

O Teatro da verdade cínico

The cynical theater of truth

Andrea Maria Mello
Mestra em Filosofia pelo PPGF-UFRJ

RESUMO: Este artigo tem como escopo analisar e interpretar o modo de vida cínico de acordo com o que Michel Foucault qualificou como “teatro da verdade”. A experiência cínica, que ocorre na Antiguidade, caracteriza-se pela incessante busca por uma ética da existência. O intuito é compreender como esse modo de vida cínico suscitou problematizações do filósofo francês acerca da relação entre verdade e subjetividade, jogos de verdade e formas de subjetivação.

PALAVRAS-CHAVE: VERDADE; TEATRO; ÉTICA; FOUCAULT

ABSTRACT: This article has the objective to analyze and interpret what Michel Foucault calls the cynical "theater of truth". The cynical experience which occurs in antiquity is characterized by the constant search for an ethic of existence. The aim is to understand how this cynical way of life gave rise to the French philosopher's problematizations about the relationship between truth and subjectivity, truth games and forms of subjectification.

KEYWORDS: TRUTH, THEATER, ETHICS, FOUCAULT

1. O escândalo ético.

O trabalho de Foucault empreendido de 1978 a 1984 desloca o papel que antes tinha sido daquele sujeito totalmente constituído e perpassado pelo poder, completamente assujeitado, que nada podia fazer para transformar sua condição social e política, para novas possibilidades de resistência do indivíduo, para a possibilidade de uma liberdade ética, constituída pela capacidade do sujeito em inventar e não desvelar a sua verdade; novas possibilidades de

enfrentamento nas relações de poder. Foucault claramente pronunciou que o retorno aos gregos não constitui uma alternativa aos nossos problemas atuais, mas servem para ilustrar que existem modos bem diversos de luta que abrem espaço para o exercício da liberdade. O cinismo como estilo filosófico de vida e como exercício de liberdade “autônomo e radical”, a nós, aparece como uma inquietante forma de constituição do sujeito ético. “*O campo da liberdade se faz de atitudes e comportamentos e decorre da maneira pela qual os indivíduos, em suas lutas, em seus projetos, recusam as práticas a eles propostas, ou, muito além disso, constituem-se como sujeitos autônomos de suas práticas*¹”. O cinismo foi o foco das problematizações de Michel Foucault no seu último curso no Collège de France publicado sob o título “*Le Courage de la Vérité*” (2009). A principal motivação em seu projeto final sobre a Antiguidade greco-romana foi a curiosidade.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida em que a questão de saber se pode-se pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. (FOUCAULT, 1984, p. 13).

Não se trata de uma curiosidade como frívola distração, mas a curiosidade definida como um cuidado com tudo o que existe, que é digno de voltar-lhe a atenção para transformar o ordinário em algo estranho, no intuito de quebrar a noção de familiaridades e, assim, mirar outro olhar sobre as mesmas coisas². Em segundo lugar, a curiosidade é um esforço para separar-se e liberar-se de todo tipo de

¹ CASTELO BRANCO, 2011, p.19.

² Cf. MC GUSHIN, 2007, p.12.

servidão, é iniciar um movimento de transformação de si por si mesmo. A prática da filosofia é a prática dessa liberação. Para alcançar esse objetivo, a atividade filosófica não poderá restringir-se ao acúmulo de conhecimento, que seja um tipo de exercício – a *askesis* – no sentido mais próximo ao que ele encontrou no contexto original dos gregos; é exercitar-se para perfeccionar a si mesmo, desenvolver as próprias capacidades, “tornando-se o que se é”.

O modo de vida cínico é um teatro da verdade³. A dramatização consiste na reversão das quatro características ou os quatro sentidos da verdade⁴, que aparecem na Antiguidade, quais sejam: (1) sem dissimulação; (2) sem mistura; (3) reta; (4) imutável. A exibição física é a via pela qual os cínicos tornam visível o invisível, i.e., o pensamento. O teatro da verdade é o meio pelo qual é possível exibir uma forma de vida em que a razão (*lógos*) necessária do corpo para validar a verdade. A verdade precisa encarnar nos comportamentos e nas ações, e somente no corpo acontece a irrupção da diferença no campo da vida. A diferença da vida filosófica cínica é que nela transforma-se o corpo em palco para dar visibilidade à verdade de si para consigo e para com os outros⁵. Os cínicos atribuíram um alto valor a essa instauração da verdade no modo de vida. A maneira como viviam era a pedra de toque da sua relação com a verdade. Para terem a condição de proclamar as verdades que aceitavam, eles mantinham um modo de vida “*público, visível, espetacular, provocativo e escandaloso*”⁶. Para afetar o público com essa verdade, os cínicos utilizavam três práticas básicas (1) a pregação crítica; (2) o comportamento escandaloso; (3) o diálogo provocativo⁷.

- (1) A *pregação crítica* consiste em uma das principais formas de se falar a verdade e *que a verdade pode ser contada e ensinada a todos*.⁸ O cínico escolhia lugares onde ocorresse a reunião de muitas

³ FOUCAULT, 2011, p.152.

