

Michel Foucault: *parrhésia* e cinismo

SALYWELLAUSEN

RESUMO: A partir do último curso ministrado no Collège de France (janeiro-março 1984), Foucault procura analisar a historicidade do cinismo na antigüidade greco-romana, e sua atualidade no mundo moderno. A importância desse artigo reside no novo direcionamento que Foucault imprime em suas pesquisas, problematizando a história do pensamento, a partir da idéia de uma historicidade dos jogos de verdade. O conceito *parrhésia* – ato corajoso do dizer-verdadeiro – constitui o fio condutor do núcleo teórico da trans-historicidade da crítica da razão cínica, permitindo iluminar a questão ética do sujeito livre, entendido como forma vazia sempre pronta a ontologizar-se no chão do solo social.

UNITERMOS:
jogos de verdade,
parrhésia,
cinismo,
sujeito,
liberdade.

A partir de 1981, Foucault revela uma preocupação mais filosófica em relação às suas investigações anteriores, consagrando seus últimos anos a escrever uma história da produção da verdade. Os jogos de verdade constituem a problematização da subjetividade humana, através da prática de si. Ele procura determinar mais as condições e as transformações do sujeito nas diferentes tecnologias de si, do que os limites e as possibilidades do conhecimento. Nessa produção da verdade, estão descartadas as definições da tradição filosófica: a verdade não é adequação da mente com a realidade; não é paradigma do conhecimento ou regra para tudo a ser descoberto; não é caminho que conduz o sujeito do conhecimento ao seu objeto, nem experiência originária; não é universal, nem eterna por sua natureza, porque a verdade não tem essência. Foucault negligencia as construções lógicas, pela ausência de uma hierarquia rigorosa de conceitos provenientes dos universais, preferindo analisar as práticas discursivas, que são heterogêneas e

Professora do Departamento de Propedêutica Jurídica da Faculdade de Direito-MACK

historicamente condicionadas. A verdade é luta, estratégia, conquista e vitória; é uma força imanente inteiramente atravessada por relações de poder.

O Foucault final analisa como o homem entra nos jogos de verdade, como a subjetividade, a ética e a liberdade se religam aos jogos do saber-poder. A história da produção da verdade não é uma história do saber verdadeiro, mas uma análise dos jogos do verdadeiro e do falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado, através de procedimentos que conduzem a um resultado preciso. Foucault interroga: “Em quais jogos de verdade o homem tem condições de pensar seu próprio ser, quando se percebe como louco, doente, ou como ser vivo, falante e laborioso? E como criminoso? E através de que jogos de verdade ele deve se reconhecer como homem de desejo?” (Foucault, 1984b, p. 13).

Uma “ontologia histórica de nós mesmos” relaciona o sujeito com a verdade, seja na forma de discursos científicos, como na análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo – tema de *As palavras e as coisas*: seja nas práticas coercitivas, como no sistema penitenciário e na psiquiatria – conteúdo de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*. Na *História da sexualidade II e III*, e nos últimos cursos do Collège de France, seu interesse volta-se para o estudo das práticas de si, fenômeno importante nas sociedades desde a época greco-romana, à medida que essas práticas foram utilizadas pelas instituições religiosas e pedagógicas, pela medicina e psiquiatria. Esses jogos de verdade não assumem mais um caráter coercitivo, mas funcionam como uma prática de auto-formação do sujeito, isto é, uma ascese, um exercício de si sobre si, mediante o qual o sujeito pode se elaborar, transformar-se e aceder a um certo modo de vida. Nesse novo enfoque, o problema saber-poder é apenas instrumental permitindo analisar as relações fundamentais entre o sujeito e os jogos de verdade. Foucault define a palavra “jogo” como o conjunto de regras de produção da verdade; não se trata de um jogo no sentido de imitar, disputar ou fazer rir; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado em função de seus princípios e de suas regras de ação, como válidas ou não, vencedoras ou não (cf. Foucault, 1984a, p. 112).

Nessa história da produção da verdade, Foucault não se preocupa em analisar as condições – formais ou transcendentais – da existência dos enunciados verdadeiros; ao contrário, enfatiza as eclosões concretas dos jogos de verdade, das formas diferentes do falar franco, das veridicções - nestas, articulam-se não só os discursos verdadeiros ou falsos, mas também as maneiras pelas quais os homens se ligam a elas e através delas. A análise das diferentes formas de veridicção, nas quais os homens se encontram envolvidos, mostra as condições do aparecimento da obrigação da verdade e, sobretudo, a obrigação de cada um dizer a verdade sobre si mesmo.

