou elaborar uma compreensão sobre as formas pelas quais as atividades sexuais foram problematizadas pelos filósofos e pelos médicos na Cultura Clássica do século IV a.C. Desta forma, não se interessou especialmente por uma história dos sistemas morais ocidentais e suas interdições, mas valorizou, sobretudo, uma análise crítica da história das problematizações éticas, constituídas a partir das práticas de si. A mudança de direção operou-se, sobretudo, pela necessidade de recolocar a questão das práticas sexuais sob o prisma da relação ética do sujeito consigo e com o mundo. Nas palavras do filósofo, podemos compreender melhor o sentido de suas reflexões sobre a moralidade Antiga:

É preciso entender esses temas da austeridade sexual, não como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade¹⁵².

O comportamento sexual foi problematizado na Antiguidade, na medida em que se tornou objeto de cuidado, foco de reflexões e motivos para a estilização da existência, a partir das práticas de si. A definição de um estilo austero na prática dos prazeres, proporcionou aos indivíduos, experiências de liberdade e desprendimento, ainda que houvessem determinadas prescrições e certas restrições quanto ao seu bom uso. As morais da Antiguidade greco-romana foram classificadas por Foucault como aquelas “orientadas para a ética”, pelo fato de serem

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel Foucault. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão Técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. 1ª edição, São Paulo, Paz e Terra, 2014, p.7.

¹⁵² *Ibid.*, p.30.

conduzidas para as práticas de si e para uma ascese, isto é, todo um conjunto de exercícios práticos e teóricos desenvolvidos pelos indivíduos, com a finalidade de alcançar determinada forma de conduta. Essas práticas permitiam a elaboração de um trabalho ético do sujeito sobre si mesmo, não somente para se submeter a um determinado conjunto de regras, mas sobretudo, para se transformar em soberano da sua própria existência. Assim, o sujeito da Antiguidade permitia-se conduzir pelos códigos de conduta, ao passo que desfrutava da sua condição de sujeito moral dos seus pensamentos e ações. É o que podemos observar nas palavras de Foucault:

A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões e atingir um modo de ser que pode ser definido pelo gozo pleno de si ou pela soberania de si sobre si mesmo¹⁵³.

As práticas sexuais do indivíduo na Antiguidade, ofereceram, para além de um regime de proibições, a determinação de uma substância ética, isto é, “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”¹⁵⁴.

Assim, a sexualidade na concepção do filósofo, a partir de suas pesquisas sobre a moralidade nas culturas greco-romanas, não produziu somente códigos de conduta e comportamento, mas, admitiu, sobretudo, formas de subjetivação, contribuindo, desta maneira, para o exercício de uma condição de liberdade ética dos indivíduos. As práticas sexuais na Antiguidade permitiam aos indivíduos, a observação de determinados rituais em que eram desenvolvidas certas virtudes muito reverenciadas pelos filósofos. O conjunto de práticas e cuidados com a alma e com o corpo, atos, gestos e formas de conduzir os prazeres, conhecido pela noção grega de *aphrodisia*, o conceito de *chresis*, como a maneira pela qual o indivíduo se permite ou se impõe determinadas condições em que possa realizar os atos sexuais e a importância que essas atitudes tem para a sua vida, bem como as noções de *enkrateia* e *sophrosune*, que respectivamente são compreendidas como domínio de si e temperança, circunscreveram os fundamentos da experiência moral em que os indivíduos se constituíram como sujeitos. As análises do filósofo perceberam a conexão dessas atividades, como formas de cuidados dos indivíduos consigo, como maneiras de se compreender e entender o mundo em que se convive, constituindo um estilo de vida e uma forma de viver. Através da percepção de uma prática grega denominada “hermenêutica de si”, o filósofo constatou a diferença essencial entre a concepção de subjetividade antiga, como um estilo de vida, um modelo ético de

¹⁵³ Ibid., p.39.

¹⁵⁴ Ibid., p.33.

existência e a subjetividade moderna, enquanto um sujeito de conhecimentos verdadeiros. A moral sexual grega possibilitou essas elaborações teóricas e práticas do sujeito sobre si mesmo. Elaborações que despertavam no sujeito, a disciplina, o domínio de si, a temperança, a sabedoria e a autonomia dos seus pensamentos e condutas. Configurações que envolveram todos os setores da vida do indivíduo e incidiam sobre seu corpo, seus cuidados médicos, seu matrimônio e sobre sua vida contemplativa, enquanto uma existência destinada ao acesso à verdade, a partir de uma erótica.

A problematização da moral antiga sob a perspectiva da sexualidade, movimentou as preocupações do filósofo com a formação e emancipação dos indivíduos. A valorização da vida filosófica, enquanto a manifestação de um discurso verdadeiro, refletido na forma em que o indivíduo imprime à sua existência um estilo singular, foi uma das últimas grandes preocupações da vida de Foucault. A condição do sujeito na cultura ocidental realçou grande parte da sua trajetória intelectual. Seus “métodos” e caminhos não seguiram uma ordem esperada. Sua visão causou um enorme espanto naqueles que gostariam de encontrar um porto seguro para as suas incertezas e temores. Seu desbravamento instaurou instabilidades nos sistemas de pensamento que prescreviam uma ordem racional e segura das coisas. Por isso, Foucault se permitiu desvios importantes no seu percurso. O retorno à vida contemplativa e estilizada dos gregos, trouxe os elementos essenciais para ele vislumbrar uma subjetividade menos aprisionadora. A liberação do sujeito viria a partir de um retorno revelador ao passado para instaurar uma nova ordem das singularidades, como um diagnóstico do presente, possibilitando uma nova hermenêutica de nós mesmos, acreditando em uma forma inusitada e inédita de sobrepujar a nossa condição limitada de sujeitos. Somente reconhecendo a mecânica dos dispositivos de sujeição é que podemos saborear uma experiência singular e revolucionária em nós mesmos. A revolução, nesta perspectiva, seria molecular, considerando a constituição dos sujeitos a partir de práticas e reflexões estabelecidas pelas relações de verdade consigo mesmos e com os outros. No livro *Micropolíticas: cartografias do desejo*¹⁵⁵, Félix Guattari e Sueli Ronlik, defendem a ideia de que a “subjetividade capitalística” se reforça, tanto no nível de opressores, quanto no nível dos oprimidos. No entanto, esse forma de produção de subjetividades é passível de desvios e reapropriações. De modo que:

Isso, desde que se reconheça que a luta não mais se restringe ao plano da economia política, mas abrange também o da economia subjetiva. Os afrontamentos sociais não são mais de ordem econômica. Eles se dão também

¹⁵⁵ GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. 4a ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

entre as diversas maneiras pelas quais os indivíduos entendem viver sua existência¹⁵⁶.

