

■ Ética e política na relação sujeito e verdade

.....Simone Sobral Sampaio

Introdução

Nos estudos de Foucault, a articulação da questão da política e da ética se daria no atravessamento entre relações de poder – governamentalidade – governo de si e dos outros – cuidado de si. É como se tivéssemos que nos perguntar constantemente sobre a governamentalidade, esse “Campo estratégico de relações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível” (*Champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu’elles ont de mobile, de transformable, de réversible*, FOUCAULT, 2001, p. 241), não porque ela fundaria a relação do sujeito como pura determinação, mas porque ambos implicam-se: entretecem relações mútuas. Se Foucault afirma que a noção de governamentalidade passa – teórica e praticamente – pelo âmbito do sujeito, o inverso também procede, quer dizer, o sujeito atravessa esse campo estratégico de relações de poder, mas não como um transcendente vocacionado à verdade.

Pode-se encontrar na analítica foucaultiana três eixos que conformariam seu projeto geral de estudos: “O da normatividade da formação dos saberes e das práticas de veridicção; o da normatividade dos comportamentos e da tecnologia do poder; e, enfim, o da constituição dos modos de ser do sujeito a partir das práticas de si” (*Celui de la normativité de la formation des savoirs et des pratiques de vérédiction ; celui de la normativité des comportements et de la technologie du pouvoir ; celui enfin de la constitution des modes d’être du sujet à partir des pratiques de soi*, FOUCAULT 2008, p. 42).

Em termos gerais, os três últimos cursos proferidos por Foucault no Collège de France, tratam da relação sujeito e verdade. Esse autor busca problematizar essa relação através da noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautôu*), suas diferentes significações presentes na filosofia grega, helenística e romana, e na espiritualidade cristã, do século V a.C aos séculos IV-V d.C.

Sempre segundo Foucault, na idade Moderna, o conduto para o acesso à verdade é dado pelo conhecimento. Em um quadro combinatório, a validade do conhecimento posta em um regime de verificação, com critérios formais somados à condição do sujeito do conhecimento, reconfigura o acesso à verdade. O conhecimento como modulador, e não mais o ser do sujeito, matriza uma relação nova

entre subjetividade e verdade. Nessa matriz, o conhecimento é ponto de partida, meio e ponto de chegada, móvel insaciável de si mesmo. O rompimento entre “acesso à verdade” e “auto-transformação do ser do sujeito”, transformada em “desenvolvimento autônomo do conhecimento”, não ocorreu abruptamente e nem foi gestado no campo da ciência moderna, mas no da teologia.

Foucault pondera que em Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger, “Em todas essas filosofias, uma certa estrutura de espiritualidade trata de ligar o conhecimento, o ato do conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e seus efeitos, no ser mesmo do sujeito” (*Dans toutes ces philosophies, une certaine structure de spiritualité essaie de lier la connaissance, l’acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, dans l’être même du sujet*, FOUCAULT, 2001, p. 30). Em diferentes saberes – certamente distintos da espiritualidade – como o marxismo e a psicanálise, encontram-se também, de forma radicalmente distintas, “O problema do que é o ser do sujeito – do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade – e em retorno, a questão daquilo que pode se transformar no sujeito pelo fato dele ter acessado a verdade” (*Le problème de ce qu’il en est de l’être du sujet – de ce que doit être l’être du sujet pour qu’il ait accès à la vérité – et la question en retour de ce qui peut se transformer du sujet du fait qu’il a accès à la vérité*, FOUCAULT, 2001, p. 30).

O sujeito não está, naturalmente, ligado à verdade, ele deve se submeter a uma complexidade e riqueza de práticas e conhecimentos. Quer dizer, o sujeito não é ligado à verdade, essa ligação foi produzida historicamente. Se hoje a ideia da existência de um sujeito capaz de verdade nos é tão próxima, ao mesmo tempo em que nos é tão cara, ela se deu na constituição de uma série de práticas ao longo da história do ocidente.

A questão não é se o sujeito é objetivável, se é cognoscível ou não, se a ele se aplicariam as mesmas regras de conhecimento que se aplicam ao conhecimento das coisas do mundo, como se fosse reduzível a uma questão de método, mas sim como o sujeito relaciona-se com o conhecimento e que conhecimento seria esse.