A esse respeito, essa obrigatoriedade encontra sua expressividade na confissão: na Idade Média, confessar os pecados e cumprir penitência fazia parte de um imperativo, de uma moral sexual codificada e feita de injunções.

O século XII substituiu os antigos “penitenciais” por manuais de confessor, autorizando identificar, não somente o próprio pecado, mas a intenção de pecar. Tal moral restringe-se aos pecados matrimoniais, relegando para o território da anormalidade toda forma de sexualidade não conjugal, dita perversa. Nessa forma de veridicção, “o casto casamento cristão evolui em direção ao ‘*ménage à trois*’, contrariamente ao que a prática atual nos sugere: a sombra do confessor” instala-se no interior da intimidade conjugal, como árbitro e instrumento de poder (cf. Catonné, 1994, p. 66).

Na passagem das instituições eclesiásticas medievais para as modernas tecnologias médicas e psiquiátricas, continua-se privilegiando a confissão como a forma mais adequada de produzir a verdade. O século XIX incentivou a obrigação de falar sobre si, incitou o discurso sobre a sexualidade, mostrando que os jogos de verdade recobrem relações de saber-poder-prazer.

No último curso do Collège de France, Foucault consagrou seus estudos à questão das relações entre subjetividade e verdade, governo de si e coragem da verdade. O tema do *governo de si* remete à necessidade do conhecimento de si mesmo para melhor governar os outros: no *Alcebiades*, Sócrates aconselha o jovem, destinado a tornar-se um futuro político, a saber dominar seus desejos e dirigir sua vida. É no exercício do dizer a verdade, do não ocultamento de si, que se pode auxiliar os outros – os governados – para que possam, eles mesmos, encontrar sua verdade. Esta antiga virtude – *parrhésia*¹ – entrelaça a questão do conhecimento e do cuidado de si, constituindo a forma mais bela de veridicção do falar franco e livre dos antigos gregos.

Para Foucault, a filosofia é um discurso que não coloca a questão da verdade sem perguntar, ao mesmo tempo, pela questão da politeia e do éthos. Quatro maneiras ligam essas questões: 1) a questão profética é o momento e a forma em que a produção da verdade (*alétheia*), o exercício do poder (*politeia*) e a formação moral (*éthos*) entram em coincidência – discurso da reconciliação; 2) pela atitude da sabedoria, a filosofia pretende realizar um discurso fundamental e único, ao mesmo tempo, fundador dos discursos da política e da ética; 3) a atitude técnica, de ensino da filosofia, procura definir o caráter irreduzível de sua especificidade, as condições formais de um dizer-verdadeiro, a lógica, as melhores formas do exercício do poder, a análise política e moral – discurso da heterogeneidade e da separação entre verdade, política e ética; 4) a atitude parresiástica trata da constituição do sujeito moral no interior das relações do saber e do poder – discurso da irreduzibilidade da verdade, poder e ética.

Foucault se apóia no ciclo de textos que narram a morte de Sócrates, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*, atravessados pelo conceito de *parrhésia*, pela evocação do risco do “esquecimento” de si. O *cuidado de si* aparece na primeira frase da *Apologia*, como uma abertura negativa: “Atenienses, que influência exerceram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou” (Platão, 1972a, p. 11). No *Fédon*, o cuidado de si aparece

¹ Existe em português o termo *parrésia* com o significado estrito de atrevimento lingüístico. Mas como a interpretação de Foucault vai além do sentido puramente retórico, apontando uma dimensão ética (envolvimento do sujeito) e lógica (compromisso com a verdade), preferimos manter a transcrição do termo grego original.

nas últimas palavras, de forma positiva: “Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar a dívida” (Platão, 1972b, p. 132). Esse estranho testamento tem duas interpretações: 1) para a tradição filosófica, morrer é curar-se de um mal, que é a vida; 2) para outros, morrer é libertar-se, não da vida, mas da vida de seu corpo – o sacrifício do galo seria o agradecimento de Sócrates pela libertação da alma.

