



PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA

**A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel
Foucault**

**CAMPINAS,
2013**



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Priscila Piazzentini Vieira

**A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel
Foucault**

Orientadora: Profa. Dra. Luzia Margareth Rago

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Doutora em História, na área de concentração História Cultural.

**CAMPINAS,
2013**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

V673c Vieira, Priscila Piazzentini, 1981-
A coragem da verdade e a ética do intelectual em
Michel Foucault / Priscila Piazzentini Vieira. -- Campinas,
SP : [s. n.], 2013.

Orientador: Luzia Margareth Rago.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Verdade. 3. Ética.
4. Intelectuais – História. 5. Militância. I. Rago, Luzia
Margareth, 1948- II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The courage of truth and the ethics of intellectual in
Michel Foucault

Palavras-chave em inglês:

Truth

Ethics

Intellectuals - History

Militancy

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutora em História

Luzia Margareth Rago [Orientador]

Salma Tannus Muchail

Márcio Alves da Fonseca

Edson Passetti

Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Data da defesa: 21-02-2013

Programa de Pós-Graduação: História

Priscila Piazzentini Vieira

**A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel
Foucault**

**Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação da Profa. Dra. Luzia Margareth Rago.**

Este exemplar corresponde à redação final
da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 21/02/2013.

BANCA

Profa.ª Dra. Luzia Margareth Rago (orientadora)

Profa. Dra. Salma Tannus Muchail (membro)

Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca (membro)

Prof. Dr. Edson Passetti (membro)

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (membro)

Profa. Dra. Carmen Lúcia Soares (suplente)

Profa. Dra. Susel de Oliveira Rosa (suplente)

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (suplente)

Luzia Rago

Salma Muchail

Márcio Fonseca

Edson Passetti

Silvio Gallo

201313024

**CAMPINAS,
2013**

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à orientadora Margareth Rago pelo apoio e pelo incentivo nestes muitos anos de convivência e amizade. Foi com grande prazer que sempre escutei suas indagações, sugestões e provocações, as quais me levaram a repensar certos caminhos e certas escolhas, assim como a criar questões diferentes das que inicialmente havia pensado. Afinal, qual seria a importância de um orientador senão a persistência em produzir no seu orientando o descaminho e a dúvida no momento em que se pensa estar na tranquilidade e na certeza.

Aos meus pais e ao meu irmão pelo carinho, apoio e suporte que me deram durante todo o processo. Também seria impossível chegar até aqui sem inspirar-me em Meg, na sua alegria e na sua insistência pela vida. Em todos estes anos, ela vem me ensinando a ser guerreira e lutar sempre, mesmo nos momentos mais difíceis e nas recuperações consideradas as mais impossíveis e improváveis.

Ao Filipe, pelas incessantes reviravoltas.

À Michelli Theodoro, pela revisão de texto clara, delicada e cuidadosa.

A todo o grupo de orientandos da Profa. Margareth Rago da Unicamp destes últimos cinco anos, em especial: Júlia Glaciela da Silva Oliveira, Susel Oliveira da Rosa, Ana Carolina Murgel, Maria Célia Orlato Selem, Jaqueline Gonçalves Araújo, Luana Saturnino Tvardovskas, Rosamaria Giatti Carneiro, Nildo Avelino, Maurício Pelegrini e Gabriela Barzaghi De Laurentiis.

Aos professores, Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca pelo cuidado, pelas preciosas sugestões e pela atenção ao lerem meu texto, quando participaram da banca de qualificação deste doutorado. E, também, pela participação nessa defesa.

Aos professores Edson Passetti e Silvio Gallo, por terem aceitado o convite para integrar a banca final de doutorado.

Ao professor Frédéric Gros, que possibilitou a concretização do meu estágio de PDEE (Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior) na França e, com isso, abriu-me diversas possibilidades de encontros com Foucault.

Aos funcionários do Collège de France, em especial Claire Guttinger, que foi muito eficiente e solícita na organização dos áudios de dois dos cursos de Foucault (*Du gouvernement des Vivants* e *Subjectivité et Vérité*), tornando o trabalho mais agradável. Aos funcionários da Bibliothèque Nationale de France (BnF), pelo auxílio na consulta de materiais de extrema importância para a pesquisa durante o estágio em Paris.

Aos funcionários da Unicamp, pela atenção, eficiência e dedicação de todos estes anos.

Finalmente, gostaria de agradecer ao CNPq e à FAPESP pelo apoio às minhas atividades acadêmicas dentro do país, permitindo-me viajar para congressos e encontros, e por ter tido o privilégio da tranquilidade para dedicar-me exclusivamente à pesquisa e à escrita desta tese. À CAPES, pela possibilidade imensa que me deu ao contemplar-me com uma bolsa de PDEE de um ano, em Paris, proporcionando-me meios fundamentais para enriquecer não somente o texto da tese, mas também as experiências da minha própria vida. Sem elas, teria sido muito difícil concretizar este trabalho.

Don't know why, don't know why
Things vaporise and rise to the sky.
The Jesus & Mary Chain. "Happy When It Rains". *Darklands*, 1987.

Hear not the frantic cries of the leaders who in that they seek to lead desert us.
Virginia Woolf. *Between the Acts*, 1941.

Il faut (...) penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles.
Michel Foucault. "L'amitié comme mode de vie", 1982.

RESUMO

A tese parte do interesse de Michel Foucault pela questão da *parrhesía* na cultura antiga e das suas reflexões sobre a construção ética do indivíduo. Essa problematização integra os últimos estudos do filósofo, dentre os anos de 1982-1984, dedicados a trabalhar a ética, as estéticas da existência e o cuidado de si no mundo greco-romano. Ela também se insere nas suas reflexões sobre uma “ontologia histórica de nós mesmos”, a partir de uma crítica histórica que tem por objetivo libertar e ultrapassar as condições existentes da atualidade. Sublinho, nesse sentido, a mudança que o pensamento de Foucault sofre entre o final da década de 1970 e o início de 1980, especialmente com relação à problemática da verdade. Ao privilegiar a noção antiga de coragem da verdade, ele tenta escapar dos modos predominantes de entendê-la na modernidade, que estão vinculados ao cristianismo e à ciência moderna. Dentro desse contexto, a volta à Antiguidade, pelo estudo da *parrhesía* socrática e cínica, por exemplo, possibilita a Foucault questionar a figura do “intelectual universal” dominante nos séculos XIX e XX e propor, por meio da figura do “intelectual específico”, uma nova relação entre a verdade, a política e a produção do conhecimento. O estudo do GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões) mostrou a especificidade da militância do próprio Foucault, ao problematizar a figura do intelectual como o guia das massas, a relação entre teoria e prática, a partilha entre proletariado e lumpen-proletariado, a noção de autocrítica, etc. Dentre o pensamento e a experiência de Foucault, emerge uma ética do intelectual comprometida com a recusa da individualização e da sujeição promovidas pelo Estado moderno e com a tarefa urgente de elaborar, em sua atualidade, uma ética que aposta na criação de novos modos de viver.

Palavras-chave: Foucault, verdade, ética, intelectuais – história, militância.

ABSTRACT

This thesis handles the interest of Michel Foucault in the question of parrhesia in the ancient culture as well as his reflections on the ethical construction of the individual. This problematization integrates the philosopher's late studies, from 1982 to 1984, dedicated to working on the ethics, the aesthetics of existence and the care of the self in the Greco-Roman world. It is also inserted in his considerations on a "historical ontology of ourselves", based on a historical critique that aims at releasing and surpassing the existing conditions of the present time. The change in Foucault's mind between the late 1970 and early 1980, especially in what concerned the problem of the truth, is then highlighted. When favoring the ancient idea of courage of the truth, he tries to escape from the predominant ways to understand the truth in the modernity, which are connected with the christianity and the modern science. In this context, the return to Antiquity through the studies of the Socratic and Cynic parrhesia, for instance, allows Foucault to question the figure of the "universal intellectual" dominant over the nineteenth and twentieth centuries and propose, via the figure of the "specific intellectual", a new relation among the truth, the politics and the production of knowledge. The study of GIP (Information Group on Prisons) showed the peculiarity of Foucault's own activism, as it problematized the figure of the intellectual as the guide of the masses, the relation between theory and practice, the distinction between proletariat and the lumpemproletariat, the notion of self-criticism, etc. From among Foucault's thought and experience, it is seen the emergence of the ethics of the intellectual committed to the refusal of the individualization and subjection promoted by the modern State and who urgently aims at creating in his time ethics that invest in the creation of new ways to live.

Key words: Foucault, truth, ethics, intellectuals – history, militancy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A coragem da verdade e o intelectual específico	3
CAPÍTULO I – NOVAS POLÍTICAS DA VERDADE: da vontade de saber à coragem da verdade	25
1.1 – Deslocamentos: entre a governamentalidade e o governo de si e dos outros	26
- O governo dos outros	29
- O governo de si e dos outros	33
- Dizer a verdade sobre si e sobre os outros	38
1.2 – A desconstrução da obediência cristã e da racionalidade científica: pela afirmação da autonomia greco-romana	43
- A autonomia de si grega.....	44
- A ética do dizer verdadeiro.....	52
1.3 – A coragem da verdade e as estéticas da existência: de Sócrates aos cínicos.....	59
- Sócrates, a ética e a coragem da verdade	60
- Os cínicos e a estética da existência	67
CAPÍTULO II – VIDA FILOSÓFICA E MILITÂNCIA REVOLUCIONÁRIA: o cinismo, o intelectual específico e a crítica ao partido revolucionário	71
2.1 – A <i>parrhesía</i> fora do campo institucional: a figura de Sócrates e as ressonâncias do cinismo na militância revolucionária	81
- Sócrates e a prática política fora da instituição	82
- As ressonâncias do cinismo na cultura ocidental	86
2.2 – O cinismo e o intelectual específico: a vida verdadeira para a transformação desse mundo.....	105
- O cinismo e a vida verdadeira	107
- Heterotopias e utopias: entre o “mundo outro” e o “outro mundo”.....	113
- Os cínicos, a vida radicalmente outra e a transformação desse mundo	120
- O ascetismo cristão e o outro mundo	130

CAPÍTULO III – POR UMA NOVA MILITÂNCIA POLÍTICA: a experiência do GIP e as artes do viver	141
3.1 – O intelectual e a atitude parresiástica	142
- A <i>parrhesía</i> , o risco e a coragem.....	143
- A <i>parrhesía</i> , a filosofia e a política	146
- A atitude parresiástica	153
3.2 – A militância na prisão e o GIP	159
- A emergência e a especificidade da militância do GIP: aproximações e diferenças com os grupos de esquerda.....	160
- O regime das prisões é intolerável.....	166
- O GIP e os movimentos de liberação: propostas socio-éticas.....	171
3.3 – A construção de modos de existência éticos.....	174
- Transformar radicalmente as subjetividades	177
- Práticas da liberdade e novos modos de vida	180
CONCLUSÃO: A ética do intelectual: desprender-se de si mesmo e dissipar as familiaridades admitidas	191
FONTES	199
BIBLIOGRAFIA	203

INTRODUÇÃO:

A coragem da verdade e o intelectual específico

*Nós devemos começar por reinventar o futuro nos concentrando em um presente mais criativo.*¹

Foucault reflete sobre a *parrhesía* em quatro momentos de sua trajetória intelectual: nos dois cursos no Collège de France: *A Hermenêutica do Sujeito*², em 1982; e *O Governo de si e dos outros*³, em 1983; no seminário “Coragem e Verdade”⁴, dado nos Estados Unidos, na Universidade de Berkeley, em 1983; e, em 1984, é o momento em que volta a Paris para realizar o seu último curso, publicado como *A Coragem da Verdade*.⁵

A palavra *parrhesía* foi utilizada primeiramente na literatura grega, com Eurípides, por volta do século IV a.C.⁶ Ela foi traduzida como “falar francamente”. Desse modo, parresiasta é quem usa a *parrhesía*, isto é, quem diz a verdade, quem tudo diz, ou melhor, quem tem a coragem e a liberdade de dizer a verdade ao Príncipe, a um amigo, a um discípulo. Essa atitude de risco e de escolha livre é um dos critérios principais para

¹ FOUCAULT, Michel. «M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les ‘structures de pouvoir’». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994, p.678. («Nous devons commencer par réinventer le futur nous plongeant dans un présent plus créatif»). Destaco que utilizarei, na grande maioria das vezes, a edição francesa do *Dits et Écrits*. Como, neste caso, a tradução será de minha autoria, reproduzirei os trechos originais em francês nas notas de rodapé.

² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (2ª ed.).

³ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008; *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (1ª ed.).

⁴ FOUCAULT, Michel. “Coraje y Verdad”. In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Gallimard, 2009; *A Coragem da Verdade. O governo de si e dos outros II. Curso dado no Collège de France. (1983-1984)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011 (1ª ed.). Sobre esses dois últimos cursos de Foucault, alerta que optei pelas edições francesas, pois no início da pesquisa contava somente com elas e fui obrigada a utilizar traduções de minha própria autoria. Para facilitar ao leitor o acesso às referências da edição brasileira, indicarei sempre as páginas das duas edições, seguindo tal ordem: primeiro, a edição francesa acompanhada da reprodução do trecho original em francês e, por último, a tradução brasileira.

⁶ FOUCAULT, Michel. “Coraje y Verdad”, op. cit., p.265.

demonstrar a veracidade do discurso pronunciado. Foucault delimita o significado da *parrhesía* da seguinte maneira:

Na *parrhesía*, o que está fundamentalmente em questão é (...) a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, de maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parrhesía* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala.⁷

Além disso, o compromisso com a verdade é uma qualidade moral, pois quem fala não expressa nenhum interesse pessoal de persuasão ou de convencimento. Isso porque a finalidade do parresiasta é constituir um conhecimento relacional que seja capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito.⁸ Essa prática, como destacam Gabilondo e Megías⁹, tem um caráter específico: ela pretende que o outro se constitua como o soberano de si mesmo através de uma elaboração ética. Ela pressupõe, portanto, uma relação com o outro. Nesse sentido, o grande traço que distingue um saber na Antiguidade é:

(...) na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, sobre os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos* (...) a maneira de ser, o modo de existência do indivíduo.¹⁰

É também na *Hermenêutica do Sujeito* que a *parrhesía* aparece como integrante das práticas de conversão na Antiguidade, e como oposta à arte de falar da pastoral e da espiritualidade cristã. Pois, no cristianismo, é fundamentalmente sobre o dirigido que a atenção recai, já que ele precisa dizer a verdade de si mesmo a uma autoridade. Este

⁷ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. op.cit., pp.450-451.

⁸ Idem, p.290.

⁹ GABILONDO, Ángel e MEGÍAS, Fernando Fuentes. “Introducción”. In: FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdade en la antigua Grécia*. Barcelona: Paidós, 2004, p.26.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. op.cit., pp.289-290.

procedimento é indispensável para a sua salvação e pontua uma relação particular entre sujeito e verdade, demarcando um momento fundamental na história da subjetividade no Ocidente. Essa relação não existiu na Antiguidade, já que aquele que é conduzido à verdade pelo discurso do mestre não tem a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo. Ele não precisa sequer falar. É até mesmo aconselhado a se calar. O problema, assim, não está do lado do dirigido, pois não há uma função própria destinada à sua fala. Seu papel é de silêncio. É o discurso do mestre que deve obedecer ao princípio da *parrhesía*, que se refere a dois aspectos: de um lado, à qualidade e à atitude moral, ao *êthos*; e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhne*. Ambos são indispensáveis para a transmissão do discurso verdadeiro e para que este atinja seu principal objetivo – garantir a autonomia do outro:

O objetivo da *parrhesía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? Precisamente, porque o discurso do outro foi verdadeiro. É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando este discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro.¹¹

Foi a partir do tema da conversão, desse modo, que Foucault introduziu a questão da *parrhesía* em seus estudos. Para além da importância desse retorno a si no cristianismo, na moral e na filosofia, ele também expressa a sua relevância para a vida política no século XIX. Ainda que brevemente, é nesse momento que ele sugere a elaboração de uma “história do que poderíamos chamar de subjetividade revolucionária”.¹² Uma história que se inicia com a experiência da Revolução Francesa, pois é a partir dela “que se começou a definir esquemas de experiência individual e subjetiva que consistiram na ‘conversão à revolução’”.¹³ Para compreender, dessa maneira, o que foram, ao longo de todo o século XIX, a prática e o indivíduo revolucionários, é fundamental saber como eles foram atrelados a essa técnica tão tradicional historicamente. Mas Foucault continua a formular

¹¹ Idem, p.458.

¹² Idem, p.256.

¹³ Idem.

esses eixos que norteariam uma história da subjetividade revolucionária e indica dois problemas fundamentais:

Seria preciso examinar também de que modo esta noção de conversão foi pouco a pouco sendo validada – depois absorvida, depois enxugada e enfim anulada – pela própria existência de um partido revolucionário. E de que modo passamos do pertencimento à revolução pelo esquema de conversão ao pertencimento à revolução pela adesão a um partido. Sabemos que hoje em dia, em nossa experiência cotidiana (...) só nos convertemos à renúncia à revolução. Os grandes convertidos de hoje são os que não crêem mais na revolução. Bem, haveria aí, enfim, toda uma história a ser feita.¹⁴

Nesse trecho, duas questões são de extrema relevância: a do partido político revolucionário e a da experiência contemporânea da “renúncia à revolução”. São eixos que perpassam toda a tese, já que um de meus intuitos principais será destacar como o interesse de Foucault pela *parrhesía* liga-se diretamente à problematização do papel do intelectual na atualidade, principalmente na sua relação com a política e com a verdade. As discussões a seguir explicitam essa relação.

No seminário *Coragem e Verdade*, Foucault mostra a evolução do jogo parresiástico na cultura antiga, destacando três momentos principais: a oposição diante da retórica; a relação com a política; e a sua associação com a filosofia e o cuidado de si. Esse primeiro momento é exemplificado a partir do *Fedro*¹⁵, de Platão, que tem como problema principal discutir a diferença entre um conhecimento que diz a verdade e outro que não é capaz disso. Essa oposição entre filosofia e retórica é claramente definida no século IV a.C. com os escritos platônicos, e permanecerá durante séculos na tradição filosófica. A retórica é uma arte de persuadir que não se preocupa com a verdade e, até mesmo, é capaz de mentir, pois a partir de seus procedimentos regrados, tem como objetivo agir, conduzir e dirigir os outros, nas assembléias ou no exército, por exemplo. A *parrhesía*, ao contrário, tem por

¹⁴ Idem, p.257.

¹⁵ PLATON. *Phèdre*. In: *Oeuvres Complètes*. Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1944. Ressalto que as indicações bibliográficas dos textos antigos seguem as edições citadas por Foucault ou as que estão nas notas explicativas dos organizadores franceses dos cursos no Collège de France.

finalidade agir sobre os outros, mas para que cheguem a construir por si mesmos uma relação de soberania.¹⁶

Sobre a sua ligação com a política, a *parrhesía* era uma característica essencial da democracia ateniense: ela caracterizava uma atitude ética e pessoal do bom cidadão, assim como era um requisito para se falar em público. Esse direito está ligado a um *status* social, e quem não tem o direito de falar livremente não é capaz de exercer nenhum tipo de poder e, por isso, está na mesma situação que um escravo. A *parrhesía*, dessa forma, não é um direito igual para todos os cidadãos atenienses, mas para aqueles que possuem certo prestígio. Durante o período helenístico, e com o surgimento das monarquias, este significado político muda, e passa a centrar-se na relação entre o soberano, o Príncipe, e seus conselheiros ou cortesãos. A obrigação do conselheiro era usar a *parrhesía* para ajudar o rei em suas decisões, bem como para prevenir o seu abuso de poder, podendo até fazer críticas à autoridade exercida pelo governante. Nesse “contrato parresiástico”, o soberano se dirige a quem tem a verdade, mas não tem o poder. Se o rei não possui autodomínio e não escuta a verdade, então, significa que ele é um mau governante para a cidade.¹⁷

O terceiro momento revela a associação da *parrhesía* com o campo da filosofia, considerada como uma arte de vida (*tejne tou bíou*).¹⁸ Nesse contexto de crise da democracia ateniense, Sócrates assume um papel tipicamente parresiástico. Em seu diálogo com Alcibíades, a *parrhesía* aparece associada ao cuidado de si (*epimeleia heautou*)¹⁹, quando ele afirma que o rei da Pérsia, antes de ser capaz de assumir o cargo de soberano de Atenas, deve primeiro ocupar-se de si mesmo. Como afirma Felisa Santos, o cuidado de si não é mais pensado para governar a *polis*, mas será um objetivo em si mesmo.²⁰ Sócrates, assim, pergunta-se como a filosofia pode dar forma a um estilo de vida pessoal, ou seja, ele procura uma relação harmônica entre o discurso racional, o *logos*, e a maneira que se vive, ou entre as palavras e as ações. É a busca dessa harmonia que distingue Sócrates de um sofista.

¹⁶ Ver também: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. op.cit., pp. 460-466.

¹⁷ Essa discussão aparece de forma detalhada no curso de 1983: FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., pp. 239-274; *O governo de si e dos outros*, op.cit., pp.233-269.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Coraje y Verdad*. op.cit., p.275. Esse tema também é estudado em: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp. 67-152; *A Coragem da Verdade*, op.cit., pp.63-144.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Coraje y Verdad*. op.cit., p.276.

²⁰ SANTOS, Felisa. “El riesgo de pensar”. In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. op.cit., pp.47-48.

Esse princípio harmônico será trabalhado pelas diversas escolas filosóficas gregas, como os epicuristas, os estóicos e os cínicos. Os seguidores de Epicuro, e como exemplo pode-se citar Filodemo, debruçavam-se sobre a vida comunitária dentro de grupos separados da sociedade, que visavam à segurança de seus integrantes. Por volta dos séculos IV e III a.C., Atenas era constantemente ameaçada por invasões, principalmente a macedônica, e o clima de perigo era constante.²¹ Por isso, a resposta de Epicuro frente a essas ameaças foi buscar refúgio dentro das altas paredes de um jardim e renunciar a toda atividade política fora desse meio comunitário. Com isso, a vida pública na cidade é substituída pelas relações de amizade entre os epicuristas. A *philia* é entendida, nessa ocasião, como um vínculo político que fortalece as relações entre os indivíduos e incentiva a vida em comunidade.

Os que se dedicavam a pensar predominantemente as relações privadas eram alguns filósofos que se apoiavam, entre outras escolas, em uma espécie de estoicismo que havia se generalizado na cultura antiga, como foi o caso de Plutarco, Sêneca e Galeno, por exemplo. É preciso lembrar que Foucault destaca Epiteto, apesar de ser estóico, como aquele que promovia aos alunos de suas classes e conferências uma vida comunitária intensa.²² Com relação ao estoicismo mais tardio que citei anteriormente, ele sofreu grande impacto das consequências sentidas pelo domínio do imperador Alexandre, que produziu a degradação histórica dos componentes públicos que davam alicerce à *pólis*.²³ Dentro desse contexto posterior à era de ouro das cidades gregas, mesmo que o império de Alexandre tenha suscitado a idéia de uma unidade do império, os estóicos criticavam fortemente essa noção.²⁴ Com a crise da *pólis*, eles diagnosticam uma cisão entre o homem e a sociedade e passam a apostar em exercícios sobre si mesmo, como o exame de consciência pregado por Sêneca, mas que de forma alguma se assemelham a práticas individualistas, narcisistas ou aos exercícios ascéticos da tradição cristã.

Finalmente, cínicos como Diógenes, Crates e a cínica Hiparquia estavam mais dispostos a deixar exemplos de vida recorrendo a demonstrações públicas, do que pela

²¹ ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. “Epicúreos”. In: DARAKI, Maria e ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Ediciones Akal, 2008, p.59.

²² FOUCAULT, Michel. *Coraje y Verdad*. op.cit., p.342.

²³ DARAKI, Maria. “Los stoicos”. In: DARAKI, Maria e ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. op.cit., pp.50-51.

²⁴ Idem, p.52.

produção de textos ou de uma doutrina. Para eles, a condição para a felicidade é a independência, a liberdade e a autonomia com relação a qualquer instituição política ou lei. Segundo Maria Daraki²⁵, eles denunciavam, entre outras coisas, a última e mais nobre “invenção técnica”, que definia o estado mais avançado da civilização: a escrita. Lutavam, também, contra a propensão humana de “descobrir e inventar mil artifícios”²⁶, daí o elogio à vida exemplar dos animais, ligados à simplicidade e à verdade. Apesar da hostilidade que os cínicos sofriam perante os filósofos nobres da elite da Grécia, Foucault reserva um grande destaque aos seus modos de vida escandalosos.²⁷

Nessa agressiva rejeição às normas sociais, os cínicos transgrediam os valores estabelecidos por meio de um princípio de despojamento, transformando, segundo Frédéric Gros, a existência do filósofo em uma vida infame²⁸, fazendo alusão a um texto que Foucault escreveu em 1977: “A vida dos homens infames”.²⁹ Nesse momento, Foucault havia pesquisado os arquivos de aprisionamento e de polícia nos séculos XVII e XVIII, e encontrou flashes de breves “vidas singulares”.³⁰ Elas chegaram até nós somente por terem sido capturadas por um processo judiciário que, ao mesmo tempo, ligou-as às relações de poder contra as quais elas se debatiam, mas esse encontro com o poder também funcionou como feixes de luzes, pois as deixou registradas nos documentos históricos. Gros, desse modo, compara o anonimato e a infâmia desses personagens com a má reputação dos cínicos, tanto na cultura antiga, quanto na moderna. Seguindo sua argumentação, ele enfatiza como o cuidado de si estóico, que trama a vida e a verdade em uma harmonia ideal, distingue-se dessa *parrhesía* cínica, que faz da existência o ponto intolerável da verdade. São exemplos de dois sentidos diferentes de verdade na cultura antiga:

Duas estéticas da existência, dois estilos absolutamente diferentes de coragem de verdade: a coragem de se transformar lentamente, de fazer manter um estilo em uma existência movente, de durar e de persistir; a

²⁵ DARAKI, Maria. “Los cínicos”. In: DARAKI, Maria e ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. op.cit., p.13.

²⁶ Idem. (“descobrir e inventar mil artifícios”).

²⁷ Ver: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., pp.152-295; *A Coragem da Verdade*, op.cit., pp.144-284.

²⁸ GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p.164.

²⁹ FOUCAULT, Michel. «La vie des hommes infâmes». In : *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994, pp.237-253.

³⁰ Idem, p.237. («vies singulières»).

coragem, mais pontual e mais intensa, da provocação, a de fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá ao trabalho de fazer viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia. Nos dois casos, não se trata da fundação de uma nova moral que busca o bem e se afasta do mal, mas da exigência de uma ética que persegue a verdade e denuncia a mentira. Essa não é a moral de filósofo, é uma ética do intelectual engajado.³¹

Faz-se aqui, novamente, a ligação entre o estudo de Foucault de um modo de dizer e de se relacionar com a verdade na Antiguidade e a ética do intelectual no presente, mostrando como os trabalhos sobre a *parrhesía* na cultura antiga inspiraram Foucault a repensar a militância política da atualidade. Penso, ainda, que o seu próprio modo de ativismo político ligado às margens possibilitou-lhe um olhar específico para dar visibilidade, na Antiguidade, a práticas filosóficas condenadas e/ou esquecidas por uma dada tradição de pensamento filosófico e político. Nesse caso, Gros discute sobre a posição que o próprio Foucault toma ao se engajar politicamente. Os estóicos e os cínicos são dois modelos de existência que problematizam a figura do militante: suas ações, seus princípios e a adequação destes com a sua vida. O olhar de Foucault sobre os antigos, então, possibilita uma forma específica de se escrever a história: a partir de uma crítica do presente.

*

Felisa Santos³² aponta que a problematização da *parrhesía* deriva de um tema maior: de uma ontologia da atualidade. É no curso *O governo de si e dos outros* que essa relação se torna ainda mais clara. As suas duas primeiras aulas³³ versam sobre o texto “*Was ist Aufklärung?*”, de Kant, destacando-o como o texto característico da modernidade, principalmente porque trata do presente de um modo específico. Essas discussões também

³¹ GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. op.cit., p.166.

³² SANTOS, Felisa. “El riesco de pensar”. op.cit., p.83.

³³ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., pp.03-39; *O governo de si e dos outros*. op.cit., pp.03-39. Devo lembrar que uma versão incompleta dessa aula já havia sido publicada por: *Magazine littéraire*, no. 207, mai 1984, pp.35-39. Em 1994, tal excerto também aparece em: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». In: *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994.

aparecem em um artigo posterior de Foucault, “O que são as Luzes?”. Escrito em 1984 e publicado originalmente no mesmo ano por Paul Rabinow em *The Foucault Reader*³⁴, ele também foi contemplado, em 1994, pelo quarto volume do *Dits et Écrits*.³⁵ Opto, aqui, por utilizar a tradução brasileira realizada em 2005.³⁶

Em “O que são as Luzes?”, Foucault defende que Kant não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura, mas seguindo uma diferença: “qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?”.³⁷ Somando-se a essa questão, Kant entende as Luzes como um processo que nos liberta do estado de “menoridade”, que significa “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão”.³⁸ O próprio homem é o responsável por seu estado de menoridade e não poderá sair deste a não ser por uma mudança que ele opere em si mesmo. Foucault complementa: “é preciso considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente”.³⁹ Percebo como a questão da coragem é fundamental para a saída do homem da menoridade, ou seja, para a transformação que o indivíduo opera em si mesmo.

Essa “arte de si mesmo”, que será trabalhada ao longo de toda a tese, mostrando a especificidade e a importância desse conceito no pensamento de Foucault, deve ser entendida também a partir de uma atitude crítica com relação ao presente, imaginando-o de modo diferente e transformando-o “com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola”.⁴⁰ É necessário precisar essa noção particular de atitude, pois ela ajuda a sinalizar a ligação entre o estudo da Antiguidade e a ontologia do presente:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade;
uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de

³⁴ FOUCAULT, Michel. “What is Enlightenment? («Qu’est-ce que les Lumières?»)”. In: RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp.32-50.