Diante das disposições engessadas estabelecidas pelos dispositivos da sexualidade como uma forma de normalização das condutas humanas, as reapropriações surgem a partir dos mesmos processos de produção de subjetividades, como um outro lado da mesma moeda, um revés que se constitui como um efeito colateral. E esses desvios surgem a partir das relações que os indivíduos estabelecem consigo e com os outros. Também podemos compreender as formas pelas quais os desvios se processam como focos de resistências, na perspectiva das micropolíticas e suas singularidades. A partir da perspectiva de Guattari e Rolnik, podemos perceber que “a revolução molecular consiste em produzir as condições não só de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material, tanto no campo subjetivo”¹⁵⁷. A valorização das práticas sexuais greco-romanas trouxe à Foucault uma dinâmica muito parecida, senão inspiradora aos movimentos de emancipação dos indivíduos, identificados por Guattari e Rolnik. A reflexão moral da Antiguidade à propósito dos prazeres, não produziu um modelo de sujeição arrebatador e proibitivo, mas, ao contrário permitiu a estilização da existência, a contemplação dos movimentos dos corpos dos rapazes, enquanto uma caminho que deu acesso à verdade do sujeito sobre si, engendrados pela temperança sexual como forma de conduzir-se no domínio de si mesmo. Essas práticas só puderam florescer como exercícios de liberdade.

3.3 A ética e a estética do sujeito como prática de liberdade

No contexto da moral antiga, as austeridades com o corpo, os regimes de abstinências e as práticas de moderação não representavam uma coação aos indivíduos. Não encontramos também neste contexto entre os filósofos uma legislação coercitiva acerca dos comportamentos sexuais. A incitação intensa as práticas de domínio de si constituíam indivíduos fortes e determinados em suas condutas. Através dos cuidados ostensivos com o corpo, evitando os exageros, satisfazendo as necessidades em tempo oportuno, segundo os médicos, ofereciam aos indivíduos a oportunidade de alcançar um vida bela e saudável. Em torno dessas práticas sobre si, havia um racionalidade que, além de orientar, constituía sujeitos éticos. O “individualismo” antigo não atuava a partir do discurso de uma pura subjetividade egocêntrica e perdida em si mesma. Esta individualidade greco-romana não se submergia em um solipsismo solitário e devastador, ao contrário, proporcionava o cuidado de si e dos outros. Segundo Foucault:

¹⁵⁶ Ibid., p. 45.

¹⁵⁷ Ibid., p.46.

Além disso convém notar que as doutrinas que foram mais ligadas à austeridade da conduta – e em primeiro lugar pode-se colocar os estoicos – eram também aquelas que insistiam mais sobre de realizar os deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família e que estavam prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, um atitude de frouxidão e de complacência egoísta¹⁵⁸.

O sujeito antigo encontrou nas práticas de si, o foco principal a partir do qual pudesse se transmutar e se desenvolver. Desde os pitagóricos, a filosofia vivia sob os auspícios do Cuidado de Si, como forma de acesso à verdade, implicando na transformação do sujeito como pré-requisito essencial. Toda a existência do indivíduo era tocada pelas suas práticas e reflexões. A subjetividade antiga estava conectada tanto com a manifestação da complexidade transformadora da Vida (*Physis*), bem como à racionalidade do Mundo (*Logos*). O indivíduos viviam sob essa injunção. Eles não apenas pensavam sobre isso, eles experimentavam. Daí o sentido de uma cultura de si (*techne tou biou*), enquanto arte da existência. Esculpir a si mesmo como uma obra de arte. As observações do filósofo atentam bastante para o ponto fundamental acerca da formação de uma subjetividade ética antiga:

Nesse lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do Cuidado de Si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade¹⁵⁹.

A estrutura ética do sujeito apresentava-se como um processo constante de exercícios de aprendizado e elaborações de experiências que se renovavam a cada prova pela qual passava. A reflexão filosófica estava em comunhão com as práticas de si, à medida que elas desenvolviam no discipulado uma compreensão acerca do fundamento das suas condutas. A “saúde da alma” constituía uma exigência fundamental para a existência do discípulo. Toda a sua vida girava em torno dessa exigência. Uma grande parte das doutrinas filosóficas da Antiguidade se desenvolveram em torno da Cultura de Si. A vida filosófica contemplava reflexões e práticas que se articulavam na formação do sujeito. O sujeito aplicava-se aos exercícios que transfiguravam todas as instâncias da sua vida. A constituição do sujeito ético, nesse contexto, possibilitava a elaboração de uma estética da existência, na medida em que se conduzia com liberdade e autonomia. A elaboração de uma vida como obra de arte estava vinculada às transformações facultadas pelas práticas e exercícios do sujeito sobre si mesmo. Elaborar-se, conduzir-se, transformar-se, constituir-se, cuidar-se, aplicar-se, enfim, ilustravam

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O cuidado de si*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, p.47.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.50.

o desejo, o dever e o privilégio da formação ética do sujeito antigo. Segundo o filósofo, podemos compreender:

Aquilo que à primeira vista pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado, de fato, como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral. O desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral¹⁶⁰.

Assim, os critérios austeros de exigências da moral sexual, conduziam os indivíduos a um processo de superação das suas limitações, exercícios de abstinências e autoexames, trazendo o conhecimento, o controle e o domínio de si. Colocando-se à prova através desses exercícios de autodesenvolvimento e transformação, o sujeito, a partir de uma arte de viver, se estabelece sob critérios estéticos e éticos da existência, que têm como seu ponto máximo definido, o alcance de uma subjetividade soberana. Tal soberania fundamenta-se no prazer e no regozijo que o sujeito tem em si mesmo e na sua própria existência, diante da experiência verdadeira de si para si e para o outro.