Nas culturas de si grega, helenística e romana, a ascese como prática da verdade não estaria submetida ao primado da lei ou à obediência do dever como fim último. Sendo a constituição do sujeito por si mesmo a finalidade dessa prática, o exercício da verdade ocuparia posto central na organização de uma prática na qual o sujeito age em conformidade consigo. Quer dizer, ao contrário do entendimento corrente de ascese como renúncia de si, a ascese possibilitaria outro

acabamento do sujeito. Nesses termos, abrir mão de si mesmo seria o oposto desse caminho, mesmo que isso signifique apenas a recusa de uma parte de si mesmo.

Na prática da ascese o indivíduo deve se favorecer, munir-se do necessário, através de uma preparação e instrução para a vida. A absorção de ensinamentos racionais, que assumem de maneira peremptória a conduta do sujeito, pode ser sempre utilizada em seu auxílio. Essa forma de prescrição congrega intimamente a razão, a liberdade e a vontade do sujeito, em que o dizer-verdadeiro (*parrhêsia*) é o próprio modo de ser do sujeito.

A ascese é uma práxis na qual o indivíduo, os instrumentos que utiliza e o objetivo coincidem. Nesse processo, o indivíduo deve constituir-se de tal maneira que se equipe para proteger-se de determinados acontecimentos, não renunciando a si mesmo e ou seguindo à lei, mas ligando-se à verdade. Quer dizer, sendo o sujeito de si como sujeito do discurso verdadeiro, sujeito porque diz a verdade, cuja enunciação muda o sujeito. Pode-se dizer que essa relação sujeito e verdade não é uma relação de mão única: enunciar a verdade pode significar ser enunciado por ela.

Foucault (2001, p. 317) vai afirmar que, durante a época helenística e romana, a ascese da prática de si teve por função garantir o que ele chama de subjetivação do discurso verdadeiro: “Trata-se de reunir em si-mesmo, como momento essencial, não a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si-mesmo” (*Il s’agit de se rejoindre soi-même avec, comme moment essentiel, non pas l’objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation d’un discours vrai dans une pratique et dans un exercice de soi sur soi*).

Escutar, ler e escrever, e falar constituem-se como práticas elementares nesse processo de subjetivação do discurso verdadeiro. Apesar de seu caráter dúbio, a audição funciona como canal de recepção do *logos* e dos ensinamentos da virtude. Falar como competência que reúne técnica e conhecimento lexical. Ler, não para aprender o que está escrito, mas fundamentalmente como convite à reflexão, como oportunidade de meditação, o próprio pensamento em exercício apropriando-se da verdade, tornando-se o sujeito que pensa verdadeiro e age em conformidade com seu pensamento. Nesse caso, o pensamento rende ao sujeito uma espécie de experiência que lhe destina um lugar e uma fala. A escrita como meio de aprendizado do pensamento, de registro para consulta, forma de assimilação. Todas essas práticas são formas de se ocupar do discurso verdadeiro e tornar-se sujeito de verdade.

Menos que falar a verdade de si mesmo como numa espécie de confissão, o sujeito pela escuta, pelo silêncio, ou pela fala suscitada pelo mestre, pode

apropriar-se da verdade e constituir-se sujeito de veridicção. Foucault salienta que no discurso do mestre estaria um importante elemento da ascese, dessa prática de subjetivação do verdadeiro, que seria o princípio da *parrhêsia*, cuja tradução latina seria *libertas*. “*Parrhêsia*, etimologicamente, é tudo-dizer – franqueza, abrir o coração, abertura da palavra; abertura da linguagem, liberdade da palavra” (*Parrhêsia*, *étymologiquement, c’est le fait de tout dire – franchise, ouverture du cœur; ouverture de parole; ouverture de langage, liberté de parole*, FOUCAULT, 2001, p. 348). Ação tomada pelo mestre com fins à subjetivação do discurso verdadeiro pelo discípulo. Nesses termos, sua franqueza é necessária e útil, à medida que é verdadeira. Virtude que reúne dizer a verdade, congregando-a técnica e eticamente.