³⁵ FOUCAULT, Michel. “What is Enlightenment? («Qu’est-ce que les Lumières?»)”. In: *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op. cit., pp.562-578.

³⁶ FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. *Ditos e Escritos II. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp.335-351.

³⁷ Idem, p.337.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem, p.338.

⁴⁰ Idem, p.344.

pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*.⁴¹

Foucault, desse modo, entende essa atitude como uma crítica permanente do nosso ser histórico, apontando para os limites da atualidade, ao sublinhar o que já não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos. A ontologia histórica de nós mesmos questiona o que é dado como universal, necessário, obrigatório, mostrando, a partir de singularidades, o que é contingente e fruto de imposições arbitrárias: “Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de uma ultrapassagem possível”.⁴²

Esse trabalho sobre a atitude crítica no Ocidente já tinha sido objeto de estudo de Foucault em uma conferência realizada em 1978: “O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]”.⁴³ Comparando os períodos diferentes dessa discussão, Gros afirma que, em “O que é a crítica?”, voltar à questão colocada pelas Luzes é perguntar-se: “como não ser tão governado?”.⁴⁴ O problema estava, então, ligado a um objetivo específico: “a um ‘desassujeitamento’ no quadro de uma ‘política da verdade’”.⁴⁵ Nesse momento, a modernidade aparece como um período histórico privilegiado para estudar os dispositivos de poder-saber assujeitadores. Já no curso *O governo de si e dos outros*, a questão das Luzes será pensada como uma tomada de palavra corajosa da verdade que aparece com os gregos, dando lugar a uma interrogação diferente: “qual governo de si devemos colocar ao mesmo tempo como um fundamento e como limite do governo dos outros?”.⁴⁶ A modernidade, dessa forma, também muda de significado, tornando-se uma atitude meta-histórica do próprio pensamento.

⁴¹ Idem, p.342.

⁴² Idem, p.347.

⁴³ FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*». *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990.

⁴⁴ GROS, Frédéric. «Situation du cours». In: FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.350. («comment ne pas être tellement gouverné?»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.345.

⁴⁵ GROS, Frédéric. «Situation du cours». op.cit. («‘désassujettissement’ dans le cadre d’une ‘politique de la vérité’»). Ed. bras., p.345.

⁴⁶ GROS, Frédéric. «Situation du cours». op.cit. («quel gouvernement de soi doit-on poser à la fois comme fondement et comme limite du gouvernement des autres?»). Ed. bras., p.345.

Mais do que na fidelidade aos elementos da doutrina das Luzes, portanto, é exatamente nessa atitude crítica que Foucault estabelece o fio que pode nos atar ao texto de Kant e de toda a sua tradição. Novamente, noto uma relação muito particular que Foucault estabelece com o passado e com a atualidade, ao ver na problemática trazida pelas Luzes um modo de repensar a nossa própria atualidade e trilhar novos caminhos. Tal procedimento mostra o caráter libertário do pensamento de Foucault, ao lembrar que a nossa relação com o passado serve-nos para desnaturalizar o nosso presente e transformá-lo: “Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá a forma à impaciência da liberdade”.⁴⁷

Entendo o fio de ligação que Foucault estabelece com a *parrhesía* nesse mesmo sentido de desnaturalizar a nossa atualidade e de pensar em formas diferentes de produção de nossa liberdade, possibilitando-o visualizar saídas para os impasses que encontra em seu próprio presente. Isso porque, ao tratar do texto de Kant como uma proposta de reorganizar o governo de si e dos outros, Foucault também sinaliza que o objetivo de seu curso será ver esse problema a partir de outros documentos e períodos históricos, ou seja, segundo as regras da prática parresiástica presentes na sociedade antiga. O seu intuito é “ver como o dizer verdadeiro, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nesses procedimentos de governo podem mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e com os outros”.⁴⁸

É Nancy Luxon⁴⁹ que vê nesses últimos estudos de Foucault sobre a *parrhesía* uma resposta à normalização da modernidade. A *parrhesía*, entendida como “prática da liberdade”, integra um sistema de moralidade distinto do moderno, pois não faz parte de um código ético universal e não se torna uma ortopedia dos comportamentos, como ocorre com o surgimento da sociedade disciplinar.⁵⁰ Dentro desse modo de ser antigo, os indivíduos podem se desenvolver diferentemente como sujeitos éticos. Tais práticas também não

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. *Ditos e Escritos II. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. op.cit., p.351.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.42. («voir comment le dire-vrai, l’obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l’individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.42.

⁴⁹ LUXON, Nancy. “Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault”. In: *Political Theory*. June 2008. Vol. 36. No. 03. Sage Publications, 2008, p.395.

⁵⁰ Idem, p.387.

produzem um “sujeito do conhecimento” tal como os saberes científicos modernos, mas um “sujeito expressivo”.⁵¹ Ainda nessa mesma direção, Mariapaola Fimiani observa que essa ética forma “um outro sujeito cujo estatuto é extremamente variável, fluido, indeterminado e em nenhum caso institucionalizado”.⁵²

O estudo da *parrhesía*, assim, abre muitas possibilidades para problematizar as condições de existência do presente, principalmente ao apontar uma ética do governo de si que escapa aos moldes da moral moderna. E, certamente, uma das saídas mais relevantes dadas por Foucault refere-se à discussão do papel do intelectual frente à política e a um novo conceito de verdade na nossa contemporaneidade.

*

É novamente Nancy Luxon que destaca a preocupação de Foucault, no final da década de 1970 e no começo da de 1980, com a relação entre a ética e a política, principalmente no que diz respeito ao papel do intelectual. Ela afirma: “seu último trabalho retorna ao dilema da ação política com mais insistência”.⁵³ Essa ligação entre os estudos da ética antiga e a ação política no presente também é ressaltada por Frédéric Gros⁵⁴, Dreyfus e Rabinow⁵⁵, Deleuze⁵⁶, Thomas Abraham⁵⁷, Francisco Paolo Adorno⁵⁸, Judith Revel⁵⁹, Margareth Rago⁶⁰, Edson Passetti⁶¹, Cesar Candioto⁶², Salma Tannus Muchail⁶³, Alfredo Veiga-Neto⁶⁴, entre outros.

⁵¹ Idem, p.385. (“expressive subject”).

⁵² FIMIANI, Mariapaola. “O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo”. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. op.cit., p.124.

⁵³ LUXON, Nancy. op.cit., p.394. (“his later work returns to the dilemma of political action with more insistence”).

⁵⁴ GROS, Frédéric. “A parrhesia em Foucault (1982-1984)”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. op.cit.; *Que sais-je? Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

⁵⁵ DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996; *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1993.

⁵⁷ ABRAHAM, Tomás (Org.). *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988; *El último Foucault*. Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

⁵⁸ ADORNO, Francisco Paolo. “A tarefa do intelectual. O modelo socrático”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. op.cit.

⁵⁹ REVEL, Judith. “O pensamento vertical. Uma ética da problematização”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. op.cit.

⁶⁰ RAGO, Margareth. “As marcas da pantera: Foucault para historiadores”. *Revista Resgate*. São Paulo: Papyrus, n° 05, 1993; *Foucault, História & Anarquismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 2004; “Narcisismo,

Uma entrevista concedida no ano de 1977, “Verdade e Poder”⁶⁵, e uma conferência dada no Japão em 1978, “A filosofia analítica da política”⁶⁶, mostram claramente a preocupação de Foucault com as formas possíveis de atuação política do intelectual no presente. Na entrevista, ele afirma que o grande problema colocado pela intelectualidade nos anos de 1950-55 era o do estatuto da ciência e as funções ideológicas que podia veicular. Os entrelaçamentos entre o poder e o saber na psiquiatria, por exemplo, eram considerados um problema sem importância.⁶⁷ Isso porque o marxismo queria ser reconhecido pela instituição universitária e aceito como a grande renovação da tradição liberal. O estalinismo, além disso, não permitia a abordagem de caminhos ainda não percorridos. Soma-se a esses aspectos o grande silêncio da esquerda intelectual francesa que, apesar de as críticas já aparecerem desde 1950 de modo muito contundente de dentro do próprio marxismo com C. Castoriadis e seu grupo Socialismo ou Barbárie, por exemplo, passou por uma abertura política mais extensa somente em 1968.

É também nesse contexto de renovação da esquerda que Foucault percebe uma transformação no papel do intelectual. Por muito tempo, o intelectual “de esquerda” foi reconhecido como o portador da verdade e da justiça, um pouco como o proletariado era considerado o portador do universal, mas ainda pouco consciente de si: “O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma

Sujeição e Estéticas da existência”. In: *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Nº 09. São Paulo, 2006; RAGO, Margareth; VIEIRA, Priscila Piazentini. “Foucault, criações libertárias e práticas parresiasísticas”. In: *Caminhos da História*. Revista do Departamento de História Centro de Ciências Humanas – UNIMONTES. V.14, no. 02. Montes Claros: Editora Unimontes, 2009, pp. 23-58.

⁶¹ PASSETTI, Edson. “Foucault libertário”. *Revista Margem*, no. 05. São Paulo, 1996, pp.135-147; “Foucault e o libertarismo”. *Revista Aulas*, no. 03, 2007; *Anarquismo Urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007; “Foucault e a transformação”. In: BÓGUS, Lúcia; WOLFF, Simone; CHAIA, Vera (org.). *Pensamento e teoria nas Ciências Sociais*. São Paulo: Educ-Capes, 2011, pp.205-220.

⁶² Candiotto refere-se claramente à desconfiança de muitos com relação aos estudos de Foucault sobre o cuidado de si: “Ainda que a preocupação com o cuidado de si pareça descaracterizar o lado político da investigação de Foucault, isso ocorre em função da estreiteza de compreensão que geralmente se tem em relação a esse fio condutor dos seus últimos escritos”. CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010, p.121.

⁶³ MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004; “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.349-361.

⁶⁴ VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro. Graal, 1978, pp.01-14.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. «La philosophie analytique de la politique». In: *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994, pp.534-551.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. op.cit., p.02.

obscura e coletiva”.⁶⁸ Mas, segundo Foucault, desde meados do século XX, o papel do intelectual sofreu uma transformação, e uma nova ligação entre teoria e prática foi estabelecida. Os intelectuais habituaram-se a atuar não mais no “universal” ou no “exemplar”, mas em setores determinados e precisos em que estavam situados: nas suas condições de trabalho ou em sua própria vida, como as questões da moradia, do asilo, da universidade, das relações familiares, sexuais, etc. É o que Foucault chama de intelectual “específico”, em oposição ao intelectual “universal”.⁶⁹

Apesar de ele datar a constatação dessa mudança desde os anos de 1950, deve-se lembrar que a figura do intelectual universal, orgânico e partidário da revolução predominou ainda por muito tempo no imaginário e na prática política da intelectualidade, tanto a brasileira quanto a européia. E foi somente a partir de 1970, com a falência da experiência e a desilusão com os modelos revolucionários de esquerda, que essas transformações foram sentidas em escalas e intensidades maiores. O texto de Foucault, apesar de ser de 1977, ainda foi recebido com muita polêmica pelos estudiosos que, de certa maneira, ainda se pautavam pela figura do intelectual puro, imaculado e portador da verdade universal.

Seguindo os passos de Foucault, ao indicar a emergência e a procedência dessas duas noções de intelectual, ele mostra que a figura do intelectual “específico” se desenvolve a partir da Segunda Guerra Mundial e seu “representante” principal é o cientista atômico. A partir desse momento, o intelectual será perseguido pelo poder político não mais pelo seu discurso geral, mas pelo saber específico que detém e pelo perigo político que constitui. Já o intelectual “universal”, presente nos séculos XIX e XX, deriva do homem da justiça e da lei, pois suas grandes lutas políticas se deram em torno do direito, da constituição, ou seja, do que é justo por razão e por natureza, ou do que deve valer como universal. Esses dois modelos, portanto, produziram duas figuras muito diversas: a do “jurista-notável” e a do “cientista-perito”.⁷⁰ Quando Foucault defende uma nova relação da filosofia com o poder, também expressa o modo de atuar do “intelectual específico”:

⁶⁸ Idem, p.09.

⁶⁹ Idem, p.13.

⁷⁰ Idem, p.11.

Talvez poderíamos considerar que há ainda para a filosofia uma certa possibilidade de ter um papel em relação ao poder, que não será um papel de fundação ou de recondução do poder. Talvez a filosofia possa ter ainda um papel do lado do contra-poder, com a condição de que este papel não consista em fazer valer, frente ao poder, a lei da filosofia, com a condição de que a filosofia pare de se pensar como profecia (...) como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e portanto intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistências.⁷¹

O papel da filosofia, desse modo, teria um significado outro do que o da ciência, que é o de fazer conhecer o que não vemos. A filosofia não deve descobrir o que está escondido, mas dar visibilidade justamente ao que é visível, fazer aparecer o que é próximo, o que é imediato, o que está intimamente ligado a nós mesmos e que, por isso mesmo, não percebemos. É o que ele chamou de uma “filosofia analítico-política”.⁷²

É nessa direção que Foucault percebe os movimentos sociais a partir dos anos de 1960, como o movimento das mulheres, por exemplo. Eles não visam o poder político ou o sistema econômico, já que os seus objetivos não são os mesmos que os dos movimentos políticos ou revolucionários tradicionais. Eles estão atentos às instâncias próximas de poder, que se exercem diretamente sobre os indivíduos. São “lutas imediatas”, “lutas anarquistas”.⁷³ Não se trata, para esses grupos, de seguir o modelo leninista, que via a classe operária como a grande combatente da vanguarda⁷⁴, pois suas reivindicações são diferentes das que foram fortemente valorizadas no Ocidente sob o signo da revolução. O

⁷¹ FOUCAULT, Michel. «La philosophie analytique de la politique». op.cit., p.540. («Peut-être pourrait-on concevoir qu'il y a encore pour la philosophie une certaine possibilité de jouer un rôle par rapport au pouvoir, qui ne serait pas un rôle de fondation ou de reconduction du pouvoir. Peut-être la philosophie peut-elle jouer encore un rôle du côté du contre-pouvoir, à condition que ce rôle ne consiste plus à faire valoir, en face du pouvoir, la loi même de la philosophie, à condition que la philosophie cesse de se penser comme prophétie (...) comme pédagogie, ou comme législation, et qu'elle se donne pour tâche d'analyser, d'élucider, de rendre visible, et donc d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports du pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance»).

⁷² Idem, p.541. («philosophie analytico-politique»).

⁷³ Idem, p.546. («luttes immédiates, luttes anarchiques»).

⁷⁴ Ver: LÊNIN, V.L. *Que Fazer? A organização como sujeito político*. Trad. Rubia Prates Goldoni. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

papel da filosofia analítico-política é justamente o de avaliar a importância desses fenômenos a que, até o momento presente, foi concedido apenas um valor marginal.

Com o intuito de uma desestabilização sem fim dos mecanismos de poder, essas lutas imediatas merecem, para Foucault, ao menos o mesmo mérito que damos às lutas revolucionárias tradicionais. O seguinte trecho retorna à problematização do partido político e da revolução, feita na *Hermenêutica do Sujeito*: “Aquilo que se chama, desde o século XIX, de a Revolução, aquilo que visam os partidos e os movimentos que chamamos de revolucionários é essencialmente o que constitui o poder econômico...”.⁷⁵ Foucault, assim, escapa aos signos tão venerados da revolução e privilegia as atuações ligadas a conjunturas particulares, muito semelhantes ao seu modo de entender o papel do intelectual. Trata-se de tomar uma posição específica, que “está ligada às funções gerais do dispositivo da verdade em nossas sociedades”.⁷⁶ A grande questão, portanto, não é criticar os conteúdos ideológicos da ciência, mas “saber se é possível constituir uma nova política da verdade (...) Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade”.⁷⁷

Entendo a problematização histórica da *parrhesía* antiga como uma maneira de Foucault sugerir outras possibilidades para a construção de uma nova política da verdade, que escape aos moldes modernos e cristãos, como detalharei a seguir, no primeiro capítulo da tese. Ao privilegiar a discussão da *parrhesía*, assim, enfatizo uma história crítica que nos liberta do presente e indica ultrapassagens e saídas possíveis, especialmente quando Foucault estabelece uma relação tão inovadora e transformadora entre o intelectual, a política e a verdade. Esta última não é mais revelada através da objetividade de um método correto, que conseguiria descrever de forma neutra a coisa ou o objeto em si, mas pensada segundo os preceitos da *parrhesía* antiga, pautada pela coragem, pela sinceridade e pela liberdade de dizer em uma situação de risco.

A verdade, então, emerge quando há uma harmonia entre o que o indivíduo diz e a sua própria forma de viver. Seja diante da assembleia, do imperador, do discípulo, do amigo, da praça pública, a produção da verdade se dá em um processo lento de elaboração

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. «La philosophie analytique de la politique». op.cit., p.551. («Ce qu'on appelle, depuis le XIXe siècle, la Révolution, ce qui visent les partis et les mouvements révolutionnaires, c'est essentiellement ce que constitue le pouvoir économique...»).

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. op.cit., p.13.

⁷⁷ Idem, p.14.

da subjetividade pela relação consigo e com o outro. Ela é entendida, ainda, a partir do seguinte fim: a transformação e autonomia do indivíduo pela criação de modos de existência éticos específicos. Veremos, ao longo da tese, alguns deles. Há ressonâncias marcantes entre a estilística da existência de Sócrates, o escândalo da verdade cínica e a coragem de Foucault pensar e viver diferentemente. Em quais sentidos? Múltiplos e delicados, certamente. Sugirirei alguns, pois destaco o viés político que essa noção de *parrhesía* nos traz. Ou seja, o interesse que tenho pela coragem da verdade é para falar das suas ressonâncias na militância política de Foucault. Muitos outros serão percebidos pelos leitores, enquanto os demais ainda ficarão para serem descobertos ou silenciados. Infeliz imprecisão que perseguiria Foucault? Não, mas novas possibilidades que sempre podem ser criadas a partir de seu pensamento, que insistentemente continua a nos surpreender.

*

A tese é composta das seguintes partes: uma **“Introdução”**, três capítulos intitulados: **“Novas políticas da verdade”**, **“Vida filosófica e militância revolucionária”**, **“Por uma nova militância política”** e uma **“Conclusão”**.

Na **“Introdução: A coragem da verdade e o intelectual específico”**, destaco o interesse de Michel Foucault pela questão da *parrhesía* na cultura antiga, para articulá-la com as suas reflexões sobre a construção ética do indivíduo. Essa problematização integra os últimos estudos do filósofo, dentre os anos de 1982-1984, dedicados a trabalhar a ética, as estéticas da existência e o cuidado de si no mundo greco-romano. Ela também se insere nas suas reflexões sobre uma “ontologia histórica de nós mesmos”, a partir de uma crítica histórica que tem por objetivo libertar e ultrapassar as condições existentes da atualidade. Dentro dessa problemática, a volta à Antiguidade, pelo estudo da *parrhesía*, possibilita a Foucault questionar a figura do “intelectual universal”, dominante nos séculos XIX e XX, e propor, por meio da figura do “intelectual específico”, uma nova relação entre a verdade, a política e a produção do conhecimento.

No primeiro capítulo, **“Novas políticas da verdade: da vontade de saber à coragem da verdade”**, sublinho a mudança que o pensamento de Foucault sofre nos anos de 1980, especialmente com relação à problemática da verdade. Ele tenta escapar dos

modos predominantes de entendê-la na modernidade, que estão vinculados ao cristianismo e à ciência moderna. A cultura antiga, dessa maneira, funciona como um contraponto aos regimes de verdade cristão e científico. Não se trata de um exemplo a ser seguido ou tomado como modelo para um programa político, mas de uma *diferença* histórica, o que o auxilia fortemente na desnaturalização das evidências propostas pela sua ontologia do presente.

Procurar pela coragem da verdade é um modo de destacar uma noção de verdade que ainda não está atrelada à subjetividade cristã, e que não funciona apenas como uma relação utilitária de conhecimento, como na ciência moderna. Quando ele propõe fazer a “genealogia da atitude crítica ocidental”, as práticas parresiásticas problematizam a ligação estabelecida com a tradição da verdade do pensamento ocidental. Foucault afirma que Kant abre duas possibilidades para se pensar a filosofia: uma analítica da verdade e uma herança transcendental; e uma herança crítica, na qual a reflexão sobre o presente é feita a partir de um diagnóstico do que nós somos. É nesta última tradição que Foucault se reconhece e, dessa maneira, a sua valorização da *parrhesía* em relação à retórica, por exemplo, produz um novo olhar sobre o passado, mostrando como a história nos possibilita caminhos muitos diversos.

O segundo capítulo, “**Vida filosófica e militância revolucionária: o cinismo e a ética do intelectual**”, destaca a importância do estudo de Foucault sobre a *parrhesía* socrática e a cínica. Além disso, ele aponta para as ressonâncias do cinismo antigo na modernidade, principalmente nos movimentos revolucionários que se formaram ao longo do século XIX, como o anarquismo, por exemplo. Enquanto os cínicos apostaram na vida verdadeira para a transformação desse mundo, o ascetismo cristão apoiou-se na obediência ao outro para alcançar o outro mundo. Mostro, desse modo, como Foucault destaca a relevância do cinismo, defendendo uma militância política que aposta na transformação do mundo pelo próprio modo de viver. Os cínicos criticam de maneira contundente os costumes sociais por meio do escândalo da existência em plena praça pública. Partem de um engajamento político que se preocupa com o cuidado de si, do outro e do gênero humano inteiro, propondo uma intervenção cotidiana na vida das pessoas. Foucault, então, vê nos cínicos uma forma da militância política que se constrói por valores autônomos.

Lembro, além disso, que a crítica ao marxismo e a recusa de conceitos que o acompanhavam, como o de ideologia dominante, hegemonia, alienação, da revolução pela tomada de consciência, do partido revolucionário, do intelectual orgânico, não eram feitas somente por Foucault, mas por toda uma intelectualidade européia desde os últimos anos da década de 1940. Ressalto, inclusive, que tal problematização partiu de dentro do próprio marxismo, principalmente com o grupo Socialismo ou Barbárie⁷⁸, criado na França em 1948, e que tinha como integrantes Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Guy Debord, entre outros. Essas contestações prosseguem também fora do marxismo e intensificam-se cada vez mais nos anos 1950, 1960 e 1970. Nesse sentido, foram fundamentais: o Maio de 1968 não só na França, como no mundo inteiro, os movimentos feminista, hippie, black power e gay, assim como os “civil rights movement”, nos Estados Unidos.⁷⁹ Para tratar da importância dessas discussões no começo da década de 80, principalmente sobre as mudanças que todos esses acontecimentos produziram na militância do intelectual, pesquisei entrevistas e artigos de intelectuais tais como Julia Kristeva e Pierre Bourdieu nos jornais e revistas franceses em que Foucault escrevia⁸⁰, em especial *Le Monde*, *Libération*, *Le débat*, *Le Gai Pied*, *Le Nouvel Observateur*, entre os anos de 1980 e 1984.⁸¹

Ressalto, ainda, que o intelectual revolucionário tinha que fazer um constante trabalho de autocrítica, que implicava um auto-policiamento, uma vigilância, uma purificação através da negação dos desejos considerados pequeno-burgueses.⁸² Foucault, por meio do tema da ética e das estéticas da existência, também propõe a construção de um

⁷⁸ Para compreender a discussão desse grupo francês, sugiro a leitura da seguinte coletânea de textos: CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou Barbárie. O conteúdo do socialismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

⁷⁹ Sobre esses movimentos de “Contracultura”, ler: ROSZAK, Theodore. *A Contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972; PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983; REIS FILHO, Daniel Aarão e MORAES, Pedro. *68: a paixão de uma utopia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998; KURLANSKI, Mark. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005; ARTIÈRES, Philippe. *1968, années politiques*. Paris: Éditions Thierry Magnier, 2008.

⁸⁰ As entrevistas, os seminários, as conferências e os artigos de Foucault foram publicados em uma coleção de quatro volumes: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits (1954-1988)*. Paris: Gallimard, 1994.

⁸¹ A pesquisa foi realizada no acervo documental da Bibliothèque Nationale de France (BnF), em Paris: *Le Monde*. Directeur de publication: Jacques Fauvet (1969-1982); André Laurens (1982-1985). Paris, 1944. [Texte imprimé]; *Le Nouvel Observateur*. Paris, 1964. [Texte imprimé]; *Libération*. Paris, 1973. [Texte imprimé]; *Le Matin de Paris*. Directeur de publication: Claude Perdriel. Paris, 1977. [Texte imprimé]; *Le Gai Pied hebdo: hebdomadaire homosexuel d'information*. Directeur de publication: Jean le Bitoux. Paris, 1979. [Texte imprimé]; *Le débat*. Directeur de publication: Pierre Nora. Paris, 1980. [Texte imprimé].

⁸² Ver: FERRER, Cristian. “Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas no começo do século XIX”. In: *Verve*. Revista do NU-SOL da PUC-SP. n° 05. São Paulo, 2004.

“novo homem”, mas sob outras premissas políticas. Não se trata, assim, de desconsiderar a importância desse engajamento político de esquerda que nasce no século XIX, e seu comprometimento ético com a transformação, mas de mostrar como novos problemas, tais como o nazismo, o fascismo e o estalinismo, marcaram fortemente o século XX, levando muitos a repensar as premissas revolucionárias marxistas, tais como a centralidade do Partido e a relação hierárquica que se estabelecia entre o intelectual e as chamadas “massas” ou o operariado. Isso não ocorreu no sentido de retroceder aos valores burgueses e aliar-se ao pensamento da direita, mas foi uma tentativa de avançar ainda mais a crítica da esquerda na transformação e na contestação de todas as ordens sociais, econômicas, culturais, sexuais e raciais vigentes. Por uma nova cultura de esquerda que luta, também, pela “derrubada violenta de todas as condições sociais existentes”.⁸³

O último capítulo, **“Por uma nova militância política: a experiência do GIP e as artes do viver”**, parte das diferenciações que Foucault elaborou entre, de um lado, o parresíasta e, de outro, o retórico, o adulator, o sábio, o técnico e o profeta, lembrando, principalmente, como essas questões relacionam-se diretamente com o modo como Foucault pensa a relação entre filosofia, política e prática militante. Além disso, centro-me na seguinte pergunta: como os temas da coragem da verdade e da autonomia de si possibilitaram a Foucault repensar a militância política e a ética do intelectual?

É com o intuito de entender essa questão que ressalto uma experiência específica de militância política de Foucault que, juntamente com Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet, formou o GIP, o Grupo de Informações sobre as Prisões, entre 1971-1972. Ao distribuir questionários clandestinos dentro das prisões parisienses, o grupo pretendia recolher informações sobre as condições do sistema penitenciário a partir de relatos anônimos dos próprios prisioneiros e de seus familiares, e produzir uma crítica do conhecimento elaborado pelos saberes dominantes e autorizados. O funcionamento do GIP, ainda, possibilitou perceber a proximidade de Foucault com muitas organizações de esquerda, como os maoístas, mas também as grandes diferenças estabelecidas pelo GIP, que participou da grande transformação sofrida pela militância do pós-Maio de 68.

O terceiro capítulo, além dessas questões, trata do diagnóstico que Foucault faz de sua própria atualidade, atentando para a tarefa de recusar o tipo de individualidade

⁸³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p.67.

produzida pelo Estado moderno e de promover novas formas de subjetividade. A temática da criação de novos modos de vida que ele encontra na cultura antiga liga-se aos propósitos dos novos movimentos de liberação das décadas de 1970 e 1980, que sugerem a existência de novas relações que não estejam mais atreladas aos códigos e às instituições. O tema da amizade surge como um exemplo fundamental nessa descolonização das relações afetivas. Imaginar outras formas de gerir a vida que não passem pelo desejo de dominação moderna, eis o problema de Foucault.

CAPÍTULO I – NOVAS POLÍTICAS DA VERDADE: da vontade de saber à coragem da verdade

*Parece-me que o que se deve levar em consideração no intelectual não é, portanto, “o portador de valores universais”; ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade (...) Em outras palavras (...) a especificidade da política de verdade nas sociedades contemporâneas.*⁸⁴

*Leçons sur la volonté de savoir*⁸⁵ foi o penúltimo curso de Foucault publicado na França. Trata-se de suas primeiras aulas dadas no Collège de France entre 1970 e 1971. Um dos seus principais intuitos é: “saber quais lutas reais e quais relações de dominação estão envolvidas na vontade de verdade”.⁸⁶ Treze anos depois, em *O governo de si e dos outros*, ele propõe as seguintes direções de estudo:

Gostaria de tentar ver como o dizer verdadeiro, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros.⁸⁷

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. In: *Microfísica do Poder*. op.cit., p.13.

⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d’Œdipe*. Paris: Gallimard, 2011.

⁸⁶ Idem, p.04. («savoir quelles luttes réelles et quels rapports de domination sont engagés dans la volonté de vérité»).

⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.42. («Je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l’obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l’individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.42.

No ano seguinte, Foucault tratará de um problema específico: “Qual é a relação ética que há entre a coragem e a verdade? Ou ainda, em que medida a ética da verdade implica a coragem?”.⁸⁸

Nestes trechos, interessam-me os diferentes termos associados à verdade. No primeiro, destacam-se lutas reais, relações de dominação e vontade de verdade; no segundo, procedimentos de governo e constituição do indivíduo como sujeito na relação consigo e com os outros; e, no terceiro, ética e coragem. Quais são as questões envolvidas nesses deslocamentos no modo de pensar a verdade?