Através do critério do dispositivo da sexualidade, Foucault tornou possível uma história crítica das formas pelas quais os indivíduos se constituíram como sujeitos soberanos das suas reflexões e condutas. Entre um ponto fixo estabelecido pelo limite da objetivação, que definiu e condicionou os sujeitos, e o a experiência possível da sua subjetivação, que lhes conferiu um espaço de liberdade, podemos identificar em seu pensamento, a distância que nos separa do que somos e do que podemos ser. A experiência ética do sujeito, sob tal perspectiva, se configura e se realiza nessa distância infinita. Parece que o filósofo sempre pensou e se movimentou nesse ponto limítrofe entre o que somos e o que podemos nos tornar. Um texto muito interessante e revelador, em que Foucault, usando o pseudônimo de Maurice Florence, fez uma autoanálise de seu percurso sobre a problematização do sujeito na história ocidental:

Verifica-se como o tema de uma “história da sexualidade” pode-se se inscrever dentro do projeto geral de Michel Foucault: trata-se de analisar a “sexualidade” como um modo de experiência historicamente singular, no qual o sujeito é objetivado para ele próprio e para os outros, através de certos procedimentos precisos de “governo”¹⁶¹.

¹⁶⁰ Ibid., p.71-72.

¹⁶¹FOUCAULT, Michel. *Foucault*. In: *Ditos e Escritos* - volume V. Forence Universitária. Rio de janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta. p.233.

O tema da sexualidade permitiu uma análise do sujeito a partir da singularidade de suas experiências, enquanto um campo possível da sua condição ética de liberdade, levando em consideração a sua possibilidade de se conduzir e se governar no mundo. Para Foucault, uma genealogia do sujeito na sociedade ocidental, não seria possível apenas sob a condição das técnicas de dominação, mas, sobretudo, a partir das técnicas de si. A hipótese de uma restrição aos domínios da conduta não estaria descartada, mas uma reflexão ética sobre o sujeito antigo, precisaria submeter-se às artes da existência e às técnicas da vida, que delinearam as atividades sexuais entre gregos e romanos. Lembremos que a noção de “sexualidade”, enquanto objeto de uma ciência não existia na cultura antiga. Havia procedimentos e condutas prescritas para que os indivíduos pudessem manter uma vida saudável, feliz e ponderada. A felicidade estava vinculada à vida regrada e racionalmente desenvolvida. Segundo Foucault:

Tratava-se de saber como governar sua própria vida para lhe dar a forma mais bela possível (aos olhos dos outros, de si mesmo e das gerações futuras, para as quais se poderá servir de exemplo). Eis o que tentei reconstruir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo constituir a si mesmo como artesão da beleza de sua própria vida¹⁶².

Na moral antiga o indivíduo encontrava, mesmo sob um regime de certas restrições e códigos de conduta, um espaço para a elaboração de uma relação de liberdade consigo e com os outros. Denominada pelo filósofo de prática ascética, isto é, um conjunto de exercícios e de elaborações do sujeito sobre si mesmo, objetivando atingir um certo modo de ser, representou o procedimento essencial na constituição da subjetividade antiga. Nesta perspectiva, não podemos considerar sobre tais práticas uma visão religiosa de uma moral da renúncia. A ética do Cuidado de Si forjou práticas de liberdades. E essas práticas de liberdades não podem ser reduzidas à episódios de liberação. Um povo pode estar sob o julgo de um poder econômico ou político, e, em função de suas lutas, se liberar da opressão. No entanto, tal prática ou episódio de liberação não bastam para definir as práticas de liberdades necessárias à autodeterminação ética e política de uma sociedade. Mais do que episódios de liberação, as práticas de liberdades, promovem sujeitos capazes de se conduzir e se transformar, à medida que são soberanos de si e se governam. Assim, nem todo processo de liberação pode gerar práticas de liberdades, no entanto, o contrário é absolutamente natural.

¹⁶² FOUCAULT, Michel. *O cuidado com a verdade* (entrevista com F. Ewald), *Magazine littéraire*, nº207, maio de 1984, p. 18-23. In *Ditos e Escritos*- volume V. Forence Universitária. Rio de janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta, p.238.

3.4 Uma estética da existência como atitude de liberdade

No curso ministrado no *Collège de France O governo de si e dos outros*¹⁶³, durante sua aula de 5 de Janeiro de 1983, primeira hora, Foucault fez uma breve explanação do seu projeto sob o título de *uma história do pensamento*, não como uma história das mentalidades ou das representações. Em sua concepção, a noção de “pensamento” seria compreendida como focos de experiência, e esses focos, por sua vez, seriam formados por três elementos fundamentais: formas de um saber possível, matrizes normativas de comportamento e modos de existências virtuais para sujeitos possíveis. A partir desses três elementos tornou-se imprescindível um deslocamento teórico a partir de três eixos de análise. O primeiro deslocamento se articulou através da mudança do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de veridicção, isto é, regras segundo as quais um sujeito pode se estabelecer no campo do verdadeiro e do falso. O segundo desvio promoveu-se a partir da mudança da noção tradicional de Poder como dominação institucional, para a compreensão das técnicas e procedimentos pelos quais se objetiva conduzir a conduta dos outros. E a terceira mudança no percurso consagrou-se de um teoria central do sujeito à uma análise das diferentes formas pelas quais os indivíduos são levados a se constituírem como sujeitos. Ainda nesta mesma aula, o filósofo menciona o texto de Kant -Resposta à pergunta-: *o que é o esclarecimento*¹⁶⁴ com o objetivo de promover seu programa de pesquisa sobre uma ontologia do presente, compreendida como uma atitude de interrogação sobre a atualidade, objetivando o entendimento das estruturas pelas quais os indivíduos são constituídos como sujeitos, possibilitando a transformação de práticas historicamente instituídas. A crítica aparece como um projeto, uma estratégia de luta e resistência aos embargos promovidos pelas práticas de objetivação. Neste sentido, a crítica promovia a subjetivação, enquanto um processo de superação de um assujeitamento heterogêneo e bem distribuído pelas instituições e de saberes que promoveram determinados dispositivos de comportamento, limitando e definindo os indivíduos dentro de um campo epistêmico, moral e político. Em Kant, Foucault encontra uma reflexão crítica sobre o presente, sobre o atual, o “hoje”, o “agora”. Esta atitude crítica atualizada e constante conduz a uma reflexão filosófica fundamental. A resposta de Kant à questão do que é o esclarecimento, introduz, segundo o filósofo, o elemento essencial para uma problematização da condição do sujeito. É o que podemos verificar em suas análises:

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. *Governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-1982)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

¹⁶⁴ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* 1784. Traduzido por Luiz Paulo Rouanet. Texto extraído da Internet. Endereço Eletrônico: <https://www.airtonjo.com/download/Kant-Esclarecimento.pdf>. Acesso: 18/04/2020. 16:45 Horas.

