DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.68321

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Foucault, 1984: a coragem de *A Coragem da verdade*

Foucault, 1984: the courage of The Courage of Truth

Maria Cristina Franco Ferraz

Doutora em Filosofia (Universidade de Paris I-Sorbonne), com quatro estágios de pesquisa pós-doutoral, três em Berlim e um em Paris.
Professora Titular da Escola de Comunicação da UFRJ.
Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: mcfrancoferraz@gmail.com

Resumo: Ministrado em 1984 por Michel Foucault, pouco antes da morte do filósofo, o curso *A coragem da verdade* ganha contornos especiais em tempos de cinismo disseminado na cena pública e política. Retraçando certas relações entre o pensamento de Nietzsche e o trabalho genealógico foucaultiano, e relembrando a noção de *verdade factual* em Hannah Arendt, a ênfase é atribuída a uma noção de *coragem* capaz de reativar o problemático termo *verdade*. Conforme lembrou oportunamente Foucault, o cinismo antigo estava vinculado à noção de *parresia*, o dizer-verdadeiro que implica riscos, tensões, ao indexar a palavra a certas formas e estilos de vida. O dizer-verdadeiro grego antigo sustenta-se na ética, na identidade entre o sujeito da ação e o sujeito da verdade, tal como Foucault já havia sublinhado no curso anterior, em torno da *Hermenêutica do sujeito*. Ao investigar e ressaltar os liames entre *bios* e *parresia* no falar-franco do cinismo antigo, identificamos com mais nitidez um aspecto problemático da atualidade: o cinismo como corrosão de qualquer lastro de uma palavra radicalmente descomprometida com a vida, com o mundo e a ética.

Palavras-chave: Foucault, Nietzsche, Arendt, Cinismo, Parresia.

Abstract: Developed in 1984 by Michel Foucault, shortly before the philosopher's death, the course *The Courage of Truth* takes on special significance in times of widespread cynicism in the public and political arena. Retracing certain relationships between Nietzsche's thought and Foucault's genealogical work, and recalling Hannah Arendt's notion of *factual truth*, the article emphasizes a notion of *courage* capable of reactivating the problematic term *truth*. As Foucault opportunely recalled, ancient cynicism was linked to the notion of *parrhesia*, the *saying the truth* that implies risks and tensions, by indexing the discourse to certain forms and styles of living. Ancient Greek *parrhesia* is based on ethics, on the identity between the subject of action and the subject of truth, as Foucault had already stressed in his previous course on the *Hermeneutics of the subject*. By investigating and highlighting the links between *bios* and *parrhesia* in ancient cynicism, we identify more clearly a problematic aspect of the present: cynicism as the corrosion of any ballast of a word radically uncommitted to life, the world and ethics.

Key-words: Foucault; Nietzsche; Arendt; Cynicism; Parrhesia.

Durante os meses de fevereiro e março de 1984, pouco antes de sua morte em 25 de junho, Foucault ministrou seu último curso no *Collège de France*. O curso foi editado em 2009 com o título *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros.* A primeira parte do título poderia causar certa estranheza inicial. Sobretudo em um filósofo que, por exemplo em maio de 1973, pronunciou na cidade do Rio de Janeiro as conferências *A verdade e as formas jurídicas* e que, arguto leitor de Nietzsche, se dedicou a tematizar a fabulação de *verdades* em diferentes relações de poder-saber. Meu intuito aqui é o de sublinhar algumas ideias apresentadas nas aulas de 1984, articulando-as ao movimento do pensamento de Foucault e ressaltando sua atualidade em um momento histórico no qual se exacerbam o cinismo e o que talvez possamos chamar de *covardia* de palavras desprovidas de qualquer alicerce em um (disputado) *real*. Covardia em um duplo sentido: não apenas porque o *dizer-verdadeiro* – oportunamente lembrado e reativado por Foucault – se encontra radicalmente corroído na cena pública, mas também porque vidas de figuras poderosas não dissimulam, mas ostentam sua truculência e imbecilidade. Do histriônico e patético Elon Musk a Trump, Bolsonaro, Milei e afins.