1.1 – Deslocamentos: entre a governamentalidade e o governo de si e dos outros

No início da “Aula de 05 de janeiro de 1983”, Foucault faz um balanço de seu pensamento e, assim, explicita as especificidades do seu projeto geral intitulado “a história do pensamento”.⁸⁹ Ao diferenciar-se de dois outros métodos muito utilizados no período, a história das mentalidades e a história das representações, ele propõe um estudo diverso do que a maioria dos historiadores das idéias praticava. De um lado, a história das mentalidades privilegia as análises dos comportamentos efetivos, bem como as expressões que podem tanto preceder, seguir, traduzir, prescrever, quanto justificar tais comportamentos. Foucault também destaca essa diferença na “Introdução” de *O Uso dos Prazeres*, utilizando a sexualidade para exemplificar a especificidade de uma história do pensamento:

(...) de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa ‘problematização’? E, afinal, esta é a tarefa de uma história do

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op. cit., p.116. («Quel rapport éthique y a-t-il entre le courage et la vérité ? Ou encore, dans quelle mesure l'éthique de la vérité implique-t-elle le courage?»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.109.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.04. («l’histoire de la pensée»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.04.

pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, o mundo no qual ele vive.⁹⁰

Por outro lado, a história das representações ou dos sistemas representativos possui dois objetivos principais: o primeiro é a análise das “funções representativas” ou do papel que as representações podem ter, seja em relação ao objeto representado ou ao sujeito que o representa (uma história das ideologias); o segundo objetivo privilegia o estudo das representações em função de um conhecimento considerado como critério de verdade, como verdade-referência. E é com relação a esse critério que o valor representativo de um sistema de pensamento poderia ser fixado. Entre essas duas possibilidades, Foucault propõe uma história do pensamento. Ele entende “pensamento” por meio da articulação de três eixos: as formas de um saber possível (saber); as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos (poder); e os modos de existência virtuais para os sujeitos possíveis (ética).

Foi seguindo essa perspectiva que ele analisou a loucura⁹¹, não considerada como um objeto invariante através da história e sobre o qual agiria um certo número de representações. Também não entendeu por história da loucura o estudo de uma atitude que tivemos, através dos séculos ou em um momento dado, sobre a loucura. Em vez disso, estudou-a como uma experiência no interior de nossa cultura, tomando-a, primeiro, como um ponto a partir do qual se formou uma série de saberes heterogêneos, ou seja, a loucura como matriz de conhecimentos. Além disso, entendeu-a como uma forma de saber, uma junção de normas que a recortam como um fenômeno de desvio no interior de uma sociedade. Finalmente, pensou a loucura como uma experiência que define a constituição

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II. O Uso dos Prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006 (11ª ed.), p.14. Lembro ainda que, 17 anos antes, na “Introdução” de *Arqueologia do Saber*, Foucault define a sua “história do pensamento”, aproximando-a à nova história francesa, como a história das mentalidades, por exemplo. Naquele momento, não se tratava de comparar os diferentes objetos de estudo, mas de ressaltar as noções de tempo descontínuo e de “documento-monumento” partilhadas tanto por Foucault quanto pela historiografia francesa. FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (7ª ed), pp.03-20.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na Idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005. (8ª ed.).

de um modo de ser do sujeito normal em relação ao sujeito louco. A articulação entre esses três eixos, então, define o estudo da “experiência”.⁹²

Dessa forma, sua proposta de pensamento foi construída a partir de três deslocamentos conceituais. Primeiramente, ao estudar a formação dos saberes, ele desloca o eixo da história do conhecimento em direção à análise dos saberes, e percebe as práticas discursivas como formas de veridicção.⁹³ Em um segundo momento, ao analisar as matrizes normativas de comportamento, não descreve o Poder (com um P maiúsculo), as instituições de poder ou as formas gerais ou institucionais de dominação, mas estuda as técnicas e os procedimentos pelos quais conduzimos a conduta dos outros. A questão da norma do comportamento coloca-se nos termos do poder que exercemos, e este, ainda, é analisado como um campo de procedimentos de governo. Ele passa, assim, da análise do exercício do poder aos procedimentos de governamentalidade, seguindo o exemplo da criminalidade e das disciplinas.⁹⁴

O terceiro eixo analisa a constituição do modo de ser do sujeito. E, aqui, o objetivo foi escapar de uma teoria do sujeito, e analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo se constitui como sujeito. A partir do exemplo do comportamento sexual e da história da moral sexual⁹⁵, Foucault tenta entender como, e por quais formas concretas de relação consigo, o indivíduo foi chamado a se constituir como sujeito moral de sua conduta sexual. Trata-se, assim, de operar os seguintes deslocamentos: livrar-se da questão do sujeito e analisar as formas de subjetivação e, além disso, estudá-las a partir das tecnologias da relação consigo, ou da pragmática de si. Para Foucault, esses três eixos constituem uma história das “experiências”. E o percurso seguido por seus estudos privilegiou a experiência da loucura, a da criminalidade e a da sexualidade como fundamentais na constituição da cultura ocidental.

Esse balanço teórico indica claramente as intenções de Foucault em seus trabalhos, assim como as lutas que estabeleceu diante dos estudos e temas já aceitos pela filosofia ou pela historiografia dominantes. Mas, há também os deslocamentos que ocorrem no seu

⁹² Outro texto que trata dessa concepção de experiência é «Préface à l’Histoire de la Sexualité». In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, pp.578-584.

⁹³ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. op.cit.

⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2005. (30ª ed.).

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II*. op.cit ; *História da Sexualidade III. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007 (9ª ed.).

próprio pensamento, como ele mostra na “Introdução” de *O Uso dos Prazeres*.⁹⁶ Apesar de os desvios metodológicos serem muito bem delineados nesse último texto, gostaria de tratar de uma mudança que começa em *Segurança, Território, População*⁹⁷, em 1977, e que prossegue até o início dos anos de 1980, entre as noções de poder e governo. No balanço teórico que Foucault faz em *O governo de si e dos outros*, essas questões já estão resolvidas e, por isso, aparecem mais acabadas e sintetizadas. Para perceber os embates, os desvios, os impasses e as dúvidas que envolveram essas transformações, é importante retornar aos trabalhos de Foucault que antecedem *A Hermenêutica do Sujeito*, curso no qual a *parrhesia* aparece pela primeira vez. Falo, especialmente, dos cursos *Do governo dos vivos*⁹⁸, dado entre 1979 e 1980, e *Subjetividade e Verdade*⁹⁹, de 1981.

- O governo dos outros

A problemática da governamentalidade foi fundamental para ele deslocar-se do estudo das “relações de dominação” que estavam envolvidas na questão da verdade, para os “procedimentos de governo” que, mais tarde, possibilitaram a análise da “constituição do sujeito na relação consigo e com os outros”, voltando aos termos que sublinhei inicialmente. O próprio Foucault trata disso em um curso dado nos Estados Unidos, em 1980:

⁹⁶ FOUCAULT, Michel. “Modificações”. *História da Sexualidade II*. op.cit., pp. 09-16.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁹⁸ O curso de 1980 foi publicado na França em 2012: FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard, 2012. Na ocasião da pesquisa, contei com a escuta do curso: FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Archives de la Bibliothèque du Collège de France, 1980. [Disponível em áudio digital]. No Brasil, ele não foi traduzido inteiramente, mas teve a maioria de suas aulas publicadas em: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Org. Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011 (2ª ed). Pela falta de precisão dos arquivos digitais, recorrerei mais a esses excertos e ao resumo do curso que está em: «Du gouvernement des vivants». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.125-129.

⁹⁹ O curso *Subjectivité et Vérité* ainda não foi publicado na França nem no Brasil. Devido a isso, escutei-o nos Arquivos da Biblioteca do Collège de France: FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: Archives de la Bibliothèque du Collège de France, 1981. [Disponível em áudio digital]. Novamente, pela imprecisão dos arquivos digitais, darei preferência ao resumo do curso publicado em: FOUCAULT, Michel. « Subjectivité et vérité ». *Dits et Écrits IV*. op.cit., pp. 213-218.

Quando eu estudei asilos, prisões, etc., acredito ter insistido demasiadamente nas técnicas de dominação. O que nós podemos chamar de disciplina é algo realmente importante nesses tipos de instituições, mas esse é apenas um aspecto das artes de governar pessoas em nossa sociedade. Não devemos entender o exercício de poder como pura violência ou coerção estrita. O poder consiste em relações complexas: essas relações envolvem um conjunto de técnicas racionais, e a eficiência dessas técnicas é devida à sutil integração entre técnicas de coerção e técnicas de si (...). Em suma, tendo estudado o campo do governo tomando como ponto de partida as técnicas de dominação, nos próximos anos eu gostaria de estudar o governo – especialmente no campo da sexualidade – a partir das técnicas de si.¹⁰⁰

Voltando a esse período, portanto, percebo o movimento que vai do estudo das técnicas de dominação às técnicas de si. Presto atenção como, em primeiro lugar, tratou-se de entender as técnicas de dominação, depois, o intuito de Foucault foi integrar técnicas de coerção e técnicas de si. Finalmente, são as últimas que ganham destaque. A problemática geral do governo, assim, revela novamente a sua importância para entender essas modificações.

César Candiotto, em *Foucault e a crítica da verdade*¹⁰¹, está atento a estes dois movimentos: primeiro, na diferença que Foucault produz em relação à prática filosófica dominante, como a filosofia do sujeito, a teoria do saber objetivo ou o positivismo lógico e o estruturalismo¹⁰²; depois, nos deslocamentos dentro do próprio pensamento do francês, seguindo cinco momentos: “Os Saberes, o Discurso e o Homem”; “Verdade, sujeito e genealogia”; “Verdade e sujeição na subjetividade”; “Governo e atitude crítica” e “Verdade e ética do sujeito”.¹⁰³ Mesmo que me interesse diretamente pelo último momento, o livro de Candiotto é fundamental para mostrar as complexidades dos três eixos apontados por Foucault, ou seja, o saber, o poder e a ética. O desdobramento destes sublinha exatamente a

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. “Aula de 17/11/1980: Subjetividade e Verdade”. In: FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., p.156.

¹⁰¹ CANDIOTTO, Cesar. op.cit.

¹⁰² Idem, p.17.

¹⁰³ Idem, pp. 21-24.

mudança que é crucial para compreender como foi possível a Foucault passar da vontade de saber ao governo:

A história da verdade deixa de enfatizar o jogo de regras entre saberes de uma época e de sublinhar as lutas em torno do poder nas práticas disciplinares e biopolíticas para endereçar-se aos jogos de verdade que vinculam governo de si mesmo e governo dos outros.¹⁰⁴

Nildo Avelino também aponta para a importância das reflexões sobre o governo para a questão da ética. Destacando a proposta de uma “anarqueologia” de Foucault realizada em *Do Governo dos Vivos*, ele diz:

Acompanhar os desdobramentos na analítica de poder de Michel Foucault torna compreensível a importância que a anarqueologia ocupa na sua elaboração da estética da existência. Como apreender esse percurso analítico que, passando pela análise do governo ou da governamentalidade, levou do tema Saber-Poder para a estética da existência?¹⁰⁵

Isso porque, ainda segundo Avelino, Foucault percebeu que o exercício do poder não era independente de uma subjetividade¹⁰⁶, daí sua preocupação em estabelecer ligações entre as técnicas de dominação e as técnicas de si. *Do governo dos vivos*, portanto, é um curso fundamental para entender os deslocamentos de Foucault na problemática da verdade. Ele começa com uma introdução teórica sobre a noção “regime de verdade” e, depois, passa para o estudo dos procedimentos de exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo. Aqui, o ato de verdade é definido como a confissão dos pecadores. Essa concepção de verdade serve bem ao propósito de Foucault, que pretende, como ele diz no resumo de *O Governo dos Vivos*, entender: “Como se formou um tipo de governo dos

¹⁰⁴ Idem, p.121.

¹⁰⁵ AVELINO, Nildo. “Apresentação: Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: *Do Governo dos Vivos*. op.cit., p.26.

¹⁰⁶ Idem, p.29.

homens em que não se é requisitado somente a obedecer, mas a manifestar (...) o que somos?”.¹⁰⁷

Essa problemática produziu o seguinte deslocamento: da noção saber-poder para a de governo pela verdade. Com isso, Foucault deu um conteúdo positivo aos dois primeiros termos, e passou a expressar como o conceito de governo era bem mais operatório para realizar suas pesquisas do que o de poder. Ele explica essa nova concepção no curso de 1980:

(...) governo entendido seguramente não no sentido restrito e atual de instância suprema de decisões executivas e administrativas em um sistema estatal, mas no sentido largo e antigo de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens.¹⁰⁸

Lembro que esse conceito de governo não aparece pela primeira vez nesse momento. Na conferência “O que é a crítica?” e no curso *Segurança, Território, População*, por exemplo, ele tem grande relevância. Mas, em *Do Governo dos Vivos*, Foucault expande essa discussão a partir de uma maneira específica de ligar a manifestação da verdade ao exercício de poder, mostrando a necessidade, para o exercício de poder, de uma manifestação da verdade que toma a forma da subjetividade:

A questão que eu gostaria de colocar, ainda uma vez, é essa: como se fez, numa sociedade como a nossa, que o poder não possa se exercer sem que a verdade se manifeste, e se manifeste na forma da subjetividade?¹⁰⁹

É, nesse contexto, que aparece o duplo sentido da palavra sujeito: sujeito em uma relação de poder e sujeito em uma manifestação de verdade. Em um ato de verdade como a confissão, por exemplo, o sujeito pode se tornar um agente ativo, graças ao qual a verdade emerge¹¹⁰, mas é muito diferente do indivíduo temperante que pronuncia a verdade em um

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. «Du gouvernement des vivants». *Dits et Écrits IV*. op.cit., p.125. («Comment s’est formé un type de gouvernement des hommes où on n’est pas requis simplement d’obéir, mais de manifester (...) ce qu’on est?»).

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., p.53.

¹⁰⁹ Idem, p.67.

¹¹⁰ Idem, p.75.

ato de coragem, como farão os mestres, por exemplo, diante de um discípulo ou o cidadão diante da assembléia democrática grega na cultura antiga, como expressa a proposta do curso:

Agora, é preciso considerar o problema: por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens, exige não somente atos de obediência e de submissão, mas atos de verdade nos quais os indivíduos são sujeitos numa relação de poder (...) no procedimento de manifestação da verdade? Por que nessa grande economia das relações de poder se desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade? Por que o poder, e isso desde milênios na sociedade, exige que indivíduos digam não somente ‘eu obedeço’, mas lhes exige ainda que digam: “eis aquilo que eu sou, eu que obedeço; eis o que eu sou, eis o que eu quero, eis o que eu faço”.¹¹¹

Mesmo que o problema da subjetividade apareça, e é aí que está a grande contribuição desse curso para os deslocamentos que ele fará posteriormente, o estudo do cristianismo pelos “regimes de verdade” é feito do ponto de vista do constrangimento e da obrigação dos indivíduos com relação à verdade:

Por regimes de verdade eu gostaria de entender aquilo que constrange os indivíduos a um certo número de atos de verdade (...) aquilo que determina as obrigações dos indivíduos quanto ao procedimento de manifestação do verdadeiro.¹¹²

- O governo de si e dos outros

Se a *parrhesía* discutirá a questão da verdade em outros termos, contribuindo para pensarmos na invenção de novas políticas da verdade, é no curso posterior ao *Do Governo dos Vivos, Subjetividade e Verdade*, que as questões do governo e da verdade se deslocam

¹¹¹ Idem, p.76.

¹¹² Idem, p.77.

para o problema da ética. Em *Do Governo dos Vivos*, essa temática aparece apenas quando a cultura antiga funciona como uma contraposição à confissão cristã.¹¹³ O seguinte trecho de Foucault revela que, nesse curso de 1980, apesar de o deslocamento fundamental na noção de governo já incluir o problema da subjetividade, a questão principal trata da vontade de saber ocidental, a que mencionei no início dessa parte, quando citei os problemas de que ele gostaria de tratar em seu primeiro curso no Collège de France:

No fundo, isso que eu gostaria de fazer, e que eu sei que não serei capaz de fazer, é descrever uma história da força do verdadeiro, uma história do poder da verdade, uma história da vontade de saber: força do verdadeiro, vontade de saber, poder da verdade na história do Ocidente (...) Como foi ele [o homem ocidental] ligado, de qualquer modo, a dois níveis e de dois modos: de um lado, à obrigação de verdade e, de outro, ao estatuto de objeto de saber no interior dessa manifestação de verdade?¹¹⁴

Subjetividade e Verdade é a base para as discussões dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, e o próprio Foucault indica, no resumo do curso, como ele será objeto de uma próxima publicação.¹¹⁵ As técnicas de si e a antiguidade não aparecem mais somente como um ponto de diferença, comparando-as ao cristianismo ou à modernidade. Agora elas já são o tema principal do trabalho de Foucault. Há o interesse dele em pensar “a experiência que podemos fazer de nós mesmos”.¹¹⁶ Também é o primeiro estudo no qual as “técnicas de si” tornam-se o tema central. “Técnicas de si”, “técnica de vida”, “técnica da existência”, “domínio de si sobre si”, “conhecimento de si”, “cuidado de si” são os termos utilizados, o que mostra como eles ganharão uma maior especificidade com *A Hermenêutica do Sujeito*, *O Governo de si e dos outros*, *A Coragem da Verdade* e a publicação dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. Em *Subjetividade e Verdade*, trata-se de uma série de estudos a partir da qual poderíamos formar uma história

¹¹³ Em *Do governo dos vivos*, o problema da ética aparece quando Foucault fala da direção grega das almas, mas o tema principal é a verdade no campo da obediência e da obrigação. Tratarei dessa questão no próximo item.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., p.86.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. «Subjectivité et vérité». *Dits et Écrits IV*. op.cit., p.213. («Le cours de cette année doit faire l'objet d'une publication prochaine»).

¹¹⁶ Idem. («l'expérience qu'on peut faire de soi-même»).

do “cuidado de si”, entendida como experiência, e também como técnica que elabora e transforma essa experiência.¹¹⁷ Ainda, este “projeto está no cruzamento de dois temas tratados anteriormente: uma história da subjetividade e uma análise das formas de ‘governamentalidade’”.¹¹⁸

Para explicar esse cruzamento, ele faz um balanço dos seus estudos, sublinhando a novidade trazida pelo curso de 1981. Quanto à história da subjetividade, Foucault cita os seus trabalhos sobre as divisões operadas na sociedade em nome da loucura¹¹⁹, da doença¹²⁰, da delinquência¹²¹, e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito racional e normal, como também nas suas tentativas de destacar os modos de objetivação do sujeito pelos saberes, como aqueles que concernem à linguagem, ao trabalho e à vida.¹²²

Sobre o estudo da “governamentalidade”, ele respondeu a um objetivo duplo: fazer a crítica da concepção jurídica de poder, que o pensava como um sistema unitário e organizado em torno de um centro, analisando-o, ao contrário, como um domínio de relações estratégicas entre os indivíduos ou grupos, que tem como objetivo principal dirigir a conduta dos outros. Tratam dessas questões os seus trabalhos sobre as disciplinas, a razão de Estado, a “arte de governar” e o livro que ele escreveu com a historiadora Arlete Farge¹²³ sobre as *lettres de cachet*, que seria publicado no ano seguinte, em 1982.

Daí a especificidade do estudo que começa nesse ano de 1981: a história do cuidado e das técnicas de si seria uma maneira de fazer a história da subjetividade, não mais a partir das divisões entre o louco e o não-louco, os delinquentes e não-delinquentes e, também, não tendo como foco principal os campos de objetividade científica. Ele toma, portanto, a “governamentalidade” sob um outro aspecto: “o governo de si sobre si em sua articulação

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem, pp. 213-214. («Un tel projet est au croisement de deux thèmes traités précédemment: une histoire de la subjectivité et une analyse des formes de la ‘gouvernementalité’»).

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura*. op.cit.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (6ª ed.).

¹²¹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. op.cit.

¹²² FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (9ª ed.).

¹²³ FOUCAULT, Michel; FARGE, Arlete. *Le désordre des familles: Lettres de Cachet des Archives de la Bastille*. Paris: Gallimard, 1982.

com as relações com o outro (como encontramos na pedagogia, os conselhos de conduta, a direção espiritual, a prescrição dos modelos de vida, etc.)”.¹²⁴

O estudo delimitou os temas seguindo dois critérios: primeiro, estudar o que na cultura helenística e romana foi nomeado de “técnica da vida”, “técnicas da existência” pelos filósofos, moralistas e médicos, do século I a.C. ao século II d.C. Depois, entender que essas técnicas de vida eram aplicadas ao campo das *aphrodisia*, que tem na palavra “sexualidade” uma tradução bem inadequada. O problema de *Subjetividade e Verdade* é: como as técnicas de vida, filosóficas e médicas definiram a prática dos atos sexuais? Tal estudo não está organizado em torno da hipótese repressiva, ao contrário, trata-se dos atos e dos prazeres, não do desejo: “Trata-se da formação de si através das técnicas de vida, e não do recalçamento pela interdição e pela lei”.¹²⁵

O curso discute diretamente a relação entre o sujeito e a verdade, partindo da pergunta: como a relação que o indivíduo tem consigo mesmo é transformada pela existência desse discurso verdadeiro e pelos efeitos que ele induz, pelas obrigações que ele impõe? A subjetividade, para ele, não é concebida a partir de uma teoria prévia e universal do sujeito, e também não está relacionada a uma experiência originária ou fundadora, mas é aquilo que se constitui e se transforma na relação que ela tem com a verdade. Nesse sentido, não há teoria do sujeito que seja independente da relação com a verdade. É, por isso, que entendo por que a hipótese do trabalho de CandiOTTO é, em *Foucault e a crítica da verdade*, a seguinte: “A hipótese de trabalho é que o fio condutor do pensamento de Foucault identifica-se com a problematização da verdade e sua relação com o sujeito”.¹²⁶

O tema da sexualidade produz uma diferença. Enquanto nos casos da loucura, da doença e do crime, o discurso recaía sobre o sujeito do exterior e pelo outro, na sexualidade, o discurso verdadeiro do sujeito sobre ele mesmo é uma obrigação. Foucault, então, pergunta: qual é o tipo de subjetividade que está ligada ao fato de se dizer: “sim, é verdade, eu desejo”? Ele pretende estudar, em nossa sociedade, de quais maneiras o sujeito foi convocado a se manifestar e a reconhecer a si mesmo, em seu próprio discurso, como

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. «Subjectivité et vérité». *Dits et Écrits IV*. op.cit., p.214. («le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui [comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.]»).

¹²⁵ Idem, p.215. Para entender a diferença entre Foucault e Deleuze na utilização dos termos desejo e prazer, ler: DELEUZE, Gilles. “Desejo e Prazer”. Trad. Luiz B. Orlandi. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993.

¹²⁶ CandiOTTO, Cesar. op.cit., p.16.

sendo o sujeito de desejo e, ainda, como a sexualidade pôde aparecer como o campo de uma experiência subjetiva, dado que existe sobre o sexo, a prática e a atividade sexual um saber que se pretende verdadeiro.

O material analisado será a literatura sobre as artes de viver e de se conduzir no primeiro século de nossa era. A arte de conduta na nossa sociedade perdeu totalmente a sua autonomia e não há mais, desde os séculos XVII e XVIII, essa literatura específica, que tinha como objetivo aprender a modificar, qualificar ou modelar a maneira de ser. Através dos gestos, das coisas que fazemos, portanto, podemos transformar o que somos. Mas essas artes de viver, desde o fim da Idade Média, até os séculos XVII e XVIII, tendem cada vez mais a dizer o que deve ser feito, definindo-se em torno de uma aprendizagem profissional. Foi isso que levou ao desaparecimento da arte de viver como um gênero autônomo de reflexão e de análise.

Trata-se de uma modalidade de experiência que se pauta por três relações: de uma relação consigo, com os outros e com a verdade. Ao submeter-se ao outro e ao seu ensino, esse saber torna-se uma referência permanente para a existência. A *bios*, a vida qualificável, é a matéria principal dessas técnicas de si. As artes de viver são, para Foucault, uma documentação rica para entender o problema geral da relação entre a subjetividade e a verdade. Abre-se, então, espaço para, no ano seguinte, em *A Hermenêutica do Sujeito*, ele mostrar como essas práticas antigas privilegiam a relação do sujeito com a verdade de modo muito característico. Ele aponta no resumo desse curso:

(...) não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar no qual ela reside (...) também não se trata de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Nós estamos ainda muito longe do que será uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele.¹²⁷

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. «L'herméneutique du sujet». *Dits et Écrits IV*. op.cit., p.362. («il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet ni de faire de l'âme le lieu où reside (...) la vérité; il ne s'agit pas non plus de faire de l'âme l'objet d'un discours vrai. Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet. Il s'agit tout au contraire d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui»).

- Dizer a verdade sobre si e sobre os outros

É depois desses deslocamentos que o estudo do dizer verdadeiro será possível. Para estudar a *parrhesía*, ele aponta duas direções possíveis. Primeiro, “uma análise epistemológica”, ou seja, a análise das estruturas próprias aos diferentes discursos que são tomados como verdadeiros.¹²⁸ Por outro lado, entender o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, manifesta-se representando a si mesmo dessa maneira, e sendo reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Foucault escolhe a segunda opção, pois, para ele, não se trata de estudar quais são as formas do discurso pelas quais ele é reconhecido como verdadeiro, como faria a “análise epistemológica”, mas, perceber:

(...) sob qual forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo constitui a si mesmo e é constituído pelos outros como um sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade.¹²⁹

Ele nomeia esse campo como “o estudo das formas aletúrgicas”¹³⁰, em oposição às pesquisas das estruturas epistemológicas. A aliturgia significa, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta. E foi seguindo esse quadro de análises que ele estudou a *parrhesía*. Foucault explica que chegou a esse tema a partir de uma questão muito tradicional e central para a filosofia ocidental: as relações entre o sujeito e a verdade. Primeiramente, como ele indica, as seguintes questões foram formuladas:

(...) a partir de quais práticas e através de quais tipos de discursos se tentou dizer a verdade sobre o sujeito? Assim: a partir de quais práticas, através de quais tipos de discursos se tentou dizer a verdade sobre o

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.04; *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.04.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit. («sous quelle forme, dans son acte de dire vrai, l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité, sous quelle forme se présente, à ses propres yeux et aux yeux des autres, celui qui dit vrai, [quelle est] la forme du sujet disant la vérité»). Ed. bras., p.04.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.05. («l'étude des formes aléthurgiques»). Ed. bras., p.05.

sujeito louco ou sobre o sujeito delinqüente? A partir de quais práticas discursivas se constituiu, como objeto de saber possível, o sujeito que fala, o sujeito que trabalha, o sujeito que vive? É todo esse campo de estudos que tentei percorrer durante certo período.¹³¹

Depois, ele considerou essa relação entre sujeito e verdade sob uma outra forma, não a do discurso que diz a verdade sobre o sujeito, mas aquela que privilegia o discurso de verdade que o sujeito diz sobre ele mesmo como, por exemplo, na confissão ou no exame de consciência, com “a análise dos discursos verdadeiros que o sujeito faz sobre si mesmo e cuja importância se pode ver facilmente nas práticas penais ou também no campo, que estudei, da experiência da sexualidade”.¹³² O problema, então, nos cursos anteriores foi analisar historicamente as práticas do dizer verdadeiro sobre si mesmo. Nesse sentido, era muito importante para a moral antiga o princípio: “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo”.¹³³ Para exemplificar essa relevância, Foucault cita a prática do exame de consciência prescrita pelos pitagóricos ou pelos estóicos, como em Sêneca (I d.C.) e em Marco Aurélio (século II d.C.), ou como as correspondências de cartas e os cadernos de anotações.¹³⁴

Foucault não tem a pretensão de ter descoberto essas práticas, mas mostra uma tendência a analisar essas formas do dizer verdadeiro sobre si mesmo relacionando-as a um eixo central: o princípio socrático “conhece-te a ti mesmo”.¹³⁵ Ele recoloca essas práticas

¹³¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit. («à partir de quelles pratiques et à travers quels types de discours est-ce qu'on a essayé de dire la vérité sur le sujet? Ainsi: à partir de quelles pratiques, à travers quels types de discours est-ce qu'on a essayé de dire la vérité sur le sujet fou ou sur le sujet délinquant? À partir de quelles pratiques discursives a-t-on a constitué, comme objet de savoir possible, le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant? C'est tout ce champ d'étude que j'ai essayé de parcourir pendant une période»). Ed. bras., p.05. Ver: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. op.cit.; *As Palavras e as Coisas*. op.cit.

¹³² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit. («l'analyse des discours vrais que le sujet tient sur lui-même et dont on a pu voir facilement l'importance dans les pratiques pénales, ou encore dans ce domaine que j'étudié, de l'expérience de la sexualité»); *A Coragem da Verdade*. op.cit. Ver: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005 (16º ed.); *História da Sexualidade II*, op.cit.; *História da Sexualidade III*, op.cit.

¹³³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit. («il faut dire vrai sur soi-même»); *A Coragem da Verdade*. op.cit.

¹³⁴ Ver: FOUCAULT, Michel. «Les techniques de soi»; «L'écriture de soi». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit.