Ele tem de mostrar não só em que sentido ele faz parte desse processo, mas como, fazendo parte desse processo, ele tem, como estudioso ou filósofo ou pensador, certo papel a desempenhar nesse processo em que será, portanto, ao mesmo tempo elemento e ator¹⁶⁵.

A filosofia é compreendida como uma prática discursiva que se constitui na dinâmica do acontecimento, no embate reflexivo das problematizações que incomodam o filósofo. Essa atitude crítica se processa na prática do discurso e não se justifica apenas através de sistemas universais e lógicos que não se comunicam diretamente com as singularidades históricas. Nesta perspectiva, o sujeito não é uma substância preestabelecida e imutável. Segundo o filósofo, o que existem são práticas de objetivação e subjetivação. Os sujeitos são constituídos no encontro dessas duas instâncias que se reportam a todo momento. O grande encontro com a crítica, a partir dessas análises, promove um afastamento de si mesmo, um estranhamento experimentado pelo indivíduo que questiona o próprio pensamento e sua condição de pensador. Nas reverberações do grito kantiano de liberdade e emancipação, o pensamento de Foucault persiste em interrogar as evidências e os postulados, sacudindo os hábitos e dissipando as familiaridades. Na contramão dos consensos de algumas épocas, encontra novos caminhos sob o nevoeiro dos sistemas de verdade já consagrados. Na coragem da verdade do seu discurso encontra a vida performática das novas práticas de existências sempre possíveis. Assim a liberdade constante do sujeito é possível através do uso intermitente da crítica e da vontade de se conduzir mais por si mesmo e ser menos conduzido pelos outros. As ideias kantianas sobre o esclarecimento, encontram aqui um retorno importante na formação de uma subjetividade emancipada, livre e autônoma, fazendo-se ouvir na ousadia do seu discurso da maioria. A maioria daquele que faz um bom uso do seu próprio entendimento e governa a si mesmo. A experiência de uma racionalização crítica pode redundar em sujeitos emancipados. São processos provisórios que se constituem nas singularidades dos indivíduos, conferindo às subjetividades, estilos e formas inéditas de experimentar a existência. Existência enquanto obra de arte, através de um atitude crítica constante, examinando a si mesma e suspeitando sempre de um presente tão perto e ao mesmo tempo quase tão imperceptível. Para Foucault, o seu ceticismo se traduz no “uso da filosofia que permite limitar os domínios de saber”¹⁶⁶. Essa atitude crítica eleva-se a uma perspectiva em constante desavença com as ingenuidades dos saberes que acreditam na crença de um conhecimento universal sobre todas as coisas. Uma

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-1982)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 13.

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *O Retorno a moral*. (entrevista com G. Barbedette e A. Scala, em 29 de maio de 1984. *Les nouvelles littéraires*, nº2.937, 28 de junho-5 de julho de 1984, p. 36-41. In: *Ditos e Escritos* - volume V. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta. p..257.

visão estética do mundo comunga-se com a nossa capacidade de suspeitar de nós mesmos, sondando as virtualidades possíveis de quem ousaríamos ser. Ousar seria sempre um verbo incrivelmente infinito para superarmos a condição histórica que nos limita. Foucault encontrou na ousadia do dizer a verdade um ponto essencial para a construção de uma estrutura subjetiva em constante transformação. É o que podemos encontrar nas palavras questionadoras do filósofo que admitiu pertencer a uma certa tradição crítica da “modernidade”:

É a curiosidade; o único tipo de curiosidade que, de qualquer forma, vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que busca se assimilar ao que convém conhecer, mas a que permite desprender-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ela apenas garantisse a aquisição de conhecimentos, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o extravio daquele que conhece? Há momentos na vida em que a questão de saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo devem permanecer nas coxias, e que, na melhor das hipóteses, fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si mesmos a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é então a filosofia hoje – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo?¹⁶⁷

Esse seria o efeito de retorno da reflexão crítica sobre o próprio pensamento, constituindo, assim, um jogo permanente do filósofo consigo mesmo. Um pensamento crítico que é, sobretudo, capaz de olhar para si mesmo. Um discurso sobre a prática de pensar e existir contra a escravidão do silêncio imposto pelos diversos dispositivos que incidem sobre o pensar e o agir dos indivíduos. Essa atividade filosófica se desenvolve a partir de um processo de pura conversão de si, na medida em que impera sobre o pensador uma suspeita constante das suas próprias elucidações. Não é próprio desse saber filosófico estabelecer as regras de um pensar ou agir verdadeiros. Olhando para um ponto muito mais distante e diferente, a atividade crítica filosófica contempla horizontes ainda não desenhados e percebe com estranheza os detalhes não revelados diante de saberes tão comuns e consolidados. A atitude crítica admite a proliferação da novidade ainda escondida pelos escombros do presente. À proximidade confusa do presente, a crítica traz o estranhamento e o espanto necessários ao surgimento das rotas alternativas de existência. Temos, desse modo, uma existência criativa e singular como uma obra de arte. O discurso livre da crítica constitui-se no verdadeiro que se proclama para si e para os outros. Assim, podemos perceber que “a tarefa do dizer verdadeiro é um trabalho