Enquanto prática constituinte da relação sujeito-verdade-sujeito, a ascese implicava em questões éticas e técnicas das regras de sua comunicação entre aquele que a detém – pois que pleno do exercício de constituição de veridicção do sujeito – e aquele que espera sua formação constituir-se de tal maneira que a verdade seja um discurso interno, disposto e útil a si mesmo. Do lado do discípulo, essas regras implicavam no silêncio, na escuta e na escrita e tinham como finalidade a subjetivação do discurso verdadeiro. Do lado do mestre, comunicar o discurso verdadeiro envolve, por sua vez, questões centrais da relação com esse processo: “O que dizer, como dizer, segundo quais regras, segundo quais procedimentos técnicos e segundo quais princípios éticos?” (*Que dire, comment dire, selon quelles règles, selon quelles procédures techniques et selon quels principes éthiques?* FOUCAULT, 2001, p. 356), tudo isso pertencia ao grande quadro de produção do discurso verdadeiro, beirando um processo artesanal cujo domínio cabia ao mestre. Constituir modos de veridicção, ou ainda, constituir o sujeito de veridicção. No centro dessas questões está a *Parrhêsia*, que seria a forma necessária de enunciação do discurso verdadeiro pelo mestre à recepção do discípulo. Esse “tudo-dizer” comporta a extensão do que é dito, de quando e como é dito, com a necessidade daquilo que é dito.

A palavra *Libertas* é composta por *liber* (livre) e pelo sufixo *tas* (que corresponde um estado, uma condição). Condição de quem é livre, seria a tradução ao pé da letra. *Libertas* não é a natureza do sujeito, mas condição de liberdade. Dizer, nos termos da *parrhêsia*, é condição de ser livre do sujeito.

Como atitude moral do mestre, a *Parrhêsia* não é uma técnica destinada a persuadir o discípulo, se assim o fosse a retórica seria sua aliada principal, muito menos serve à bajulação. A mentira que trama o discurso da lisonja é uma ameaça à *parrhêsia*, ao franco-falar que pretende construir não uma relação de dependên-

cia entre mestre e discípulo, mas uma relação do sujeito consigo mesmo forjada pela autonomia e independência do discurso verdadeiro. “A verdade, que passa de um a outro na parrhêsia, sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra em relação àquele que a pronunciou” (*La vérité, qui passe de l’un à l’autre dans la parrhêsia, scelle, assure, garantie l’autonomie de l’autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l’a prononcée*, FOUCAULT, 2001, p. 363). A retórica – como técnica de convencimento, na qual a verdade não está presente no discurso dito, mas na boca de quem quer que o enunciado seja tomado como verdadeiro – não se coloca como uma aliada à *parrhêsia*.

Se o uso da retórica serve, estrategicamente, para conduzir a decisão do ouvinte, com fins a garantir a posição de quem fala, a *parrhêsia* não busca influenciar a decisão do discípulo, nem tampouco dirigir-lhe, mas que o sujeito constitua-se a si mesmo de maneira soberana e virtuosa. Como atitude generosa do mestre, apresenta-se como obrigação moral daquele que não espera qualquer louvor interesseiro.

As regras da *parrhêsia* não são definidas pelo conteúdo do discurso verdadeiro, mas pelo momento adequado à recepção do verdadeiro pelo discípulo. “O que define essencialmente as regras da parrhêsia é o *Kayros*, é a ocasião, a ocasião sendo justamente a situação dos indivíduos uns em relação aos outros, e o momento que se escolhe para dizer determinada verdade” (*Ce qui définit essentiellement les règles de la parrhêsia, c’est le kayros, c’est l’occasion, l’occasion étant exactement la situation des individus les uns par rapport les autres et le moment que l’on choisit pour dire cette vérité*, p. 367). O *Kayros* como elemento definidor da *parrhêsia*, como elemento definidor da *libertas*. Considerar o *Kayros*, o momento oportuno, o bom momento, como se aquele que se dedica ao franco-falar acumulasse não apenas a palavra verdadeira, mas o cuidado que sua recepção também fosse verdadeira e franqueada pelo seu destinatário, pois que falada em boa ocasião, no momento propício.

Por suas qualidades morais, a figura do mestre constitui-se como indispensável nesse processo, pois que ele apresenta o franco-falar. Nele o discurso é claro, organizado em função da verdade, e coincidente com o que pensa e com suas ações. Dar-se como exemplo na sua conduta, quer dizer, ter-se como mesmo sujeito da enunciação e sujeito da conduta. Sendo esta um certificado da verdade dita. Tudo isso tem como objetivo transformar o modo de ser do sujeito destinatário da *Parrhêsia*, de modo a constituir um equipamento necessário ao enfrentamento dos desafios que a *vida lhe apresentar*.