⁴ FOUCAULT, 2011, p.191-197.

⁵ FOUCAULT, 2011, p.3-4.

⁶ FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p. 74.

⁷ FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p.75.

⁸ FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p.76.

pessoas, seja pra uma festa religiosa ou uma competição atlética. A pregação era crítica, pois, tratava de atacar a luxúria, as instituições políticas, a religião e os códigos morais;

- (2) O *comportamento escandaloso* era o questionamento acerca dos hábitos coletivos, opiniões e padrões de decência. Um dos recursos desse comportamento era a “inversão de papéis”. Podemos constatar essa “inversão dos papéis”⁹ no famoso encontro entre Alexandre, o Grande, e Diógenes, o Cínico. Alexandre vai ao encontro de Diógenes na rua e coloca-se diante dele¹⁰. Ordenar que o macedônio saia da frente da luz do sol é uma “*afirmação da relação natural e direta que o filósofo tinha com o sol, em contraste com a genealogia mítica através da qual o rei, como descendente de deus, supostamente personificava o sol*”¹¹. Outro recurso era transportar uma regra de um domínio em que ela é aceita para um domínio no qual consegue demonstrar quão arbitrária é essa regra¹². Por fim, havia também o procedimento escandaloso, uma prática que une duas regras de comportamento que parecem contraditórias e remotas uma da outra. Como exemplo, temos as atividades de comer e masturbar-se que, para o cínico, eram apenas necessidades corporais do mesmo calibre, porém, socialmente são separadas por meras convenções;

- (3) O *diálogo provocativo* cínico tem proximidade com o diálogo socrático porque envolve perguntas e respostas. Porém, o discurso de Diógenes, diferente do de Sócrates, quer atacar precisamente três modos falhos de vida ligados ao caráter real; a devoção à riqueza, ao prazer físico e à glória atrelada ao poder político¹³. A batalha cínica não vai trazer ao interlocutor uma nova verdade, mas vai confrontá-lo consigo, com sua própria vida. No caso do cínico, existem duas diferenças; primeira é o interlocutor que pergunta e Diógenes quem

⁹ FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p.76.

¹⁰ PRUSA, Discurso IV, 15.

¹¹ FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p.77.

¹² FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p. 77.

¹³ FOUCAULT. Discurso e Verdade: Parresia, p.85.

responde, e a segunda: o cínico joga com o interlocutor até atingir o seu alvo, o orgulho (*typhos*).

São três, as características principais da retórica cínica: (1) pragmatismo; (2) improvisação; (3) humor¹⁴. Dois argumentos tipicamente retóricos são usados, a etimema e o exemplo¹⁵. A fonte da teatralidade cínica era a fortuna (*Tikhé*). Essa qualidade aleatória da experiência é o enredo da dramatização cômica, é essa incerteza radical que gera o pensamento improvisador do cínico¹⁶. Para desenvolver seu discurso sobre a natureza, Diógenes usa o próprio corpo como exemplo. O diálogo da filosofia é um diálogo com as “*contingências que moldam as condições materiais da existência*”¹⁷. O humor é a característica fundamental da atuação cínica. A espíritosidade e o humor são essenciais para a *parresia* ou o *exercício da liberdade em palavras*¹⁸. A fonte do estilo de humor cínico é a recusa de Diógenes às categorias socialmente produzidas pelos seus contemporâneos “*que faz de Diógenes uma figura inerentemente cômica em contraste – muitas vezes fisicamente – com o mundo social a sua volta*”¹⁹. O pensamento do filósofo deriva diretamente da sua prática “social” sem fundamentá-la em um domínio metafísico. Ele é o paradigma oposto ao paradigma platônico. Platão representa a filosofia como ‘*theoria*’, “*o filósofo espectador do tempo e da eternidade, capaz de se elevar acima do tempo e do acaso*”²⁰. Diógenes é o filósofo das contingências, com a capacidade de praticar persuasivamente aquilo que ele pensa, fala e faz. Essa

¹⁴ BRAHAM, 2007, p.112. “De acordo com Braham, existiu uma retórica cínica e esta desenvolveu um conjunto peculiar de ‘*topoi* retóricos’, de jogos de palavras, de paródia, de obscenidade e de gestos físicos que acabaram por inventar o cinismo”.

¹⁵ ARISTÓTELES, 1967, 1356a36 – 1358a35, cf. BRAHAM, 2007, p.113.

¹⁶ BRAHAM, 2007, p.105.

¹⁷ BRAHAM, 2007, p.103.

¹⁸ BRAHAM, 2007, p.112.

¹⁹ BRAHAM, 2007, p.101.

²⁰ BRAHAM, 2007, p.103.

desconfiança quanto à argumentação abstrata, essa falta de interesse pelos fundamentos, são características da postura pragmática²¹. O corpo é a fonte de autoridade do cínico. O despudor (*anaideia*) é a qualidade marcante do exercício da *parresia*.