¹³⁵ Sobre essa diferença entre “conhece-te a ti mesmo” e “cuida-te de ti mesmo” e a noção de cuidado, ler os seguintes textos: GROS, Frédéric. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: RAGO, Margareth e VEIGA-

em um contexto mais geral do cuidado de si, que ele estudou detalhadamente em *A Hermenêutica do Sujeito*. Essas práticas de si tinham um parceiro indispensável: a presença do outro que escuta, anterior ao cristianismo e à prática da confissão:

O dizer verdadeiro sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (então bem antes do cristianismo), foi uma atividade que envolvia muitos, uma atividade com os outros, e mais precisamente ainda uma atividade com um outro, uma prática a dois.¹³⁶

Mas a presença do outro coloca um certo número de problemas. No cristianismo, por exemplo, ela toma a forma institucional do confessor ou do diretor de consciência e, na cultura moderna, do médico, do psiquiatra, do psicólogo ou do psicanalista. Ao contrário, na cultura antiga, essa relação se dá sob formas muito diversas e variáveis, como com a pedagogia, com o conselho político ou com uma prática médica que se manifesta pelo cuidado da alma e por um regime de vida que não passa somente pela alimentação, mas por todos os seus aspectos. De qualquer modo, nessa relação com o outro, a cultura antiga apresenta uma especificidade fundamental, e a diferença em relação ao cristianismo e à modernidade é marcante:

E esta qualificação não é, como na cultura cristã, com o confessor ou o diretor de consciência, uma qualificação dada pela instituição e referindo-se à posse e ao exercício de certos poderes espirituais específicos. Também não é, como na cultura moderna, uma qualificação institucional que garante um certo saber psicológico, psiquiátrico, psicanalítico. A qualificação necessária a esse personagem incerto, um pouco nebuloso e

NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.127-138. MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, Mestre do Cuidado: textos sobre A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

¹³⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.07. («Le dire-vrai sur soi-même, et ceci dans la culture antique (donc bien avant le christianisme), a été une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.06.

flutuante, é uma certa prática, uma certa maneira de dizer que é precisamente chamada *parrhesía* (o falar franco).¹³⁷

Aparece, assim, o tema da *parrhesía* como constitutiva desse outro, que é indispensável para que possamos dizer a verdade sobre nós mesmos. Essa noção tornou-se, posteriormente, muito difícil de ser compreendida, mas deixou muitos traços nos textos gregos e romanos, como nos de Sêneca, Filodemo, Plutarco e Galeno, por exemplo. Foucault percebeu essa noção como o elemento que qualifica o outro, peça fundamental no jogo e na obrigação de dizer a verdade sobre si. E, para ele, esse estudo funciona como um tipo de “pré-história” dessas práticas que mais tarde serão organizadas e desenvolvidas em torno dos pares famosos: o penitente e o confessor, o dirigido e o diretor de consciência, o doente e o psiquiatra, o paciente e o psicanalista.

Mas apesar da importância dessa noção de *parrhesía* no domínio da direção de consciência, da direção espiritual, do conselho da alma, Foucault não reconhece sua origem na prática da direção espiritual, sobretudo na literatura helenística e romana. Pois ela é, primeiramente, uma noção política. E, como já sublinhei, é por esse viés político da noção que me interessa. Nesse sentido, ele mostra como essa concepção da *parrhesía* afastou-o um pouco do que era seu projeto imediato: a história antiga das práticas do dizer verdadeiro sobre si mesmo. Mas, por outro lado, reaproximou-o de um tema que tinha sido muito presente em suas análises anteriores: as relações de poder e seu papel no jogo entre o sujeito e a verdade. Ao analisar esse lado político da *parrhesía*, Foucault percebeu a relação do sujeito com a verdade pelo “governo de si mesmo e dos outros”, afirmando que: “A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si, é no fundo o que sempre tentei fazer”.¹³⁸

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.08. («Et cette qualification n'est pas, comme dans la culture chrétienne, avec le confesseur ou le directeur de conscience, une qualification donnée par l'institution et se rapportant à la possession et à l'exercice de certains pouvoirs spirituels spécifiques. Ce n'est pas non plus, comme dans la culture moderne, une qualification institutionnelle, garantissant un certain savoir psychologique, psychiatrique, psychanalytique. La qualification nécessaire à ce personnage incertain, un peu brumeux et flottant, c'est une certaine pratique, une certaine manière de dire qui est précisément appelée *parrêsia* (le franc-parler)»); Ed. bras., p.08.

¹³⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.10. («L'articulation entre les modes de veridiction, les techniques de gouvernamentalité et les pratiques de soi, c'est au fond ce que j'ai toujours essayé de faire»); Ed. bras., p.09.

Nesse momento, Foucault rebate as críticas que caracterizavam o seu trabalho como a análise de estruturas nas quais o sujeito não tinha lugar. Com esse trecho, e depois de explicitados todos os deslocamentos anteriores, vejo como os seus eixos de estudo reaparecem, ao modo de *O governo de si e dos outros*, bem entrelaçados e sintetizados. O intuito de toda a reflexão anterior foi, portanto, desdobrar, senão todos os deslocamentos, ao menos os que serviram mais de perto para entender como as reflexões acerca da coragem da verdade foram possíveis:

E vocês vêem que, na medida em que se trata de analisar as relações entre modos de veridicção, técnicas de governamentalidade e formas de prática de si, a apresentação dessas pesquisas como uma tentativa de reduzir o saber ao poder, para fazer do saber a máscara do poder, nessas estruturas nas quais o sujeito não tem lugar, pode ser apenas uma pura e simples caricatura. Trata-se, ao contrário, da análise das relações complexas entre três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros, que não se absorvem, mas nos quais as relações são constitutivas de uns e de outros. Esses três elementos são: os saberes, estudados em sua especificidade de sua veridicção; as relações de poder, estudadas não como uma emanção de um poder substancial e invasor, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e, enfim, os modos de constituição do sujeito através das práticas de si.¹³⁹

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit. («Et vous voyez que, dans la mesure où il s'agit d'analyser les rapports entre mode de veridiction, techniques de gouvernementalité et formes de pratique de soi, la présentation de pareilles recherches comme une tentative pour réduire le savoir au pouvoir, pour faire du savoir le masque du pouvoir, dans des structures où le sujet n'a pas de place, ne peut être qu'une pure et simple caricature. Il s'agit, au contraire, de l'analyse des relations complexes entre trois éléments distincts, qui ne se réduisent pas les uns aux autres, qui ne s'absorbent pas les uns les autres, mais dont les rapports sont constitutifs les uns des autres. Ce trois éléments sont: les savoirs, étudiés dans la spécificité de leur veridiction; les relations de pouvoir étudiées non pas comme émanation d'un pouvoir substantiel et envahissant, mais dans les procédures par lesquelles la conduites des hommes est gouvernée; enfin, les modes de constitution du sujet à travers les pratiques de soi»); Ed. bras., p.10.

1.2 – A desconstrução da obediência cristã e da racionalidade científica: pela afirmação da autonomia greco-romana

Gostaria de retomar uma questão que já citei: o modo como a cultura antiga entra nos últimos cursos e livros de Foucault e modifica suas reflexões sobre o problema da verdade. Recorrer à antiguidade, entretanto, não é uma novidade dos seus trabalhos da década de 1980. No primeiro curso do Collège de France em 1970, por exemplo, os antigos ganham um grande espaço para discutir a relação que se estabeleceu, na filosofia ocidental, entre conhecimento e verdade. Nesse caso, são citados os sofistas, Platão, Aristóteles e muitos outros, e Nietzsche é o ponto de referência moderna, aquele que funciona como uma ressonância dos sofistas no século XIX.¹⁴⁰

Para Foucault, a filosofia, desde Descartes, sempre esteve ligada ao problema do conhecimento, e tinha como principal indagação: “o que é a verdade?”.¹⁴¹ É, com Nietzsche¹⁴², que essa questão sofre uma transformação. Ele não se pergunta mais: “qual é o caminho mais seguro da Verdade?, mas qual foi o caminho arriscado da verdade?”.¹⁴³ A verdade grega, ainda, como lembra José Ternes¹⁴⁴, já havia sido citada em *La pensée du dehors*¹⁴⁵, de 1966. Entretanto, não me interessa pela análise minuciosa de todas essas referências, pois centro-me no papel que a cultura antiga passa a ter, principalmente no final dos anos de 1970 e nos primeiros quatro anos da década de 1980. Nesse momento, ela funciona como uma contraposição a dois modos tradicionais e dominantes de se relacionar com a verdade no Ocidente: o cristianismo e a ciência moderna.

¹⁴⁰ Ver: DEFERT, Daniel. «Situation du cours». In : FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. op.cit. pp.257-279.

¹⁴¹ FOUCAULT, Michel. «Questions à Michel Foucault sur la géographie». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.30. («qu'est-ce que la vérité?»).

¹⁴² Sobre Nietzsche e a verdade, ver: FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. *Microfísica do Poder*. op. cit., pp.15-37; “Conferência 1”. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008 (3ª ed.), pp.07-27.

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. «Questions à Michel Foucault sur la géographie». op.cit., p.31. («quel est le chemin le plus sûr de la Vérité?, mais quel a été le chemin hasardeux de la vérité?»).

¹⁴⁴ TERNES, José. “Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia, Aurora*, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011, p.132.

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors». *Dits et Ecrits I (1954-1969)*. Paris: Gallimard, 1994.

- A autonomia de si grega

Começo por uma afirmação de Foucault no curso *Segurança, Território, População*, em 1978: “o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas”.¹⁴⁶ Aqui, a obediência aparece como uma categoria geral que não existe entre os gregos, mostrando como é próprio do pastorado cristão estabelecer uma relação de dependência integral entre a ovelha e aquele que a dirige.¹⁴⁷ Voltarei à discussão do conceito de poder pastoral no segundo capítulo, quando tratar da militância no partido político dos séculos XIX e XX.

Por enquanto, retorno ao *Do Governo dos Vivos*, quando Foucault recorre, já no anuário do curso, ao estudar as práticas de confissão na vida monástica cristã, aos textos de Cassiano¹⁴⁸, analisando três aspectos:

(...) o modo de dependência em relação ao (...) mestre, a maneira de conduzir o exame de sua própria consciência e o dever de tudo dizer dos movimentos do pensamento em uma formulação que se propõe a ser exaustiva.¹⁴⁹

Em relação à prática de direção de consciência da filosofia antiga, Foucault encontra diferenças importantes: na instituição monástica, a relação com o mestre toma a forma de uma obediência incondicional e permanente que recai sobre todos os aspectos da vida e não deixa ao noviço nenhuma margem de iniciativa. Ainda, a obediência deve constituir, sob a forma da humildade, uma relação permanente consigo mesmo e com os outros. Ele complementa:

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. op. cit., p.174.

¹⁴⁷ Idem, p.230.

¹⁴⁸ CASSIEN, J. *Institutions cénobitiques* (trad. J.-C. Guy). Paris: Éd. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», no. 109, 1965. *Conférences* (trad. dom Pichery). Paris: Éd. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», t.I, no.42, 1966; t.II, no.54, 1967; t.III, no.64, 1971.

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel. «Du gouvernement des vivants». *Dits et Écrits IV*. op.cit. p.127. («le mode de dépendance à l'égard (...) du maître, la manière de conduire l'examen de sa propre conscience et le devoir de tout dire des mouvements de la pensée dans une formulation qui se propose d'être exhaustive»).

Mas é preciso sublinhar que essa manifestação não tem por objetivo estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se espera, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o desprendimento em relação a si e a constituição de uma relação consigo que tende à destruição da forma do eu.¹⁵⁰

Lembro que a *parrhesía* é uma técnica que servirá como o contraponto diante da direção de consciência cristã, e *A Hermenêutica do Sujeito* introduz claramente essa diferença. Nesse contexto, ele afirma que o essencial da *parrhesía* é transmitir o pensamento com o mínimo de ornamentos, isso porque os ensinamentos transmitidos são os pensamentos daquele que os transmite:

Bem mais do que a necessidade de se adaptar taticamente ao outro, a meu ver o que caracteriza a *parrhesía*, a *libertas*, é esta adequação do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta. É esta adequação que confere o direito e a possibilidade de falar fora das formas recomendadas e tradicionais, de falar independentemente dos recursos da retórica que, se preciso for, podem ser utilizados para facilitar a recepção daquilo que se diz.¹⁵¹

A *parrhesía* representa, do lado de quem a pronuncia, um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, pois ele se compromete a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta que obedece à verdade que ele formula. E é esse o cerne da *parrhesía*, o sujeito da conduta deve ser idêntico ao sujeito de enunciação. E, nesse contexto, Foucault encontra muitas diferenças em relação ao cristianismo, principalmente ao comparar os seus diversos modos de transmitir a verdade. Dessa maneira, em uma relação chamada “pedagógica”, a transmissão de uma verdade tem por função dotar um sujeito de capacidades e saberes que ele antes não possuía. De forma diversa, em uma relação

¹⁵⁰ Idem, p.129. («Mais il faut souligner que cette manifestation n'a pas pour fin d'établir la maîtrise souveraine de soi sur soi; ce qu'on en attend, au contraire, c'est l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard de soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi»).

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. op.cit., pp.491-492.

“psicagógica”, a transmissão de uma verdade não tem por função dotar um sujeito de aptidões, mas modificar o seu modo de ser.

Nesses processos de transmissão da verdade, ocorreu uma grande mutação entre a filosofia greco-romana e o cristianismo.¹⁵² Na Antiguidade, o peso da verdade, a mutação do modo de ser do sujeito incide sobre o lado do mestre, do diretor, do amigo, ou seja, daquele que aconselha, e a relação da psicagogia está muito próxima da pedagogia. Ao contrário, no cristianismo, apesar de o guia da consciência obedecer a algumas regras, o custo essencial da verdade pesará sobre aquele cuja alma deve ser guiada. Nesse sentido, a psicagogia cristã opõe-se drasticamente à psicagogia do tipo filosófico greco-romano, como explicita Foucault no trecho seguinte, ao mostrar essa mudança fundamental:

Digamos que (...) na espiritualidade cristã é o sujeito guiado que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro. No discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição da confissão. Na filosofia greco-romana, ao contrário, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é aquele que dirige. E deve estar presente não sob a forma da referência do enunciado (ele não tem que falar de si mesmo); está presente não como aquele que diz: “Eis o que sou”; está presente em uma coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito de seus próprios atos: “Esta verdade que te digo, tu a vês em mim”.¹⁵³

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, a cultura antiga, apesar de ser o principal tema do curso, ainda aparece, primeiramente, na comparação com o cristianismo, principalmente no que diz respeito ao estudo da *parrhesía*. Mas, mesmo nessa discussão, o dizer verdadeiro tem sua “análise direta e positiva”, como bem aponta Salma Tannus Muchail em “O dizer verdadeiro: descrição positiva”.¹⁵⁴ Para isso, porém, Foucault teve que se desvencilhar do regime de verdade cristão, mostrando, em *Do Governo dos Vivos*, como o cristianismo

¹⁵² Para entender essa problemática da confissão na cultura ocidental, consultar o seguinte livro: TAYLOR, Chloë. *The culture of confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the ‘Confessing Animal’*. New York, London: Routledge, 2009.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. op.cit., pp.494-495.

¹⁵⁴ MUCHAIL, Salma Tannus. “O dizer-verdadeiro: descrição positiva”. In: *Revista de Filosofia*. op.cit., p.159.

introduziu, em relação ao mundo antigo grego, helenístico e romano, um regime de verdade singular e paradoxal. Este destaca a obrigação de conhecimento permanente que o indivíduo estabelece consigo mesmo.

Com a conversão e o cristianismo do terceiro século, produz-se uma relação com a verdade de nós mesmos, e uma ruptura na relação da subjetividade com a verdade, movimento que balança bruscamente a cultura antiga. Daí o recado de Foucault: não é em toda cultura que a relação entre a subjetividade e a verdade se dá pela forma da conversão como descontinuidade reveladora do indivíduo. A própria noção de recaída é estranha à cultura grega, e a partilha se dava mais sobre as ações, e não sobre o próprio sujeito. A questão da ruptura do sujeito na relação que ele tem com a verdade é, portanto, fundamental. Desse modo, na penitência primitiva, a manifestação de si não passa pela linguagem e não toma a forma do direito, da lei e do discurso.

Emerge, com o cristianismo, a necessidade de o sujeito se manifestar pela verdade, fazendo de si mesmo um objeto de conhecimento, o que é muito diferente do que acontece em uma relação parresiástica. Na moral grega e romana, assim, temos uma história pagã desses ritos de verdade, e Foucault mostra como a maneira de associar a verbalização e a exploração de si é completamente diferente entre as diversas filosofias pagãs e o cristianismo.

Os problemas da subjetivação e da direção de consciência antiga também aparecem em *Do Governo dos Vivos*. Trata-se, nessa relação específica com o outro, de chegar à perfeição, à tranquilidade da alma, à ausência das paixões. Como Foucault explica a diferença que a cultura greco-romana representa em relação à confissão cristã? Em uma descrição que trata da direção antiga no curso de 1980, ele afirma:

(...) o dirigido busca na direção não uma finalidade externa, mas uma finalidade interna entendida como modalidade da relação de si consigo (...). Se chamarmos subjetivação à formação de uma relação definida de si consigo, pode-se dizer que a direção é uma técnica que consiste em ligar duas vontades de maneira que elas retem uma em relação a outra continuamente livres; de as ligar de tal maneira que uma queira isso que quer a outra, mas isso com uma finalidade de subjetivação, quer dizer, de acesso a uma certa relação de si consigo. O outro e a vontade do outro são

para mim aceitos livremente para que eu possa estabelecer de mim para comigo mesmo uma certa relação. É essa, me parece, a forma geral que se pode dar a essa noção de direção.¹⁵⁵

O exame de consciência na direção grega e romana e a direção cristã, então, diferem drasticamente. Os dois possuem efeitos de conhecimento e de subjetivação muito diversos. A direção antiga recai sobre as ações e não sobre as intenções. Com o cristianismo, entra em cena o personagem do acusador, enquanto para Sêneca, por exemplo, trata-se menos de um juiz condenando as infrações do que de um administrador que tem que vigiar os erros de gestão. Além disso, os erros se definem em função do objetivo que nós nos propomos, e não em função de uma lei moral. O exame não julga os atos tendo como referência um código moral permitido, mas busca organizar um novo esquema de conduta. O exame estóico, por exemplo, apostava na autonomia como o seu fim principal, a partir do uso autônomo da razão. Já no centro da direção cristã, há duas obrigações: obedecer e nada esconder, como Foucault explicita a seguir:

Tudo dizer de si mesmo, nada esconder; nada querer por si mesmo, obedecer em tudo: essa junção entre esses dois princípios é, eu creio, o coração não somente da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas e de dispositivos que vão informar aquilo que constituiu a subjetividade cristã e, por consequência, a subjetividade ocidental.¹⁵⁶

Cria-se, assim, uma relação específica entre o sujeito, o outro, a vontade e a enunciação. A obediência, ainda, não é a mesma relação que se cria entre o mestre e o aluno na cultura antiga, já que esta última é limitada, provisória e instrumental, e baseia-se na diferença de natureza entre diretor e dirigido. No cristianismo, o diretor não é um modelo de perfeição e está sempre sujeito à queda. A obediência, desse modo, não é uma passagem na vida, mas um estado no qual devemos nos encontrar até o final de nossa vida e com relação a qualquer coisa. Aqui, não se trata da qualidade da ordem, ou daquele que dá a ordem, mas da obrigação de obedecermos qualquer ordem, pois “obedece-se para poder

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., p.100.

¹⁵⁶ Idem, p.104.

tornar-se obediente, para produzir um estado de obediência (...) a obediência é e deve ser uma maneira de ser”.¹⁵⁷ Foucault ainda expressa: “Inútil dizer o quanto estamos longe dos efeitos próprios da direção antiga”.¹⁵⁸ Os cristãos, ao contrário dos gregos, não podem e não devem tomar por si mesmos sua própria medida e, além disso, ignoram o que são. Enquanto os gregos podiam e sabiam diferenciar um enganador através do seu *logos*, da razão que ele possuía:

(...) o sábio antigo era aquele que precisamente renunciou à vontade de dominar a ordem do mundo e de reinar sobre ela, mas que tinha pelo menos um pequeno império sobre o qual ele podia exercer seu olhar e seu poder: era ele mesmo. Desse império não era possível desapossá-lo; ele aceitou, portanto, renunciar a aconselhar o soberano no momento em que ele está seguro de exercer sobre ele mesmo sua soberania; assim era o sábio antigo. Ao contrário, vê-se que o Santo é capaz de aconselhar todos os príncipes do mundo: é mais fácil dizer aquilo que é preciso fazer àqueles que comandam o mundo inteiro do que dizer a si mesmo aquilo que se deve fazer. Aquilo que se deve fazer escapa quando não se faz referência a um outro.¹⁵⁹

No exame antigo, trata-se de saber se, tendo agido como se agiu, não se foi vítima de uma opinião corrente ou se a verdade não lhe escapou. A questão, para eles, portava sobre a verdade daquilo que se pensa, quer dizer, o conjunto objetivo das minhas opiniões. No exame cristão, ele incide sobre a realidade material das ideias, na incerteza do que se passa no fundo de mim mesmo: “Não é a questão da verdade de minha ideia, é a questão da verdade de mim mesmo que é uma ideia. É a questão, não da verdade disso que eu penso, mas a questão sobre a verdade do eu que pensa”.¹⁶⁰ Daí a necessidade da intervenção da confissão, já que devo desconfiar sempre de mim mesmo e confiar ao outro o que sinto, ela terá que ser perpétua e permanente.

¹⁵⁷ Idem, p.109.

¹⁵⁸ Idem, p.110.

¹⁵⁹ Idem, pp.121-122.

¹⁶⁰ Idem, p.129.

Na direção de consciência grega, a natureza do ato cometido e do pecador, o detalhe das suas circunstâncias, não importava. Já a direção cristã aponta para a colocação em discurso de si mesmo. A direção antiga tinha por objetivo permitir ao sujeito exercer permanentemente a jurisdição de seus atos, fazendo a lei de si mesmo. Na técnica cristã, deve-se produzir uma verdade desconhecida. Aparece a construção da relação que Foucault chama de “veridicção”, a obrigação de dizer a verdade de si mesmo:

(...) estabelecer uma relação de obediência à vontade do outro e de estabelecer ao mesmo tempo uma correlação como condição dessa obediência, isso que eu chamaria não uma jurisdição, mas uma veridicção: a obrigação de dizer a verdade permanente sobre si mesmo, a propósito de si mesmo e de fazê-lo sob a forma da confissão. Jurisdição dos atos com finalidade da autonomia do sujeito: tal era o objetivo da direção grega. Obediência ao outro que tem por instrumento uma veridicção em si mesmo: tal é, eu creio, a fórmula da direção cristã.¹⁶¹

Essa maneira cristã de relacionar subjetividade e verdade produz a renúncia de si mesmo, substituindo a sua vontade pela do outro. Com isso, o tema da perfeição antiga é visto como uma presunção, e a obrigação de dizer a verdade de mim mesmo liga a obrigação de verdade à subjetividade, produzindo um modelo de subjetivação bem característico de nossa cultura ocidental:

E é bem entre produção de verdade e renúncia de si que me parece ser aquilo que se poderia chamar o esquema da subjetividade cristão, ou melhor, o esquema da subjetivação cristã: um procedimento de subjetivação que é historicamente formado e desenvolvido no cristianismo e que se caracteriza de maneira paradoxal pela ligação obrigatória entre a mortificação de si e produção da verdade de si mesmo.¹⁶²

Na direção cristã e nas sociedades ocidentais, portanto, há a obrigação de falar, de produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo:

¹⁶¹ Idem, pp.134-135.

¹⁶² Idem, p.136.

Nessa obrigação de falar de si, vocês veem o lugar eminente que o discurso tomou: colocar em discurso a si mesmo, eis com efeito uma das grandes linhas de evolução, linha de força, na organização da relação subjetividade e verdade no Ocidente cristão. Subjetividade e verdade (...) não se comunicam somente no acesso do sujeito à verdade: será preciso sempre que exista essa inflexão do sujeito em direção a sua própria verdade por intermédio da colocação em discurso perpétuo de si mesmo.¹⁶³

Produzir um discurso da sua própria verdade torna-se uma das primeiras formas de obediência¹⁶⁴, e o curso *Subjetividade e Verdade* mostra como a sexualidade, na cultura ocidental, revela a nossa verdade. Novamente, a diferenciação em relação à cultura antiga é marcante, já que os gregos não conheciam a noção que temos de subjetividade. *Bios* é o termo que mais se aproximaria, mas temos muita dificuldade em entender essa expressão, pois nossa referência é cristã. Neste último modelo, a relação com o outro mundo, a operação da conversão e a existência de uma verdade profunda a ser descoberta são problemas fundamentais. Privilegiamos, portanto, a relação de autenticidade com a nossa subjetividade. E tudo isso caracteriza a matriz da subjetividade ocidental e cristã. Já a *bios* grega não é pensada em termos de um outro mundo, mas em relação ao objetivo que cada um se coloca para si. Ela também não se define pela conversão, mas por um trabalho contínuo de si sobre si. Além disso, ela não é compreendida a partir da relação com uma autenticidade escondida que seria preciso descobrir no fundo de nós mesmos, mas pela criação de modos de existência.

Finalizo com essas diferenciações. Mais tarde, destacarei as últimas aulas do curso *A Coragem da Verdade*, que tratam diretamente da comparação entre a *parrhesía* antiga e a *parrhesía* cristã. Assim como deixei para a próxima parte a discussão sobre o poder pastoral, as observações de Foucault sobre a *parrhesía* cristã serão de extrema importância para compreender a diferença entre uma militância política que aposta na transformação desse mundo através da vida verdadeira (inspirada nos cínicos) e uma outra forma, que

¹⁶³ Idem, p.138.

¹⁶⁴ Idem, p.140.

ênfatiza a redenção e a recompensa em um “outro mundo”, pela obediência ao outro, nesse mundo (devedora dos cristãos).

- A ética do dizer verdadeiro

Em uma entrevista de 1978, “A cena da filosofia”¹⁶⁵, Foucault revela a sua admiração pelo teatro. Para ele, desde Platão e Descartes as questões filosóficas mais importantes eram saber se estávamos no mundo real ou no de mentiras, separando o real e a ilusão, a verdade e a mentira. O teatro, ao contrário, ignora essas distinções e, por isso, ele o fascina:

(...) o que eu gostaria de fazer é tentar descrever a maneira como os homens no Ocidente viram as coisas sem colocar jamais a questão se era verdadeiro ou não, tentar descrever a maneira como eles próprios montaram, pelo jogo dos seus olhares, o espetáculo do mundo.¹⁶⁶

Foucault continua a discussão, mostrando como ele “não é competente para fazer a divisão entre o verdadeiro e o falso”¹⁶⁷, e pretende descrever o teatro da verdade:

Como o Ocidente edificou um teatro da verdade, uma cena da verdade, uma cena para essa racionalidade que se tornou agora uma marca do imperialismo dos homens do Ocidente, já que (...) a economia ocidental, (...) chegou ao término de seu apogeu (...) Mas há algo que permaneceu, que o Ocidente sem dúvida terá deixado para o resto do mundo: uma forma de racionalidade. É uma certa forma de percepção da verdade e do erro, é um certo teatro do verdadeiro e do falso.¹⁶⁸

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. «La scène de la philosophie». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., pp.571-595.

¹⁶⁶ Idem, p.571. («ce que je voudrais faire, c’est essayer de décrire la manière dont les hommes d’Occident ont vu les choses sans poser jamais la question si c’était vrai ou pas, essayer de décrire la manière dont ils ont monté eux-mêmes, par le jeu de leur regard, le spectacle du monde»).

¹⁶⁷ Idem. («je ne suis pas compétent pour faire le partage entre le vrai et le faux»).

¹⁶⁸ Idem, p.572. («Comment l’Occident s’est bâti un théâtre de la vérité, une scène de la vérité, une scène pour cette rationalité qui est devenue maintenant comme une marque de l’impérialisme des hommes d’Occident, car (...) l’économie occidentale (...) est (...) arrivée au terme de son apogée (...) Mais il y a quelque chose

Foucault encontrou essa mesma racionalidade no marxismo de sua época. Em “Questões a Foucault sobre a geografia”¹⁶⁹, de 1976, ele mostra como o desagradava o projeto de fazer um discurso de verdade sobre qualquer ciência, pois este era, acima de tudo, um projeto positivista. Essa pretensão científica assemelha-se ao marxismo que, em uma posição de árbitro, juiz, testemunha universal, afirmava que “o marxismo, como a ciência das ciências, podia fazer a teoria da ciência e estabelecer a divisão entre ciência e ideologia”.¹⁷⁰ Essa é uma posição recusada fortemente por Foucault. Interessava-o alguns combates que envolviam a medicina, a psiquiatria e a penalidade, mas ele nunca quis fazer uma história geral das ciências humanas, nem uma crítica geral da possibilidade de todas as ciências.

Entendo os estudos de Foucault sobre a loucura, a medicina, a prisão, a sexualidade, o neoliberalismo como críticas severas ao modo da ciência moderna lidar com a verdade, como o positivismo lógico, o marxismo, o humanismo, o estruturalismo. Foucault não se aproxima, em nenhum desses casos, de um método científico que se enxerga como neutro, ou dos procedimentos do materialismo histórico marxista que, no entanto, também critica fortemente a sociedade liberal e burguesa. Devo lembrar que filósofos tais como G. Bachelard e G. Canguilhem, entre os anos de 1950 e 1960, também problematizaram drasticamente essa relação entre a verdade e a produção do conhecimento. Foucault inspirou-se bastante em suas reflexões arqueológicas quando escreveu seus primeiros livros: *As Palavras e as Coisas*, *A História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *A Arqueologia do Saber*.¹⁷¹ Gostaria, entretanto, de entender como suas críticas da década de 1980, que estão ligadas aos conceitos de governo de si e dos outros e de coragem da verdade, possibilitaram uma nova relação entre a produção de conhecimento e a verdade dentro do próprio pensamento de Foucault.

Foucault inicia o curso *Do Governo dos Vivos* com a descrição de Dion Cássio, um historiador do século II d.C., do exercício de poder no governo do imperador romano Sétimo Severo. Ele começa com esse exemplo para mostrar como manifestação de verdade

qui est restée, que l'Occident sans doute aura laissé au reste du monde, c'est une certaine forme de rationalité. C'est une certaine forme de perception de la vérité et de l'erreur, c'est un certain théâtre du vrai et du faux»).