“Como tornar-se o sujeito ativo do discurso verdadeiro. Essa outra fase, esse outro estágio da ascese deve transformar o discurso verdadeiro, a verdade em *êthos*. Isso é o que constitui o que comumente se chama ascese, no sentido estrito”. (*Comment devenir le sujet actif du discours vrais. Cette autre phase, cet autre stade de l’ascèse doit transformer le discours vrai, la vérité en êthos. C’est cela qui constitue ce qu’on appelle couramment l’askêsis, au sens strict*, FOUCAULT, 2001, p. 398). A “ascética”, como exercício espiritual, reúne as determinações ao sujeito que objetiva transformar-se a si mesmo. E possui diferentes técnicas conforme o sistema moral, filosófico e religioso na qual repousa.

Em *Alcebiades*, conhecer a verdade, é conhecer a verdade que a alma já conhecia, sendo que a memória ocupa tarefa primordial nesse processo de reflexão de si sobre si. Todavia para Epicteto, o uso da razão é elemento primordial nesse processo. Para ele, a razão aparece como definidora do fazer, do julgamento e da direção das outras faculdades. Imperativo no cuidado de si, a razão define o controle e a livre decisão de si para si, a conduta a ser assumido na relação com o mundo, o governo de si em relação aos outros. Agir em razão do que se pensa conformaria o sujeito ético da verdade.

O cinismo vai ser a forma emblemática ao entendimento do que Foucault vai chamar verdadeira vida, a estética da existência, a busca de uma existência bela na forma da verdade e na prática do dizer verdadeiro. Pode-se dizer que, no cinismo a palavra não está nos papéis, nos registros, ou em uma análise bem acabada, mas a palavra está no corpo. A palavra como corpo que produz sua própria existência, intimamente, com seu dizer-verdadeiro. Quer dizer, não é o corpo apenas como testemunho, mas como palavra visível e legível de manifestação da verdade.

Parece-me que no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida muito típica – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – e fortemente articulada ao princípio do dizer-verdadeiro, do dizer-verdadeiro sem vergonha ou medo de dizer a verdade, do dizer-verdadeiro ilimitado e corajoso, do dizer-verdadeiro que empurra sua coragem e ousadia até se tornar intolerável insolência (Il me semble que dans le cynisme, dans la pratique cynique, l’exigence d’une forme de vie extrêmement typée – avec de règles, conditions ou modes très caractérisés, très bien définis – et très fortement articulée sur le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte et sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et sa hardiesse jusqu’à se retourner [en] intolérable insolence. (FOUCAULT, 2009, p.152-153).

Como homem do dizer-verdadeiro, os cínicos ocupam um lugar original, pois que não têm pátria, e a sua própria errância faz parte da relação de anunciar a

verdade e apontar os caminhos. O modo de ser da parrhêsia, nos cínicos, é aliado ao seu próprio estilo de vida. A dimensão performativa dos cínicos, caracterizados pelo maltrapilho, não serve apenas para assegurar uma harmonia entre a palavra livre e verídica e a vida que se tem. Se a relação entre dizer-verdadeiro e modo de existência, em Sócrates, estabelecem uma relação afinada, para os cínicos, essa relação é da ordem da condição de possibilidade.

Foucault argumenta que

*O cinismo liga o modo de vida e a verdade sobre um modo de vida muito mais cerrado, muito mais preciso. Ele faz da forma de existência uma condição essencial para o dizer-verdadeiro. Ele faz da forma de existência a prática redutiva que vai dar lugar ao dizer-verdadeiro. Ele faz, enfim, da forma de existência uma maneira de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a verdade ela-mesma. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do bios, o que se poderia chamar uma aleturgia, uma manifestação da verdade (*Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller; dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du bios, ce qu'on pourrait appeler une alléthurgie, une manifestation de la vérité.* (2009, p. 159)*

Desenvolvimento

Comumente, o cinismo possui uma acepção de indignidade. Mas o que Foucault vai mostrar é que menos que um percurso filosófico menor e excêntrico, o cinismo está presente em diversas formas históricas, com finalidades diversas. É como se a missão de iluminar a humanidade dos cínicos pudesse, também, servir como analogia para pensá-lo como luz que atravessaria a história como um prisma.