É precisamente essa disposição a fazer de si próprio um objeto de ridículo, de praticar atos impróprios, vergonhosos ou ridículos, que dá a Diógenes o *status* de autoridade moral cínica, de alguém obediente a um outro conjunto de regras – as da natureza. Caso contrário, ele seria apenas mais um filósofo fazendo discursos inflamados para multidões. Sua chocante peroração é um ato de chiste filosófico dirigido ao público (BRAHAM, 2007, p.118).

A liberdade é um imperativo cínico, “o cinismo é o único movimento filosófico da Antiguidade a fazer da liberdade um valor central”²². Nesse modo de vida, a vestimenta rústica, o cajado, a mochila, a pobreza, são instrumentos de visibilidade da *parresia*. “A *parresia* como forma de vida, a *parresia* como modo de comportamento, a *parresia* até na própria indumentária do filósofo são elementos constitutivos desse monopólio filosófico que a *parresia* reclama pra si”²³. Nesse “teatro da verdade” haveria a exigência física da verdade, a linguagem das palavras não seria capaz de tomar certas atitudes que somente os gestos atingiriam com mais precisão. A verdade vivenciada diretamente em seu corpo²⁴, enfrentando os obstáculos da sua realização, impõe uma linguagem concreta e física que ocupa o espaço que não pertence estritamente às palavras. O cínico ocupa o espaço que não é o lugar específico para falar, desafiando a regulação da sociedade grega, o cínico transgrediu a *ágora* e aqueles que estavam autorizados a falar em público. O cínico criou um discurso em oposição à pretensa justa e virtuosa pólis. Os espaços tomados e ocupados pelo cínico foram as ruas, os mercados, as esquinas, os banhos públicos. Os locais públicos eram os lugares

²¹ BRAHAM, 2007, p.103.

²² BRAHAM, 2007, p.119.

²³ FOUCAULT 2010, p.291.

²⁴ FOUCAULT, 2011, p.151.

para demonstrar como vivia e criticar as hipocrisias que sustentavam a regulamentação do que é público e o que é privado²⁵.

Quando Foucault apresenta o modo de vida estético-político-crítico e escandaloso do cínico como “teatro da verdade”, não se trata do edifício-teatro, da cisão palco/platéia, ou se o espectador é ou não passivo-contemplativo. Trata-se de algo que tange o jogo teatral que Antonin Artaud diz ser um delírio comunicativo²⁶. No “teatro da crueldade”, o uso da palavra crueldade é encarada “no sentido de apetite pela vida, de rigor cósmico e de necessidade implacável”²⁷.

O teatro artaudiano, e com ele a performance, é cruel na medida em que conduz o cênico a situações limites e também é cruel ao minar os fundamentos determinantes da cultura ocidental, tanto o logocentrismo quanto a tirania teológica. Fundamentos estes que domesticam e mínguem corpos, forças de subjetivação que descorporalizam nossas maneiras de nos relacionarmos e criarmos mundo. (FABIÃO, 2008, p. 240).

Os cínicos transformaram os sentidos da verdade em gestos, retomaram a força de exibição de uma imagem, a imagem desse paradoxo lançou a “todos um abalo no organismo, imprimindo nele uma marca que não mais se apagará²⁸”. É a necessidade implacável que exhibe sua nudez elementar em público. O cínico é o ator no teatro do mundo.

2. A Prática de Liberdade

O exercício da *áskesis* cínica dá o suporte para uma “prática de liberdade”; é o esforço para exercer o *status* de sujeito livre, capaz de escolher seus modos de sujeição e determinar sua conduta. Quatro elementos são constitutivos da ética: 1) a substância ética (ontologia);

²⁵ KENNEDY, 1999, p. 42.

²⁶ ARTAUD, 1999, p.23.

²⁷ ARTAUD, 1999, p.119

²⁸ ARTAUD, 1999, p. 86.

2) os modos de sujeição (deontologia); 3) o trabalho ético (ascética); e, 4) a teleologia do sujeito moral (finalidade)²⁹. A substância ética é determinada pela maneira segundo a qual o sujeito deve escolher e constituir um aspecto dele próprio em sua conduta. No caso da sexualidade, o exemplo são as formas de ser fiel. No caso do cinismo, o sujeito deve constituir seu aspecto de ser livre, suas formas de ser autárquico. Essa atitude atinge toda a sua vida (*bios*), ultrapassando a esfera da sexualidade propriamente. A conduta cínica está ativa na realização de todos os atos. O segundo elemento, os modos de sujeição, são as maneiras como alguém se relaciona com uma regra ou prescrição e mostra porque se sente na obrigação de colocá-la em prática. Com os cínicos podemos ter o exemplo da regra da pobreza, que faz parte do seu modo de sujeição e da sua escolha pessoal determinada. A ascética ética, ou, a “elaboração do trabalho ético” é o principal elemento de transformação do indivíduo em sujeito de sua própria conduta. *A prática age como um tipo de controle regular da conduta que expõe a exatidão da aplicação das regras*³⁰.

2.1 A Prática do Desaprender

A prática do desaprender é apontada como essencial na *áskeis* dos cínicos³¹; ela faz parte da reforma crítica que o indivíduo deve empreender frente ao que é classificado como “esforços inúteis”, que são os esforços impostos pelos costumes sociais³². Essa prática seria um meio de o sujeito liberar-se das representações estabelecidas de antemão, seja pela família, pelas leis ou pela escola. Através desse exercício seria possível sair do estado de dependência das representações³³ preestabelecidas³⁴.