Atualmente assistimos a um renovado embate: face ao indiciamento de vários envolvidos - todos comprometidos com o governo Bolsonaro, inclusive o próprio – em um plano de golpe de Estado, de assassinato e envenenamento de figuras públicas, erguem-se vozes para desqualificar tudo o que foi investigado e documentado pela Polícia Federal. Ante evidências de todo tipo de documento ou prova, o negacionismo reativa a banalidade da versão (sem provas) de conspiração persecutória. Esse cenário não deixa de convocar igualmente o pensamento de outra filósofa: Hannah Arendt. No ensaio *Verdade e política*, Arendt salientou a vulnerabilidade política do que chamou de "verdade factual"[1]. Eis de que modo a filósofa discute esse conceito:

> A longo prazo o resultado mais assegurado da lavagem cerebral é uma espécie de cinismo peculiar – uma recusa absoluta em acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição total e consistente da verdade factual por mentiras não é as mentiras passarem a ser aceitas como verdade, e a verdade difamada como mentiras, mas um processo de *destruição do sentido através do qual nos orientamos no mundo real* – e a categoria de verdade versus falsidade é um dos meios mentais para esse fim[2].

Quando esse texto foi escrito, nos idos dos anos 60, a lavagem cerebral se dava sobretudo por meio da propaganda, da disseminação de clichês e de manipulações políticas (por exemplo, de fotografias); em suma, por falsificações de toda ordem. Ainda que Arendt tenha insinuado o tema da produção deliberada, politicamente orientada, de dissonâncias e caos cognitivos[3], em tempos de redes sociais e de IA generativa torna-se ainda mais difícil sustentar qualquer adjetivo acrescido ao surrado termo *verdade*, tal como em "verdade factual". Mas sempre é bom lembrar que, no mesmo ensaio, Arendt

[1] ARENDT, H. *Truth and Politics*, p. 223-259.
[2] Ibidem, p. 252-253, tradução e grifo nossos.
[3] Cf. ROCHA, J. C. de C. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*; *Bolsonarismo: da guerra cultural ao terrorismo doméstico; Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva*.

ressalta a *stubborn thereness*[4] da factualidade dos fatos, sua teimosia e insistência como "pedras no meio do caminho" do negacionismo: cadáveres, corpos mortos ou desaparecidos. Em tempos de guerra cultural e de superação tendencial da distância entre ser e não-ser, entre verdade e mentira, ou, como escreveu Arendt, de radicalização do processo de "destruição do sentido através do qual nos orientamos no mundo real", talvez seja mais oportuno, em vez de adjetivar "verdade", acioná-la como complemento de um termo menos minado: *coragem*. Voltamos assim a Foucault, que articulou o conturbado termo *verdade* à coragem manifesta em determinados regimes de vida. Como, segundo Nietzsche, só pode ser definido o que não tem história[5], em vez de buscar novas definições para "coragem" ou "verdade", destaquemos, com Foucault, o que ficou ao mesmo tempo guardado e esquecido nos interstícios da história da filosofia ocidental.

De início, cabe acentuar a importância de Nietzsche em todo o percurso de Foucault. E isso desde *O Discurso filosófico*, trabalho escrito em 1966 e apenas editado em Paris em 2023. Na primeira linha desse texto, Nietzsche é referido como propulsor de uma mutação crucial no âmbito da filosofia europeia, que teria passado a assumir a tarefa de *diagnosticar*, de detectar acontecimentos que estão à nossa frente sem que os percebamos. Nas palavras de Foucault, a tarefa de "iluminar, repentinamente, essa hora cinza em que estamos. Profetizar o instante"[6]. Curiosa tarefa de traçar um diagnóstico "que não seria uma interpretação e não teria por finalidade uma terapêutica"[7]. O filósofo como "médico da cultura" – expressão extraída de Nietzsche –, mas que não tem por missão curar. Para Foucault, um "médico sem remédio"[8]. A filosofia como diagnóstico, como "estranho discurso derrisório", teria o presente em mira:

> E o filósofo estará quite se lhe acontece, por fim, trazer, para fazê-lo cintilar por um momento na rede de suas palavras, o que é "hoje". Ele é apenas o homem do dia e do momento: passageiro, mais próximo da passagem do que qualquer um[9].