Na *Apologia*, o *cuidado de si* é tarefa filosófica que conduz à natureza da alma e ao cuidado dos outros: Sócrates, mestre do cuidado de si, ao interpelar os cidadãos na rua e ao tomar para si o cuidado dos jovens, articula *parresia* (jogo corajoso do falar franco) e *áskeis* (exercício, exame), deslocando o discurso político para o campo da *coragem*. Assim entra o tema da coragem nos jogos de verdade: coragem de dizer, de interrogar os homens de Estado, coragem de estabelecer correspondência entre viver e dizer. O que dá sustentação e credibilidade a quem fala é a coerência entre o que ele diz e a maneira como vive. A coragem é a ligação do conhecimento da alma à prova da vida. A *parresia*, enquanto participa da política, está ligada à tribuna, às instituições democráticas atenienses. Verdade enunciada para o bem da cidade ou do interlocutor, e aceita, não por sua evidência ou sua demonstração apodítica, mas graças às qualidades do locutor – sua sabedoria, sua coragem, o respeito adquirido e o risco que disso decorre. Dizer a verdade é um ato perigoso e só pode ser pronunciada pelo adulto livre da *pólis* (estrangeiros, mulheres e escravos estão excluídos). Para que a *parresia* se manifeste na esfera política, é preciso existir liberdade de expressão, possibilidade de falar de igual para igual, direito de opinar, o que não foi o caso relatado por Plutarco, em *A vida de Díon*. Díon, cunhado e conselheiro do tirano Dionísio de Siracusa, impressionado pelos ensinamentos de Platão, decidiu apresentá-lo ao soberano. Quando Platão disse a verdade ao tirano sobre seu mau governo, o tirano, em lugar de abrir um espaço para um debate, vendeu Platão como escravo. Foucault examina o ato corajoso de Platão e a atitude do tirano. A *parresia* estabelece uma relação de risco daquele que fala com o que diz; é irrupção desordenada de discursos verdadeiros que abrem uma multiplicidade de impactos possíveis e imprevisíveis. Como virtude ética, ela participa dos jogos de verdade em situações de risco, de relações de poder.

Sócrates não se intimidou pela ameaça implícita ao ato de dizer a verdade diante da assembléia; mesmo tendo ouvido uma voz divina para se afastar da tribuna, arrebatou o respeito daqueles que, como os generais do *Laques*, foram interpelados por ele sobre a coragem. Afastando-se da política para dedicar-se à filosofia, a *parresia* socrática é útil à cidade, supondo uma cadeia de cuidados, exercendo-se na vida cotidiana, no cuidado das almas, como faz o médico e o filósofo. O *parresiasta* não necessita evadir-se do mundo, é preciso apenas que ele cuide da cidade com a mesma persistência que se ocupa de si.

Sócrates marca o ponto de convergência entre a veridicção profética, do sábio, do professor e do *parresiasta*: 1) transpõe a palavra profética para o

campo da realidade, submetendo-a a um certo número de inflexões, deslocando-a para o campo da ética; 2) a condenação à morte prova o risco desse falar franco, próprio da filosofia, e o perigo do esquecimento de si mostra o caráter ético do *cuidado de si*, diferente da preocupação do sábio que busca a alma do mundo; 3) a preocupação de Sócrates opõe-se a dos sofistas, como Hípias e Pródico: postulando ignorância, ao contrário de um professor que transmite o que sabe, Sócrates afirma que nada saber é, corajosamente, ocupar-se de si. Lá onde o mestre diz “eu sei, ouçam-me”, Sócrates replica “eu nada sei e, se me ocupo de vocês, não é para transmitir-lhes conhecimentos, é para que compreendam que não sabem nada a seu respeito, e que se ocupem de vocês mesmos” (cit. em Wellausen, 1993, p. 209); 4) a *parrhésia* socrática guarda uma relação essencial com a cidade.

A filosofia propõe duas linhas de reflexão: 1) conduzir os homens a se ocuparem de si mesmos; 2) elaborar uma certa forma de vida; portanto, conhecimento da alma, ontologia de si e prova de vida. O tema da *epimeleia* está presente na racionalidade moderna ocidental: por um lado, como cuidado da alma; por outro, como verificação da vida, do *bíos*, prova da vida. O *cuidado da vida* é a marca da racionalidade moderna desenvolvida na noção de *biopoder*.

Sócrates foi parresiasta por excelência, pela harmonia ontológica entre o *lógos* e o *bíos*: o cuidado de si começa com o cuidado do corpo, da saúde até alcançar o cuidado da alma. O fio condutor, que passa pelos diálogos *Apologia*, *Crítion* e *Fédon*, afiança o modo de verificação socrática; na ritualização de sua morte, percebe-se a presença das noções *epimeleia*, *parrhésia*, *áskesis*, significando a presença da racionalidade filosófica no mundo ocidental.

A *parrhésia* – a coragem do dizer-verdadeiro – para estabelecer a relação entre *bíos* e *lógos*, necessita do suporte da *áskesis*, que cria um estilo de vida, produz um modo de existência. Foucault define *áskesis* (*techne tou biou*) como um treino de si mesmo, exercício constante sobre si, mediante o qual o sujeito dá forma à sua existência. Trata-se de “um processo de ascese... como trabalho do pensamento”; práticas de si, através da “elaboração dos discursos conhecidos e reconhecidos como verdadeiros e tomados como princípios racionais de ação (...) [que] funcionam como um operador na transformação da verdade em *éthos*” (Foucault, 1983, p. 6).