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. «Questions à Foucault sur la géographie». op.cit., pp.28-40.

¹⁷⁰ Idem, p.29. («le marxisme, comme science des sciences, peut faire la théorie de la science et établir le partage entre science et idéologie»).

¹⁷¹ Para entender essa discussão, ler: MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

e exercício de poder se relacionam não apenas por uma necessidade utilitária ou econômica. Ele precisa: “Trata-se de uma manifestação não econômica da verdade”¹⁷², indicando como tanto o modo científico, positivista e racional, quanto a forma marxista de se relacionar com a verdade, que entende o exercício de poder como atrelado às relações econômicas, não atentam para a importância dos efeitos de verdade produzidos pelas relações de poder. A manifestação de poder de Severo, portanto, não era destinada a provar, demonstrar, refutar, organizar um conhecimento, pois, para Foucault, o exercício de poder não pressupõe somente um conhecimento útil e utilizável, mas uma manifestação de verdade.

Em *Subjetividade e Verdade*, Foucault defende que a verdade não é um conceito de conhecimento que podemos considerar como universalmente válido e autorizado. Ela é um sistema de obrigação, e não um conteúdo ou uma estrutura formal de conhecimento. Para ele, a ciência, o conhecimento objetivo é apenas um momento possível entre todas essas formas pelas quais a verdade pode se manifestar.¹⁷³

Essa noção de governo dos homens pela verdade, como já aponteí, foi elaborada para Foucault se deslocar da noção de saber-poder. No entanto, não podemos esquecer que ele contrapõe-se, também, em relação ao conceito de ideologia dominante, como havia defendido na entrevista “Verdade e Poder”¹⁷⁴, em 1977. Em *Do Governo dos Vivos*, ele faz a crítica da análise ideológica a partir das três objeções seguintes: a primeira, porque postula uma teoria imperfeita da representação; a segunda, por estar indexada à oposição do verdadeiro e do falso, da realidade e da ilusão, do científico e do não científico, do racional e do irracional; e a terceira, finalmente, pois recorre a um saber que se pergunta “como e por que em uma certa sociedade alguns dominam os outros”.¹⁷⁵

Para escapar desses problemas e desnaturalizar o modo como a relação entre poder e verdade foi pensada na modernidade, ele aponta diversas formas de ligar o exercício do

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., pp.43-44.

¹⁷³ Idem, p.46.

¹⁷⁴ Nesse caso, ele disse: “A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc. Por estas três razões creio que é uma noção que não deve ser utilizada sem precauções”. FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. op.cit., p.07.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., p.52.

poder à verdade no pensamento moderno, a partir do século XVII. Primeiramente, a verdade que deve ser manifestada é a do Estado como objeto de ação governamental, ou seja, o problema da razão de Estado tratado em *Segurança, Território, População*; em segundo lugar, haveria a chegada a um ponto utópico na história em que o império da verdade faria reinar sua ordem sem que as decisões de uma autoridade tivessem que intervir, e o governo seria a superfície de reflexão da verdade. Trata-se da ideia dos fisiocratas, que ele mostrou em *O Nascimento da Biopolítica*.

O terceiro momento reflete sobre o século XIX, em que a arte de governar está ligada à descoberta de uma verdade e ao seu conhecimento objetivo, propiciando a constituição de um saber especializado. Ele dá como exemplo desse princípio o socialista Saint-Simon, que estava ligado à ideia de progresso iluminista. Segundo W. Hofmann¹⁷⁶, Saint-Simon entendia que a história da humanidade era regida pela grande lei do autoaperfeiçoamento, tal como ocorria na história da natureza. Na modernidade, porém, cabia a uma filosofia positiva, que se baseava na experiência, reconhecer as leis ordenadas do período, percebendo quais elementos representavam o progresso objetivo em comparação ao período precedente. Sua crítica da ordem vigente e a sua proposta de uma transformação passavam, portanto, pelo seguinte lema:

Não se trata mais de idealizar intelectualmente uma sociedade do futuro; em vez disso, devem ser já reconhecidas as tendências concretas e elas devem ser promovidas. Assim, no lugar do direito natural em Saint-Simon surge a ciência positiva. Faz parte da lei do desenvolvimento superior que as grandes questões sociais se posicionem historicamente de uma maneira sempre, isto é, cada vez mais generalizada.¹⁷⁷

Ainda, em um quarto momento, muitos acreditaram que se fosse possível fazer com que os indivíduos conhecessem a verdade, o governo perderia sua legitimidade. E a revolução aconteceria pela tomada de consciência dos mecanismos de exploração e de dominação. Princípio, portanto, da tomada de consciência universal como o meio de

¹⁷⁶ HOFMANN, Werner. “Complementação da sociedade industrial como tarefa: Saint-Simon e seus alunos”. *A história do pensamento do movimento social dos séculos 19 e 20*. Trad. Adolpho José da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, pp.48-55.

¹⁷⁷ Idem, p.49.

perturbação dos governos, dos regimes e dos sistemas, como defendeu Rosa Luxemburgo¹⁷⁸, que foi uma importante teórica e ativista marxista do Partido Social Democrata da Alemanha, no início do século XX, e apareceu como uma das grandes vozes dissonantes da esquerda do período, fazendo críticas severas ao leninismo. Edson Passetti fala sobre a importância dos posicionamentos de Rosa Luxemburgo:

Entre os revolucionários, Rosa Luxemburgo, chamou a atenção, em seu ensaio *Revolução Russa*, de 1919, para a importância da democracia como forma de educação política do proletariado urbano e do campesinato durante a revolução. Alertou os bolchevistas para o perigo do totalitarismo, da ditadura do proletariado transformar-se em ditadura sobre o proletariado, mas continuou sendo considerada por Lenin como apenas uma anarquista. Teve suas idéias e críticas arquivadas até a segunda metade do século XX, depois da morte de Stalin e do notório massacre das comunas húngaras, em 1954.¹⁷⁹

Apesar dessa posição dissonante, apostava, como os marxistas e socialistas, que a revolução não acontecia porque as “massas”, os operários estavam desprovidos da consciência da exploração. Cabia, nesse caso, ao intelectual ou ao Partido levar às classes dominadas a realidade objetiva das condições sociais e econômicas existentes para que, enfim, quando todos estivessem munidos desse conhecimento, lutassem contra a dominação e a opressão burguesa.

Finalmente, a última ideia ressalta que o triunfo dos regimes socialistas se deu exatamente porque todos sabiam a verdade, como disse Soljenítsin, que foi preso e condenado a trabalhos forçados pelo estalinismo. Ele ganhou grande destaque nos anos de 1970, denunciando a prática de repressão política soviética. Ou seja, no terror foi a verdade, e não a mentira, que imobilizou as pessoas.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ver a coletânea de textos de Rosa Luxemburgo em: CASTRO, Paulo de. *Rosa Luxemburgo. Socialismo e Liberdade*. Lisboa: Novaera, 1979.

¹⁷⁹ PASSETTI, Edson. “Heterotopias anarquistas”. In: *Verve. Revista Semestral do Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2002, v.2, pp.149-150.

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos*. op.cit., pp.57-58. Sobre Soljenítsin, ler: CHRISTOFFERSON, Michael. «II. La métaphore du Goulag. Les usages intellectuels et politiques de

Para Foucault, essas maneiras modernas de refletir as relações entre o governo e a verdade são definidas em função de um real que seria o Estado ou a sociedade. A sociedade é objeto de saber e de processos espontâneos. Além disso, essas análises pressupõem um saber que seria da ordem do conhecimento objetivo dos fenômenos. A ligação entre exercício de poder e manifestação da verdade, porém, é muito mais antiga, e está para além da finalidade de governar de modo eficaz.

É interessante, portanto, perceber como Foucault problematiza o modo como a época moderna pensou essa relação entre o exercício de poder e a manifestação da verdade, indicando as limitações dessas análises. Nem sempre governar significou ter uma relação com o real, entendido como o Estado ou a sociedade, e implicou elaborar uma racionalidade de Estado. As diferenças demonstram a sua particularidade histórica, como também a fragilidade de sua existência. Por isso, a pergunta que norteia o curso: “como, em nossa civilização, funcionaram as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação para todos e cada um?”¹⁸¹ é uma recusa à explicação feita pela análise ideológica. Esta defende que quanto mais os homens estão preocupados com a salvação do além, é mais fácil governá-los aqui embaixo.¹⁸² Ele comenta sobre o significado dessa recusa:

Não é mais a crítica da representação em termos de verdade e ideologia ou de ciência, de racionalidade ou irracionalidade; não é mais a crítica da representação nesses termos que deverá servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua ilegitimidade: é o movimento para separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade.¹⁸³

Ao afirmar que nenhum poder é evidente ou inevitável e, assim, não deve ser aceito, Foucault ainda se pergunta:

L'Archipel du Goulag d'Alexandre Soljenitsyne». Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitarisme en France (1968-1981). Marseille: Agone, 2009, pp.117-146.

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. op.cit., p.68.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Idem, p.70.

(...) o que é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é fundado no direito, nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja.¹⁸⁴

É, nesse momento, que Foucault discute as suas aproximações e diferenças com o anarquismo, ao propor o método da “anarqueologia”. Voltarei a essa questão posteriormente. O que me interessa, agora, é como esse problema do anarquismo aparece a partir da crítica que ele faz ao conceito de ideologia. A anarqueologia dos saberes implica excluir a divisão entre o científico e o ideológico e, ainda, mostrar como “a especificidade da ciência não seja definida por oposição a todo o resto ou a toda ideologia, mas que sua especificidade seja simplesmente definida entre outros regimes de verdade ao mesmo tempo possíveis e existentes”.¹⁸⁵ Essa crítica também se estende à discussão do conceito de evidência em relação à verdade¹⁸⁶, como ao problema da lógica¹⁸⁷. Novamente, ele indica a sua preocupação com outros regimes possíveis de verdade:

(...) é preciso compreender a ciência como somente um dos regimes possíveis de verdade e que existem outros modos de ligar o indivíduo à manifestação do verdadeiro por outras artes, com outras formas de ligação, com outras obrigações e outros efeitos além desses definidos na ciência, por exemplo, pela autoindexação do verdadeiro.¹⁸⁸

Lembro que a reflexão em torno da *parrhesía* tratará claramente dessa problemática, indicando outros regimes de verdade possíveis. Será a partir dessas reflexões sobre o dizer

¹⁸⁴ Idem, pp.70-71.

¹⁸⁵ Idem, p.86.

¹⁸⁶ Idem, pp.80-81

¹⁸⁷ Idem, pp.82-83.

¹⁸⁸ Idem, p.84.

verdadeiro que a seguinte questão poderá ser respondida: o que temos para além do sujeito de conhecimento e da sua ligação com a verdade?

É uma crítica, dessa maneira, não somente ao pensamento científico ou ao marxismo, mas também a todo um modo de pensar a mudança ou a revolução. Seguindo essas posições teóricas, entendo com mais cuidado o posicionamento de Foucault com relação à militância política e ao papel do intelectual, temas que serão tratados na próxima parte. Cito, enquanto isso, o seguinte trecho de Foucault, no qual ele explica seus estudos sobre a loucura:

(...) à série categoria universal, posição humanista, análise ideológica e programação de reformas, opõe-se uma série que seria: recusa dos universais, posição anti-humanista, análise tecnológica dos mecanismos de poder; e, no lugar de um programa de reformas, digamos, relações mais extensas de pontos de não aceitação.¹⁸⁹

1.3 – A coragem da verdade e as estéticas da existência: de Sócrates aos cínicos

Na “Aula de 08 de fevereiro de 1984”, Foucault retoma as reflexões do curso de 1983, mostrando o seguinte movimento: da importância da *parrhesía* para o governo da cidade democrática, como em Eurípides¹⁹⁰, até a sua crise, e a imagem perigosa e ambígua que passa a ter a partir do século IV a.C., seguindo os escritos de Platão¹⁹¹ e Isócrates¹⁹². Nesse contexto de crítica radical das instituições atenienses, a *parrhesía* democrática perde o seu espaço, e a liberdade de falar dada a todos corre agora o risco de misturar o verdadeiro e o falso.¹⁹³ A crise da *parrhesía* democrática, desse modo, conduz ao problema do *êthos* e da diferenciação ética.

¹⁸⁹ Idem, p.73.

¹⁹⁰ EURÍPIDE. *Íon, Tragédies*. t.III. Trad. H. Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

¹⁹¹ PLATON. *Les Lois*, livre III, 694a-B. Trad. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1965; «lettre VII». In: *Lettres*. Trad. J.Souilhé. Paris: Belles Lettres, 1977.

¹⁹² ISOCRATE. “Sur la paix”. *Discours*, t.III. Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

¹⁹³ Ver: FONSECA, Márcio Alves da. “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia*. op.cit., pp.17-30.

É, com isso, que outra relação entre o discurso verdadeiro e o governo se estabelece: a do Príncipe com o seu conselheiro. O cuidado da alma do primeiro é um fator fundamental, dado que a valorização negativa do poder pessoal, monárquico, tirânico é uma constante no pensamento antigo. A alma do Príncipe, assim, ao contrário do povo na democracia, é individual e pode proporcionar a construção de uma diferenciação ética¹⁹⁴, pois ele possui uma alma que pode ser persuadida e educada pelo discurso verdadeiro.

A *parrhesía*, então, não deve ser vista apenas como a liberdade de todos dizerem a verdade na cidade. Ela não é mais um direito detido pelo sujeito, mas uma prática, já que passamos da *polis* para a alma do Príncipe, como o correlativo da ação essencial do dizer verdadeiro. Seu objetivo maior é o *êthos* do indivíduo, e não mais a saúde da cidade. A *parrhesía* é, agora, a prática que, seguindo um conjunto de operações, produz na alma os efeitos de transformação do indivíduo. Essa mudança foi fundamental para a filosofia grega e, conseqüentemente, para a filosofia ocidental.

- Sócrates, a ética e a coragem da verdade

Em *O governo de si e dos outros*¹⁹⁵, Foucault destaca um tema importante para a filosofia antiga: o da atitude filosófica, principalmente considerada a partir do texto de Platão, *A Apologia de Sócrates*.¹⁹⁶ Este se refere a uma situação particular na qual Sócrates se encontra: o de sua morte. É um momento em que praticar a *parrhesía* aparece como uma extrema necessidade e, ao mesmo tempo, é o período mais perigoso para exercê-la. Além disso, emerge um novo tipo de *parrhesía*, que está em um eterno conflito com a vida e com a morte, mas, também, com a eloquência político-judiciária institucional. Agora, ser agente da verdade, ser filósofo, e como tal reivindicar para si o monopólio da *parrhesía*, não quer dizer simplesmente que ele deva enunciar a verdade no ensinamento, nos conselhos, nos

¹⁹⁴ A estrutura da democracia não permitia reconhecer essa diferenciação ética. É a ausência de lugar para o *êthos* na democracia que fez com que a verdade perdesse seu espaço e não fosse mais compreendida. Ao contrário, é porque o *êthos* do Príncipe é o princípio e a matriz de seu governo que a *parrhesía* é possível, preciosa e útil no caso do governo autocrático.

¹⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., pp. 286-296; *O governo de si e dos outros*. op.cit., pp.282-306.

¹⁹⁶ PLATON. *Apologie de Socrate*. 17d. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

discursos, mas ser, efetivamente, em sua própria vida, um agente da verdade. Foucault afirma:

E vocês estão vendo que temos aí outro elemento importante. O primeiro era esse fato de que a *parrhesía* filosófica, tal como aparece em Sócrates, não é uma *parrhesía* diretamente, imediatamente política. É uma *parrhesía* em segundo plano em relação à política. Segundo, é uma *parrhesía* em que aquilo de que se trata é a salvação do sujeito que age, e não a salvação da cidade. Enfim, o terceiro ponto é que essa *parrhesía* filosófica não se dá necessária nem exclusivamente por meio desse *logos*, por meio desse grande ritual da linguagem pelo qual alguém se dirige à coletividade ou mesmo a um indivíduo. Afinal, a *parrhesía* pode aparecer nas próprias coisas, pode aparecer nas maneiras de fazer, pode aparecer nas maneiras de ser.¹⁹⁷

A *parrhesía* socrática, assim, não consiste, em primeiro lugar, em dizer a verdade no campo político institucional, pois, como destaquei, ela representa uma ruptura em relação à atividade política propriamente dita. O papel parresiástico do filósofo, na *Apologia de Sócrates*, não é intervir diante da Assembléia, mas também não é a simples recusa de se tornar um sujeito injusto. E Sócrates responde aos que querem escutá-lo e aos que lhe colocam questões que não devemos exaltar os homens que se preocupam com as honras, as riquezas ou a glória, mas aqueles que se ocupam deles mesmos. Filosofar, então, é ocupar-se de si mesmo e, ainda, incentivar os outros a se ocuparem deles mesmos. A *parrhesía* filosófica será aquela “que se identifica não simplesmente a um modo de discurso, a uma técnica de discurso, mas à própria vida”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.295. («Et vous voyez que l'on a là un autre élément important. Le premier, c'était donc ce fait que la *parrêsia* philosophique, telle qu'elle apparaît chez Socrate, n'est pas une *parrêsia* directement, immédiatement politique. C'est une *parrêsia* en retrait par rapport à la politique. Deuxièmement, c'est une *parrêsia* ou ce dont il est question, c'est du salut du sujet agissant et non pas du salut de la cité. Enfin le troisième point, c'est que cette *parrêsia* philosophique, elle ne passe pas forcément ni exclusivement par ce *logos*, par ce grand rituel du langage par lequel on s'adresse à la collectivité ou même à un individu. Après tout, la *parrêsia* peut apparaître dans les choses elles-mêmes, elle peut apparaître dans les manières de faire, elle peut apparaître dans les manières d'être»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.291.

¹⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.299. («qui s'identifie, non pas simplement à un mode de discours, à une technique de discours, mais à la vie elle-même»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.296.

Em *A Coragem da Verdade*¹⁹⁹, Foucault ressalta que é em *Laques*²⁰⁰, de Platão, que o tema da coragem e do exemplo do exercício da *parrhesía* socrática se destaca. O diálogo, ainda, está atravessado pelo tema da coragem, daí a importância desse texto para o problema da coragem da verdade, e do entrelaçamento dos temas da coragem e da verdade, reflexão central do curso de 1984.

O problema fundamental desse diálogo é a ética da verdade, ou seja, as condições morais que permitem a um sujeito ter acesso à verdade e pronunciá-la. O que mais ocupou a reflexão ocidental foi a questão da ética da verdade sob a forma da pureza e da purificação do sujeito. É a ideia de que, para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se constitua em uma certa ruptura com o mundo sensível, da falta, do interesse e do prazer, com tudo o que constitui, em relação à eternidade da verdade e sua pureza, o universo do impuro. A passagem do puro ao impuro, do obscuro ao transparente, do transitório e do fugitivo ao eterno é o que marca a trajetória moral pela qual o sujeito pode se constituir como sujeito capaz de ver e dizer a verdade. Foucault percebe essa reflexão desde o pitagorismo até a filosofia moderna. Mas essa dimensão é apenas um dos aspectos da ética da verdade, mostrando como a sua outra dimensão traz um sentido de “vontade de verdade” muito diverso daquele que aparece no primeiro curso de Foucault no Collège de France, com o qual comecei minhas observações:

Há um outro aspecto que é o da coragem da verdade: que tipo de resolução, que tipo de vontade, que tipo não só de sacrifício mas de combate somos capazes de enfrentar para alcançar a verdade? Essa luta pela verdade é diferente da purificação pela qual podemos alcançar a verdade. E seria interessante ver essa diferença. Seria a análise não mais da purificação pela verdade, mas a análise da vontade de verdade, sob suas diferentes formas, que podem ser a forma da curiosidade, a forma do combate, a forma da coragem, da resolução, da resistência.²⁰¹

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit. pp.113-129; *A Coragem da Verdade*. op.cit., pp.107-121.

²⁰⁰ PLATON. *Lachès*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.117. («Il y a un autre aspect qui est celui du courage de la vérité: quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ? Cette lutte pour la vérité, c'est autre chose que la purification par laquelle on peut arriver à la vérité. Et il serait intéressant d'en voir la différence. Ce serait

Em *Laques*, Foucault encontra um dos elementos para a análise desse aspecto da ética da verdade, que funciona também como um ponto de partida para uma das linhas de desenvolvimento da filosofia ocidental. Assim como em *Alcibíades*²⁰², *Laques* trata da formação de um jovem, formação esta que os seus pais e tutores não foram capazes de lhe dar. A relação entre educação e negligência funda o princípio do cuidado: é preciso cuidar da educação dos jovens. Em *Alcibíades*, era preciso cuidar da alma, e tomar o princípio da sua existência, para contemplá-la como objeto do cuidado. Em *Laques*, o objeto do diálogo não é a alma, mas o princípio de que os jovens têm que aprender a cuidar deles mesmos. O objeto do cuidado não é a alma como uma realidade imortal, mas a vida (a *bios*), a maneira de viver.

Os dois diálogos, então, abrem duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática filosófica. *Alcibíades* incita os homens a se ocuparem deles mesmos conduzindo-os até esta realidade metafísica que é a da alma; já *Laques* mostra a filosofia como uma prova de vida, uma prova da existência e da elaboração de uma modalidade de vida. Em Platão, não há incompatibilidade entre essas duas temáticas, e as duas coisas estão profundamente ligadas, mas, para Foucault, elas representam dois perfis da prática filosófica no Ocidente:

De um lado, uma filosofia que se coloca sob o signo do conhecimento da alma, e que faz deste conhecimento da alma uma ontologia de si. E depois uma filosofia como prova da vida, do *bios* que é matéria ética e objeto de uma arte de si mesmo. Esses dois grandes perfis da filosofia platônica, da filosofia grega, da filosofia ocidental, são muito facilmente decifráveis quando comparamos um ao outro o diálogo de *Laques* e de *Alcibíades*.²⁰³

l'analyse non plus de la purification pour la vérité, mais l'analyse de la volonté de la vérité, sous ses différents formes qui peuvent être la forme de la curiosité, la forme du combat, la forme du courage, de la résolution, de l'endurance»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.110.

²⁰² PLATON. *Alcibiade*. In: *Oeuvres complètes*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1929. Sobre estudo de *Alcibiades* de Foucault, na *Hermenêutica do Sujeito*, ver: MUCHAIL, Salma Tannus. "Da promessa à embriaguês: A propósito da leitura foucaultiana do *Alcibíades* de Platão". In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 (2ª ed.), pp. 239-252.

²⁰³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., pp.118-119. («D'un côté, une philosophie qui a à se placer sous le signe de la connaissance de l'âme, et qui fait de cette connaissance de l'âme une ontologie de soi. Et puis une philosophie comme épreuve de vie, du *bios* qui est matière éthique et objet d'un art de soi-même. Ces deux grands profils de la philosophie platonicienne, de la philosophie grecque, de la philosophie occidentale, sont assez facilement déchiffrables quand on compare l'un à l'autre le dialogue du *Lachès* et celui de l'*Alcibiade*»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.112.

É exatamente pelo tema do cuidado de si, da *bios* como objeto de seu cuidado, que Foucault gostaria de analisar o texto. Os temas da franqueza, do exame e do cuidado de si, portanto, são fundamentais, mostrando não mais o jogo parresiástico do modelo político, mas as práticas que inauguram e marcam a emergência do jogo socrático e da *parrhesía* ética. Não se trata, desse modo, de interrogar alguém sobre quem ele foi na cadeia de transmissão do saber, nem das obras que ele fez graças à sua competência. Mas fazer com que ele cuide de si mesmo. Nada parecido com as técnicas de mestres ou com uma obra. A grande questão é a maneira como vivemos, de qual modo vivemos agora e em nossa vida passada. Esse domínio da existência constituirá o campo em que o discurso e a *parrhesía* de Sócrates serão exercidos.

Dessa forma, o indivíduo, na realidade de sua vida, coloca em acordo suas palavras e seus atos, ou seja, uma harmonia entre os discursos de alguém e o que ele é, e é nesse sentido que um discurso pode ser aceito como verdadeiro. É a relação harmoniosa entre a maneira de viver e a maneira de dizer que dá essa garantia. A *parrhesía* socrática como liberdade de dizer o que quer é marcada pelo som da vida do próprio Sócrates, construindo a seguinte trajetória do dizer verdadeiro:

(...) da harmonia entre vida e discurso de Sócrates à prática de um discurso verdadeiro, de um discurso livre, de um discurso franco. O falar franco se articula a partir do estilo de vida. Não é a coragem na batalha que autentica a possibilidade de falar da coragem.²⁰⁴

A *parrhesía* socrática fala, então, do modo de existência, que aparecerá como o correlativo fundamental da prática do dizer verdadeiro. Dizer a verdade para o cuidado dos homens é colocar em questão seu próprio modo de vida, e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom, e o que deve ser, ao contrário, rejeitado e condenado. É, assim, que Foucault destaca a organização de um canal fundamental: do cuidado, da *parrhesía* (do falar franco) e da separação ética entre o bem e o mal na ordem da *bios* (da existência).

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.138. («de l'harmonie entre vie et discours de Socrate à la pratique d'un discours vrai, d'un discours libre, d'un discours franc. Le franc-parler s'articule sur le style de vie. Ce n'est pas le courage à la bataille qui authentifie la possibilité de parler du courage»); Ed. bras., p.129.

Foucault encontrou nos textos de Platão sobre Sócrates traços de uma história da “estética da existência”²⁰⁵, ou seja, das diferentes formas que as artes da existência podem tomar. Ele mostra como, pela emergência e pela fundação da *parrhesía* socrática, a existência tornou-se para o pensamento grego um objeto de elaboração e de percepção estética: o *bios* como uma obra bela.²⁰⁶ Abre-se, então, um campo histórico de grande riqueza. Se a história da metafísica da alma deve ser feita, há também para ser escrita uma história da estilística da existência, da vida como beleza possível. Todo esse aspecto da história da subjetividade foi por muito tempo recoberto por uma história da metafísica, a história da maneira como fundamos e estabelecemos a ontologia da alma. Porém, esse estudo possível da existência bela também foi descoberto pelas análises que privilegiam essas configurações estéticas, que foram concebidas para dar forma às coisas, às substâncias, às cores, ao espaço, à luz, aos sons e às palavras, mas também ao homem como o seu objeto principal:

Mas afinal é preciso [lembrar], para o homem, sua maneira de ser e de se conduzir, o aspecto que sua existência faz aparecer aos olhos dos outros e aos seus próprios, também o vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois da sua morte, essa maneira de ser, esse aspecto, esse vestígio foram um objeto de preocupação estética (...) Essa estética da existência é um objeto histórico essencial que não se deve esquecer, seja em benefício de uma metafísica da alma, seja de uma estética das coisas e das palavras.²⁰⁷

Foucault não pretende dizer, com isso, que o cuidado da existência bela é uma invenção socrática ou da filosofia grega dos séculos V e IV a.C. Mas é quando se estabelece uma certa relação entre esse cuidado arcaico, antigo, tradicional de uma

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.149. («l'esthétique de l'existence»); Ed. bras., p.141.

²⁰⁶ Idem; Ed. bras., p.141.

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.150. («il faut bien se [le rappeler], pour l'homme, sa manière d'être et de se conduire, l'aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d'être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique (...) Cette esthétique de l'existence est un objet historique essentiel qu'il ne faut pas oublier au profit, soit d'une métaphysique de l'âme, soit d'une esthétique des choses et des mots»); Ed. bras., p.141.

existência brilhante, memorável, e o dizer verdadeiro. Mais precisamente, ele pretende perceber como a *parrhesía*, nesta modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, ligou o princípio da existência como obra a ser modificada em toda a sua perfeição possível com o cuidado de si, como se estivessem combinados o objetivo de uma beleza da existência e a tarefa de tomar conta de si mesmo no jogo da verdade. Foucault explica a intenção de seus estudos no curso *A Coragem da Verdade*, mostrando a concepção de verdade ligada à noção de arte da existência:

A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida pela verdade, é um pouco isso que gostaria de tentar tratar. A emergência da vida verdadeira no princípio e na forma do dizer verdadeiro (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), vida verdadeira e jogo do dizer verdadeiro, é esse o tema, o problema que gostaria de estudar.²⁰⁸

Sócrates representa o momento em que a emergência do dizer verdadeiro e o princípio da existência bela ligam-se ao cuidado de si. A partir dessa relação, desenharam-se dois desenvolvimentos possíveis: o de uma metafísica da alma e aquele de uma estética da vida. Não há uma incompatibilidade ou uma contradição entre esses temas, pois eles estiveram continuamente associados. Mas também é preciso sublinhar que essa relação não é necessária e única, e entre as duas há relações flexíveis e variáveis. Por exemplo, em relação ao cristianismo, há uma metafísica da alma relativamente constante e, entretanto, uma estilística da existência muito variável. A vida do laico, do asceta e do clérigo mostra uma série de diferentes modulações na estilística da existência. Além disso, há a situação inversa: metafísicas da alma muito diversas que servem de suporte a estilos de existência que ficam relativamente estáveis, como no caso dos estóicos.

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p. 150-151. («L'art de l'existence et le discours vrai, la relation entre l'existence belle et la vraie vie, la vie dans la vérité, la vie pour la vérité, c'est un peu cela que je voulais essayer de ressaisir. L'émergence de la vraie vie dans le principe et la forme du dire-vrai (dire vrai aux autres, à soi-même, sur soi-même et dire vrai sur les autres), vraie vie et jeu du dire-vrai, c'est cela qui est le thème, le problème que j'aurais voulu étudier»); Ed. bras., p.142.