Portanto, sua tarefa seria a de diagnosticar o presente, o que Foucault nunca perdeu de vista. Minha aposta aqui é a de devolver ao filósofo o que ele escreveu em 1966 acerca de Nietzsche. Pois, com efeito, A *Coragem da verdade* pode "iluminar, repentinamente, essa hora cinza em que estamos. Profetizar o instante".

A ligação mais visível entre Foucault e Nietzsche remete, evidentemente, aos desdobramentos da genealogia na obra do francês. Desde Nietzsche, genealogia entendida como estimação do valor dos valores, o que implica avaliar e diagnosticar perspectivas vitais que engendram valores, modos de ser e de viver. No caso da "verdade", a palavra pode ter se mantido (no mínimo desde a *Alétheia* da Grécia Arcaica), mas os sentidos e seus regimes de funcionamento remetem a solos históricos

[4] ARENDT, H. *Truth and Politics*, p. 253.
[5] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, § 13.
[6] FOUCAULT, M. *Le Discours philosophique*, p. 13.
[7] Ibidem, p. 16.
[8] Ibidem.
[9] Ibidem, p. 17.

singulares, em variação permanente. Cabe mencionar o início do parágrafo 13 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, no qual Nietzsche desatrela o *castigo* de uma pretensa produção de culpa e se afasta da suposição de que todo castigo teria por efeito único, e supostamente trans-histórico, a inoculação do sentimento interiorizado de culpa. Ora, antes de mais nada, esse próprio "interior" teve de ser escavado, produzido. Eis o que Nietzsche ressalta naquele texto:

> Voltando ao nosso tema, ao *castigo*, há que se distinguir dois aspectos: por um lado, o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o "drama", uma certa sequência rigorosa de procedimentos; de outro, o que nele é *fluido*, o sentido, a finalidade, a expectativa ligada à realização desses procedimentos[10].

Observemos os termos utilizados por Nietzsche para caracterizar o que pode durar *relativamente*, atravessando diferentes situações histórico-culturais, podendo se prestar à ilusão de repetição do mesmo: o costume, o ato, o *drama*. Este último termo remete ao teatro, ao ficcional, marcando a distância crítica própria ao perspectivismo. Isto é: nada dura, a história é sempre múltipla e cambiante, mesmo em seu aspecto aparentemente mais repetitivo; ela é, portanto, teatral. Quanto aos sentidos, estes são necessariamente fluidos e moventes. Lição, portanto, da genealogia: descolar as práticas, os atos, os *dramas* dos sentidos que, em geral, ficam tão soldados a eles que acabam por passar por uma segunda natureza.

Vejamos alguns exemplos bastante evidentes e precisos dessa pista metodológica em Foucault. Nas obras mais diretamente ligadas à análise genealógica das relações de poder-saber, Foucault mostra de que modo a confissão como estratégia de captura de cada *alma* nas malhas da Igreja se laicizou nas ciências humanas emergentes, a partir do final do século XVIII europeu. Certa continuidade relativa do "drama"; diferentes sentidos, efeitos e expectativas ligados ao gesto de confessar-se em uma nova chave, laica. Outro exemplo: no primeiro volume da *História da sexualidade* (*A vontade de saber*), Foucault ressalta que, antes do século XIX, práticas sexuais entre pessoas do sexo masculino eram enquadradas pelo direito civil e canônico sob o signo da *sodomia*, termo de cunhagem bíblica. Os que eram flagrados praticando tais atos eram sujeitos jurídicos. No século XIX, surge o *homossexual* como um personagem: "um passado, uma história e uma infância, um caráter, uma forma de vida"[11]. De um ato transgressor das regras do dispositivo da aliança, que giravam em torno do matrimônio, na Modernidade europeia passou-se ao dispositivo da sexualidade, que regula mais finamente a maneira como se vive e o que se é. Já no segundo volume da *História da sexualidade* (*O uso dos prazeres*), Foucault salienta que, na Grécia Antiga, o erotismo estava especialmente ligado a relações de prazer entre mestres e jovens discípulos. Nesse *drama*, o eixo de problematização não estava centrado (como atualmente poderia certamente estar) nem na prática *homossexual* nem na *pedofilia*, que são termos e sentidos obviamente anacrônicos. O que era problemático concernia ao difícil aprendizado do jovem grego,

[10] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral,* II, §13, alterado de acordo com o original alemão.
[11] FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*, p. 59.

que devia ser capaz de governar a si mesmo para tornar-se apto a governar a *pólis*[12]. Ou seja: não se pode considerar experiências como invariantes; tampouco colar costumes e atos a sentidos fixados.