Nessa perspectiva, o cinismo atravessa diversas culturas e figuras, como o ascetismo cristão, as ordens religiosas da Idade Média como os franciscanos e os dominicanos. Nessas duas ordens, a pobreza é expressão de um posicionamento anti-institucional e anti-clerical e, ao mesmo tempo, escolha de outra forma de existência e manifestação da verdade. Outro exemplo é a figura política do militante, ou da vida revolucionária como prova escandalosa da verdade. Foucault vai diferenciar três grandes formas que essa figura vai apresentar: como organização secreta, como instituição política (partidos, sindicatos), e a existência individual

como prática revolucionária. Esses três elementos como experiências de formação de uma vida outra como a verdadeira vida⁶⁹.

Foucault apresenta, também, a vida artística como meio cultural de manifestação do cinismo. Ele se reporta às manifestações ocorridas no final do século XVIII e ao longo do século XIX. Se por um lado é comum associar a vida do artista como uma experiência fora dos padrões estabelecidos, cuja singularidade alia-se à criação artística. Por outro lado, a vida mesma deve ser exemplar da arte. Nesses termos, a vida artística aparece como campo de veridicção da arte, e a arte como fiadora da constituição da verdadeira vida. Nas palavras de Foucault (2009, p. 174), “A arte como lugar de criação elementar, coloca a nu a existência” (*l’art comme lieu d’irruption de l’élémentaire, mise à nu de l’existence*)

Na história do cinismo na Antiguidade, apesar das particularidades no que concerne às suas práticas, um traço comum ronda a figura do cínico que é a sua aparência maltrapilha. Foucault vai utilizar dois personagens diferentes, para melhor analisar as formas de vida cínica: Demétrius, pelas mãos de Sêneca, e Pérégrinus, pelas mãos de Lucien.

A descrição de Demétrius é feita como eloquente, sábio, espontâneo. Conselheiro político, cujas tentações lhe serviam apenas para aprimorar seu espírito, quer dizer, se elas não lhe parecessem grandes o suficiente zombava de seu autor. Palavras expressivas, sem rodeios, convincentes compunham o discurso desse conselheiro político. Pérégrinus, embora descrito como vagabundo, tendo sido expulso de Roma, é considerado com destaque por seu papel de profeta. Esses dois personagens são emblemáticos para apontar a primeira dificuldade na análise do cinismo na Antiguidade, qual seja, apresentam atitudes diferentes que não conformam um modelo de prática.

Outro elemento são as diversas interpretações do perfil do cínico caracterizando-se pela grosseria, e até mesmo sua ignorância. Como se o seu comportamento ofendesse a moral estabelecida, reunindo descaramento, desfaçatez, desvergonha, imprudência. Quer dizer, um comportamento agressivo e avesso às leis. Mas, ao mesmo tempo, outra imagem menos caricatural e mais elogiosa, também, é encontrada sobre os cínicos. Esses julgamentos que oscilam entre valores diversos e, às vezes, antagônicos fornecem um quadro ambivalente sobre os cínicos⁷⁰.

69 Um exemplo que reuniria essas três figuras seria a de Che Guevara (1928-1967), considerado o revolucionário socialista mais famoso do século XX, para quem “A revolução acontece através do homem, mas o homem tem de forjar, dia a dia, o seu espírito revolucionário”.

70 Foucault, também, chama a atenção ao formato das críticas dirigidas ao cinismo, apresentadas em nome de um cinismo essencial. Como se a atitude cínica, fosse inferior ou

Sua representação filosófica incorpora uma maneira menos austera de ser apresentada, pois que menos formal-doutrinária, e mais rudimentar, feita por aproveitamentos de diversos ensinamentos de outras escolas filosóficas, e com instruções banais. Não se trataria de um agregado filosófico, ou um composto, mas poderia se definir pela ideia do “elementar”, pois que reúne a simplicidade e o fundamental para o seu exercício. Dessa forma, seus recursos são as narrativas exemplares, no lugar de tratados filosóficos. Todos esses elementos conferiam um caráter popular à filosofia cínica.