O *Laques* e o *Alcebiades* abordam os temas da *parrhésia*, emergência das *técnicas de si* e *estilística da existência*, permeados pelas noções de *lógos*, *bíos* e *áskesis*, oferecendo ao pensamento filosófico moderno elementos para uma reflexão sobre a estética da vida – que era tratada como obra de arte, beleza possível, existência bela, no século de Péricles. *Estilo de existência* não exprime distinção – o nome, tomado no sentido grego, significa que um artista é um artesão de si mesmo.

O *cuidado* com o corpo e o *cuidado* com a alma, a emergência da vida-verdadeira na forma do dizer-verdadeiro, não são incompatíveis. Para

Foucault, não há oposição entre ontologia da alma e estética da vida. A *parrhésia* é o instrumento principal para a elaboração do *éthos*, definido por Foucault, como a maneira de viver e de se conduzir, forma de relação do homem consigo próprio e com os outros.

Foucault desenvolve e aprofunda o conceito de *parrhésia* no estudo sobre o cinismo, encontrando uma relação entre suas práticas, regras e modos de vida. A marca mais profunda do cinismo é ter sido um movimento filosófico, cujo ato de dizer a verdade está diretamente ligado às práticas de vida. Epíteto, em *Entretiens*, liga *parrhésia* aos cínicos, na figura de Diógenes – o cínico. O cínico é o homem da galopada anterior da humanidade que veio anunciar a verdade, sem se deixar paralizar pelo medo; é um benfeitor, porque possui a liberdade da palavra, reveladora de toda verdade possível – o cínico é o profeta do falar franco. Foucault ficou fascinado pela história do cinismo, porque é uma categoria histórica que atravessa, sob diversas formas e com objetivos diferentes, a história ocidental; trata-se de um cinismo *trans-histórico*, que percorre o pensamento antigo para instalar-se no interior da modernidade. O cinismo é uma categoria moral na filosofia ocidental, tomado como figura anedótica na antigüidade, por apresentar atitude ambígua e práticas condenáveis: seu núcleo reside na afirmação de si, no sentido de *animalidade*. O cinismo moderno perdeu essa conotação, para remeter-se à ausência de significado de si, à absurdidade. Foucault identifica, na Europa do século XX, após a II Guerra Mundial, a presença do cinismo, tanto no sentido antigo (valor positivo), como no moderno (sentido negativo): individualismo, exasperação da existência natural e animal, afirmação de si, vida como escândalo, *bíos* como emergência da verdade.

O percurso do cinismo, na Europa cristã, oferece o testemunho dos mártires: Luciano cita Peregrino que desejou ser queimado vivo, convocando uma platéia para mostrar seu amor pelo “sofista que foi crucificado na Palestina” – amor teatral, vida e morte públicas; São Jerônimo, no *Elogio a Diógenes*, relata a existência do cinismo na vida cristã, mostrando que é possível entender por que pessoas, como São Francisco, se privam de tudo para abraçar a pobreza. São exemplos tomados da doutrina cínica. Os franciscanos e os dominicanos (cujo nome é originário de “cão” do senhor) reativam a transposição da doutrina cínica antiga para a vida monástica medieval: os monges não tinham domicílio fixo, andavam aos pares, despojados de tudo, refletindo a nudez da vida cínica, como verdade desse mundo e do *bíos*.

Foucault descreve o cinismo do século I a.C. ao III de nossa era, visitando textos antigos, que oferecem elementos para a formação de um estereótipo: o cínico é um homem de pés nus e sujos, barba crescida, sempre apoiado num bordão, vestindo um velho manto, sem casa, sem família, homem do mundo e errando pelo mundo, que opta pela pobreza e pela mendicância, postado nas esquinas e porta dos templos, para interpelar as pessoas e dizer-lhes a verdade. Essa escolha de vida guarda uma relação entre dizer-verdadeiro e estilística da existência: é preciso que o cínico sinta-se livre de todos os

compromissos para dedicar-se ao serviço de Deus; para isso, ele reduz todas as funções inúteis, para fazer aparecer em sua nudez irredutível o que é indispensável à vida, ao *bíos*.