¹⁶⁷FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, Le débat, n° 27, novembro de 1983, p. 46-72. Introdução geral de *Uso dos prazeres*, de *Cuidado de si e de Confissões da carne* que M. Foucault se apressou em publicar com algumas variações. Circulou e foi citada como artigo até a publicação dos livros em maio de 1984. In *Ditos e Escritos*, vol. V, p. 191-192.

interminável: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação que nenhum poder pode economizar. Exceto para impor o silêncio da escravidão”¹⁶⁸. O comportamento dos indivíduos são efeitos de uma série de dispositivos que se proliferam pelos saberes e suas instituições, mas também, por esses mesmos mecanismos conflagram-se resistências e novas formas de condutas. A mecânica positiva do poder como possibilidade também gera o contrapoder da atitude crítica. Através desse conflito de forças, os indivíduos se constituem como sujeitos corajosos e soberanos. A liberdade aparece como condição de existência e funcionalidade do poder. Somente sujeitos em liberdade encontram-se aptos à participar desse jogo. O conflito e a resistência aparecem como condições necessárias aos mecanismos de poder. No entanto, é preciso sempre reativar essa dinâmica do conflito. E essa dinâmica impõe as regras de equilíbrio entre as forças. A reflexão crítica deve prevalecer como uma atitude constante de vigilância e suspeita das relações de poder, mas, em hipótese nenhuma, alimentar o desejo de extingui-las. A subjetividade, enquanto um exercício ético de liberdade tornar-se mais vigorosa quando se expõe aos riscos do dizer verdadeiro. E, muitas vezes, o impacto desse livre discurso desestabiliza e abala as estruturas que acreditam na permanência da normalidade e das condutas docilizadas. A ética foucaultiana do sujeito foi considerada como uma atitude insólita e niilista, na medida em que questionou as antropologias que reduziram o homem a um simples objeto de investigação, a partir de uma racionalidade instrumentalizada. Entretanto no cerne das suas indagações “o sujeito não desaparece, é sua unidade, determinada demais, que é questionada”¹⁶⁹. A proposta de uma análise genealógica do sujeito, a partir da qual procurava-se identificar sua constituição através do encontro de forças e conflitos de uma série de relações de poder, em que tal sujeito poderia escolher quais condutas adotar e que forma emprestaria à sua existência, trouxe uma dimensão nova e inédita sobre história da subjetividade no pensamento ocidental como uma prática de liberdade.

3.5 O que pode uma estética da existência?

A partir do título interrogativo desta última parte do presente trabalho, nos encontramos mais uma vez com a noção de poder. Na trajetória de Michel Foucault, esse entendimento sobre o poder tornou-se, ao mesmo tempo, um amigo e um adversário constantes. Digo amigo e adversário, à medida que toda amizade verdadeira e sincera admite certas tensões e críticas. A grande amizade comporta a manifestação das diferenças e singularidades. Mesmo suportando

¹⁶⁸ Ibid., p.245.

¹⁶⁹ BLANCHOT, Maurice. *Uma voz de outro lugar*. Tradução Adriana Lisboa. Rio de Janeiro. Rocco, 2011, p.127.

algumas adversidades em nome do amor, o verdadeiro amigo, ainda assim, não se desvia da liça, do conflito, da oposição e da rivalidade. Sócrates em momento algum deixou de confrontar seus discípulos com o seu discurso corajoso e verdadeiro. Seus cuidados para com a alma de seus discípulos amados eram regidos pela máxima manifestação de uma prática franca da verdade. A grande amizade se fortalece na franqueza, na liberdade, na verdade e no cuidado, o cuidado que cuida do cuidado do outro. A filosofia traz no seu sentido etimológico a exaltação do amor, da sabedoria e sobretudo da amizade. Filósofo e amigo de Foucault, Gilles Deleuze, escreveu um importante livro com Félix Guattari, *O que é a filosofia?* em que expõe uma excelente análise sobre o papel do amigo na formação do pensamento filosófico

A questão é importante, uma vez que o amigo tal como ele aparece na filosofia não designa mais um personagem extrínseco, um exemplo ou uma circunstância empírica, mas uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, um vivido transcendental¹⁷⁰.

A figura do amigo configura-se como a própria condição da realização da atividade filosófica, na medida em que se constitui na prática de um discurso verdadeiro e corajoso. Nesta concepção de amizade, também poderíamos introduzir uma desconfiança competitiva e uma rivalidade que caracterizam as grandes disputas. Os diálogos platônicos ilustravam perfeitamente essa ideia de disputa (dialética) entre iguais. A liberdade é uma condição de possibilidade da atividade política, a saber, o jogo do poder. A democracia ateniense é filha de uma grande amizade entre iguais. Deleuze desenvolve essa ideia sobre a amizade como uma “rivalidade dos homens livres, um atletismo generalizado: o *agon*”¹⁷¹.

A maneira como nos conduzimos em nossas relações demonstram algumas “características” fundamentais do ser que nos tornamos. Todavia é certo admitirmos que tais atributos, em sua grande parte, sejam provisórios. Sabemos, a partir dessa ideia, que estamos sempre em um processo de constituição de nós mesmos. E a nossa formação não segue uma linha reta, mas admite diversas discontinuidades. As continuidades são por conta das instituições sociais que prezam pela normalização dos comportamentos. Assim como a bela amizade entre o filósofo e o conceito, há uma relação constante de rivalidade entre as partes, bem como as disputas intermitentes entre os amantes e os pretendentes na erótica grega dos prazeres. Os gregos sempre desejaram o belo, o prazer e a felicidade. A condição da vida ética e uma moralidade dos prazeres na cultura antiga, tão valorizadas pelas pesquisas de Foucault,

¹⁷⁰ DELEUZE, Gilles e Félix Guattari. *O que é a Filosofia*. Tradução Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, 1992. Coleção TRANS. Editora 34, p.11.