“De um lado, o cinismo foi uma filosofia de larga implantação social, e de outro lado, um quadro teórico estreito, exíguo e elementar” (*Le cynisme a été une philosophie d’une part à implantation sociale large, et d’autre part à charpente théorique étroite, exiguë et élémentaire*, FOUCAULT, 2009, p. 188). Esses traços da filosofia cínica explicam também sobre quem eram os “frequentadores” dessa escola, oriundos de fora da elite e com pouca cultura.

Um dos textos analisados por Foucault, sobre a relação entre o caráter popular da filosofia cínica e de seu recrutamento, é do Discurso 32, em Dion Crisóstomo, intitulado “Ao povo da Alexandria”. Nesse texto há a distinção entre três categorias de intelectuais.

Há intelectuais e filósofos que se calam, e se calam porque eles pensam que a massa não é suscetível de ser convencida, mesmo que se empregue diante dela os argumentos mais convincentes, nunca ela é capaz de entender. Por isso, aqueles ficam entre si e se calam. O segundo grupo de filósofos são aqueles que reservam suas propostas às salas de conferência para um seletor público, e que se recusam a enfrentar o público em geral e a se dirigir à cidade enquanto tal. (Il y a des intellectuels ou des philosophes qui se taisent, et se taisent parce qu’ils pensent que la foule n’est pas susceptible d’être convaincue et que l’on a beau employer devant elle et pour elle les arguments les plus contraignants, jamais elle est capable d’entendre. Par conséquent, ceux-là se retirent chez eux et se taisent. Deuxième catégorie des philosophes, ces sont ceux qui réservent leurs propos aux salles de cours et de conférences pour un public choisi, et qui refusent d’affronter le public en général, de s’adresser à la cité en tant que telle. (FOUCAULT, 2009, p.189).

Sendo os cínicos, a terceira categoria de filósofos, cujo público é formado por pessoas de pouca cultura e trabalhadores. É como se a pobreza estivesse

deturpada de sua concepção fundamental. Foucault compara: “*Ce même phénomène lorsque la critique du socialisme ne pouvait se faire qu’au nom du socialisme, d’un socialisme essentiel.*” (2009, p. 187).

absoluta na constituição do cinismo, inclusive como pobreza teórica, dos seus mestres e discípulos.

Pode-se perceber que a descrição sobre os distintos tipos de intelectual apresenta uma importante reflexão sobre a verdade, sua escuta, e seu interlocutor. Na primeira escola, a verdade não aparece devido a sua improvável compreensão por parte dos ouvintes, nesse caso o filósofo entende ser inútil dizê-la. Na segunda, a verdade só é dita quando e onde houver um canal para sua recepção. E por fim, no caso dos cínicos, ela é dita não importa onde, não importa quando, sem distinção de seu interlocutor. É como se a verdade tivesse que ser dita, independente da forma como isso se desse: o que importa é dizer a verdade.

Conclusão

No cinismo a *parrhêsia* tem como *habitat* a própria existência, otimizada como instrumento e manifestação pela qual circula o dizer-verdadeiro. A vida do cínico é uma narrativa real que nela dá provas do dizer-verdadeiro. A própria vida vai ser problematizada por Foucault na forma da verdadeira vida, no escopo do cinismo.

Para entender a “verdadeira vida” (*aléthês bios*) na filosofia grega, Foucault retoma os significados conferidos à verdade como algo: não dissimulado, não escondido; reta e íntegra; imutável e incorruptível. O discurso verdadeiro, nesses moldes, se caracteriza por ser claro e infalível perante o discurso falso (fingido e disfarçado). A verdadeira vida tomaria a característica da transparência, da coerência entre o dizer o que quer e o que se faz, sem a explosão dos desejos e, ainda, em conformidade com a regra. Foucault acrescenta que o entendimento da verdadeira vida, em Platão, é marcado pela sua identidade em seu próprio ser. Esse caráter afasta e blinda a verdadeira vida das modificações que lhe são impostas. Sobre isso, afirma Foucault:

Essa identidade da vida consigo mesma que a faz escapar de todo elemento de alteração, por um lado, assegura a liberdade como independência, não dependência, não escravidão a tudo que poderia lhe submeter à dominação e ao controle, e de outro lado, lhe assegura a felicidade (eudemonia) entendida como auto-controle e prazer consigo mesmo. (Cette identité de la vie par rapport à elle-même qui la fait échapper à tout élément d’altération et, d’une part, lui assure une liberté entendu comme indépendance, non-dépendance, non-esclavage à l’égard de tout ce qui pourrait la soumettre à la domination et à la maîtrise, et d’autre part lui assure le bonheur (eudaimonia), entendu comme maîtrise de soi sur soi et jouissance de soi par soi. FOUCAULT, 2009, p. 207)

Com essa descrição podemos dizer que a verdadeira vida ganha o sentido de felicidade, mas também de plena auto-realização de si mesmo.