Eis alguns exemplos evidentes da distância, por um lado, entre ato, costume, drama e, por outro, sentidos, efeitos, expectativas. O gesto genealógico implica desgrudar esses dois polos, abrindo férteis caminhos de pesquisa. Como os sentidos são fluidos e, portanto, totalmente transformáveis, cabe desentranhá-los da complexidade múltipla e viva da historicidade. Essa perspectiva também favorece um descolamento em relação a sentidos de nosso tempo, que incorporamos e que tendem a ser ingenuamente tomados como eternos, a-históricos e únicos possíveis. Em suma: a genealogia mina de modo definitivo, e a um só tempo, as ilusões do Uno e do Universal.

Quanto aos sentidos do complexo e gasto termo *verdade*, basta remeter às cinco conferências apresentadas por Foucault em 1973, na PUC do Rio de Janeiro. Foucault tematizou a variação das práticas de produção de verdades com peso jurídico em diferentes circunstâncias históricas europeias. Como aquilo que funciona como verdade com efeitos jurídicos varia historicamente, são tais modos de efetuá-la, práticas implicadas em sua efetuação que precisam ser analisadas. Nas conferências, Foucault aborda três diferentes formações históricas: mundo grego antigo, regimes medievais tardios e modernidade, relacionando a cada um deles diferentes maneiras de produzir verdades jurídicas: respectivamente, prova, inquérito e exame. É o "hoje" do exame que o filósofo enfatiza e que mais desenvolve em sua obra, cunhando o conceito de sociedade disciplinar, com seus modos específicos de ver, ser, agir e engendrar verdades.

Em 1984, o curso sobre a *coragem da verdade* não restitui, evidentemente, qualquer suposto sentido unívoco ou invariante de *verdade*. O filósofo desdobra o que estava implicado em um termo grego específico: *parresia*, o dizer-verdadeiro, bastante presente também no curso de 1981-1982 acerca da *Hermenêutica do sujeito*. Foucault lembra que essa palavra de origem grega tem como base etimológica *pan rêma*, dizer tudo. Na Antiguidade, esse *dizer tudo* sem dissimulação recebia valor e tratamento tanto positivos quanto pejorativos. Em Aristófanes, por exemplo, aparece como dizer qualquer coisa, como mera tagarelice[13]. Já nos discursos de Demóstenes, proeminente orador e político grego da Atenas do século IV antes de nossa era, o "tudo dizer" equivale a dizer a verdade sem nada ocultar, à diferença daqueles que ele mesmo considerava "maus parresiastas". Segundo a síntese foucaultiana, os "maus parresiastas", no sentido antigo, seriam os que "dizem qualquer coisa e não indexam seus discursos à razão"[14], dedicando-se tão somente a retaliar e a injuriar. Ou seja: falam apenas para prejudicar o adversário e para favorecer seus próprios interesses. Mas Demóstenes não pretendia fazer o mesmo. A partir de Demóstenes, Foucault avança conceitualmente a compreensão positiva da *parresia* remetida à *pólis*, salientando duas condições suplementares ao "dizer tudo indexado à verdade", além da injunção de *dizer tudo* sem medo ou dissimulação e da regra da verdade[15].

[12] FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 207-236.
[13] FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, p. 11.
[14] Ibidem, p. 12.
[15] Ibidem.