¹⁷¹ Ibid., p.12

asseguravam aos indivíduos a liberdade de se constituírem como sujeitos belos, felizes e vigorosos. A máxima realização dos homens livres, em suas relações com os rapazes, era observada na forma soberana como se conduziam e como não se submetiam aos prazeres fáceis, demonstrando que governavam a si mesmos, podendo governar a cidade e ter uma experiência menos infeliz com suas próprias vidas. A partir da problematização das atividades sexuais da Antiguidade, podemos perceber que os exercícios do sujeito sobre si, desenvolviam, além da excelência dos prazeres, o ato heroico das resistências e domínio sobre todos os tipos de inclinações que pudessem escravizá-lo. Nesta perspectiva da moralidade antiga, as proibições não cumpriam um papel de profunda importância, mas as submissões, desmesuras e intemperanças eram facultados como erros imperdoáveis na temática geral do comportamento do homem grego, na medida em que não colaboravam para o desenvolvimento da sua autonomia. A “moral” antiga não vigorava a partir de um dispositivo de normalidade e seus possíveis desvios, como podemos observar no mundo atual. Não era amparada por saberes que objetivavam os indivíduos como tema de uma pesquisa científica. A medicina grega girava em torno do cuidado e da manutenção da vida saudável e bela. Daí extrairmos dessa realidade ética uma estética da existência como técnicas que transformam e desenvolvem os indivíduos, conferindo-lhes uma vida de beleza e regozijo. Uma vida não menos difícil e conflituosa, mas, com certeza, mais prazerosa e criativa. Assim podemos responder, de uma forma mais efetiva, porém ainda provisória, a pergunta que dá título ao nosso último ponto: o que pode uma estética da existência? Acrescentemos, ainda, mais um verbo à pergunta-título-despedida: o que pode e o que quer uma estética da existência?

A compreensão da noção de Cuidado de si como um processo que integra a relação do sujeito consigo e com o mundo, no contexto do pensamento grego, segundo a concepção de Foucault, se constitui a partir de uma ética e de uma estética, na medida em que imprime à existência um estilo. Segundo o professor Chevitarese, “pode-se considerar que o Cuidado de Si assume o caráter de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro”¹⁷². Nesta perspectiva, a compreensão de Foucault acerca do Cuidado de Si inaugura um caminho possível em direção às atitudes de resistência aos sistemas e instituições que são motivados pela prática de normalização dos indivíduos, engendrando sujeições e comportamentos docilizados. As relações do sujeito consigo mesmo, podem trazer as insubmissões e possibilidades da constituição de uma

¹⁷²CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *O cuidado de si em Foucault: a propósito de uma homenagem aos trinta anos da morte de Foucault*. In: *30 anos sem Foucault. História e Filosofia*. Org. JULIANO, José Nicolao e CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. Editora do PPGFIL-UFRRJ, 1ª Edição, 2016, pp. 42-49.

subjetividade comprometida com uma conduta ética fundamentada na liberdade e na singularidade. Uma liberdade como atitude constante de autotransformação do sujeito como ato de resistência às investidas das relações de poder, que transfiguram-se em formas de dominação. As relações de poder são elementos constitutivos do contexto social, mas as formas de dominação e opressão dos indivíduos devem ser limitadas, na medida em que desenvolvemos novas relações baseadas na conduta livre e corajosa dos indivíduos que reconhecem em si mesmos o fundamento das suas condutas. Assim, o que nós compreendemos como subjetividade ou a identidade dos indivíduos são frutos de relações de poder. Através de um determinado campo epistêmico, na proporção de uma relação entre o saber e o poder, é produzido e colocado em curso um conjunto diversificado de discursos, engendrando padrões de comportamento, proclamando determinadas “verdades” sobre os indivíduos. Desta forma, tais discursos funcionam como dispositivos de controle, não somente sobre cada indivíduo, mas sobre toda a população. Nas palavras do professor Chevitarese, “na realidade, aquilo que nos permite identificar um corpo, seus gestos, desejos e práticas; o que nos permite reconhecer uma identidade e a subjetividade que lhe é correlata, deve ser compreendido como efeito das relações de poder”¹⁷³. As relações de poder, portanto, são elementos constitutivos de todo o contexto político e social. Os indivíduos são produtos das relações de poder, mas, ao mesmo tempo, reproduzem e interferem nas regras desse jogo. A partir da dinâmica deste jogo de ações sobre ações é que podemos entrever espaços de resistência e possíveis práticas de liberdade.

A dimensão ética está inserida entre as normas de controle e uma liberdade incomensurável. Foucault valorizou em suas análises o caminho percorrido pelo sujeito entre as práticas coercitivas e formas de autotransformação. Essa trajetória foi delineada pelas práticas de si, desenvolvidas pelas civilizações gregas e romanas, como exercícios de autodesenvolvimento empreendido pelos indivíduos, objetivando alcançar uma vida bela. A beleza implica em atingir uma forma desejável de existência. Nesta perspectiva, o poder de uma estética da existência como uma forma de autodeterminação das práticas de liberdade, está muito aquém do que os indivíduos almejam como processos de liberação. Nas palavras de Foucault encontramos a intensidade dessas práticas de liberdade: “a liberação abre um campo

¹⁷³ CHEVITARESE, Leandro *et al.* *Desconstrução de identidade de gêneros: uma leitura foucaultiana sobre as formas de resistência como práticas de liberdade.* In: Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de filosofía N° 2. Universidade de Valparaiso, Chile, Coord. Gustavo Chataignier, pp.87-110.

para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade¹⁷⁴. Podemos assegurar que as práticas de liberdade delineadas pelo Cuidado de Si, desenvolvem uma relação satisfatória e plena do indivíduo consigo mesmo, constituindo um campo ético de liberdade, autonomia e regozijo nas relações consigo e com os outros. Assim, as práticas de liberdade podem surgir a partir de liberações (políticas e institucionais), mas não condicionam e asseguram a singularidade dos indivíduos. Em outras palavras, os indivíduos podem elaborar seus pensamentos e práticas a partir da dimensão dos exercícios que estabelecem sobre si mesmos, como atitudes inseridas na perspectiva de formação de novos saberes e formas de viver, enquanto atos de resistências. Uma estética da existência pode muito mais do que liberar os indivíduos de um ou outro sistema opressivo. Uma estética da existência contempla a vida como experiência da própria liberdade do sujeito consigo mesmo e com os outros. Desta forma, uma estética da existência, compreende que a liberdade está no centro da vontade que deseja a não escravidão de si e do outro. Quando nos convencemos que precisamos estar no centro da vontade de uma prática de liberdade, não admitimos a escravidão e, muito menos, o abuso de poder. Estamos na dimensão ética na medida em que defendemos a nossa liberdade a partir da valorização da liberdade do outro. O poder sobre si pode regular a intensidade do poder sobre os outros. A vida sob os cuidados de uma estética da existência nos permite vislumbrar novas formas de viver, pensar e agir, suspeitando das verdades consolidadas pelos nossos hábitos. Sobre o que podemos e o queremos a respeito de uma vida estilizada, através da proposta de uma estética da existência, encontramos um bom refúgio nas recomendações de Foucault:

Um dos meus objetivos é mostrar às pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar – que elas consideram universais – são o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem à ideia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda efetuar¹⁷⁵

Uma visão da existência humana como possibilidade de estabelecermos as mudanças a partir dos espaços que podemos entrever nas relações que experimentamos em nosso cotidiano, torna a vida um campo aberto para a elaboração de novas formas de subjetividades. Essas mudanças estão inseridas no contexto, das análises apresentadas por Foucault, de uma microfísica do poder. Uma atitude que nos

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (entrevista com H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984), Concordia. Revista internacional de filosofia, n.6, julho-dezembro de 1984, p. 99-116. In *Ditos e Escritos*, vol. V, p. 261.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *Truth, power, self (Verdade, poder e si; entrevista com R. Martin, Universidade de Vermont, 25 de outubro de 1982; trad. F. Durand-Bogaert)*, in Hutton (P.H.), Gutman (H.) e Martin (L. H.), ed., FOUCAULT, Michel. *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 9-15. In *Ditos e Escritos*, vol. V, p. 288-289.

permite perceber a oportunidade de vivenciarmos uma ética da liberdade e do cuidado, admitindo a destituição das evidências que nos condiciona e nos limita.

Uma estética da existência, como é percebida pelo foco do presente trabalho, pode potencializar o querer como uma possibilidade de constituir subjetividades tendo em si mesmas a referência de suas condutas livres. Desta forma, liberdade aparece como um exercício constante de resistência e insubmissão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção de Foucault a partir da década de 1980 estava voltada para compreensão das formas pelas quais os indivíduos passaram a valorizar as suas condutas a partir de um processo de autodesenvolvimento, gerando um comportamento ético em que a produção de si mesmo, através da formação de um discurso verdadeiro e corajoso, propiciou uma postura de protagonismo em relação à vida. Desenvolveu estudos importantes acerca da produção de saberes que objetivavam a produção de indivíduos com determinadas características a fim de obter certos resultados. Assim, podemos encontrar uma importante análise crítica das instituições sociais, como prisões, clínicas psiquiátricas e escolas, que atuavam como dispositivos que emolduravam a forma de pensar e agir dos indivíduos. Em uma termo mais específico das reflexões de Foucault, as diversas sociedades e suas instituições, em determinados momentos históricos e culturais, produziram sujeitos, segundo as suas necessidades e interesses. Tal produção de subjetividades ocorreu através de um processo de assujeitamento, limitando e induzindo comportamentos. O presente trabalho procurou ressaltar na obra de Foucault o processo de valorização de subjetividades menos comprometido com a produção de sujeitos dóceis e conformados aos dispositivos de controle. O retorno à ética grega serviu como uma importante inspiração para perceber-se o potencial do discurso como forma de resistência às investidas das instituições e saberes que produzem o assujeitamento dos indivíduos. A partir de uma genealogia das práticas antigas de Cuidado de Si, como formas de valorização de uma existência autêntica, desenvolvidas por gregos e romanos, encontramos um ponto fundamental para o desenvolvimento de uma forma de intensificar a autonomia dos indivíduos. No terceiro volume da *História da sexualidade: O cuidado de si*, Foucault nos apresentou, a partir da cultura greco-romana, conceitos importantes como as técnicas de si e a estética da existência que apontavam para a possibilidade de criação de um estilo próprio, visando a produção de si mesmo, a partir da ideia do sujeito como um artesão de belezas que

transfiguram a própria vida. Encontramos, a partir desta ideia, o embelezamento da existência como um comportamento ético em que o indivíduo seja capaz de desenvolver consigo em com os outros um discurso verdadeiro. Encontramos, por conseguinte, o conceito grego de *parrhesía*, enquanto uma forma de produzir um discurso verdadeiro para si e para o outro, desenvolvendo consigo mesmo uma relação de lealdade e cumplicidade.

Em suas pesquisas sobre a formação da democracia grega, Foucault percebeu a importância da coragem e ousadia da verdade no discurso produzido pelos cidadãos como um meio de exercer seus direitos políticos. No enfrentamento aos déspotas da Antiguidade os filósofos gregos exerciam a *parrhesía*, na medida em que seus discursos ousavam proclamar uma crítica ao regime. Temos o grande exemplo de Sócrates que não hesitou em defender a verdade sem temer a própria morte. Nesta perspectiva, o discurso filosófico constitui-se a partir do seu compromisso com a verdade e com a liberdade da palavra. A filosofia conduziu-se a partir do enfrentamento às desmesuras e abusos do poder político, como podemos observar na postura derrisória dos filósofos cínicos, que proclamaram um estilo despojado de vida como um símbolo de resistência aos poderes instituídos.

A desvolutura de uma conduta ética como prática de liberdade e produção de si mesmo, sob a ótica do olhar foucaultiano, constituiu, no presente trabalho, um direcionamento fundamental. A valorização da ética grega e romana não significou apenas uma pesquisa histórica com a finalidade de reproduzir a visão filosófica de mundo dos pensadores antigos. Muito além de uma perspectiva historiográfica, a genealogia na dimensão das reflexões de Foucault, nos apontam para formas inéditas e singulares de produção de subjetividades, almejando a possibilidade de uma ontologia do presente, na medida em que podemos compreender as formas pelas quais fomos constituídos.