Para os cínicos, o sujeito que permanecesse subjugado às representações exteriores não conseguiria ter domínio ou controle

²⁹ FOUCAULT, 1984, p.84.

³⁰ CANDIOTTO, 2013, p.226.

³¹ D.L. VI (7) cf. FOUCAULT, 2004, p.117.

³² Cf. GOULET- CAZÉ, 2001, p.71.

³³ Cf. GOULET-CAZÉ, 2001, p.202-203.

³⁴ FOUCAULT, 2004, p.117.

sobre as representações que faz das coisas. Nesse estado ele seria regido pela irresolução e por uma agitação do pensamento que o tornaria sem discernimento. “*A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana*”³⁵. O sujeito deixaria que quaisquer representações se misturassem às suas, seria regido pela incapacidade de fixar qualquer meta, sua vontade não seria livre porque seu querer estaria condicionado por determinações externas. A prática do desaprender modela a relação consigo a partir da recusa a toda forma convencional e artificial recebida previamente. De modo geral, o cinismo visa dar ao indivíduo um *status* que ele jamais conheceu na própria existência, um *status* crítico que realiza a “alteração da moeda”. Interpretamos a famosa anedota sobre o “alterar a moeda” como um sinal de uma linha de subjetivação que tende a querer abalar a rede que entrelaça os elementos do dispositivo³⁶ da cidade ateniense; o rompimento com os costumes, rompimento com as instituições e valores³⁷, esboça a possível transformação de uma linha de subjetivação em uma linha de fratura, assim como a entende Gilles Deleuze³⁸.

³⁵ D.L. VI (71).

³⁶ AGAMBEN, 2009, p.25-51. Cf.: FOUCAULT, 1994, p.299-300.

³⁷ NAVIA, 2009, p.41.

³⁸ DELEUZE, 2003, p.316-325. “[...] Esta dimensão do si mesmo não é de maneira alguma não é de maneira nenhuma uma determinação preexistente que já estivesse acabada. Também aqui uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade num dispositivo: ela está para se fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou o faça possível. É uma linha de fuga. [...] O si-mesmo não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos: uma espécie de mais-valia. Não é certo que todo dispositivo disponha de um processo semelhante. Foucault distingue o dispositivo da cidade ateniense como o primeiro lugar de invenção de uma subjetivação; é que, segundo a definição original que lhe dá Foucault, a cidade inventa uma linha de forças que passa pela rivalidade de homens livres. Ora, desta linha, sobre a qual um homem livre manda em outro, destaca-se uma muito diferente, segundo a qual

2.2 A Alteração da Moeda

Quanto à expressão “alterar o valor da moeda”, esta surge de uma famosa anedota na qual Diógenes de Sínope e seu pai estariam envolvidos na falsificação da moeda corrente. Na primeira versão, a versão de Diclés, o pai de Diógenes, Iquêsios, teria recebido dinheiro do Estado, cometido o crime de falsificação e por esse motivo Diógenes fora exilado. Segundo a versão de Ebulides, o próprio Diógenes teria falsificado o dinheiro e teria sido forçado ao exílio juntamente com seu pai. Temos ainda duas versões oraculares. Na primeira versão, Diógenes teria ido à Delfos ou a Delos, teria consultado o oráculo para saber se deveria ou não atender às reivindicações de seus operários. Diógenes teria obtido uma resposta e interpretado erroneamente o seu sentido. O deus havia-lhe autorizado a mudar as instituições políticas e ele adulterou a moeda. Ao ser descoberto, alguns autores afirmam que ele teria sido exilado, outros dizem que deixou a cidade por escolha própria. Na segunda versão oracular, Diógenes teria se dirigido ao oráculo depois de ter falsificado a moeda, seu pai havia sido preso e veio a falecer. A pergunta feita ao oráculo nada teria a ver com a moeda e sim sobre o que deveria fazer para alcançar a fama³⁹.

Durante a suposta situação na qual Diógenes se dirigiu ao oráculo, ele teria ouvido a seguinte expressão: “*parakharáttein tò nómisma*”. Essa expressão poderia ser traduzida da seguinte maneira: l — Descaracteriza a moeda! O vocábulo raro “*parakháraxis*” tem por forma verbal “*parakharáссо*” que por sua vez tem por forma imperativa “*parakharáttein*”. *Parakharáссо* e *parakháraxis* são parentes do termo “*kharatér*”. *Kharatér* significa “a impressão feita

aquele que manda em homens livres deve ele próprio ser mestre de si mesmo. São essas regras facultativas do domínio de si mesmo que constituem uma subjetivação autônoma, mesmo se é chamada, posteriormente, a prover novos saberes e a inspirar novos poderes. Alguém se perguntará se as linhas de subjetivação não são o extremo limite de um dispositivo, e se elas não esboçam a passagem de um dispositivo a um outro; nesse sentido, elas predispõem as ‘linhas de fratura’”.