Em primeiro lugar, o parresiasta que dá sua opinião e fala o que pensa "assina ele próprio, de algum modo, a verdade que enuncia; liga-se a essa verdade", comprometendo-se com o que diz[16]. Toda a sua vida está implicada no que ele diz. Esse compromisso com a palavra lembra a noção nietzschiana da *promessa*, entendida na chave da *memória da vontade*, uma memória lançada para o futuro: seguir querendo o que foi uma vez querido[17]; memória, neste caso, não como prisão ao passado e a suas marcas, mas como perspectiva ética endereçada ao futuro. Esta é uma das condições suplementares da parresia positiva: palavra alicerçada em uma vida. No entanto, segundo Foucault, para caracterizar o sentido positivo da antiga parresia grega isso ainda não basta. É preciso que se corram perigos com esse dizer-verdadeiro, riscos de ferir, de irritar e encolerizar o outro, podendo até mesmo levá-lo a atos de extrema violência. Trata-se, portanto, da "verdade no risco da violência"[18]. De verdades arriscadas. A parresia implica certa forma de coragem, no sentido de pôr em risco tanto elos de amizade quanto a própria vida[19]. Implica também o risco daquele para quem a veridição se dirige; ou seja, estabelece um pacto corajoso entre aquele que fala e aquele que ouve. Portanto, além de nomear relações tensas e arriscadas, o peso da noção de "coragem da verdade" recai mais sobre *coragem* do que sobre *verdade*; ou melhor, articula ambos os termos de tal maneira que gera um vínculo indissolúvel entre eles. *Verdade*, nesse caso, está tanto ligada ao falar francamente, correndo riscos, quanto aos elos necessários entre palavra, vida e ação no mundo. Portanto, o dizer-verdadeiro grego antigo sustenta-se na ética, na identidade entre o sujeito da ação (nesse caso, o falante) e o sujeito da verdade, tal como já sublinhado no curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*. Isso supõe a elaboração de si como sujeito ético da verdade e uma relação de imanência entre verdade e vida.

No curso *A Coragem da verdade*, Foucault distingue três modalidades mais tradicionais da *parresia* antiga: veridição profética, veridição ligada à sabedoria e aquela vinculada ao ensino. A partir dessa distinção, ressalta a mudança representada pela figura de Sócrates, inaugurador de uma nova modalidade do falar-franco, propriamente filosófico, apoiado mais diretamente no indivíduo do que na *pólis*. Foucault destaca "duas grandes linhas de desenvolvimento da veridição socrática através da filosofia ocidental"[20]. A partir do diálogo *Alcibíades*, o cuidado de si (*epimeleia heautou*) é indexado à alma, conforme detalhado no curso *Hermenêutica do sujeito*. Nesse caso, instaura-se uma orientação metafísica que tem como alvo o conhecimento do ser da alma. Já no diálogo *Laques*, ressaltado no curso de 1984, o *bios*, a vida, o modo como se vive passam a ocupar o centro do cuidado de si. Orientação, portanto, mais explicitamente ética. O que está em jogo nesse caso é a coragem necessária para emprestar à própria vida certo estilo. Para criar, em suma, uma estilística da existência[21].

As análises foucaultianas acerca de Sócrates em *A Coragem da verdade* são bastante instigantes. Tomando por base esse último curso de Foucault, sobretudo a aula de 29 de

[16] Ibidem.
[17] Cf. primeira dissertação da *Genealogia da moral*.
[18] FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, p. 12.
[19] Ibidem, p. 13.
[20] Ibidem, p. 149.
[21] Ibidem.

fevereiro de 1984, gostaria, entretanto, de salientar um personagem grego mais ambíguo, diretamente vinculado à inflexão ética da *parresia* ligada ao *bios*. Não custa lembrar: segundo Foucault, *êthos* diz respeito à "maneira como [alguém] se constitui como sujeito moral"[22]. O que está em questão: a ligação entre o falar-franco e "o estilo de vida, a maneira de viver, a própria forma que se dá à vida"[23]. Na Grécia antiga, desde o século IV antes da era atual, surgiu um personagem filosófico exemplar nesse sentido: o cínico, figura sobre a qual se conhece muito pouco, em geral através de fontes tardias, datando dos primeiros séculos de nossa era. Sabe-se que o cínico emergiu no período helenístico e que esteve presente pelo menos até o final do Império Romano. Embora no diálogo socrático *Laques* se explicite a vinculação entre o dizer-verdadeiro e a prática de uma bela existência, no caso do cinismo a *parresia* ganha contornos mais precisos, requer códigos de comportamento regrados, bem definidos e claramente identificáveis, reconhecíveis.