Assim, torna-se possível percebermos os espaços que podemos explorar como condição necessária à promoção de formas diferentes de pensar e agir. Nesta perspectiva, uma estética da existência é possível como forma de elaborar-se a si mesmo com regozijo e beleza, bem como uma conduta ética como expressão sublime de novas práticas de liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Francesco Paolo. *A Tarefa do Intelectual: O modelo socrático*. In: *Foucault: a coragem da verdade*. GROS, Frédéric (Org.). Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1)
- AMARAL, Hélio Soares do. *Os cães filósofos: história da filosofia de resistência*. São Paulo. Editora Annablume, 2006
- ARISTÓTELES, *Retórica*. Obras Completas. Biblioteca de autores Clássicos. 2ª Edição. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional. Casa da Moeda. Lisboa. 2005.
- BERT, Jean-François. “*Pensar com Michel Foucault*”. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo. Parábola, 2013.
- BLANCHOT, Maurice. “*Uma voz de outro lugar*”. Tradução Adriana Lisboa. Rio de Janeiro. Rocco, 2011.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho ... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP. Editora PHI, 2013.
- CHEVITARESE, Leandro Pinheiro, *Schopenhauer e os Cínicos: Elementos do cinismo na eudemonologia schopenhaueriana*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786.
- _____. *O cuidado de si em Foucault: a propósito de uma homenagem aos trinta anos da morte de Foucault*. In: *30 anos sem Foucault. História e Filosofia*. Org. JULIÃO, José Nicolao e CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. Editora do PPGFIL-UFRRJ, 1ª Edição, 2016.
- CHEVITARESE, Leandro et al. *Desconstrução de identidade de gêneros: uma leitura foucaultiana sobre as formas de resistência como práticas de liberdade*. In: Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de filosofia N° 2. Universidade de Valparaiso, Chile, Coord. Gustavo Chataignier.
- DAVIDSON, A.I. Prefácio. In: HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª Edição, São Paulo: É Realizações, 2014.
- DELEUZE, Gilles e Félix Guattari. “*O que é a Filosofia*”. Tradução Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, 1992. Coleção TRANS. Editora 34
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- _____. *Diálogos Platônicos, Críton ou Do Dever*. Extraído da coleção clássicos Cultrix. Tradução de Jaime Bruna., p.8. Fonte da Internet: endereço eletrônico: www.dominiopublico.gov.br . em 05/11/2019. 13: 22 Horas).
- GROS, Frédéric (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1).

GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Gros, Frédéric. Org. Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1)

GUATARRI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. 4a ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

FONSECA, M. A. da. *Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 28, jan./jun. 2011.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II*. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo. 3º Ed. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2010.

_____. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (entrevista com H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984), Concordia. Revista internacional de filosofia, n.6, julho-dezembro de 1984, p. 99-116. In *Ditos e Escritos*, vol. V.

_____. *Foucault*. In: *Ditos e Escritos* - volume V. Forence Universitária. Rio de janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta.

_____. *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, Le débat, nº 27, novembro de 1983, p. 46-72. Introdução geral de Uso dos prazeres, de Cuidado de si e de Confissões da carne que M. Foucault se apressou em publicar com algumas variações. Circulou e foi citada como artigo até a publicação dos livros em maio de 1984. In *Ditos e Escritos*, vol. V. Forence Universitária. Rio de janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta.

_____. *O cuidado com a verdade* (entrevista com F. Ewald), *Magazine littéraire*, nº207, maio de 1984, p. 18-23. In *Ditos e Escritos*- volume V. Forence Universitária. Rio de janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta.

_____. *O Retorno a moral*. (entrevista com G. Barbedette e A. Scala, em 29 de maio de 1984. *Les nouvelles littéraires*, nº2.937, 28 de junho-5 de julho de 1984, p. 36-41. In: *Ditos e Escritos* - volume V. Forence Universitária. Rio de janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta.

_____. *2ª Conferência: parrhesía nas tragédias de Eurípides*. In: Prometeus - Ano 6 - Número 13 – Edição Especial - E-ISSN: 2176-5960, p.25 2ª. Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. Fonte da Internet. Disponível em <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/download/20/10/2019>.

_____. *Ditos e Escritos*. Volume V: *ética, sexualidade, política*. Organização, seleção de textos e revisão técnicas Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3ª Edição, Rio de Janeiro, Forence Universitária, 2012.

_____. *O governo de si e dos Outros*. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2013.

_____. *O que são as Luzes?* In: *Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2005.

_____ *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____ *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____ *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____ *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

_____ *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Rosemary Costhek Abílio – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. 2ª tiragem 2019.

_____ *Truth, power, self (Verdade, poder e si; entrevista com R. Martin, Universidade de Vermont, 25 de outubro de 1982; trad. F. Durand-Bogaert)*, in Hutton (P.H.), Gutman (H.) e Martin (L. H.), ed., *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 9-15. In *Ditos e Escritos*, vol. V. Forence Universitária. Rio de Janeiro, 2012. Organizador Manoel Barros da Motta.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* 1784. Traduzido por Luiz Paulo Rouanet. Texto extraído da Internet. Endereço Eletrônico: <https://www.airtonjo.com/download/Kant-Esclarecimento.pdf>. Acesso: 18/04/2020. 16:45 Horas.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural de cadeira de história do pensamento*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo. Edições Loyola, 2012. Coleção Leituras Filosóficas.

_____ *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª Edição, São Paulo: É Realizações, 2014.

LIMA, Marcos Aurélio de. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. NATAL. UFRN, 2011. P. 126. Fonte: Internet. Endereço eletrônico: <https://memoria.ifrn.edu.br/bitstream/handle/1044/1063/A%20reto%CC%81rica%20em%20Aristo%CC%81teles%20-%20Ebook.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Download: 03/03/2020. 17:52 Horas.

PLATÃO. *Diálogos*. Vol. V. *O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 1975

_____ *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

PRADEAU, Jean-François. *O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na história da sexualidade de Michel Foucault*. In: *Foucault: a coragem da*

verdade. GROS, Frédéric (Org.); Tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail – São Paulo: Parábola Editorial, 2001 (Episteme; 1).

SÊNECA, *Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio: Diálogos / Sêneca*; tradução José Eduardo S. Lohner. — 1ª ed. — São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica a razão cínica*. Tradução Marco Antônio Casanova et al. São Paulo. Estação Liberdade. 2012.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.