³⁹ D.L. VI (20).

em um objeto”. O verbo correlativo a *kharatér* é “*kharáссо*” que significa “cunhar ou gravar algo”. Assim, *nomisma* tem dois significados: “a unidade monetária vigente” e “os costumes, valores e instituições”. A preposição “*para*” teria dois sentidos, “ao longo de ou junto a” e também “desvio ou acometida”⁴⁰. A anedota é um tanto provocativa ao querer ilustrar o motivo que levou o cínico ao exílio. Caso Diógenes tenha realmente cometido o crime, caso tenha falsificado a “unidade monetária vigente”, o que o cínico acabou por alterar foi a mais preciosa convenção articulada entre os homens.

Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa, como dissemos acima. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se por convenção, uma espécie de representante da procura, e por isso se chama dinheiro (*nomisma*), já que existe não por natureza, mas por lei (*nomos*), e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor. (ARISTÓTELES, 1973, 1133a 25)

A moeda representaria a realização da retribuição proporcional entre pessoas diferentes, que possuísem bens desiguais. O dinheiro tornaria os bens iguais de um certo modo e atuaria como o medidor do excesso e da falta, nas trocas entre as pessoas. Para esclarecer esse papel de mediador que o dinheiro exerce, Aristóteles apresenta o problema da troca entre um arquiteto e um sapateiro, um exemplo de pessoas diferentes e produtos completamente desiguais. Dessa troca surge o seguinte problema: como medir o valor de uma casa na troca por sapatos ou vice-versa? Nesse caso, para que ocorra a “igualdade proporcional de bens”, ou seja, a permuta entre uma casa e sapatos, seria necessária a intervenção do dinheiro. Ele seria o responsável por determinar o valor da casa, dos sapatos e estabelecer a quantidade necessária de sapatos para igualar-se ao valor de uma casa. Na interpretação de Aristóteles, “a unidade monetária” seria a

⁴⁰ NAVIA, 2009, p.41-42.

representação da procura e da necessidade dos homens pelos bens. Aristóteles divide os bens em três classes: os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma⁴¹. Afirma o filósofo que as qualidades morais não são adquiridas e preservadas devido aos bens exteriores⁴².

⁴¹ ARISTÓTELES, 1997 L. VII, I, 1323a: “Com efeito ninguém chamaria de feliz um homem que não tivesse sequer uma partícula de coragem nem de moderação, nem de sentimento de justiça, nem de inteligência, e que tremesse diante das moscas que voam em volta dele, que não se contivesse ante qualquer excesso, por mais vergonhoso que fosse, para satisfazer a ânsia de comer e de beber, que arruinasse seus amigos mais queridos por um quarto de óbolo”.

⁴² ARISTÓTELES, 1997, L. VII, I, 1323b: “Os homens não adquirem e preservam as qualidades morais graças aos bens exteriores mas adquirem e preservam os bens exteriores graças às qualidades morais, e que a vida feliz, quer os homens a façam depender do prazer ou das qualidades morais, ou de ambos é encontrada frequentemente entre aqueles que cultivam até o excesso as boas qualidades e a inteligência, mas são moderados quanto a aquisição de bens exteriores, do que entre os possuidores em excesso à sua capacidade de usufruí-los, ao passo que são deficientes quanto as qualidades e à inteligência; não somente desta maneira, mas também recorrendo à razão se pode chegar a esta conclusão. De fato, os bens exteriores têm limites, como qualquer instrumento, e a natureza das coisas úteis é tal que seu excesso é fatalmente nocivo, ou então não é benéfico a quem as possui; ao contrário em relação a qualquer dos bens da alma, quanto mais abundantes eles forem mais úteis serão – se não somente o epíteto ‘nobre’, mas também o ‘útil’, podem ser atribuídos apropriadamente aos bens da alma. [...] Fique então acordado entre nós que a felicidade de cada um deve ser proporcional às suas qualidades morais e ao seu bom senso, à sua conduta moralmente boa e sensata; tomemos por testemunha a própria divindade, que é feliz e bem-aventurada, mas não o é por causa de bens exteriores, e sim por si mesma, e por ser como é devido a sua própria natureza – isto, aliás, é precisamente o que faz a diferença entre a sorte e a felicidade, pois as causas dos bens exteriores, à alma são o acaso e a sorte, mas ninguém é justo e sensato por sorte ou devido à sorte;

As pessoas pensam que qualquer quantidade de virtudes morais, sejam elas quais forem, é suficiente, mas é a riqueza, a glória, os bens materiais e o poder o que realmente desejam e buscam até o excesso. É a perseguição pelos prazeres do corpo o que leva as pessoas a desejarem infinitamente o aumento das suas posses. Elas acreditam que a vida agradável depende da posse de bens daí dedicarem o tempo de suas vidas à atividade de enriquecer. “*A causa deste estado de espírito é o fato de a intenção destas pessoas ser apenas viver, e não viver bem; da mesma forma que o desejo de viver é ilimitado, elas querem que os meios de satisfazê-lo também sejam ilimitados*”⁴³. Essa gente, diz o Estagirita, se não consegue o que deseja através da arte de enriquecer, usa quaisquer meios para chegar até o excesso desses prazeres. Tudo é transformado em meio para proporcionar a riqueza, ela é o fim a ser atingido e tudo na vida deve direcionar-se para esse fim⁴⁴.