Inicialmente, tracemos, com Foucault, uma caracterização mais esquemática da figura do cínico legada pela Antiguidade. Errante, ele não possui casa, família ou pátria, esquivando-se de qualquer inserção social. Em sua imagem quase estereotipada e redutora, usa um cajado, um manto curto e rústico, sandálias ou pés nus e sujos, barba hirsuta. Em esquinas, praças públicas ou na porta de templos, interpela pessoas para lançar-lhes *verdades*[24], muitas vezes de forma insolente. Foucault ressalta que ele é livre de qualquer liame e pratica um modo de vida radical. Exerce uma função *angélica*, remetida a *aggelos*, mensageiro. Furta-se a todas as convenções inúteis e a opiniões supérfluas para fazer com que o escândalo da verdade emerja à luz do dia. Foucault lembra, por exemplo, uma anedota bastante citada na Antiguidade: Diógenes, o cínico, se masturbava em praça pública por considerar que se tratava da satisfação de uma necessidade de mesma ordem do que a da alimentação. Segundo o cínico, se comemos em público, por que não se poderia satisfazer publicamente essa outra necessidade? Portanto, sintetiza Foucault: "modo de vida que possui [uma] função redutora com relação a convenções e crenças"[25]. Além disso, a maneira como o cínico vive e se mostra, em sua nudez irredutível, revela o que seria verdadeiramente indispensável à vida humana. Como se pode observar, no caso do cinismo o liame entre *bios* e *parresia* é direto e inextricável. Testemunho e escândalo da verdade. Foucault resume: "A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade: eis o que é manifestado no cinismo"[26].

Ao longo das aulas, Foucault cita diferentes versões de personagens cínicos antigos, alguns mais aristocratas, conselheiros de governantes, outros praticantes da mendicância e mais ligados à cultura popular. Há grandes diferenças, por exemplo, entre o culto Demétrio, louvado pelo estoico Sêneca, e o vagabundo-ostentação Peregrinus, detratado e desqualificado pelo romano Luciano[27]. Existiria, entretanto, um traço que lhes seria comum: para todos eles a filosofia não se estabiliza através de teorias doutrinárias, que são neles sempre muito rudimentares, mas concerne a modos de viver.

[22] Ibidem, p. 60.
[23] Ibidem, p. 134.
[24] Ibidem, p. 179.
[25] Ibidem, p. 158.
[26] Ibidem, p. 160.
[27] Ibidem, p. 179-181.

O cinismo funciona por meio de exemplos e de anedotas. Muitas vezes o estilo da veridição cínica se expressa no próprio despojamento retórico, em uma retórica do despojamento: frases diretas, sem volteios ou ornamentos. A vida verdadeira do cínico tem, segundo Foucault, as seguintes características[28]: não precisa esconder nem dissimular nada, encenando e dramatizando material, cotidiana e publicamente seu modo de viver; não depende de nada nem de ninguém; mostra-se como uma vida reta e soberana. "Visibilidade absoluta da vida cínica", conforme arremata Foucault[29]. Mais para o final do curso, o filósofo utiliza o termo atualmente anacrônico *militantismo* para caracterizar a radicalidade e o comprometimento da vida do cínico, em favor de toda a humanidade.