A dificuldade que se apresenta no estudo do cinismo é a ambigüidade relativa às interpretações: uma, negativa, vê os cínicos como ignorantes, insolentes, perturbadores e imprudentes, cuja violência se opõe à lei divina; para outra, positiva, o cinismo é mais comedido, educado, refletido, discreto, honesto e austero. Luciano e Juliano descrevem o cínico como uma figura que não permite contradição entre seus atos e suas palavras; e o cinismo, como uma espécie de filosofia universal e uma forma de existência particular que, estando à margem da sociedade, pode circular no seu interior. Ao mesmo tempo que traçam uma imagem positiva, querem expulsá-lo do campo da filosofia, porque representa a imagem do “espelho quebrado” – imagem deformada, feia, desgraciosa – na qual não querem ser reconhecidos. O cinismo foi uma espécie de ecletismo às avessas, pois, ao tomar traços fundamentais das filosofias de sua época, realizou uma prática escandalosa, estabelecendo uma linha de hostilidade com a filosofia. O cinismo aborda o problema da origem da verdade, a questão da filosofia, como prática e exercício de vida, indissociável de seu discurso.

A tradição cínica não possui um número de textos teóricos, apenas uma doutrina rudimentar e popular. Foucault questiona: foi o caráter rudimentar da doutrina que desencadeou as práticas populares, ou foi sua rusticidade que permitiu implantar-se como teoria? Em todo caso, o cinismo apresenta duas características: 1) foi uma filosofia que teve uma implantação social; 2) sua doutrina teórica é estreita e elementar.

João Crisóstomo, no *Discurso 32*, distingue três categorias de filósofos: 1) os que se calam, porque pensam que a multidão não é capaz de entender a verdade; 2) os que se reservam para as salas fechadas; 3) os que se postam no espaço público, interagindo com a multidão. A prática popular dos cínicos – que se dirigem à gente simples – tem como corolário sua pobreza teórica. A filosofia distingue-se como ensinamento e prática. Para os cínicos, o ensino de filosofia não deve ser uma transmissão de conhecimentos, mas uma estratégia para “armar” (metáfora guerreira) os indivíduos para a vida, para que possam enfrentar os acontecimentos e as adversidades. A educação deveria constituir-se num resumo de todas as ciências ensinadas pela filosofia, com a finalidade de dar condições ao indivíduo para poder viver: aprendizagem da independência, do cuidado de si, uso de roupas simples, pés descalços. A arte de caçar tinha um caráter prático – ensinar ao jovem o modo de buscar alimento; o desenvolvimento da resistência e do combate serviriam de “armadura” para enfrentar a vida. Para Diógenes Laércio, a pedagogia dos cínicos abrangia a lógica, a física, a geometria e a música, mas a verdadeira filosofia consistia na moral.

O cinismo oferece duas vias a serem percorridas: a primeira, relativamente fácil, através do *lógos*, do discurso e de sua aprendizagem; a

outra, mais difícil, mostra o caminho da prática, da *áskesis*, do treino, do exercício constante sobre si, do despojamento e da resistência. A aprendizagem da vida cínica é feita pela transmissão de um esquema de vida, um modelo – que passou para a história do pensamento como ironia e forma anedótica, que faz rir, divertir. Essa forma de comportamento fundou uma outra tradicionalidade, diferente da doutrinal. A tradição doutrinal atualiza um núcleo de pensamento, para estabelecer um princípio de autoridade e possibilitar a transmissão de doutrinas filosóficas como: platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicurismo e o próprio cinismo, que desenvolveu, com muito mais vigor, uma tradicionalidade não-doutrinal, centrada no *estilo de existência*. A tradicionalidade doutrinal foi essencial no platonismo e no aristotelismo, em relação à outra via; no estoicismo e epicurismo, elas se equilibraram; no cinismo, houve a predominância da tradicionalidade não-doutrinal – a partir daí, vai aparecer a figura do *herói* filosófico (que não é nem sábio, nem santo), mas o asceta do último século da antigüidade, cujo modelo foi tomado como matriz prática da atitude filosófica.

Apesar de sua pobreza teórica, o papel dos cínicos assume importância na história do pensamento, englobando o problema filosófico e o modo de ser, ética e heroísmo. Pode-se compreender, aqui, o interesse de Foucault pelos cínicos, quando fala da *heroicidade* do presente. Nessa trans-historicidade, o herói cínico retira-se da vida filosófica, para dar lugar ao aparecimento do professor, no início do século XIX, e a filosofia transforma-se em história das doutrinas. Contudo, o sujeito ético, que apareceu na cena histórica identificado ao herói cínico, reingressa no campo político, sob a *forma* de vida revolucionária.

A trans-historicidade do cinismo percorre três vias. Na primeira, a verdadeira-vida apresenta-se como escândalo da vida e o despojamento de tudo é a maneira de marcar no corpo o teatro visível desse *cuidado de si*, como cuidado da vida; o escândalo é *áskesis*, prática de vida, que aparecerá no cinismo cristão e antieclesiástico, na Reforma Protestante e na Contra-Reforma Católica.