- Os cínicos e a estética da existência

Em *O governo de si e dos outros*²⁰⁹, Foucault aponta como é o estóico Epiteto²¹⁰ quem descreve a forma mais típica da filosofia antiga, já no fim da sua era de ouro, nos primeiros séculos d.C. Ao fazer o perfil do cínico, ele mostra o que constitui um tipo de limite em relação ao que foi a grande história da filosofia antiga como *parrhesía*. A coragem da verdade do cinismo propõe enfrentar a cólera das pessoas dando-lhes a imagem do que elas admitem e valorizam no pensamento, e rejeitam e desprezam em suas próprias vidas. É esse o escândalo cínico, que não arrisca a vida simplesmente dizendo a verdade, mas pela maneira de viver. A questão, portanto, que o cinismo colocou insistentemente à filosofia na Antiguidade, no cristianismo e no mundo moderno é a da vida filosófica, afirmando: “expomos nossa vida, não mais pelo discurso, mas pela própria vida”.²¹¹ E, também, indagando-se: “qual deve ser a forma de vida que pratique o dizer verdadeiro?”.²¹²

Em *A Coragem da Verdade*²¹³, é exatamente dentro do tema da vida verdadeira e da estilística da existência que Foucault encontra o exemplo do cinismo. Na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente tipificada (com regras, condições ou modos muito característicos e definidos) é fortemente articulada com o princípio do dizer verdadeiro ilimitado e corajoso até a sua intolerável insolência. Essa articulação do dizer verdadeiro com o modo de vida não é mediada por uma doutrina ou, em todo caso, participa de um quadro teórico bem rudimentar, sendo este menos importante, menos desenvolvido na prática cínica do que poderia ser no platonismo, no estoicismo ou no epicurismo. O interesse de Foucault, assim, é demarcar os traços que distinguem o cinismo de maneira radical da prática socrática e dos movimentos filosóficos nos quais o modo de vida era, entretanto, muito importante.

Além disso, e esse é um traço importante que ele percebe nos cínicos e em sua *parrhesía*, a verdade está ligada diretamente ao modo de vida de maneira muito particular.

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., pp.317-320; *O governo de si e dos outros*. op.cit., pp.312-316.

²¹⁰ ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Trad. A. Jagu. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

²¹¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.216. («On expose sa vie, non pas par ses discours, mais par sa vie elle-même»); *A Coragem da Verdade*. op. cit., p.206.

²¹² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit. («quelle peut-être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai?»). Ed. bras., p.206

²¹³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.152-161; Ed. bras., pp.144-153.

A relação é diferente da que aparece no *Laques*, de Platão, por exemplo. O modo de vida (o cajado, a pobreza, a errância, o mendigar) caracteriza-se por formas precisas e codificadas de comportamento que são facilmente reconhecíveis em relação ao dizer verdadeiro. A vida é, então, condição de possibilidade para o exercício desta *parrhesía*.

Esse modo de vida também representa um outro papel em relação à *parrhesía*, ou seja, não é somente condição de possibilidade, mas também tem uma função de redução: reduzir todas as obrigações inúteis, as que são recebidas e aceitas normalmente por todo mundo e não se encontram fundadas na natureza nem na razão. Essa atitude funciona como um tipo de contestação geral da existência e das opiniões, para fazer aparecer a verdade, muitas vezes pelo escândalo público. Esse é o caso de Diógenes²¹⁴, que se masturbava em praça pública, e justificava-se por considerar a masturbação²¹⁵ uma satisfação do mesmo tipo da alimentação, já que precisamos igualmente das duas. Ele pensa: se comemos em público, por que não satisfazer outras necessidades da mesma maneira? O modo de vida tem essa função redutora em relação às convenções e às crenças.

A estética da existência cínica, ainda, tem com relação à verdade um papel de prova, pois ela faz aparecer, em sua independência, em sua liberdade fundamental, tudo o que deve ser a vida. A *parrhesía* socrática presente em *Alcibíades* consistia em, a partir do cuidado de si, definir em sua separação radical o que é o ser da própria alma. Os cínicos realizam a operação inversa, de redução da própria vida à verdade. O cinismo faz da vida o que Foucault chamou de uma aliturgia, uma manifestação da verdade, tornando visível em seus gestos, em seu corpo, em sua maneira de se vestir, de se conduzir e de viver, a própria verdade:

A vida como presença imediata, deslumbrante e selvagem da verdade, é isso que se manifesta no cinismo. Ou ainda: a verdade como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A vida verdadeira como vida de verdade. Exercer em sua vida e pela sua vida o escândalo da verdade é isso que foi praticado pelo cinismo, desde sua emergência, que podemos

²¹⁴ Diógenes é o grande personagem que representa o modo de vida cínico. Voltarei a ele no segundo capítulo. Para um retrato de sua filosofia, ver: ONFRAY, Michel. “Diógenes e ‘desfrutar o prazer dos filósofos’”. *Contra-história da filosofia I: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp129-139.

²¹⁵ Sobre o tema da masturbação nos cínicos, ler: ONFRAY, Michel. “La vertu du poisson masturbateur”. *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset, 1990, pp.43-52.

situar no século IV no período helenístico, e que vai perseguir, ao menos até o fim do Império romano.²¹⁶

Uma aliturgia, portanto, que difere drasticamente da que funciona na confissão cristã, apesar da proximidade de muitos temas, como detalharei a seguir. O interesse de Foucault pelo cinismo, entretanto, não se limita à antiguidade, mas às ressonâncias que ele produziu na cultura ocidental:

(...) procurarei mostrar por que e como o cinismo não é simplesmente, como muitas vezes se imagina, uma figura um pouco particular, singular e afinal esquecida na filosofia antiga, mas uma categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental. Há um cinismo que faz corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. Era um pouco esse cinismo trans-histórico que gostaria de evocar.²¹⁷

Em sua história da verdade, é o momento em que o escândalo entrará em cena para desestabilizar o modo como a verdade foi concebida pelo cristianismo, pela ciência e pelo partido político na modernidade. Ele bombardeia, em especial, a maneira como intelectual, verdade e militância política foram associados. É em uma entrevista de 1975, “Eu sou um pirotécnico”²¹⁸, que Foucault revelou como seu discurso é instrumental como um saco de pólvora ou um coquetel Molotov.²¹⁹ Essa característica de seu pensamento também já foi

²¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., pp.160-161. («La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c’est cela qui est manifesté dans le cynisme. Ou encore: la vérité comme discipline, comme ascèse et dépouillement de la vie. La vraie vie comme vie de vérité. Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité, c’est cela qui a été pratiqué par le cynisme, depuis son émergence qu’on peut situer au IVe siècle dans la période hellénistique, et qui va poursuivre, au moins jusqu’à la fin de l’Empire romain»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.152.

²¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.161. («j’essaierai de vous montrer pourquoi et comment le cynisme n’est pas simplement, comme on l’imagine souvent, une figure un peu particulière, singulière et finalement oubliée dans la philosophie ancienne, mais une catégorie historique traversant, sous des formes diverses, avec des objectifs variés, toute l’histoire occidentale. Il y a un cynisme qui fait corps avec l’histoire de la pensée, de l’existence et de la subjectivité occidentales. C’est un petit peu ce cynisme transhistorique que je voudrais évoquer»); Ed. bras., p.152.

²¹⁸ FOUCAULT, Michel. “Eu sou um pirotécnico”. In: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault. Entrevistas*. Trad. Vera Portocarrero. São Paulo: Graal, 2006, pp.68-100.

²¹⁹ Idem, p.100.

lembrada por Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto.²²⁰ Seu desejo de destruição, ao derrubar muros, certamente, produziu mudanças e abriu imensas possibilidades criativas:

Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros.²²¹

²²⁰ RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. “Apresentação. Aquela história de pirotécnico”. *Figuras de Foucault*. op.cit., pp.09-11.

²²¹ FOUCAULT, Michel. “Eu sou um pirotécnico”. op.cit., p.69.

CAPÍTULO II – VIDA FILOSÓFICA E MILITÂNCIA REVOLUCIONÁRIA: o cinismo, o intelectual específico e a crítica ao partido revolucionário

- *Não imagine que precise ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que combatemos é abominável. É o elo do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária.*²²²

Dentre as diferenças e as aproximações de Foucault com o anarquismo, interessa-me pela sua crítica com relação ao conceito de representação, principalmente ao que se refere à importância que o Estado, o partido revolucionário e o intelectual de esquerda como portador da consciência universal possuem no projeto político de transformação social encabeçado pelos comunistas. Daniel Aarão Reis Filho elenca o que ele denominou de os “mitos coesionadores” dos comunistas, ou seja, aquilo que os mantém unidos em ação na luta: “a revolução inevitável, a missão universal do proletariado, o papel essencial do partido de vanguarda”.²²³

A relação fundamental de representação que é problematizada por Foucault, então, passa pelo modo como foram associados, para alcançar a Revolução, proletariado, de um lado, e Estado, Partido e intelectual, de outro. Se em *Do governo dos vivos* o método arqueológico de Foucault se inspira no anarquismo, entre outras coisas, pelo movimento de separação em relação ao poder e pelo questionamento de todos os modos segundo os quais efetivamente se aceita o poder²²⁴, em que medida as instâncias que destaquei – Estado, Partido e intelectual universal – são criticados?

Percebo esse olhar anarquista de Foucault, também, em *Segurança, Território, População*, quando ele descreve o Estado a partir das táticas gerais da governamentalidade.

²²² FOUCAULT, Michel. “*Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991, pp.83-84.

²²³ FILHO, Daniel Aarão Reis. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.19.

²²⁴ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. op.cit., p.71.

Segundo Michel Senellart²²⁵, ele aplica o mesmo procedimento que já havia sido adotado nos seus estudos sobre os mecanismos disciplinares, tirando das relações de poder o enfoque institucionalista ou funcionalista. Isso queria dizer que, com as pesquisas sobre a governamentalidade, era o próprio Estado que entrava no campo de análise dos micropoderes. Foucault diz:

Haveria que dizer, nesse momento, que o Estado não é na história essa espécie de monstro frio que não parou de crescer e de se desenvolver como uma espécie de organismo ameaçador acima da sociedade civil, ou antes, simplesmente uma sociedade governamentalizada instituiu, a partir do século XVI, certa coisa, certa coisa ao mesmo tempo frágil e obcecante que se chama Estado. Mas o Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado. Ou, em todo caso, o Estado é uma peripécia da governamentalidade.²²⁶

Ao situar a emergência do Estado no interior da história da governamentalidade, Foucault descentraliza a importância que lhe é atribuída normalmente. Para ele, a constituição do Estado se deu a partir de processos múltiplos que formavam essas práticas de governo. Para entender esse deslocamento, recorro novamente a Senellart. Ele afirma que, com o tema do governo, Foucault responde, primeiramente, às críticas frequentes feitas a ele sobre a ausência do Estado em suas análises sobre o poder. Ora, a resposta de Foucault deixa claro que, nem mesmo quando é o tema central de um de seus cursos, o aparelho estatal aparece como o grande inimigo a ser combatido ou o lugar a partir do qual emanam todos os nossos problemas. O Estado, assim como ele já havia mostrado com as prisões em relação às disciplinas, foi invadido e colonizado por essas técnicas de governamentalidade a tal ponto de relegar a sua existência ao seguinte movimento:

Ora o Estado, sem dúvida não mais hoje em dia do que no curso da sua história, nunca teve essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa e, direi até, essa importância. Afinal de contas, o

²²⁵ SENELLART, Michel. “Situação dos cursos”. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. op.cit., p.519.

²²⁶ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. op.cit., p.331.

Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina. O que há de importante para a nossa modernidade, isto é, para a nossa atualidade, não é portanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de ‘governamentalização’ do Estado.²²⁷

Esse trecho é, portanto, fundamental para, ainda seguindo Senellart, entender que “a questão do Estado é indissociável, em Foucault, da crítica das suas representações correntes: o Estado como abstração intemporal, polo de transcendência, instrumento de dominação de classe ou monstro frio”.²²⁸ Foucault aponta para a supervalorização do problema do Estado nas análises sobre as relações de dominação. Ele também problematiza a sua redução ao simples papel de reproduzidor das relações sociais de produção. Essas concepções tornam, ainda, principais o Estado como alvo de ataque e como o lugar a ser ocupado.

Em *O Manifesto Comunista*²²⁹, panfleto que se tornou a grande referência para a ação revolucionária dos movimentos de esquerda nos séculos XIX e XX, Marx e Engels, em 1848, defendiam que o “o primeiro passo para a revolução pela classe trabalhadora é levantar o proletariado à posição de classe governante”.²³⁰ Mesmo que no curso do desenvolvimento do processo revolucionário o objetivo final fosse abolir²³¹ o poder político assegurado pela classe trabalhadora quando havia se tornado a classe dominante, a transformação da ordem vigente passava pelo papel crucial de ocupação do Estado para garantir a Revolução.

Essas críticas ao papel do Estado no processo revolucionário nos leva, além disso, à problemática do Partido revolucionário e do intelectual orgânico.²³² Sobre a primeira discussão, Foucault cita tanto o leninismo como o maoísmo, que têm como pressupostos “a organização e exército populares contra organização e exército burgueses, ditadura e Estado

²²⁷ Idem, p.144-145.

²²⁸ Idem, p.520.

²²⁹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. op.cit.

²³⁰ Idem, p.44.

²³¹ Idem, p.46.

²³² Esse conceito foi formulado pelo marxista italiano Gramsci: GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. op.cit. Ver: SECCO, Lincoln. *Gramsci e a Revolução*. São Paulo: Alameda, 2006; BIANCHI, Alvaro. *O laboratório de Gramsci. Filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.

proletário”.²³³ São esses os instrumentos conhecidos para a tomada do poder, que desapareceriam após uma etapa transitória. É, por isso, que Foucault propõe ultrapassar o marxismo, justamente pensando-o enquanto uma filosofia de Estado e que, também, funcionou como a expressão de um partido político. E, para ele, os partidos políticos têm a tendência de ignorar os movimentos sociais e até mesmo enfraquecer suas forças.²³⁴

Ora, Foucault ainda lembra que, durante muito tempo, os operários lutaram pelo direito de se associar. Eles conseguiram, mas logo foi estabelecida uma burocracia sindical, que funcionou da seguinte maneira: “Ela tomou como princípio que os trabalhadores não pensavam e que cabia a ela decidir, pensar. Ela então confiscou o direito de reflexão, de cálculo, de decisão”.²³⁵ Trata-se, então, para ele, de retomar o que foi monopolizado pelo marxismo e pelos partidos marxistas.²³⁶ Por isso, Foucault considera como um fato determinante para a história do marxismo ocidental a existência de uma organização como a do Partido comunista, dono de uma organização complexa e que segue uma ordem monástica.²³⁷ Além disso, a classe operária foi muitas vezes vista como “indiferente”, “passiva”, “confusa” e, por essa razão, ela deveria ser organizada pelo Partido. Seguindo as observações de Reis Filho, ele afirma: “Todos [partidos] imaginavam-se depositários da missão histórica de vanguardear a classe operária ou as ‘massas populares’”.²³⁸ Sobre a relação entre as vanguardas e os trabalhadores, ele conclui:

Frente aos comunistas, as ‘massas’, e mesmo a classe operária, aparecem marcadas por debilidades: inconscientes de seus interesses, adormecidas pelas ideologias dominantes, desconfiadas a respeito de suas próprias possibilidades, sem espírito de solidariedade, sem impulso interno. Por essas razões, as vanguardas deveriam assumir um papel dinâmico: incutir

²³³ FOUCAULT, Michel. «Par-de là le bien et le mal». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. Paris: Gallimard, 1994, p.236. («organisation et armée populaires contre organisation et armée bourgeoises, dictature et État prolétarien»).

²³⁴ FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.603.

²³⁵ FOUCAULT, Michel. «L’intellectuel sert à rassembler les idées, mais ‘son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier’». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. Paris: Gallimard, 1994, p.422. («Elle a posé comme principe que les travailleurs ne pensaient pas et que c’était à elle de décider, de penser. Elle a donc confisqué le droit de réflexion, de calcul, de décision»).

²³⁶ FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme». op.cit., p.603.

²³⁷ Idem, p.613.

²³⁸ REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. op.cit., p.52.

a consciência revolucionária, ‘alimentar constantemente’ o proletariado, prepará-lo, aumentar suas forças, dirigi-lo, elevar seus níveis de consciência e organização, desenvolver sua combatividade, adestrá-lo, em suma, “cuidar de seu preparo em todos os terrenos”.²³⁹

O Partido revolucionário, então, é visto como uma organização graças a qual o proletariado alcança a consciência de classe. Essa relação específica entre a classe operária e os partidos é defendida pelo que se convencionou chamar de “marxismo-leninismo”. Apesar da importância de Marx e Lênin²⁴⁰ nessa denominação, os seus postulados não se remetem estritamente a essas inspirações, passando por muitas apropriações. Reis Filho conceitua-a da seguinte maneira:

Como definir o marxismo-leninismo? Tantos o invocam. Onde encontrar seus fundamentos? Em Marx? Na atualização de Lênin? Na tradução de Stalin? Em Mao? A confusão não impede dizer que se baseia numa certa concepção do devir histórico (determinismo histórico, inevitabilidade da revolução), numa visão do papel histórico da classe operária (messianismo operário) e numa concepção dos comunistas como vanguarda revolucionária, entre outras referências.²⁴¹

Por meio dessa noção, criou-se uma dependência fundamental entre o Partido e o proletariado, como destaca Foucault: “O Partido é, conseqüentemente, a consciência do proletariado ao mesmo tempo em que (...) sua condição de existência”.²⁴² Marx e Engels defendiam essa posição de vanguarda dos comunistas, mostrando tanto o seu avanço em relação aos demais partidos das classes trabalhadoras, quanto a sua liderança em relação ao proletariado:

²³⁹ Idem, p.66.

²⁴⁰ Ver a importância do problema do partido e do Estado para o projeto de sociedade comunista de Lênin em: LENIN, Vladimir Ilitch. *Que fazer?* op.cit.; *O Estado e a Revolução. O que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. Trad. revista e anotada por Aristides Lobo. São Paulo: Centauro, 2007.

²⁴¹ REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. op.cit., p.107.

²⁴² FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme». op.cit., p.614. («Le Parti est, par conséquent, la conscience du prolétariat en même temps que (...) sa condition d’existence»).

Os Comunistas, portanto, são, por um lado, praticamente, a seção mais avançada e resoluta dos partidos de classes trabalhadoras de todo país, aquela seção que empurra todas as outras para frente. Por outro lado, teoricamente, eles têm sobre a grande massa do proletariado a grande vantagem de entender claramente a linha de marcha, as condições e os resultados gerais definitivos do movimento proletário.²⁴³

Além disso, lembra Foucault, o Partido é uma organização dotada de uma hierarquia estratificada, e concentra as vontades individuais dos militantes em um tipo de vontade monolítica, ou seja, a vontade burocrática dos dirigentes. Nesse contexto, o Partido invocava a teoria de Marx como sendo a única verdade. Marx representava, assim, a grande autoridade. Para Foucault, saber como as vontades individuais na revolução e na luta se articulavam com os outros níveis de vontade é fundamental, já que “hoje, essas múltiplas vontades começam a brotar na brecha da hegemonia detida pela esquerda tradicional”.²⁴⁴ Os objetivos das lutas, ainda, eram sempre ocultados pelas profecias. Como somente o Partido era considerado o autêntico detentor da luta, o único capaz de tomar uma decisão racional, as zonas obscuras das atividades humanas nunca vinham à tona.²⁴⁵ Foucault ressalta o aspecto insuficiente de toda e qualquer teoria, mas, principalmente, daquela que não escutava as vozes dissonantes vindas das múltiplas experiências:

Seria preciso destruir a ideia de que a filosofia é o único pensamento normativo. É preciso que as vozes de um número incalculável de sujeitos que falam ressoem e é preciso fazer falar uma experiência inumerável (...) É preciso fazer falar todos os tipos de experiências (...) Eu creio que a tarefa de um prático da filosofia que vive no Ocidente é de escutar todas essas vozes.²⁴⁶

²⁴³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. op.cit., pp.31-32.

²⁴⁴ FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme». op.cit., p.615. («aujourd’hui, ces multiples volontés commencent à jaillir dans la brèche de l’hégémonie détenue par la gauche traditionnelle»).

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Idem, p.615-616. («Il faudra détruire l’idée que la philosophie est la seule pensée normative. Il faut que les voix d’un nombre incalculable de sujets parlants résonnent et il faut faire parler une expérience innombrable (...) Il faut faire parler toutes sortes d’expériences (...) Je crois que la tâche d’un praticien de la philosophie vivant en Occident est de prêter l’oreille à toutes ces voix»).

Ora, chego à crítica da representação no que se refere à relação do intelectual e das massas. Em relação aos operários, Foucault não cansou de dizer que eles nunca precisaram dos intelectuais:

Seu papel [do intelectual] (...) não é o de formar a consciência operária, dado que ela já existe, mas permitir a esta consciência, a este saber operário entrar no sistema de informações, difundir e ajudar, conseqüentemente, outros operários ou pessoas.²⁴⁷

Antes, acreditava-se que o único saber que importava era o dos intelectuais ou dos cientistas, mas, para Foucault, o saber dos intelectuais é parcial:

Os intelectuais fazem sempre uma imagem da classe operária que tem os mesmos valores humanistas que a burguesia. Ora, isso não é verdade. Se você olha bem a classe operária, finalmente, ela é ilegalista. Ela está contra a lei, já que a lei é sempre feita contra ela.²⁴⁸

Não era somente Foucault que criticava esse papel de intermediário reservado aos intelectuais. Julia Kristeva é um dos grandes nomes atuais do feminismo europeu, e uma dissidente búlgara do regime soviético que vive exilada na França desde 1966. Ela também problematiza fortemente a concepção de “intelectual orgânico”, de Gramsci, pois ela se baseia em uma dicotomia entre as massas e o indivíduo, e a sociedade e o intelectual.²⁴⁹ Discutindo sobre essa questão, Reis Filho escreve:

²⁴⁷ FOUCAULT, Michel. «L'intellectuel sert à rassembler les idées, mais 'son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier ». op.cit., p.421. (« Son rôle (...) n'est pas de former la conscience ouvrière, puisqu'elle existe, mais de permettre à cette conscience, à ce savoir ouvrier d'entrer dans le système d'informations, de se diffuser et d'aider, par conséquent, d'autres ouvriers ou des gens»).

²⁴⁸ Idem, p.422. («Les intellectuels se font souvent de la classe ouvrière une image qui a les mêmes valeurs humanistes que la bourgeoisie. Or ce n'est pas vrai. Si tu regardes bien la classe ouvrière, finalement, elle est illégaliste. Elle est contre la loi, puisque la loi a toujours été faite contre elle»). Para entender essa relação sublinhada por Foucault entre classe operária e ilegalismo, ver: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. op.cit., pp.215-254; VIEIRA, Priscila Piazzentini. *Pensar diferentemente a História: o olhar genealógico de Michel Foucault em Vigiar e Punir*. Dissertação de Mestrado defendida no IFCH da UNICAMP, 2008, pp.165-185.

²⁴⁹ KRISTEVA, Julia. «Julia Kristeva: la reine des signes». In: *De Sartre a Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans Le Nouvel Observateur*. Réalisé par Nicole Muchnik. Avec la collaboration de Carol Kehringer. Préface de Mona Ozouf. Hachette littérature, Le Nouvel Observateur, 1984, p.147.

Para Gramsci, o proletariado não deixaria de lado seus interesses corporativos de forma “espontânea”, nem poderia chegar a se transformar em classe social sem direção de um partido de vanguarda. O Partido seria a “direção consciente”, a “vontade coletiva”, o “moderno Príncipe”. Sua missão: educar, purificar, orientar os “sentimentos espontâneos”. Mesmo depois da vitória, não cessariam as suas tarefas (...) A tese de que as classes sociais criariam seus “intelectuais orgânicos”, capazes de lhes dar “homogeneidade e consciência” em todos os campos de atividade, também reforçaria, com uma nova elaboração, o papel crucial da vanguarda.²⁵⁰

Kristeva aponta para o gesto de “colocar em questão esta moral do engajamento, esta ‘vontade de servir’”.²⁵¹ Para ela, “se o intelectual tem hoje uma razão de ser, é na medida em que ele afirma e propaga a diferença”.²⁵² E nessa procura de novas formas e linguagens, que muitas vezes podem ser vistas como uma obscuridade ou um esoterismo, o intelectual consente em pagar um preço por falar agora “em seu nome”, e não mais “em nome de”. Kristeva, além disso, problematiza o papel do Estado em toda forma de militância política, principalmente a marxista. Ela destaca a necessidade de transformação do marxismo, assim como a de reinventar a função do intelectual.²⁵³

Foucault reinventa a função do intelectual quando participa, por exemplo, em 1981, da luta contra a repressão do regime soviético a um grupo polonês formado por sindicalistas e intelectuais dissidentes, o Solidarité.²⁵⁴ Ao lado de outros intelectuais como P. Bourdieu, C. Castoriadis, M. de Certeau, C. Lefort, J. le Goff, R. Chartier, F. Furet, P. Nora, M. Perrot, J.P. Vernant, P. Veyne, P. Vidal-Naquet, entre outros, e trabalhadores franceses integrantes da CFDT²⁵⁵, Foucault uniu-se a um movimento que lutava contra o totalitarismo

²⁵⁰ FILHO, Daniel Aarão Reis. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. op.cit., p.115.

²⁵¹ KRISTEVA, Julia. « Julia Kristeva: la reine des signes ». op.cit. («remise en question de cette morale de l’engagement, de cette ‘volonté de servir’»).

²⁵² Idem. («si l’intellectuel d’aujourd’hui a une raison d’être, c’est dans la seule mesure où il affirme et propage la différence»).

²⁵³ Idem, p.152.

²⁵⁴ O grupo Solidarité data de 1980, e teve como seu principal fundador Lech Walesa. Funcionou como a grande oposição ao regime comunista polonês. Para uma análise sobre os conflitos no Leste Europeu e a problemática dos intelectuais, ver: CHRISTOFFERSON, Michael. «IV. Célébrer la dissidence. Les intellectuels et la répression en Europe de l’Est». *Les intellectuels contre la gauche*. op.cit., pp.205-242.

²⁵⁵ Confédération française démocratique du travail (CFDT).

na Polônia e denunciava o descaso do governo francês socialista de François Mitterrand frente a esse problema. A grande diferença desse grupo não é dada pela união entre intelectuais e sindicalistas, mas pela forma como tal união se deu.

Didier Eribon escreve para o jornal francês *Libération*²⁵⁶, no dia 23 de dezembro de 1981, sobre o apoio de intelectuais e sindicalistas franceses à resistência polonesa. Ele também sublinha a conferência de imprensa que reuniu sindicalistas, intelectuais, universitários e artistas. Os intelectuais falaram sobre a importância da cooperação entre o movimento sindical francês e os intelectuais. Dentre as falas, a mais longa foi a de Foucault. Ele falou sobre as propostas de ações, e a primeira delas era fazer com que a voz do grupo Solidarité não fosse abafada. O gesto intelectual era divulgar essa informação para o maior público possível. Eribon conclui sua matéria com a seguinte frase: “vimos ontem este fato excepcional: há muito tempo que uma reunião como essa de intelectuais não era formada para firmar uma prática comum com uma organização sindical”.²⁵⁷

No mesmo jornal, é Pierre Bourdieu, sociólogo francês, quem fala sobre essa ação política.²⁵⁸ Em uma entrevista, ele mostra a grande crítica desse movimento ao governo socialista francês, que sempre se colocou como o defensor das liberdades nos regimes totalitários do Leste Europeu, mas nesse momento não manifestou nenhuma reação. Aproximando-se de Foucault, Bourdieu defende que o poder de transformação não deve ser delegado aos homens do aparelho de Estado, destacando o valor simbólico de uma união entre intelectuais e sindicalistas. A imaginação, obviamente, não estaria no poder, mas nessas ações pontuais, por exemplo. O grande obstáculo, assim como Foucault e Kristeva defenderam, está na tendência de certas organizações de esquerda em se apegar ao modelo do Estado. Ao propor uma “máquina de guerra contra o partido comunista francês”²⁵⁹, ele mostra a necessidade de excluir o sonho leninista do intelectual que organiza os operários.

A figura do intelectual, para Foucault, sempre passou menos pelo papel que teve até os anos de 1950, 1960, o de profeta, que dizia o que “devia ser feito”, do que pelo de construir uma prática na qual não se tenha nenhum programa a ser proposto. Ele afirma:

²⁵⁶ ERIBON, Didier. «Des intellectuels en état d’urgence». In: *Libération*. op.cit., 23 décembre 1981, no. 189-190, pp.08-09.

²⁵⁷ Idem, p.09. («on volait hier ce fait exceptionnel: il y a bien longtemps qu’un tel rassemblement d’intellectuels ne s’était formé par engager une pratique commune avec une organisation syndicale»).

²⁵⁸ BOURDIEU, Pierre. «Retrouver la tradition libertaire de la gauche...». In: *Libération*. op.cit., 23 décembre 1981, no. 189-190, pp.08-09.

²⁵⁹ Idem, p.09. («machine de guerre contre le Parti communiste français»).

No momento em que se ‘propõe’, propõe-se um vocabulário, uma ideologia, que só podem ter efeitos de dominação. O que deve ser apresentado são os instrumentos e as ferramentas que julgamos que podem ser úteis.²⁶⁰

Somente dessa maneira, as possibilidades dos instrumentos para os embates podem ser abertas, e nunca fechadas por adotar um programa marxista, por exemplo, já muito desgastado. Foucault cita os exemplos do estalinismo e do maoísmo²⁶¹ como aspectos que reforçam a necessidade da crítica aos grandes sistemas teóricos e políticos. Não se trata, aqui, de substituir o marxismo por uma outra teoria, considerada mais coerente e objetiva, mas de prestar atenção às especificidades de cada luta política e, além disso, de aprender com elas.