O sentido que gostaríamos de reter é o do caráter de convenção do dinheiro, pelo fato de existir não por natureza, mas por lei. A moeda é uma representatividade metafórica. Sendo assim, a *áskesis* cínica almeja a alteração da subordinação dos homens aos valores de troca e à necessidade da obtenção dos bens, com a finalidade de “imprimir” novos caracteres (*typoi*).

3. A busca pelo “cuidado de si” na filosofia antiga.

Foucault encontrou no mundo antigo uma experiência da filosofia como exercício e encontrou isso principalmente no cinismo de Diógenes de Sínope. A filosofia era a prática de uma dada maneira

consequentemente, e usando os mesmos argumentos, pode-se demonstrar que a cidade feliz é a melhor e a mais próspera, mas é impossível ser próspero sem agir bem, e nem os homens nem as cidades agem bem sem qualidades morais e bom senso; então, a coragem, a justiça e o bom senso quando presentes numa cidade têm o mesmo efeito e forma daquelas qualidades morais cuja posse confere a cada homem os títulos de justo, sensato e sábio.”

⁴³ ARISTÓTELES, 1997, L. I, 3, 1258a.

⁴⁴ ARISTÓTELES, 1997, *idem*.

de viver e falar, um dado modo de ser consigo e com os outros. Essa maneira de ser da filosofia foi nomeada por Foucault de “cuidado de si”. Cuidado é uma prática ou um conjunto de práticas que agem sobre o “si” ou o “eu”. O eu, originalmente era experimentado através de um conjunto de atividades e a principal delas era a *áskesis*. Esta pode ser regida por um conjunto de práticas como, por exemplo, o teste de resistência, a meditação, o diálogo, a vigilância sobre si, as práticas da escrita (cartas, diários, instruções), etc. Essas práticas eram essencialmente *étho-poiéticas*. Elas não interpretavam o eu, elas o confeccionavam; não se trata do eu como um texto a ser lido, mas como um material a ser transformado. “*Na espiritualidade antiga a ascese designa o árduo exercício do sujeito quando procura preencher a distância entre o eu e seu objetivo, entre o que deixou de ser e o que vem a se tornar*”.⁴⁵ O “eu” pode ser definido como um material a ser trabalhado. O eu como um sujeito capaz de conhecer a verdade e viver a verdadeira vida são alcançados não através da autodescoberta, mas sim através de uma “*autopoiésis*”. Estamos nos reportando ao antigo conceito grego de *poiésis* que designa trabalho produtivo, fabricação deliberada na qual o sujeito emprega a *téchne* ou arte, a fim de alcançar algo determinado. O eu – no contexto do cuidado de si – não é um objeto de conhecimento, mas sim uma obra de arte; isto é *poiésis*. A *étho-poiésis* é uma arte de auto-confeção, de confeccionar ou desenvolver um modo de ser (*éthos*), desenvolver um centro de ação, uma orientação no mundo.

Particularmente, a última fase do pensamento de Foucault abre a possibilidade para uma ética do eu nos parâmetros do cuidado de si. Uma ética que representa um novo caminho para praticar a filosofia. Os textos filosóficos podem ser apropriados como manuais práticos e modelos – a atividade de ler e de pensar são elas mesmas uma prática do cuidado, uma conversão do olhar em relação a si mesmo. Não é uma volta para dentro de si, mas sim um voltar-se para o mundo, onde há uma rede de ligações entre práticas e saberes por onde meu “eu” se manifesta. E, mais importante, a conversão de si está ligada à preocupação com a verdade, com a veracidade; e isto liga-se à *parresia*. “*A noção de parresia, franqueza, franco-falar, é*

⁴⁵ CANDIOTTO, 2010, p.134.

*central para Foucault entender o cuidado de si com uma étho-poiésis da resistência*⁴⁶. *Parresia* ética é *poiética* no sentido de que seu objetivo é transformar indivíduos – a ambos; a quem fala e a quem escuta. “A noção de *parresia*, especialmente na forma filosófica, desafia-nos a repensar o conceito de verdade”⁴⁷.

O que vem à tona nesse projeto final do filósofo francês é que a filosofia antiga como cuidado de si é uma forma de contrariar a tendência à autonegligência.

Este tema – a luta entre o cuidado e a negligência – é aqui invocada para descrever o presente da prática filosófica. Mas aviso, Foucault não restringe-se a um diagnóstico dessa negligência contemporânea. Isso ocorre porque a negligência a que ele se dirige não é meramente um ponto cego teórico ou um objeto de investigação para ser visto e estudado a partir de uma distância. Foucault confronta a autonegligência da filosofia, praticando uma ascese filosófica. (MC GUSHIN, 2007, p.14)

Mas o que poderia oferecer ao nosso presente o estudo sobre as práticas da filosofia antiga? Em primeiro lugar, é um tipo de resistência “*a obsessão moderna com ser autêntico e a proliferação moderna de conhecimentos sobre o que somos, que é na verdade uma espécie de prisão*”⁴⁸. Frequentemente, Foucault caracterizou seu trabalho como um diagnóstico do presente. A tarefa em diagnosticar o presente, podemos dizer, está originalmente ligada a Kant e ligada à questão: — Quem somos nós em nossa atualidade? – Para Foucault, Kant inseriu o momento presente no seio da atividade filosófica e, por outro lado, Nietzsche é aquele “*que lança luz sobre a emergência histórica do presente, que revela o atual estado do pensamento, não a essência eterna da razão*”⁴⁹.