Na segunda via, o cinismo – como escândalo da verdade – é encontrado nas práticas políticas. O *bíos*, a vida, como atividade política, manifestou-se sob três aspectos: 1) como sociedade secreta; 2) organização instituída do militantismo, com a formação dos partidos políticos e da sindicalização; 3) testemunho da vida por ela mesma, dominando a Europa no início do século XIX. O anarquismo – tanto europeu como americano – e o correlato problema do terrorismo são a manifestação da *parrhésia* cínica da prática de vida até à morte, em nome da verdade. As formas de militância, como escândalo da verdade, não desapareceram no século XX: a sociabilidade secreta, a organização partidária e sindical, e o estilo de vida reacendem o “esquerdismo”, que se manifesta como uma tendência permanente no interior do pensamento e dos projetos revolucionários europeus, apoiando-se, não mais na institucionalização organizada, mas nos outros dois suportes: a sociedade

secreta e a manifestação pelo estilo de vida escandalosa. No interior dos movimentos revolucionários europeus estão justapostas as idéias de vida revolucionária (como escândalo da verdade inaceitável) e da definição de uma conformidade de existência do militantismo nos partidos que se dizem revolucionários.

O terceiro grande veículo do cinismo, ainda como escândalo da verdade, foi encontrado na arte. Na antigüidade, arte e literatura cínicas privilegiam a comédia. Na Europa medieval, “Festa e Carnaval” são temas cínicos que manifestam, escandalosamente, a verdade. Na arte moderna, o cinismo ressurgirá como modo de vida, *estética da existência*, que faz aparecer a verdade. Tudo que se desenha de singular na cultura européia, no século XVIII e início do XIX, está centrado na figura do artista: seu estilo deve constituir uma certa forma de testemunho de uma certa verdade. Sua vida deve ser singular, manifestando a arte por ela mesma em sua verdade. A arte deve ter o poder de delinear uma forma de vida, uma ruptura em relação a todas as outras, da ordem do dizer-verdadeiro. A idéia de vida artística, *estilística de existência* – como condição da obra de arte – é a maneira de retornar ao preceito cínico de manifestação e ruptura escandalosa pela verdade, que se expressa e se atualiza. A partir da metade do século XIX, com Baudelaire, Flaubert, Manet, a arte constituiu-se como o lugar de irrupção, saída, energia que brota no interior de uma cultura, que não tem o direito e nem a possibilidade de expressão. Manet é a marca do cinismo na arte moderna, cuja função é anticultural – pelo caráter antiplatônico e antiaristotélico, pela rejeição de todo conservadorismo – reduzindo a arte a seus elementos mais simples. A arte moderna é o cinismo na cultura; presença intensa da coragem do dizer-verdadeiro – *parrhésia*, que permite o aparecimento do sujeito livre.

A subjetividade, no pensamento foucaultiano, desprende-se do suporte que a filosofia transcendental lhe conferia, para ser pensada dentro de outra linha. Em *A liberdade no pensamento de Foucault* (cf. Wellausen, 1993, esp. cap. II), foi desenvolvida a trajetória do conceito *sujeito*, da Introdução escrita para *L'existence* de Ludwig Binswanger (1954) até às últimas lições do Collège de France (1984). Foucault recusa uma teoria a priori do sujeito, porque o sujeito (como o poder) não tem uma substância: é apenas uma forma vazia que adere aos conteúdos fornecidos pelas formações discursivas; é uma forma cambiante que se metamorfoseia e se transforma ao sabor das práticas humanas, produzido pelas relações do saber-poder. Essa concepção de *sujeito* é complementar à de *poder*. A relação saber-poder só pode ser pensada dentro de uma visão nominalista, na qual o saber guarda uma relação de imanência com o poder.

Nos jogos de verdade, a verdade é o que se diz a partir do poder de dizê-lo: seja no discurso científico, envolvendo as instituições, que liberam o poder que sustenta esse dizer; seja na parresia, na coragem do dizer-verdadeiro daquele que assume o risco perigoso e inerente a esse ato de franqueza, fazendo surgir a liberdade, que é a virtude ética por excelência.

A “crítica da razão cínica” gira em torno do conceito de *parrhésia*, como a coragem do dizer-verdadeiro. Dentro da problemática que pergunta pelas relações entre subjetividade e jogos de verdade, Foucault levanta um certo número de questões referentes ao verdadeiro, ao *alethés*: como um enunciado pode ser verdadeiro ou falso? E em relação a um comportamento, um sentimento? O que é um verdadeiro amor? E uma vida-verdadeira, *alethés bíos*? O que é esse verdadeiro?