Esboçamos aqui as características centrais do cinismo antigo. Não deixa de ser significativo que, poucos meses antes de morrer, Foucault tenha enfatizado a *parresia* ética vinculada ao tema de uma vida verdadeira porque bela – e vice-versa. Não apenas arrematando o movimento de seu pensamento e de uma bela vida, mas também deixando um recado para nosso século. O que escutamos desse recado: o cinismo como criação de um estilo de vida, de uma estilística da existência, só poderia estar associado à coragem de uma *verdade* que se corporifica em modos de viver na contramão dos valores e costumes vigentes em certo tempo. A forma da existência funciona, por si só, como escândalo vivo da verdade[30]. Foucault menciona ainda a seguinte missão que o cínico Diógenes teria recebido do oráculo de Delfos: "mudar o valor da moeda". Essa passagem foi objeto de diferentes interpretações. Para Foucault, trata-se de um princípio de vida, sem dúvida o mais característico do cinismo antigo. Ele lembra, inicialmente, que em grego moeda é *nomisma*, remetendo a *nomos*, lei, costume, regra[31]. Reavaliar, mudar valores implica confrontar-se corajosamente com seu tempo. O dizer-verdadeiro implica, portanto, quebrar regras, hábitos, costumes, leis, convenções. Em suma: trata-se de mudar o mundo. Em certo sentido, podemos aproximar essa noção de *verdade* como *estilo* e *criação* contra valores reinantes da seguinte afirmação de Clarice Lispector, retirada de *Água viva*: "Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma *verdade inventada*"[32].

Retomando o eixo central desse curso de Foucault, podemos mensurar as distâncias radicais entre o cinismo antigo, em suas diferentes emergências, e práticas cínicas atuais. A vociferação e a insolência dos cínicos antigos supunham modos de viver na contramão dos valores estabelecidos. Já os achincalhes, virulências e a violência do cinismo atual funcionam desprovidos de qualquer vinculação ética com o outro e com a vida. Estão muito longe de pretenderem mudar as moedas sonantes. Ao contrário, nutrem-se da monetarização das redes. Desatrelado da ética, o suposto falar-franco agressivo funciona como tática de acusação e provocação do outro, mobilizando, modulando e instrumentalizando seus afetos. Embora possa soar, em insultos e lacrações, como divertidos e "sinceros", "autênticos": suposta *autenticidade* sem qualquer

[28] Cf. aula de 14 de março de 1984, p. 231-245.
[29] FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité*, p. 234.
[30] Ibidem, p. 166.
[31] Ibidem, p. 209.
[32] LISPECTOR, C. *Água viva*, p. 18, grifo nosso.

lastro que não a reprodução e incorporação de metas políticas e mercadológicas que, apostando nas crises da política tradicional e trabalhando para acentuá-las, intentam ocupar suas rachaduras. Atualmente, o próprio termo *engajamento*, há poucas décadas adjetivado de modo imediato como *político*, esvazia-se eticamente, passando a dizer respeito, única e exclusivamente, a um envolvimento contínuo e absorvente em redes sociais. Em sua nova condição de verbo intransitivo, *engajar-se* reduz-se a estar disponível para ser fisgado por estratégias de captura da atenção, de ocupação do tempo de vida e de arregimentamento de afetos, em geral fundindo entretenimento com agressividade e práticas de cancelamento.

Nesse sentido, o tema do cuidado de si atrelado à *parresia* e à vida verdadeira, a uma verdadeira e bela vida, ao ressaltar em seu desfecho – também ao final de uma vida – a figura antiga do cínico acena dupla e corajosamente para nosso tempo. Tempos em que viceja a covardia de palavras desprovidas de lastro e enunciadas por vidas torpes. Em vez de escândalos propiciadores de mudanças de moeda, dissemina cotidianamente estridências que intentam sugar e mobilizar forças da vida, apostando todas as moedas no nada de valor. Profetizando este nosso instante, aqui e agora, Foucault nos lembra de outro estilo de cinismo, corajoso inventor ético de "verdades".

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. Truth and Politics. *In: Between past and future*. Londres: Penguin Books, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité :* le gouvernement de soi et des autres II. Paris : Seuil/ Gallimard, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*. Paris : Seuil/ Gallimard, 2023.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I* (A vontade de saber). Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II* (O uso dos prazeres). Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet.* Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke* (KSA, 15 vol.). Berlim/Nova York: DTV/de Gruyter, 1988.

ROCHA, João Cézar de Castro. *Bolsonarismo:* da guerra cultural ao terrorismo doméstico; Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. Vol. 1.

ROCHA, João Cézar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio:* crônicas de um Brasil pós-político. Goiânia: Editora e Livraria Caminhos, 2021.

Recebido / Received: 10/05/2025
Aprovado / Approved: 17/06/2025