Foucault diagnosticou nossa condição atual em termos de relações de poder e conhecimento. Nosso presente está repleto de discursos sobre os indivíduos e sobre a verdade dessas pessoas. Esses

⁴⁶ MC GUSHIN, 2007, p.21-22.

⁴⁷ MC GUSHIN, 2007, p.22.

⁴⁸ MC GUSHIN, 2007, p.15.

⁴⁹ MC GUSHIN, 2007, p.16.

discursos estão ligados ao funcionamento do poder disciplinar, da normalização, e da biopolítica. Falar de si mesmo é totalmente sem sentido, pois esses discursos sempre tendem a substituir os significados políticos e éticos das questões: — Quem sou eu? — Qual a melhor maneira de se viver? Esse poder é exercido precisamente saturando o espaço e o tempo, nossos corpos, com técnicas, discursos e relações que têm o objetivo de cuidar de todos nós e de nos fazer felizes. Os indivíduos modernos são os efeitos das relações de poder-saber que funcionam através da formação de seus corpos, seus pensamentos e seus desejos. O nosso presente começa a tomar forma quando a prática e o conhecimento sobre a verdade da vida e a verdade do indivíduo passam a ser apropriados pelas instituições que atendem à formação da maioria dos indivíduos. Esse processo de apropriação e transformação é guiado e legitimado por uma estratégia ligada a um discurso científico sobre o indivíduo. As ciências humanas, por sua vez, refinam e aperfeiçoam as disciplinas. Um dos perigos inerentes à nossa realidade é o de que a disciplina, a normalização e a biopolítica têm tendência a aumentar e a se espalhar. Um indivíduo bem disciplinado é aquele que incorporou não somente as capacidades específicas nas quais ele foi treinado, mas que incorporou a disciplina como tal – compartimentar o tempo e o espaço em termos de economia, função e produtividade.

A disciplina confecciona sujeitos de disciplina, produz indivíduos que querem e precisam de disciplina. “*O ideal da disciplina seria o extremo patológico de ordem absoluta, o fascismo*”⁵⁰. A normalização também se torna cada vez mais penetrante e exigente. Ela define o normal e o anormal, por proliferação de discursos sobre eles, sempre a fim de julgar as pessoas corretas, a nos pressionar para estarmos sempre alertas para o anormal em nós mesmos e nos outros, para corrigi-lo antes mesmo de surgir, para que não cresça e torne-se mais integrado em nós mesmos e em nossas práticas. O indivíduo normal é o objetivo da disciplina. A biopolítica sustenta o desenvolvimento de instituições que estruturam a nossa vida para o mundo, de acordo com os fins da vida biológica – que é a gestão das funções orgânicas, necessidades e prazeres. A vida

⁵⁰ MC GUSHIN, 2007, p.19.

é definida em termos econômicos e biológicos, em vez de ser definida em termos éticos e políticos. O biopoder é representado pela imagem de uma população saudável. A política tem por objetivo a gestão de uma população – o poder de promover a vida. Na busca de uma população segura, saudável e produtiva, a biopolítica implanta disciplinas e instituições normalizadoras. A biopolítica e a normalização reforçam uma à outra. *“A disciplina, a biopolítica, e a normalização paradoxalmente instituem um poder de autonegligência, uma negligência generalizada sobre a questão política e ética fundamental – como é que eu vivo?”*⁵¹. Nosso presente é constituído em grande parte pela produção de um discurso enorme sobre o ‘eu’, no qual tem sido usurpado os reais significados ético e político. Se este é o diagnóstico, que a formação do eu foi quase completamente absorvida dentro do projeto biopolítico e suas técnicas disciplinares, então o cuidado de si oferece uma possível contraprática na forma de alternativas de autoconfeção. Há uma necessidade urgente de criar uma ética do eu.

É importante destacar que as relações de poder são diferentes das relações de violência, as relações de violência agem sobre o corpo e reduzem qualquer resistência à passividade; *“inexistem relações de poder sem possibilidade de invenções, reações, resistências”*⁵². Para reagir a esses discursos que gostariam de “pré-fabricar” os indivíduos, Foucault respondeu com o “cuidado de si”. *“Uma ética do ‘eu’, portanto, é uma tarefa política urgente, porque é essa preocupação com o si mesmo, com a formação de ‘eu’, e a verdade do ‘eu’ já está permeada por relações de poder, isto é, o ‘eu’ como tal já é política”*⁵³. Deixemos claro que essa resposta não é uma solução; é uma problematização que abre novas possibilidades. A descoberta do cuidado de si como uma prática *étho-poiética* transformou a compreensão de Foucault sobre seu próprio projeto e sobre a filosofia em geral. Através do seu projeto inicial que consistiu

⁵¹ MC GUSHIN, 2007, p.20.