Na filosofia grega e no pensamento clássico, *alethés* pode ser: 1) é verdadeiro o não-escondido, o não-dissimulado, o que é dado ao olhar por inteiro; 2) o que não recebe nenhuma adição suplementar, ou mistura, que é sem alteração; 3) o que é direito, direto e reto, o que se afasta do rodeio; 4) o que existe e se mantém no interior de toda mudança, que mantém sua identidade e incorruptibilidade. Esses quatro sentidos podem ser aplicados, não só a proposições e enunciados, como a maneiras de ser, fazer e agir. E o *alethés éros*, o verdadeiro amor? É aquele que não dissimula, que se manifesta diante de testemunhas e dos olhos do parceiro, porque: não esconde seu fim, é idêntico a si mesmo, é sem mistura de prazer e desprazer, onde não se mesclam o prazer sexual com a amizade e a amizade das almas. O tema da vida-verdadeira aparece nos textos de Platão (Hípias Menor, República, Górgias, Teeteto), em seus vários sentidos. O amor verdadeiro será, na espiritualidade cristã, a forma por excelência da vida-verdadeira.

O tema da vida-verdadeira – *alethés bíos* – está ligado a um episódio da vida de Diógenes – o cínico, narrado por Diógenes Laércio: aquele teria recebido a missão divina para “falsificar o valor da moeda”. Se, por um lado, existe uma aproximação entre moeda e costume, por outro, significa que é possível trocar a efígie da moeda por outra, permitindo que ela circule com seu verdadeiro valor – a moeda-verdadeira. O princípio cínico “mudar o valor da moeda” é a prática da *alethés bíos* – trocar o metal da moeda significa modificar a imagem, para que a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível e feliz. Foucault vê nessa metáfora, por um lado, uma espécie de passagem ao limite, extrapolação, modo caricatural da vida-verdadeira; por outro, uma continuidade carnavalesca do tema da vida-verdadeira. “Alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de *cão*, que Diógenes dava a si mesmo, e que passou a identificar o cinismo, como vida sem pudor, sem respeito humano, que faz em público e aos olhos dos outros o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. O *bíos* do cão é indiferente a tudo, exigindo satisfação imediata. A vida dos cínicos é vida de prova – *áskesis* – cão de guarda para salvar os homens, pura *animalidade*; é experiência do limite, retorno escandaloso da vida não-dissimulada, despudorada, vida independente, sem mistura, direta, franca, sincera, justa, verdadeira. A metáfora da moeda indica que é preciso encontrar uma nova vida filosófica.

A filosofia grega, depois de Sócrates, desenvolveu-se em torno das questões do outro-mundo e vida-outra. Platonismo e cinismo vão se cruzar no

conceito de *parrhésia*: a idéia metafísica de um *outro-mundo* e a idéia de *vida-outra*. No entanto, as duas linhas vão divergir: no platonismo, a questão da vida-verdadeira como forma de existência-outra, encaminha-se para o cristianismo com a concepção de vida do outro-mundo; no cinismo, *vida-outra* ramifica-se e aparece na história da moral ocidental como vida-verdadeira: a missão do cínico é cuidar dos outros, renunciando ao *si*, sacrificando a própria vida pela humanidade. Intervencionismo físico e social na forma de combate, para mostrar aos homens a verdade, o princípio do bem e do mal. O cínico possui uma agressividade explícita e voluntária endereçada à humanidade, para poder mudar o seu *éthos*, suas convenções e maneiras de viver.

O cínico é um rei da miséria, filho de Zeus, com a missão de limpar o mundo do vício. Monarquia anti-real de um rei louco, que comete o ato indecente de retorno à animalidade. A dramatização da soberania é uma volta ao cinismo, como vida-verdadeira, não-dissimulada. A ética ocidental reedita a luta do cinismo: tema da vida militante, cão de guarda, combatente da miséria estão muito próximos do termo moderno “militantismo”. A militância cínica deve ser vista como uma monarquia do “desatino”, encobrindo o elemento imaginário e mitológico desse pensamento político, dessa relação entre monarquia e loucura. O louco é a caricatura do rei, o anti-rei escondido que conhece a verdade do rei. Nesse contexto, o cinismo foi o ponto de partida para o ascetismo cristão e desembocou no militantismo revolucionário do século XIX – essa espécie de realza escondida, sob forma de miséria, despojamento e renúncia, empenhando-se na luta incessante para a mudança do mundo.