No cinismo a filosofia ganha ares de arte da existência. Ela se apresenta como logos necessário de preparação à vida, em que o cuidado de si mesmo ocupa lugar determinante. Inclusive, a escolha do que se deve estudar demarca um princípio de coerência, quer dizer, conformidade entre pensar e agir na vida⁷¹.

Os cínicos receberam o estranho qualificativo de “cachorro”. Sabe-se que essa palavra também pode ser usada como designação que se dá a alguém por desprezo (indivíduo mau, rude, vil ou ingrato). A palavra é usada como aceção de indignidade e, no caso, destinada aos cínicos para caracterizar seus gestos desavergonhados, daquele que se contenta com o que tem, mas que também pode atacar o que se apresenta como ameaça, bem como proteger quando necessário.

A vida cínica no interior da questão da arte de viver apresenta a verdadeira vida com traços próprios: sem fingimento e aparências, aquilo que ela mostra publicamente é aquilo que se é, mesmo que isso ocorra fora dos padrões de comportamento. A dissimulação não é permitida sequer para adequar-se às regras de comportamento, por isso no cinismo a vida não dissimulada está longe de um pertencimento a qualquer tipo de conveniência. Longe da conveniência, não utiliza suas regras para definir honra ou desonra. Sua integridade é conservada apenas em relação a si mesmo, dando-lhe uma independência como forma de vida.

Outra característica da verdadeira vida é a pobreza em toda sua radicalidade. “No cinismo, a pobreza é real, ela é ativa, ela é indefinida” (*La pauvreté cynique est réelle, elle est active, elle est indéfinie*, FOUCAULT, 2009, p. 237). É despida de todo e qualquer relação com o supérfluo e, até mesmo, a necessidade passa a ser mitigada em seu limite como exercício de fortalecimento, e não apenas como recusa da riqueza ou sua indiferença. A figura resultante desse intenso processo de render-se pobre beira o insuportável aos olhos de quem vê.

No corpo do cínico tudo vira escândalo, postura ofensiva que agride as convenções morais. Dele sai não apenas a palavra que provoca perplexidade ao

71 A tríade formada pela filosofia – parrhêsia – verdadeira vida foi quebrada por uma série de acontecimentos que vão desde a apropriação da verdadeira vida pelo ascetismo religioso, a institucionalização do dizer-verdadeiro pela ciência e, porque não dizer, a própria estrutura e sistemática assumida pela filosofia reforça seu afastamento da relação indissociável entre exercício da vida e prática do dizer-verdadeiro. (cf. Foucault, 2009, p.217-218).

ouvinte, mas conjura indignação insuportável. A vida dos cínicos escandaliza⁷², porque provoca desconforto no corpo do outro desde o seu cheiro, o seu aspecto, aquilo que diz.

A verdadeira vida pede a radicalidade de outra, formada pela autenticidade, pela pobreza, pela atitude desavergonhada, mas soberana, com satisfação e pertença de sua própria vida. Essa relação possui o léxico da luta, enquanto batalha interna contra os desejos e paixões, e externa no afrontamento dos costumes e das instituições.

O cínico é um lutador cuja luta pelos outros e contra os inimigos tem a forma da resistência, do despojamento, do pôr-se à prova perpétuo, mas também da luta na humanidade, em relação à humanidade, para a humanidade inteira. O cínico é um rei da miséria, um rei da resistência, um rei da dedicação. Mas é um rei que luta, lutando tanto para si como para os outros. (Le cynique est un combattant dont la lutte pour les autres et contre les ennemis prend la forme de l'endurance, du dépouillement, de l'épreuve perpétuelle de soi sur soi, mais aussi de la lutte dans l'humanité, par rapport à l'humanité, pour l'humanité tout entière. Le cynique est un roi de misère, un roi d'endurance, un roi de dévouement. Mais c'est un roi qui combat, qui combat à la fois pour lui-même et pour les autres. FOUCAULT, 2009, p. 258).