Foucault aponta, portanto, como muitos intelectuais do período, a necessidade de reinventar a militância política, já que o pensamento revolucionário perdeu os apoios que encontrava em outras partes do mundo, como na URSS, em Cuba, Vietnã ou China. Ele diz: “é a primeira vez que não há mais sobre a terra um único ponto de onde poderia nascer a luz de uma esperança”.²⁶² Não há mais um movimento revolucionário que sirva como um exemplo a ser seguido. Para ele, fomos reenviados para 1830, período em que se começam as revoluções na Europa, ou até mesmo antes, para a Revolução Francesa e toda a tradição européia das Luzes:

(...) é preciso recomeçar tudo desde o começo e perguntar a partir do que se pode fazer a crítica de nossa sociedade (...) a importante tradição do socialismo é recolocada fundamentalmente em questão, pois tudo o que essa tradição socialista produziu na história está aí para se condenar.²⁶³

²⁶⁰ FOUCAULT, Michel. «Enfermement, psychiatrie, prison». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.348. («Du moment qu’on ‘propose’, on propose un vocabulaire, une idéologie, qui ne peuvent avoir que des effets de domination. Ce qu’il faut présenter, ce sont des instruments et des outils que l’on juge pouvoir être utiles ainsi»).

²⁶¹ FOUCAULT, Michel. «Le pouvoir, une bête magnifique». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.377.

²⁶² FOUCAULT, Michel. «La torture, c’est la raison». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.397. («c’est la première fois qu’il n’y a plus sur la terre un seul point d’où pourrait jaillir la lumière d’une espérance»).

²⁶³ Idem, p.398. («il nous faut tout recommencer depuis le début et nous demander à partir de quoi on peut faire la critique de notre société (...) l’importante tradition du socialisme est à remettre fondamentalement en question, car tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l’histoire est à condamner»).

Mas essa postura de indicar a dificuldade das nossas condições não demonstra, para Foucault, um pessimismo generalizado. É exatamente por ver essas dificuldades e dizer: “recomeçemos”, que ele acredita revelar um grande otimismo:

(...) recommencer a análise, a crítica – não puramente e simplesmente a análise da sociedade dita ‘capitalista’, mas a análise do sistema social, estatal, que encontramos nos países socialistas e capitalistas. Tal é a crítica que está para ser feita. É uma tarefa enorme. É preciso começar desde já e com muito otimismo.²⁶⁴

2.1 – A *parrhesía* fora do campo institucional: a figura de Sócrates e as ressonâncias do cinismo na militância revolucionária

A tarefa do intelectual, para Foucault, consiste em “forjar os instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos”.²⁶⁵ Dar cursos que ressaltem um modo de vida antigo que se preocupa com a mudança de si mesmo e dos outros e procura pela transformação fora da prática institucional nos fornece instrumentos fundamentais e diretos para essa tarefa. Ou seja, defendo que Foucault, ao ressaltar a figura de Sócrates e a importância de não se falar a verdade somente na Assembléia, mas também em sua própria forma de vida, e ao lembrar-se da militância engajada dos cínicos na transformação do mundo, procura por exemplos de práticas políticas que escapam aos moldes da esquerda tradicional. Esta última foi constituída em torno de uma organização partidária e apostou na tomada do poder como a única via de alcançar a Revolução.

Além disso, sugiro que toda essa ação política cotidiana e diária de Foucault que comentei anteriormente, baseada na postura do intelectual específico e na crítica ao Partido

²⁶⁴ Idem. («recommencer l’analyse de la société dite ‘capitaliste’, mais l’analyse du système social, étatique, puissant que l’on trouve dans les pays socialistes et capitalistes. Telle est la critique qui est à faire. C’est une tâche énorme, certes. Il faut commencer dès maintenant et avec beaucoup d’optimisme»).

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel. «Pouvoir et savoir». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.414. («forger des instruments d’analyse, d’action politique et d’intervention politique sur la réalité qui nous est contemporaine et sur nous-mêmes»).

revolucionário que apostou em uma relação hierárquica entre os trabalhadores e os intelectuais vanguardistas, auxiliou-o na produção de um olhar preocupado com experiências históricas destoantes do modelo da Revolução, esquecidos ou taxados como “pré-políticos”, sem organização, ou ainda sem consciência de classe. É exatamente por esses movimentos tão marginalizados pela história do pensamento que Foucault se interessará. É com eles que criará um fio de ligação com as suas próprias ações de militância de esquerda na França. E não estou falando somente de Sócrates e dos cínicos, mas também, já na modernidade, a partir do final do século XVIII e no século XIX, dos anarquistas e dos socialistas, que foram chamados por Marx e Engels de modo pejorativo de “utopistas”, por suas propostas terem “um caráter puramente utópico”.²⁶⁶ As discussões que seguem tratarão desses embates e dessas escolhas de Foucault.

- Sócrates e a prática política fora da instituição

É na primeira hora da “Aula de 15 de fevereiro de 1984” que Foucault começa o estudo da figura de Sócrates relacionada ao tema da *parrhesía* ética. Ele lembra que Sócrates, aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar à *parrhesía*, não exerce o dizer verdadeiro na tribuna ou na Assembléia diante do povo. Sócrates demonstra a coragem da verdade pelo jogo da interrogação irônica, e Foucault toma a *Apologia de Sócrates*, de Platão²⁶⁷, como sua principal fonte. Trata-se de um famoso texto, no qual Sócrates explica porque ele não quer representar um papel político-institucional na cidade.

A *Apologia* é composta de um discurso do tipo judiciário e, por isso, começa por uma defesa: Sócrates mostra que diz a verdade porque, ao contrário dos seus adversários, ele fala as coisas de forma simples, direta, sem habilidades ou ornamentos, e isso é um sinal de verdade. Além do mais, seus adversários falaram tanto dele através de detalhes e artifícios retóricos que praticamente o fizeram esquecer dele mesmo. Nesse sentido, a habilidade dos adversários ao falar produz o esquecimento de si e, contrariamente, a simplicidade, a palavra sem ornamento, dita diretamente, a palavra verdadeira, ou seja, a

²⁶⁶ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. op.cit., p.61.

²⁶⁷ PLATON, *Apologie de Socrate*, op.cit; *Phédon*. Trad. P. Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

parrhesía, conduzirá à verdade de nós mesmos. Esse risco de esquecer-se de si mesmo é uma questão central nesses diálogos.

No mesmo texto, Sócrates responde à pergunta crucial: por que não participa diretamente da política? Ele afirma que se não cuidou de Atenas e dos atenienses na Assembléia ou nos tribunais, é porque o seu cuidado é semelhante ao de um pai ou de um irmão mais velho. E por que ele não participou das decisões da cidade publicamente? Aqui aparece claramente o papel político daquele que se levanta diante da Assembléia, fala ao povo e participa das deliberações da cidade dentro da cena das instituições democráticas, nas quais a *parrhesía* tem seu lugar. É a figura do parresiasta político que, apesar das ameaças, aceita dizer e levantar-se diante de todos, pois é do interesse da cidade. E arriscando-se a morrer, ele diz a verdade.

É exatamente esse papel que Sócrates não quer representar. E como ele justifica essa posição? A resposta mais óbvia e clara defende que ao dizer a verdade ele morreria. No entanto, Foucault analisa a situação mais de perto e percebe que a preocupação de Sócrates não é somente com o risco de morte, pois ele aceita esse perigo ao pronunciar o dizer verdadeiro. Ele não foi impedido pelas ameaças que as suas atividades poderiam comportar, já que o risco de morte está no centro da sua empreitada. Isso quer dizer, então, que ele tem uma certa forma de *parrhesía* que é diferente da *parrhesía* política. Ele a definirá como uma missão, mas muito diferente da do sábio, que intervém de tempos em tempos e, em sua sabedoria, fica silencioso no resto de sua vida. O sábio age quando a urgência o exige. Fora isso, ele se situa no silêncio de sua própria sabedoria. Mas Sócrates não compara a sua missão ao do sábio, mas a de um soldado que, entre os cidadãos, tem a cada instante que lutar e defender a si e aos outros. O objetivo dessa missão é velar os outros, incitá-los a se ocuparem deles mesmos, de sua razão, de sua verdade e de sua alma. Ou seja, uma missão muito diferente da *parrhesía* política, fazendo com que cada indivíduo se ocupe de si mesmo como ser racional, tendo na verdade uma relação fundadora sobre o ser de sua própria alma:

(...) temos agora uma *parrhesía* sobre o eixo da ética. A fundação do *êthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como

conduta racional em função do próprio ser da alma, e é bem isso que está em questão nessa nova forma de *parrhesía*.²⁶⁸

Há um conjunto que define a *parrhesía* socrática: “*Zêtêsis, exetasis, epimeleia*. *Zêtêsis* é o primeiro momento da veridicção socrática (a procura). *Exetasis* é o exame da alma, a confrontação da alma e a prova das almas. *Epimeleia* é o cuidado de si mesmo”.²⁶⁹ Nesse conjunto que define a *parrhesía* socrática, a veridicção corajosa de Sócrates opõe-se à veridicção política, que não se pratica como uma procura, mas manifesta-se como a afirmação daquele que é capaz de dizer a verdade; que não privilegia o exame e a confrontação das almas, mas dirige-se corajosamente, em sua solidão, a uma Assembléia ou a um tirano que não quer escutá-lo; que não visa a incitar as pessoas a se ocuparem delas mesmas, mas diz a elas o que deve ser feito e, dito uma vez, ele deixa as pessoas se virarem como podem com elas mesmas e com a verdade.

Com isso, Sócrates traçou uma linha de partilha e marcou no pensamento grego e, portanto, no Ocidental a separação entre uma prática do dizer verdadeiro político e uma outra prática desse dizer verdadeiro, que obedece a outras fórmulas e a outros objetivos. Surge, assim, uma outra *parrhesía*, que não defende a necessidade de se expor ao perigo da política, e será incompatível com a tribuna e as formas de retórica próprias ao discurso político. Além disso, esse dizer verdadeiro correria o risco de ser reduzido ao silêncio quando ele tentasse se manifestar em uma democracia ou em oligarquia. Mas Sócrates não se cansa de afirmar: a *parrhesía* que não corre o risco da política não é menos útil à cidade. Ao incitar os outros a cuidar deles mesmos é à cidade inteira que você está sendo útil. A proteção da vida se dá precisamente pelo interesse da cidade. Foucault pontua:

Enfim a filosofia – como veridicção corajosa, como *parrhesía* não política, mas, em uma relação essencial com a utilidade da cidade – vai se

²⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.79-80. («l'on a maintenant une *parrêsia* sur l'axe de l'éthique. La fondation de l'*êthos* comme étant le principe à partir duquel la conduite pourra se définir comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'âme, c'est bien cela qu'il est question dans cette nouvelle forme de *parrêsia*»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.75.

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.80. («*Zêtêsis, exetasis, epimeleia*. *Zêtêsis*, c'est le premier moment de la véridiction socratique (...) *Exetasis*, c'est l'examen de l'âme, la confrontation de l'âme et l'épreuve des âmes. *Epimeleia*, c'est le soin de soi-même»); Ed. bras., p.75.

abrir toda ao longo do que poderíamos chamar a grande corrente de cuidados e de solitudes.²⁷⁰

Na *Apologia*, desse modo, percebe-se uma coincidência entre a instauração de um discurso de verdade diferente da profecia, da sabedoria, do ensino, e a definição de uma *parrhesía* filosófica distinta da *parrhesía* política. Aparece como tema fundamental desse discurso corajoso e filosófico, como o objetivo maior dessa *parrhesía*, o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, com a verdade e com os outros. A aplicação de Sócrates em provocar os outros a cuidar deles mesmos, assim como ele cuidou de si, é a sua última vontade: que as pessoas prestem atenção ao preceito ocupar-se de si mesmo. É essa missão que diz respeito ao cuidado de si que conduziu Sócrates à morte, fundando, no pensamento grego e na história ocidental, a filosofia como uma forma de veridicção que não é aquela da profecia, da sabedoria, nem a da técnica, mas uma veridicção própria ao discurso filosófico. Para este, a coragem deve ser exercida até a morte, como uma prova da alma que não tem mais seu lugar na tribuna política.²⁷¹

A relação com a modernidade nesses estudos da *parrhesía* na Antiguidade é revelada quando Foucault interessa-se pela formação de uma dramática do discurso verdadeiro na política greco-romana, que é o discurso do conselheiro. Para além dessa pesquisa, ele tem os seguintes projetos, apesar de não saber se será possível realizá-los: estudar a dramática do ministro na ordem da política que aparece em torno do século XVI, quando a arte de governar começa a adquirir sua estatura e a definir sua técnica própria em função do que é o Estado; além disso, compreender o aparecimento de uma terceira figura na temática do discurso verdadeiro: a do “crítico”, e tentar entender o que é o discurso crítico na ordem da política que se forma no século XVIII e ao longo dos séculos XIX e XX; finalmente, Foucault encontra uma quarta figura: a do revolucionário, que se levanta

²⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.83. («Enfin la philosophie – comme véridiction courageuse, comme *parrésia* non politique, mais pourtant dans un rapport essentiel avec l’utilité de la cité – va se déployer tout au long de ce qu’on pourrait appeler la grande chaîne des soucis et des solitudes»); Ed. bras., p.78.

²⁷¹ Sobre o estudo de Sócrates por Foucault, ver: PINHO, Luiz Celso. “O Sócrates do último curso de Foucault no Collège de France”. In: BRANCO, Guilherme Castelo de; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.213-223. Ainda dentro desse contexto, é importante o comentário de Frédéric Gros ao final do livro, no qual ele relaciona o estudo dos últimos momentos de vida de Sócrates com os últimos dias da vida do próprio Foucault. GROS, Frédéric. «Situation du cours». In: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.313-328; *A Coragem da Verdade*. op.cit., pp.302-316.

no meio da sociedade e diz: “Eu digo a verdade (...) em nome de alguma coisa que é a revolução que vou fazer e que nós vamos fazer juntos”.²⁷² Ao ver como os cínicos são objeto principal de *A Coragem da Verdade*, entendo que foi principalmente essa quarta figura que o ocupou. E é exatamente dessa ligação entre a *parrhesía* cínica e as suas ressonâncias na militância política moderna que tratarei a seguir.

- As ressonâncias do cinismo na cultura ocidental

Na segunda hora da “Aula de 29 de fevereiro de 1984”, Foucault analisa o cinismo como uma categoria moral na cultura ocidental. Destacarei a relação que ele estabelece entre os cínicos e suas ressonâncias na prática da militância política revolucionária. Esse tema é de extrema relevância para os estudiosos que se interessam por trajetórias de militantes que tiveram que se confrontar com o risco da morte, do anonimato ou da exclusão social ao pronunciarem e praticarem o que tomavam e experimentavam como sendo a verdade escandalosa contra o poder. Margareth Rago, em um artigo fundamental, estabelece essa relação entre as mulheres militantes brasileiras e suas lutas constantes no século XX.²⁷³ Os feminismos pós-estruturalistas, de um modo geral, têm criado pontes com as problematizações de Foucault sobre a ética, as estéticas da existência, as artes do viver e a coragem da verdade. Na mesma direção que Margareth Rago, Susel Oliveira da Rosa relaciona o tema da coragem à feminista brasileira Danda Prado e também às militantes de esquerda que lutavam contra a ditadura no Brasil.²⁷⁴ Outras aproximações entre os feminismos e os estudos de Foucault sobre a ética são ressaltadas pelos estudos de Norma

²⁷² FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.67. («Je dis vrai (...) au nom de quelque chose qui est la révolution que je vais faire et que nous allons faire ensemble»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.67.

²⁷³ RAGO, Margareth. “Escritas de si, *parrhesia* e feminismo”. In: BRANCO, Guilherme Castelo de; VEIGANETO, Alfredo (org.). *Foucault: filosofia & política*. op.cit., pp.251-268.

²⁷⁴ Ver os textos: ROSA, Susel Oliveira da. “‘Subterrâneos da Liberdade’: mulheres, militância e clandestinidade”; “Flávia Schilling e a escrita de si como dispositivo de resistência”. In: *Labrys. Estudos Feministas*, n.15, 2009; “Da coragem feminista à coragem lésbica”. In: *Labrys. Estudos Feministas*, n.19, 2011.

Telles²⁷⁵, Margaret McLaren²⁷⁶ e pela recente coletânea *Feminism and the Final Foucault*.²⁷⁷

Foucault afirma que são poucos os trabalhos que tratam dessa longa história do cinismo. Ao fazer uma discussão bibliográfica sobre o tema, ele cita alguns textos da filosofia alemã tais como Tillich, Heinrich e Gehlen, por exemplo²⁷⁸, que problematizam o cinismo em suas formas antigas e modernas. De maneira geral, esses autores opõem um cinismo de valor positivo, o antigo, a um cinismo de valor negativo, o cinismo moderno. O cinismo, mesmo na Antiguidade, foi sempre percebido por uma forte ambigüidade. Mas, ele afirma, se queremos ressaltar as suas dimensões como forma de existência na Europa cristã e moderna, não podemos colocar sobre ele simplesmente um julgamento uniforme negativo. Além disso, devemos problematizar a hipótese de uma descontinuidade forte e bem marcada entre o cinismo antigo e o moderno, como se fossem estilos de existência modulados segundo esquemas diferentes.

Além disso, nessas interpretações, o cinismo é apresentado como um tipo de individualismo, de afirmação de si, uma exasperação da existência particular, em sua extrema singularidade, tanto na Antiguidade quanto no mundo moderno. Nesse sentido, o indivíduo e o individualismo estariam no centro do cinismo. Para Foucault, se lermos o cinismo a partir da história do individualismo, corremos o risco de perder uma de suas dimensões fundamentais: a relação entre as formas de existência e a manifestação da verdade. E, para ele, a longa história do cinismo deve ser contada pelo tema da vida como o escândalo da verdade, ou da forma de vida como lugar de emergência da verdade.

Foucault quer mostrar o legado cultural, a existência permanente do cinismo durante toda a cultura europeia, chamando a atenção para uma reflexão filosófica e política que não

²⁷⁵ TELLES, Norma. “A escrita como prática de si”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. op.cit., pp.291-303.

²⁷⁶ McLAREN, Margaret A. *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. New York: State University of New York Press, 2002.

²⁷⁷ TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen. *Feminism and the Final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

²⁷⁸ Os autores citados são: TILLICH, P. *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Steingrüben, 1953, rééd. Berlin, De Gruyter, 1991/ *Le Courage d’être*, trad. J. -P. Le May, Paris, Le Cerf, 1999; HEINRICH, K. *Parmênides und Jona*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1996; GEHLEN, A. *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1969; SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1983/ *Critique de la raison cynique*, trad. H.Hildenbrand, Paris, bourgeois, 1987. Este último livro foi traduzido para o português em 2012: SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

costuma frequentar os cânones da filosofia ocidental. Os cínicos, ainda, nunca foram lembrados por uma esquerda tradicional como um pensamento que se ligava a uma militância que tinha como objetivo principal a transformação do mundo. Mas Foucault chamará a atenção para a importância do cinismo para além da Antiguidade, mostrando até mesmo como a insistência em viver escandalosamente os preceitos em que se acredita ressoaram em movimentos de contestação política no século XIX, por exemplo. Ele aponta três elementos que transmitiram, na história da Europa, o modo cínico de existência: o ascetismo cristão, os movimentos revolucionários do século XIX e a arte moderna.

O primeiro suporte de transferência e de penetração do modo de ser cínico foi constituído pela própria cultura cristã, pelas práticas e pelas instituições do ascetismo. Foucault percebe uma grande proximidade entre a prática de despojamento cínico e a ascese cristã. O modo de vida cínico foi, pelo intermédio da ascese cristã, transmitido durante muito tempo, e muitos dos temas, das atitudes, das formas de comportamento que podemos observar nos cínicos serão encontrados nos numerosos movimentos espirituais da Idade Média, como nos franciscanos, nos dominicanos e nos movimentos heréticos, por exemplo. O tema da nudez foi extremamente importante em toda a espiritualidade cristã e, também, refere-se, ao menos implicitamente, a esta famosa nudez cínica, com o seu duplo valor de ser, ao mesmo tempo, um modo de vida de despojamento completo e a manifestação, em plena nudez, do que é a verdade do mundo e da vida. Um cinismo cristão, anti-institucional e antieclesiástico foram sensíveis também no interior da Reforma protestante e da católica.

O segundo suporte de transmissão do modo de ser cínico, o mais trabalhado por Foucault e pelo qual mais me interessa, refere-se ao momento em que ele foi entendido como forma de vida no escândalo da verdade. Ele ressoa nas práticas políticas, principalmente nos movimentos revolucionários que se formaram ao longo do século XIX. Para Foucault, a revolução no mundo europeu moderno não foi simplesmente um projeto político, mas foi também uma forma de vida. Chamou-se “militantismo”²⁷⁹ a maneira pela qual se definiu, caracterizou-se, organizou-se a vida como uma atividade revolucionária, ou elaborou-se a atividade revolucionária como vida consagrada, total ou parcialmente, à

²⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.169. («militantisme»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.161.

Revolução. Na Europa, essa prática tomou três formas, dentre as quais ele destaca a terceira.

Na primeira delas, a vida revolucionária é entendida sob a forma da sociedade secreta, do segredo, como constituição de uma socialidade invisível ordenada a um princípio ou a um objetivo milenarista. Esse lado da vida revolucionária foi muito importante no começo do século XIX, e acredito que Foucault não reserva tanta atenção a essa experiência pelo caráter restrito que o segredo implicava, ou seja, era elaborado um modo de vida diferente apenas dentro da sociedade secreta. No restante de sua vida, o indivíduo comportava-se conforme os costumes e os padrões sociais para não ser descoberto como integrante de uma seita que segue preceitos contrários às normas ou que pretende transgredir seus valores morais. A organização do segredo, na maioria dos casos, não publiciza os seus combates, muito diferente do que ocorre com os cínicos, que faziam do escândalo da vida verdadeira em praça pública sua principal forma de agir.

Segundo Hobsbawm, em seu livro de 1959, *Rebeldes primitivos*²⁸⁰, dentre as sociedades secretas e de caráter milenarista, podemos citar as sociedades “maçônicas”, que constituem um elo entre dois grupos:

Em primeiro lugar, as organizações que, por serem secretas, ou devido aos seus objetivos revolucionários, eram extremamente ambiciosas e impunham um grau excepcional de coesão entre seus membros. Em segundo lugar, nas organizações que, por serem oriundas de organizações e tradições mais antigas, conservaram elos excepcionalmente vivos com o passado primitivo. Em outras palavras, nas sociedades e ordens revolucionárias secretas, e nos sindicatos e fraternidades, em particular as que descendiam dos artesãos especializados e independentes.²⁸¹

Ainda segundo o mesmo autor, a maçonaria aparece com grande força no final do século XVIII, e não possuía uma doutrina ou um programa fixo. Os integrantes partilhavam da mesma fé nos valores iluministas, e muitos dos revolucionários e conspiradores no

²⁸⁰ HOBBSAWM. E.J. *Rebeldes primitivos. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

²⁸¹ Idem, p.155.

período de 1789 a 1830 tinham uma formação maçônica. Sobre as irmandades secretas, Hobsbawm afirma:

A irmandade secreta clássica era um grupo hierárquico de elite, como uma tremenda parafernália de iniciação e outros rituais, simbolismo e nomenclatura ritual, sinais, senhas, juramentos e tudo o mais. O candidato era cuidadosamente escolhido e, após a admissão, avançava progressivamente através de uma sucessão de graus, que representavam maiores responsabilidades e um conhecimento mais esotérico, até que, com sorte, chegava (ou melhor, era cooptado) ao círculo mais íntimo de todos os círculos dirigentes fechados que pudesse haver. Marx, que não gostava dessas coisas, descreveu-a como uma “supersticiosa e autoritária”, e a definição continua válida.²⁸²

Como o trecho anterior sugere, Hobsbawm julga a ação desses grupos pela falta de aptidão. Destaco principalmente a última frase, quando cita a opinião negativa de Marx sobre os maçons e reafirma esse posicionamento. O próprio título do livro citado também faz alusão ao primitivismo desses movimentos. Muitos estudiosos caracterizaram esses grupos do começo do século XIX como “primitivos”, “arcaicos”, “pré-políticos”, “sem programa”, “desorganizados”. Tais julgamentos inexitem no vocabulário de Foucault, principalmente quando trata de ações políticas que precedem a organização dos trabalhadores em partidos políticos ou em sindicatos. Aliás, ele está sempre atento aos grupos marginais, como os anarquistas, citados como aqueles que servem como suporte de transferência dos preceitos cínicos da existência. Diria que a diferença de Foucault aparece exatamente nesse aspecto, pois ele respeita e sublinha a ação de movimentos políticos considerados por muitos como “ingênuos”, criticando fortemente a visão que enquadra essas experiências e acaba descartando-as como menos importantes para a história da militância política. Isso porque Foucault pratica uma militância que escapa aos moldes tradicionais e, por isso, investe nos fios que o ligam a práticas de engajamento político desvalorizadas.

²⁸² Idem, p.96.

Lembro, ainda, que Hobsbawm teve a iniciativa louvável de estudar grupos muitas vezes nem sequer considerados pela história dos movimentos sociais, tais como os milenaristas, o banditismo social, a Máfia italiana, as seitas operárias, as maçônicas e o anarquismo siciliano, por exemplo. Mas, mesmo assim, acabou produzindo hierarquias, principalmente ao comparar os grupos que são objetos de seu trabalho, vistos como arcaicos e pré-políticos, com os movimentos modernos organizados por um programa ou uma teoria política. Hobsbawm afirma: “Embora seus movimentos sejam, sob muitos aspectos, cegos e tateantes, se comparados aos movimentos modernos, não são, porém, marginais ou destituídos de importância”.²⁸³

Voltando aos demais modos de militância lembrados por Foucault, além das organizações secretas, em segundo lugar, no outro extremo, o militantismo aparece sob a forma da organização visível, reconhecida, instituída, que procura fazer valer seus objetivos e sua dinâmica no campo social e político, principalmente reconhecendo-se nas organizações sindicais ou nos partidos políticos revolucionários.

Mesmo que Foucault critique fortemente essas duas formas de organização (o sindicato e o partido político), seria importante pensar que no momento em que ele problematiza esses órgãos, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, os partidos revolucionários tinham uma forma extremamente burocrática, quase que estatal, e já tinham deixado de proporcionar uma socialidade que Maffesoli denominou como sendo “de base”.²⁸⁴ Até pelo menos a década de 1920, as organizações políticas de esquerda ainda prezavam pelas práticas e relações sociais diversas das defendidas pelo Estado ou pela elite dominante. Nesse sentido, muitos projetos de educação libertária, encontros culturais organizados pelos próprios operários, leitura de livros, entre outras coisas, povoavam as práticas das organizações de esquerda.²⁸⁵ Podemos aproximar essas práticas às formas de solidariedade que Maffesoli encontrou na Máfia e chamou de “primitiva” (mas dessa vez em um sentido positivo), pois, dentro dela, um código é compactuado, mas, segundo ele:

²⁸³ Idem, p.12.

²⁸⁴ MAFFESOLI, Michel. «La mafia. Note sur la socialité de base». In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Volume LXXIII. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, pp.363-368.

²⁸⁵ Para um estudo que trata dessa socialidade operária, ver: RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários. Arquivos do sonho operário*. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Sobre essa temática no Brasil, consultar: RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (3ª ed.).

O ponto essencial desse código é a distância em relação ao central, quer dizer, em relação ao Estado e aos seus diversos instrumentos de controle. “Nunca apelar para as autoridades para obter justiça”. Uma tal distância de princípio, com as consequências que se sabe, permite assegurar uma resistência eficaz em relação à centralização sob todas as formas.²⁸⁶

Essa “socialidade de base” está longe das formas de sociabilidades presentes nas sociedades modernas, nas quais o “indivíduo é anônimo e atomizado, que está em completa dependência em relação a um polo central total desconhecido, o ‘*Big Brother*’ de ‘1984’”.²⁸⁷ Na solidariedade de base: “cada membro da ‘família’ (...) tem por única obrigação respeitar o equilíbrio (...) dinâmico do conjunto. É o que resume esta outra regra, ‘a organização vem antes do indivíduo’”.²⁸⁸ É mais com essas relações que as organizações de esquerda se pareciam no início do século XIX, e menos com a deterioração das organizações partidárias marxistas-leninistas do século XX, que já haviam, por exemplo, passado pela experiência do estalinismo e de seus preceitos autoritários e burocráticos. As uniões entre os operários de esquerda do começo do século XIX eram como as socialidades de base tematizadas por Maffesoli: “esses pequenos nada que uma visão macroscópica não pode levar em conta, mas que constituem a força vital, a potência da estruturação social”.²⁸⁹ Mas o aspecto da organização tornou-se fundamental no final do século XIX com a institucionalização dos partidos políticos e dos sindicatos, proporcionando aos operários cada vez mais uma relação endurecida com essas duas instituições, levando as “socialidades de base” a irem perdendo suas forças, tornando-se enfraquecidas pela forma como partidos e sindicatos confiscariam, pouco a pouco, a liberdade e a autonomia dos operários.

²⁸⁶ MAFFESOLI, Michel. «La maffia. Note sur la socialité de base». op.cit., p.365. («Le point essentiel de ce code est la distance par rapport au central, c’est-à-dire par rapport à l’Etat et à ses divers instruments de contrôle. ‘Ne jamais faire appel aux autorités de l’Etat pour obtenir justice’. Une telle distance de principe, avec les conséquences que l’on sait, permet d’assurer une résistance efficace vis-à-vis de la centralisation sous toutes ses formes»).

²⁸⁷ Idem. («individu anonyme et atomisé, qui est en complète dépendance par rapport à un pôle central totalement inconnu, le *Big Brother* de ‘1984’»).