A vida filosófica, em relação à não-filosófica, é um ato de escolha, que aparece em Sócrates e no cinismo. Para Epiteto, em *Entretiens*, não existe uma marca prévia que permita reconhecer em alguém um missionário divino, um “parrhesiasta” – é preciso fazer a prova de si mesmo. As qualidades do cínico fazem-no um iluminado, pelo modo de dar-se a si mesmo, como expressão e prova de vida, pela *áskesis*, pelo exercício do *cuidado de si* – *lógos* e *bíos*. Descompromissado com a esfera pública e privada, o cínico é um homem do mundo, ligando-se à toda humanidade. Universalidade ética que torna possível o exercício da *liberdade*. A responsabilidade pela humanidade é a mais alta tarefa ética – vigilância para que os homens não negligenciem do *cuidado de si*; essa *epimeleia* assume forma dupla nos cínicos – *cuidado de si* e *cuidado dos outros*.

Segundo Plutarco, a *parrhésia* é uma certa maneira de dizer, que liga o enunciado ao ato da enunciação; nesse ato, o sujeito se liga a si mesmo, como consequência desse enunciado e dessa enunciação. O enunciado parresiástico é um pacto do sujeito com ele mesmo; é o que faz valer sua própria *liberdade* de indivíduo que fala e diz a verdade. O estatuto do sujeito não se encontra nesse ato, mas na sua *coragem* de dizer a verdade. A liberdade não é dádiva concedida pela filosofia da consciência, mas esforço constante, *áskesis* que marca no corpo a visibilidade da verdade.

Uma visão geral da obra de Foucault (com exceção de *As palavras*

e as coisas e *A arqueologia do saber*) mostra seu grande interesse pela temática do corpo: do louco, doente, criminoso – quando as formas de sujeição mostram a mão pesada das instituições (*História da loucura, Nascimento da clínica, Vigiar e Punir*) – nessa fase, a marca do poder é externa.

O poder suaviza-se numa disciplina mais discreta, cujas tecnologias produtivas de padronização e homogeneização social necessitam do corpo ativo, para que possa ser adestrado (*A vontade de saber*) – nessa fase, quando o poder interfere na sexualidade e na população, biopoder e Razão de Estado entram em equilíbrio com o consentimento do sujeito.

Embora prescrições e interditos direcionem a conduta ética, ainda na esfera da sexualidade, um espaço se abre ao sujeito, marcando no corpo a visibilidade externa da verdade, prova de vida-verdadeira, síntese entre *lógos* e *bíos*, fruto do esforço de si sobre si – nesse momento, o corpo de prazer e ascese, emergindo do poder e a ele se opondo, afirma-se como trabalho interno de si e se põe como liberdade, ontologicamente ética (*O uso dos prazeres, O cuidado de si* e *As últimas lições do Collège de France*).

A liberdade não é uma possibilidade ética entre outras, mas *a* possibilidade própria da ética; não é originária de uma racionalidade anterior, mas produto de um permanente questionamento histórico. A história é feita daquilo que pode ser, do que se pode fazer e das possibilidades de vida. A ética foucaultiana não vislumbra um ideal, a partir do qual se possa pensar um mundo melhor; ele retoma a idéia de uma ética sem ideal, onde as pessoas lutam em situações concretas, sem que suas lutas sejam idealistas (cf. Wellausen, 1993, p. 230).

Recebido para publicação em março/1995

WELLAUSEN, Saly. Michel Foucault: parrhesia and cynicism. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 113-125, May 1996.

UNITERMS:
games of truth,
parrhesia,
cynicism,
subject,
liberty.

ABSTRACT: From the last course ministered in the *Collège de France* (january/march, 1984), Foucault intends to analyse the historicity of cynicism in the Greek-Roman antiquity and its importance in the modern world. The importance of this article lays in the new direction of Foucaults' researches, focused on the history of thought, from the idea of games of truth. The parrhesia concept – brave act of true saying – is the central issue of the theoretical core of the transhistoricity of the criticism of the cynical reason, allowing enlighten the ethical question of the free subject, known as empty form always ready to be an actual person on the social ground.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CATONNÉ, Jean-Philippe. (1994) *A sexualidade, ontem e hoje*. São Paulo, Cortez.
- FOUCAULT, Michel. (1983) *L'écriture de soi*. *Corps écrit*, s/1, p. 3-23.
- _____. (1984a) *L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*. *Concordia Revista Internacional de Filosofia*. (Internationale Zeitschrift für Philosophie), s/1, p. 99-116.
- _____. (1984b) *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.
- PLATÃO. (1972a) *Apologia de Sócrates*. *Coleção Os Pensadores II*. São Paulo, Abril.
- _____. (1972b) *Fédon*. *Coleção Os Pensadores II*. São Paulo, Abril.
- WELLAUSEN, Saly. (1993) *A liberdade no pensamento de Michel Foucault*. São Paulo, 240 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