⁵² CANDIOTTO, 2010, p.153.

⁵³ MC GUSHIN, 2007, p.17.

em “*um diagnóstico de nosso presente em termos de hermenêutica do desejo, levou-o a descobrir práticas não hermenêuticas do eu*”⁵⁴.

Esse trabalho de si sobre si, esse exercício de si é um aspecto essencial da vida filosófica, “*a filosofia é uma arte de viver, um estilo de vida que engaja toda a existência*”⁵⁵. Para o estudioso clássico o uso da palavra estética pelos ‘modernos’ ressoa com algo que representa o belo como uma realidade independente do bem ou do mal, uma realidade autônoma que não corresponde à visão dos antigos; o belo está ligado ou implica um valor moral e que de fato esses filósofos da Antiguidade buscam primeiramente o bem (*agathon*) antes da beleza (*kalon*). Não se trata de uma fabricação de ‘si ou do eu’ como uma obra de arte, não se trata somente em criar uma obra de arte, mas de transformar a si mesmo no sentido de “ultrapassagem do eu”. Essa ultrapassagem significa passar da subjetividade passional à objetividade da perspectiva universal; o eu está situado dentro da totalidade e é experimentado como parte do todo, o que importa é a consciência de pertencimento ao cosmos “a dilatação do eu no infinito da natureza universal”⁵⁶, o elemento essencial é o sentimento de pertencimento ao todo da comunidade humana, pertencimento ao todo cósmico. Há forte proximidade entre os dois pensadores, mesmo que Hadot teça suas críticas às nomenclaturas de Foucault. Ambos concordam que a filosofia é mais do que a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas⁵⁷.

Menos que Foucault, eu não tenho pela minha parte, a pretensão de oferecer respostas gerais e definitivas para os problemas filosóficos de nosso tempo. Eu confesso somente que, assim como ele se esforçou para alcançar, nos últimos anos de sua vida, uma ‘estética da existência’, a ideia antiga da filosofia como um modo de vida, como um exercício de sabedoria, como um esforço no sentido de tomar consciência da totalidade, sempre guarda para mim um valor presente. E eu considero um sinal dos

⁵⁴ MC GUSHIN, 2007, p.22.

⁵⁵ HADOT, 2002, p.308.

⁵⁶ HADOT, 2002, p.292.

⁵⁷ HADOT, 2002, p.300.

tempos, que surge inesperado e desconcertante aos meus olhos, que nesse final do Séc. XX, Foucault, eu e certamente muitos outros, ao mesmo tempo, que a gente, com itinerários completamente diferentes, tenhamos nos encontrado nesta redescoberta vibrante da experiência antiga (HADOT, 2002, p.311).

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko). Chapecó (SC): Argos, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Política*. (Tradução de Mario da Gama Cury). Brasília: UNB, 1997.
- ARISTOTE. *Rhétorique*, t. I e II (Traduction au fr. M. Dufor). Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- ARTAUD, Antonin. *O Teatro e o seu duplo*. (Tradução de Teixeira Coelho). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BRANHAM, R. Bracht. Desfigurar a moeda: A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo, p.95-120. In: Marie-Odile GOULET-CAZÉ e R. Bracht BRANHAM (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado*. (Tradução de Cecília Camargo Batalotti). São Paulo: Loyola, 2007.
- CANDIOTTO, Cesar. A Genealogia da Ética de Michel Foucault. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, jan./jun., 2013. v.XXVII, n.53, p.217-234.
- CANDIOTTO, César. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. Foucault em três tempos: a subjetividade na arqueologia do saber. *Mente, Cérebro e Filosofia*. n° 6. São Paulo, 2007, p.6-13.
- DELEUZE, Gilles. *Deux Régimes de Fous et autres textes (1975-1995)*. *Qu'est-ce qu'un Dispositif?* Paris: Éditions Minit, 2003.
- DUDLEY, Donald R. *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.* London: Methuen, 1937.

- FABIÃO, Eleonora. Performance e Teatro: poéticas e políticas da cena contemporânea. *Sala Preta*. São Paulo, 2008. v.VIII, p. 235-246. <<http://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57373>>.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II. O uso dos prazeres*. (Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque). Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. (Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos outros*. (Tradução de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: O Governo de si e dos outros II*. (Tradução de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. Discurso e Verdade: Parresia. Conferências de Berkeley. *Prometeus Filosofia em Revista*. Universidade Federal de Sergipe, ano 06, n.º13; edição especial. (E-ISSN: 2176-5960)
- GOULET-CAZE, Marie-Odile. *L'Ascese Cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 2001.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. (Tradução do grego Mario da Gama). Brasília: UnB, 2008.
- MC GUSHIN, Edward F. *Foucault's Askesis: an introduction to the philosophical life*. Illinois: Northwestern University Evanston, 2007.
- NAVIA, Luiz E. *Diôgenes, o Cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009.