Essa vida que carrega a contestação como princípio e meio de agir, aproxima a vida cínica da imagem da vida militante, que está a postos para a luta, fortalecendo-se nela e para ela. Esse estilo militante não pretende fundar uma corrente, mas instalar-se no mundo, contra ele, para mudá-lo. A dura intervenção cínica no mundo estabelece “Uma vida cuja alteridade deve conduzir à transformação do mundo. Uma vida outra para um mundo outro” (*Une vie dont l'altérité doit conduire au changement du monde. Une vie autre pour un monde autre. FOUCAULT, 2009, p. 264*).

Essa missão cínica não lhe é apresentada apenas como destino infalível, ou como escolha, mas como momento contínuo de se pôr à prova ao assumir um estilo de vida cujas características provocam aversão aos olhos de muitos. Essa missão está a serviço da humanidade, cujo propósito é a universalidade ética. Nessa trilha, a soberania cínica retoma a forma da *parrhêsia*, enquanto manifestação da verdade.

72 São muitas as interpretações para essa palavra. Do grego, *Skándalon* é a palavra que se traduz por “escândalo”, “tropeço”, “armadilha”, e “cilada”. O verbo é *skandalizein* e ainda *skandalêthron*, cujo significado é “a vareta com isca na armadilha”.

Ocupar-se dos outros, no aspecto do que cada um guarda de humano, também transborda no cuidado de si mesmo.

E a prática da verdade que caracteriza a vida dos cínicos não tem como finalidade de dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Mas ela tem por finalidade, por finalidade última, de mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e tornar-se outro para alcançar o que ele é em sua verdade ao preço de uma mudança, de uma alteração completa, mudança e alteração completa na relação que se tem a si. E é nessa volta a si-mesmo, é no cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo. (Et cette pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'est le monde en sa vérité. Mais elle a pour but, et pour but final, de montrer que le monde ne pourra rejoindre sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète, le changement et l'altération complète dans le rapport qu'on a à soi. Et c'est dans ce retour de soi à soi, c'est dans ce souci de soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme. FOUCAULT, 2009, p. 289).

Na vida cínica, o princípio da verdadeira vida está em alterá-la.

Nesse quadro tem-se o valor da filosofia, ou melhor, da vida filosófica: a diferença entre a filosofia como disciplina que reconhece o enunciado verdadeiro e a filosofia como modo de existência condizente com a prática de dizer a verdade. Marx já alertava para o fato que os indivíduos não vivem como pensam, mas ao contrário, seu pensamento é ordenado pela forma como se vive. O que o cinismo está nos ensinando é que o viver e o pensar não são da ordem da pura determinação, mas inter-relação só possível quando guiadas pela reciprocidade ética.

Nesses termos, a coragem de dizer a verdade e o princípio do cuidado de si assumem, para o cinismo, a forma não de algo a ser aprendido por fórmulas ou teorias, mas como exercício, um colocar-se à prova à medida que se batalha por outro mundo. É sobre essa alteridade que Foucault (2009, p.311) insiste no final de seu curso: « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre »⁷³. O combate no mundo contra esse mundo por outro mundo conforma o rastro da verdade e a sua própria expressão, tornando possível o jogo *parresiástico* como cuidado de si e coragem da verdade.

73 Não existe instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade, não é nunca a mesma; só pode haver a verdade na forma de outro mundo e da vida outra.

Referências

FOUCAULT, M. *Herméneutique du Sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Hautes études. Seuil: Gallimard, fevereiro de 2001.

_____. *Le Gouvernement de Soi et des Autres: cours au Collège de France (1982-1983)*. Hautes études. Seuil: Gallimard, janeiro de 2008.

_____. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de Soi et des Autres II: cours au Collège de France (1984)*. Hautes études. Seuil: Gallimard, janeiro de 2009.

■..... **Simone Sobral Sampaio** é professora na Universidade Federal de Santa Catarina, doutora em Serviço Social pela UFRJ e tem pós-doutorado na Université Paris XII, em colaboração com Frédéric Gros. Entre outras publicações, escreveu o livro *Foucault e a Resistência* (Editora UFG).