²⁸⁸ Idem, pp.365-366. («chaque membre de la famille (...) a pour seule obligation de respecter l’équilibre (...) dynamique de l’ensemble. C’est que résume cette autre règle, ‘l’organisation passe avant l’individu’»).

²⁸⁹ Idem, p.368. («ces petits riens qu’une vision macroscopique ne peut prendre en compte mais que constituent la force vitale, la puissance de la structuration sociale»)

Finalmente, a terceira maneira de ser militante que Foucault destaca é o militantismo como testemunha pela vida, sob a forma de um estilo de existência, que está em ruptura com as convenções, os hábitos e os valores da sociedade. Ele deve manifestar diretamente, pela sua forma visível, pela sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma vida outra, que é a vida verdadeira. É, então, no centro da experiência do militantismo revolucionário, que ele descobre “esse tema, tão fundamental e ao mesmo tempo tão enigmático e tão interessante, da vida verdadeira, dessa vida verdadeira cujo problema já havia sido colocado por Sócrates e cuja temática não parou (...) de percorrer todo o [pensamento] ocidental”.²⁹⁰

O destaque de Foucault, portanto, recai sobre essa forma específica de militância muito semelhante a dos cínicos, exatamente por ter no modo de vida contra as convenções seu principal ponto de apoio. Esse aspecto de testemunho pela vida, do escândalo da vida revolucionária como escândalo da verdade, foi dominante nos movimentos que aparecem em meados do século XIX. Nesse sentido, para Foucault, Dostoievski e o niilismo russo deveriam ser estudados; e depois o anarquismo europeu e americano; e igualmente o problema do terrorismo e a maneira pela qual o anarquismo e o terrorismo, como prática de vida até à morte pela verdade (a bomba que mata aquele que a coloca), aparecem como um tipo de passagem ao limite, dramática ou delirante, dessa coragem pela verdade que havia sido colocada pelos gregos: “Chegar à verdade, manifestar a verdade, fazer explodir a verdade até perder a vida ou fazer correr o sangue dos outros, é aí que encontramos a longa filiação através do pensamento europeu”.²⁹¹

Hobsbawm também reconhece a especificidade da militância dos que são chamados por ele de “utopistas” ou anarquistas. Eles são apontados como os grupos que apostavam na modificação total dos costumes em sua própria realidade. Tinham como um de seus principais objetivos a elaboração de padrões morais exemplares. Hobsbawm comenta sobre as militâncias ditas “utópicas”:

²⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.170. («ce thème, si fondamental et en même temps si énigmatique et si intéressant, de la vraie vie, cette vraie vie dont le problème a été posé par Socrate déjà et dont la thématique n’a pas cessé, je crois, de parcourir toute la [pensée] occidentale»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.161.

²⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.170-171. («Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu’à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres, c’est bien quelque chose dont on retrouve la filiation à travers la pensée européenne»); Ed. bras., p.162.

É essa consciência de uma modificação *total*, não como aspiração, mas como realidade (...) Os revolucionários não só se fixam um padrão moral mais elevado do que o de outros homens, com exceção dos santos, mas também nesse momento os colocam realmente em prática.²⁹²

Vejo uma diferença, porém, entre o interesse de Foucault por esses movimentos e o dos demais historiadores, como Hobsbawm, por exemplo. Foucault já tinha insistido na importância da especificidade desses grupos, como os “partidários de Fourier”, ao final de *Vigiar e Punir*.²⁹³ Lembro que o projeto de mudança de Charles Fourier por meio das experiências sociais em “falanstérios” foi sistematicamente criticado pela história dos movimentos operários, assim como todos os enquadrados como “utopistas”: Gracchus Babeuf, Etienne Cabet, Saint-Simon, Pierre-Joseph Proudhon.²⁹⁴ *O Manifesto Comunista*, de Marx e Engels, ajudou a propagar essa infâmia reservada aos grupos socialistas do início até meados do século XIX, ao dizerem sobre os socialistas utópicos:

(...) rejeitam toda ação política e, especialmente, toda ação revolucionária. Desejam alcançar seus objetivos por meios pacíficos e procurar, através de pequenos experimentos, necessariamente condenados ao fracasso, e

²⁹² HOBBSAWM. E.J. *Rebeldes primitivos*. op.cit., p.68.

²⁹³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. op.cit., pp.236-242 e pp.253-254. Em contrapartida, no ano seguinte, uma crítica severa de Foucault aos socialistas e aos anarquistas aparece na aula que finaliza o curso *Em Defesa da Sociedade*. Ela está relacionada principalmente aos temas do racismo e da biopolítica. Foucault diz: “O socialismo foi, logo de saída, no século XIX, um racismo. E seja Fourier, no início do século, passando por todas as formas de socialismo, vocês sempre vêem neles um componente de racismo”. FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de março de 1976”. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.312. Esta posição fica ainda mais clara no último parágrafo do curso, quando ele ressalta o problema levantado pelo pensamento socialista da eliminação do adversário no próprio interior da sociedade capitalista: “as formas de socialismo mais racistas foram, claro, o blanquismo, a Comuna, e foi a anarquia, muito mais do que a social-democracia, muito mais do que a Segunda Internacional e muito mais do que o próprio marxismo. O racismo socialista só foi liquidado, na Europa, no fim do século XIX, de uma parte pela dominação de uma social-democracia (e, temos mesmo de dizer, de um reformismo ligado a essa social-democracia) e, da outra, por um certo número de processos como o caso Dreyfus na França. Mas, antes do caso Dreyfus, todos os socialistas, enfim os socialistas em sua extrema maioria, eram fundamentalmente racistas. E eu creio que eram racistas na medida em que (e terminarei nesse ponto) não reavaliaram – ou admitiram, se vocês preferirem, como sendo óbvio – esses mecanismos de biopoder que o desenvolvimento da sociedade e do Estado, desde o século XVIII, havia introduzido”. Idem, pp.314-315.

²⁹⁴ Ver as diferentes propostas desses pensadores franceses em: Hofmann, Werner. *A história do pensamento do movimento social dos séculos 19 e 20*. op.cit., pp.43-75.

pela força do exemplo, pavimentar o caminho para o novo Evangelho social.²⁹⁵

Ora, Foucault rejeita drasticamente esses julgamentos que fizeram desses grupos apenas pequenas experiências sem relevância. A proposta de modificar as formas de viver pela manifestação desses preceitos na própria vida caracteriza, para Foucault, uma ação política revolucionária. Os utopistas e os anarquistas, então, são como os cínicos na antiguidade, sempre vistos de maneira ambígua e, na maioria das vezes, criou-se uma imagem negativa sobre suas ações, como revela uma longa passagem de Hobsbawm sobre os anarquistas:

O anarquismo clássico é, portanto, uma forma de movimento camponês quase incapaz de adaptação efetiva às condições modernas, embora delas resulte. Se uma ideologia diferente tivesse penetrado o campo andaluz na década de 1870, talvez pudesse ter transformado a rebeldia espontânea e instável dos camponeses em algo mais formidável, porque mais disciplinado, como o comunismo tem, por vezes, conseguido fazer. Isso não aconteceu. Dessa forma, a história do anarquismo, quase única entre os modernos movimentos sociais, é de um fracasso incessante. Se não ocorrerem imprevistas modificações históricas, é provável que ele passe aos livros juntamente com os anabatistas e os demais profetas que, embora não desarmados, não sabiam o que fazer com as suas armas e foram derrotados para sempre.²⁹⁶

Ao ler essa passagem, percebo a grande diferença do olhar de Foucault. Ao contrário de Hobsbawm, que tem na disciplina e no comunismo seus grandes pontos de apoio e defesa, Foucault está fazendo a crítica desse olhar que empobrece e enquadra a experiência de grupos revolucionários, tais como os anarquistas, por exemplo. As análises que sempre apontaram para um derrotismo e uma falta de importância para a história do movimento operário devem ser contrapostas à visão de Foucault que, contrariando tais

²⁹⁵ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. op.cit., p.60.

²⁹⁶ HOBBSAWM. E.J. *Rebeldes primitivos*. op.cit., pp.96-97.

posições, destaca como os anarquistas são, como denominou Edson Passetti, “estilistas da existência libertária”.²⁹⁷

O elogio aos anarquistas em *A Coragem da Verdade* mostra um cuidado não somente com a vontade de perceber que os ensinamentos cínicos não foram perdidos. Os próprios anarquistas também são referência para a militância de Foucault na segunda metade do século XX. Cínicos e anarquistas encantam Foucault não somente porque a partir deles a história do pensamento filosófico e político tradicional, que relegou ações revolucionárias fundamentais às margens, pode ser problematizada. Interessa a Foucault ligar-se a essa herança cultural de militância revolucionária de esquerda preocupada com a mudança pela transformação dos modos de vida, a qual ainda não estava atrelada às organizações do Partido e dos sindicatos revolucionários. Edson Passetti também ressalta essa diferença dos anarquistas em relação ao socialismo dito científico:

Orientados pela busca de potencialização de liberdades, os anarquistas diferenciaram-se no interior do discurso socialista por se situarem no campo adversário do socialismo autoritário e reformista, dimensionados a partir das proposições de Marx e Engels. Diante do Estado como meio a ser ocupado pela ditadura do proletariado, os anarquistas mobilizam para o fim do Estado e sua abolição.²⁹⁸

Mas quando Foucault aponta que o testemunho pela vida foi dominante no século XIX, sobretudo nesses movimentos que vão do niilismo ao anarquismo ou ao terrorismo, ele não quer dizer que esse aspecto desapareceu e seria agora apenas uma figura histórica dentro do revolucionarismo europeu. Isso porque ele vê ressurgir o problema da vida como escândalo da verdade, e reaparecer o problema do estilo de vida revolucionário no esquerdismo. Esse ressurgimento não se apoia em uma organização, mas na dimensão do militantismo da socialidade secreta que se manifesta e torna visível pelas formas de vida escandalosas.

E, nesse contexto, Foucault mostra a importância de uma análise precisa dos estilos de vida elaborados pelos partidos revolucionários na França, os socialistas e comunistas. O

²⁹⁷ PASSETTI, Edson. “Heterotopias anarquistas”. op.cit., p.142.

²⁹⁸ Idem, p.144.

seguinte trecho trata dessa questão e demonstra como o tema é fundamental para discutir a produção da figura do revolucionário no século XX, principalmente ao criticar fortemente os modos de vida que os partidos políticos adotaram nesse período, invertendo completamente o sentido revolucionário do cinismo. Ao invés da crítica aos modos de vida tradicionais e a proposta de criação de novos modos de existência, com a qual Foucault se envolve profundamente em seus últimos anos de vida, os partidos revolucionários do século XX se apoiaram na retomada dos esquemas mais convencionais que a moral liberal e burguesa tinha produzido:

Na situação atual, todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa de uma verdade inaceitável foram banidos, mas o tema do estilo de vida continua absolutamente importante no militantismo do Partido comunista francês, sob a forma da injunção, de algum tipo invertido, de retomar e fazer valer, em seu estilo de vida, obstinadamente e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais. De modo que o escândalo da vida revolucionária – como forma de vida que, em ruptura com toda vida aceita, faz aparecer a verdade, testemunha por ela – inverte-se agora, em suas estruturas institucionais do Partido comunista francês, com o colocar em cena dos valores recebidos, dos comportamentos habituais, dos esquemas de conduta tradicionais, em oposição com o que seria a decadência da burguesia ou da loucura esquerdista (...).²⁹⁹

Na nota 24 da “Aula de 1º de março de 1978”, do curso *Segurança, Território, População*, Michel Senellart aponta que a crítica de Foucault ao Partido Comunista deve

²⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., pp.171. («Dans la situation actuelle, toutes les formes, tous les styles de vie que pourraient avoir la valeur d’une manifestation scandaleuse d’une vérité inacceptable ont été bannis, mais le thème du style de vie reste tout de même absolument important dans le militantisme du Parti communiste français, sous la forme de l’injonction, en quelque sorte inversée, d’avoir à reprendre et à faire valoir, dans son style de vie, obstinément et visiblement, toutes les valeurs reçues, tous les comportements les plus habituels et les schémas de conduite les plus traditionnels. De sorte que le scandale de la vie révolutionnaire – comme forme de vie qui, en rupture avec toute vie acceptée, fait apparaître la vérité, témoigne pour elle – s’inverse maintenant, dans ces structures institutionnelles du Parti communiste français, [avec] la mise en oeuvre des valeurs reçues, des comportements habituels, des schémas de conduite traditionnels, en opposition avec ce qui serait la décadence de la bourgeoisie ou la folie gauchiste»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.163.

ser ligada ao projeto, enunciado em *O Nascimento da Biopolítica*, de estudar a “governamentalidade de partido (...) na origem histórica de algo como os regimes totalitários”.³⁰⁰ Ainda segundo Senellart, no ano de 1983, em Berkeley, Foucault constituiu um grupo de estudos sobre as novas racionalidades políticas do entreguerras, e estudou o militância político dos partidos de esquerda, como o dos comunistas, em termos de “estilos de vida”.

Depois dos movimentos religiosos ao longo da Idade Média, e após a prática política revolucionária do século XIX, Foucault alerta para um terceiro grande veículo na cultura europeia do cinismo ou do tema do modo de vida como escândalo da verdade. Ele o encontra no campo da arte.

Antes de tratar da relação entre arte e cinismo, lembro que, em um texto de 1970, Giorgio Agamben nos traz contribuições fundamentais sobre o conceito de arte. Ele enfatiza a importância de compreender a arte no mesmo sentido que os gregos davam à *poiesis*. No trecho seguinte, Agamben diferencia *poiesis* da noção de *praxis*, mostrando como a primeira está ligada à produção da verdade:

Os gregos, a quem devemos quase todas as categorias através das quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda, distinguiam, de fato, claramente entre *poiesis* (*poieîn*, pro-duzir, no sentido de agir) e *praxis* (*prátein*, fazer, no sentido de agir). Enquanto no centro da *praxis* estava (...) a ideia da vontade que se exprime imediatamente na ação, a experiência que estava no centro da *poiesis* era a pro-dução na presença, isto é, o fato de que, nela, algo viesse do não-ser ao ser, da ocultação à plena luz da obra. O caráter essencial da *poiesis* não estava, portanto, no seu aspecto de processo prático, voluntário, mas no seu ser um modo da verdade, entendida como des-velamento.³⁰¹

Essa concepção de arte como *poiesis*, então, implica pensar na dimensão de criação e transformação da existência que a produção artística possibilita. Agamben complementa essa discussão, apontando novamente para a relação entre a arte e a produção da verdade:

³⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. op.cit., p.293.

³⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, pp.117-118.

(...) aquilo que os gregos quiseram significar com a distinção entre *poíesis* e *prâxis* era precisamente que a essência da *poíesis* não tem nada a ver com a expressão de uma vontade (em relação à qual a arte não é de modo algum necessária); ela reside, ao contrário, na produção da verdade e na abertura, que resulta dela, de um mundo para a existência e a ação do homem.³⁰²

É a partir das reflexões sobre a arte e o cinismo, sinalizadas por Foucault no curso de 1984, que Leme também associa a arte à problemática da verdade, principalmente quando ele afirma a possibilidade de “alargar a noção de parrésia ao domínio artístico”.³⁰³ É, sobretudo, na arte moderna que a questão do cinismo se torna importante. Segundo Foucault, a arte moderna foi o veículo do modo de ser cínico, desse princípio de relacionar o estilo de vida e a manifestação da verdade, de dois modos. Primeiramente, no final do século XVIII e no decorrer do século XIX, com a aparição da vida artista.³⁰⁴ A ideia de que o artista deve ter uma vida singular, e que não seja reduzida às dimensões e às normas comuns, já era um valor adquirido no período. Mas, desde o final do século XVIII e o começo do XIX, a vida do artista deve constituir um certo testemunho do que é a arte em sua verdade. Não somente a vida do artista deve ser suficientemente singular para que ele possa criar a sua obra, mas sua vida deve ser uma manifestação da própria arte em sua verdade. Esse tema da vida artista tem como um de seus princípios que a arte seja capaz de dar à existência uma forma em ruptura com todas as outras, aquela da vida verdadeira.

Além disso, a própria arte no mundo moderno, quer seja a literatura, a pintura, a música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da imitação, mas da ordem da redução violenta ao elementar da existência, ideia que esteve muito presente em meados do século XIX. Sobre o sentido específico que o termo elementar tem para Foucault, Leme afirma:

³⁰² Idem, p.122.

³⁰³ LEME, José Luís Câmara. “Foucault e o cinismo de Manet”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. op.cit., p.188.

³⁰⁴ Sobre a vida artista, consultar: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia. Vol.4*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000; DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado e outros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Ou seja, em lugar da imitação e do ornamento, a arte põe a nu, desmascara. Mas essa redução ao elementar, ou a exposição da verdade, é também a possibilidade de, numa cultura, o que essa reprime encontrar a possibilidade de expressão. Foucault define a expressão do reprimido através da “redução violenta ao elementar da existência” como o antiplatonismo da arte moderna.³⁰⁵

A arte, desse modo, de Charles Baudelaire, Gustave Flaubert, Édouard Manet, Francis Bacon, Samuel Beckett ou William Burroughs, constitui-se como o lugar de irrupção do que não tem possibilidade de expressão. Por isso há um “antiplatonismo da arte moderna”³⁰⁶, em que a arte aparece como o lugar da irrupção do elementar, colocando a nu a existência. Há em toda forma de arte moderna um tipo de cinismo permanente em relação a toda arte adquirida. Esta arte moderna foi anticultural, porque opôs ao consenso cultural a coragem da arte em sua verdade bárbara, proporcionando, como destaca Leme, a “destruição do cânone estético”.³⁰⁷ A arte moderna é o cinismo da cultura voltado contra ela mesma. É nesse sentido que Foucault sugere:

(...) poderíamos fazer uma história do modo cínico, da prática cínica, do cinismo como modo de vida ligado a uma manifestação da verdade. Poderíamos fazê-la em relação à arte moderna (...) aos movimentos revolucionários e (...) à espiritualidade cristã.³⁰⁸

Mas e quanto ao cinismo antigo? É na primeira hora da “Aula de 07 de março de 1984” que Foucault aborda esse tema. Há, certamente, o famoso estereótipo: o homem com a barba desordenada, os pés nus e sujos, com o seu cajado, que fica no canto das ruas, nas praças públicas, na porta dos templos, prestes a interpelar as pessoas para dizer-lhes a verdade. Como lembra Michel Onfray, um dos personagens cínicos mais lembrados é

³⁰⁵ LEME, José Luís Câmara. “Foucault e o cinismo de Manet”. op.cit., pp.194-195.

³⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.173. («anti-platonisme de l’art moderne»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.165.

³⁰⁷ LEME, José Luís Câmara. “Foucault e o cinismo de Manet”. op.cit., p.189.

³⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.174. («je crois qu’on pourrait faire une histoire du mode cynique, de la pratique cynique, du cynisme comme mode de vie lié à une manifestation de la vérité. On pourrait le faire à propos de l’art moderne (...) des mouvements révolutionnaires (...) de la spiritualité chrétienne»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.165.

Diógenes, que gostava sempre de se perguntar “*para que pode servir um filósofo que passou toda a vida nessa atividade sem nunca inquietar ninguém?*”.³⁰⁹

Para os cínicos, o bom filósofo era aquele que era capaz de “compreender a necessária indexação de seu comportamento pela natureza, de recusar a cultura, de tomar os animais como modelo e descartar as objurgações da lei, da moral, do bem e do mal, do vício e da virtude promulgadas pela ordem social e retomadas em coro pela maioria”.³¹⁰ Fora esse personagem familiar, há outras formas de vida que na época foram apresentadas, percebidas, caracterizadas, valorizadas e desvalorizadas como modos de vida cínicos. Mas a crítica diante dos costumes aceitos pela maioria é uma marca cínica extremamente forte e ressoa em suas práticas diárias. Onfray as descreve da seguinte maneira:

Os maus prazeres, os do homem comum, procedem do ter: casar-se, fazer filhos, fundar uma família, correr atrás do dinheiro, cobiçar honras, aspirar a riquezas, visar reputações, esperar fama, frequentar poderosos ou celebridades, viajar, fazer política, que são vícios, perversões e objetivos que apodrecem a existência. A busca desses falsos valores leva com certeza ao desencanto, à desilusão, aos desgostos. Ficções, poeira nos olhos, gracejos, disparates e companhia.³¹¹

Mas esses dizeres foram quase sempre negligenciados pelos cânones da filosofia. O estudo do cinismo antigo, então, é difícil e singular, ainda mais porque a tradição cínica possui poucos textos teóricos. Foucault defende que esse caráter rudimentar deve ser associado à forma popular desta filosofia, que teve uma grande implantação social e, ainda, uma corrente teórica estreita e elementar. O seu caráter popular pode ser confirmado pelos indivíduos a quem ela se endereçava, geralmente pouco cultivados, e o recrutamento poderia ser feito mesmo fora das elites. Era o caso das pessoas que eram obrigadas desde a infância aos trabalhos grosseiros e a ganhar seus próprios salários, como os sapateiros e os carpinteiros, por exemplo.

³⁰⁹ ONFRAY, Michel. “Diógenes e ‘desfrutar o prazer dos filósofos’”. op.cit., p.130 (itálico no original).

³¹⁰ Idem, p.133.

³¹¹ Idem, pp.137-138.

Sobre esse recrutamento popular dos cínicos, Dion Crisóstomo³¹², no século II d.C., distingue três categorias de filósofos que Foucault, para aproximar do nosso vocabulário, nomeia como intelectuais, fazendo um uso claro do cinismo antigo para pensar na problematização da figura do intelectual na modernidade. Nesse sentido, há os intelectuais que se calam, pois eles pensam que a multidão não é susceptível de ser convencida e jamais seria capaz de compreender os argumentos e, então, retiram-se da sociedade. A segunda categoria de filósofos são os que reservam seus ensinamentos às salas de cursos e de conferências apenas para um público escolhido, recusando-se a enfrentar o público em geral e a dirigir-se diante da cidade.

A terceira categoria são os cínicos, aqueles que, ao rirem da própria filosofia, encantam o próprio Foucault. O cínico age em um lugar preciso: as ruas, as portas dos templos. A própria doutrina cínica justifica essa pobreza teórica e essa banalidade do ensino doutrinário pela relação que eles estabeleciam entre o ensino e a vida filosófica. Para os cínicos, o ensino filosófico não teria por função transmitir conhecimentos, mas, sobretudo e antes de tudo, dar aos indivíduos que formamos um treinamento intelectual e moral. Foucault destaca essa concepção de ensino como a transmissão de uma armadura para a vida, e não como a possibilidade de ter um conjunto de conhecimentos: “Tratava-se de armá-los para a vida, para que eles possam assim enfrentar os eventos”.³¹³

Foucault também descreve a figura do herói filosófico, muito diferente do sábio, do santo ou do asceta do cristianismo. O herói filosófico representa um modo de vida importante na própria época em que foi constituído, na medida em que essa figura modelou um certo número de existências, representou um tipo de matriz prática para a atitude filosófica. O cinismo como essência do heroísmo filosófico percorreu toda a Antiguidade e fez dele, apesar de sua pobreza teórica, um evento importante na história, não somente das formas de vida, mas do pensamento. O heroísmo filosófico, a vida filosófica como vida heróica foi inscrita e transmitida por essa tradição cínica. Ele constituiu o que Foucault chamou de “lenda filosófica”, que modelou o modo como conhecemos e praticamos, no Ocidente, a própria vida filosófica:

³¹² CHRYSOSTOME, Dion. «Discours IV: Sur la royauté». In: *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, éd. et trad. L.Paquet, Paris, Le Livre de poche, 1992.

³¹³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.189. («Il s’agissait de les armer pour la vie, pour qu’ils puissent ainsi affronter les événements»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.181.

Podemos a partir disso conceber a ideia de uma história da filosofia que poderia ser um pouco diferente daquela que ensinamos tradicionalmente em nossos dias, uma história da filosofia que não seria uma história das doutrinas filosóficas, mas [das] formas, modos e estilos de vida, uma história da vida filosófica como problema filosófico, mas também como modo de ser e como forma, ao mesmo tempo, de ética e de heroísmo.³¹⁴

Essa história da filosofia como ética e heroísmo termina quando a filosofia se torna uma profissão de professor, ou seja, no começo do século XIX. Nesse momento, a vida, a ética, o heroísmo e a lenda filosóficas não têm mais razão de ser. Mas é quando a filosofia só pode ser percebida como um conjunto histórico de doutrinas que a lenda da vida filosófica recebe sua mais alta e última formulação literária. Isso ocorre com a obra *Fausto*³¹⁵, de Goethe, que, segundo Marshall Berman³¹⁶, foi concebida e criada entre 1770 e 1831, um dos períodos mais turbulentos e revolucionários da história mundial. Ela foi, segundo Foucault, a última imagem, mas também a maior formulação da lenda filosófica tal como ela se constituiu e que esteve sedimentada durante séculos em nosso Ocidente.

Fausto é um personagem que representa o desejo do homem moderno pela “radical transformação de todo o mundo físico, moral e social em que ele vive”.³¹⁷ Berman chama a atenção para como uma fala específica do herói moderno na obra trata desse ímpeto pela mudança. Irritado com a falta de ambição de mudança vivenciada no período, Berman mostra como ele utiliza uma linguagem política do pós-1789, num contexto que ninguém ainda havia encarado como político. Fausto se pergunta: “por que os homens têm que deixar as coisas continuarem sendo como sempre têm sido? Não é já o momento de o

³¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.195-196. («On peut à partir de là concevoir l'idée d'une histoire de la philosophie qui pourrait être un peu autre que celle qu'on enseigne traditionnellement de nos jours, une histoire de la philosophie qui ne serait pas une histoire des doctrines philosophiques, mais [des] formes, modes et styles de vie, une histoire de la vie philosophique comme problème philosophique, mais aussi comme mode d'être et comme forme à la fois d'éthique et d'héroïsme»); Ed. bras., pp.186-187.

³¹⁵ GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto*. Trad. Silvio Meira. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

³¹⁶ BERMAN, Marshall. “O Fausto de Goethe: A tragédia do desenvolvimento”. In: *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.40.

³¹⁷ Idem, p.42.

homem afirmar-se contra a arrogante tirania da natureza, de enfrentar as forças naturais em nome do ‘livre espírito que protege todos os direitos’?”.³¹⁸

Quando a filosofia se torna uma profissão de professor, a vida filosófica desaparece. E, nessa mesma época, Foucault vê recomeçar essa vida filosófica sob uma outra forma, deslocada, com o surgimento da figura do revolucionário:

O heroísmo filosófico, a ética filosófica não vão mais encontrar lugar na própria prática da filosofia, que se tornou profissão de ensino, mas nesta outra forma de vida filosófica, deslocada e transformada, [seja] no campo político: a vida revolucionária. Sai Fausto, e entra o revolucionário.³¹⁹

Essa relação entre o herói filosófico e a vida revolucionária, percebida por Foucault em *Fausto*, também é trabalhada por Marshall Berman. Segundo este, a obra de Goethe insere-se no final da década de 1820, período no qual o alemão encantava-se pelo socialismo de Saint-Simon. Uma das propostas que mais tocou Goethe foram “os projetos desenvolvimentistas em larga escala e a longo prazo”³²⁰, muito semelhantes aos com que Fausto se envolveu na obra. E será tal “modelo fáustico” de desenvolvimento que abrirá espaço, seguindo Berman, para as condições de possibilidade de existência do intelectual moderno ligado aos valores de liderança e de crítica aos costumes:

(...) para o papel excitante e ambíguo do intelectual moderno – Saint-Simon chamou-o ‘o organizador’; eu preferi ‘o fomentador’ – capaz de reunir recursos materiais, técnicos e espirituais, transformando-os em novas estruturas da vida social. Finalmente, o modelo fáustico criará um novo tipo de autoridade, derivado da capacidade do líder em satisfazer a persistente necessidade de desenvolvimento aventureiro, aberto ao infinito, sempre renovado, do homem moderno.³²¹

³¹⁸ Idem, p.61.

³¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.196. («L’héroïsme philosophique, l’éthique philosophique ne vont plus trouver place dans la pratique même de la philosophie, devenue métier d’enseignement, mais dans cette autre forme de vie philosophique, déplacée et transformée, [soit,] dans le champ politique: la vie révolutionnaire. Exit Faust, et entre le révolutionnaire»); *A Coragem da Verdade*. op.cit. p.187.

³²⁰ BERMAN, Marshall. “O Fausto de Goethe: A tragédia do desenvolvimento”. op.cit., p.71.

³²¹ Idem, p.73.

2.2 – O cinismo e o intelectual específico: a vida verdadeira para a transformação desse mundo

Foucault pôde destacar a particularidade cínica exatamente pelo seu olhar crítico em relação à militância revolucionária tradicional. Para ele, a vida filosófica tornava-se revolucionária em suas posições contundentes, fortes e estranhas aos moldes do militante universal, tal como discuti em uma de suas entrevistas já comentadas.³²² Em *Segurança, Território, População*³²³, ele fala da prática filosófica preocupada com uma política da verdade. As suas análises sobre as relações de poder foram de extrema importância para diagnosticar as lutas, os embates, os choques desse círculo da filosofia que compreende o combate em torno da verdade. Mas, a política convencional não lhe provoca empolgações. Decepcionado com os movimentos de extrema esquerda depois do “Maio de 1968”, e cansado das inúmeras discussões em torno do marxismo, ele revela o seu desejo de “nunca fazer política”.³²⁴ Sua militância, portanto, ocorria em outras frentes: “Tentei fazer coisas que implicassem um engajamento pessoal, físico e real, e que colocassem os problemas em termos concretos, precisos, definidos no interior de uma situação dada”.³²⁵ As análises apresentadas nesse curso sobre o poder pastoral contrapõem-se às velhas concepções de ideologia, quando ele ressalta as estratégias e as táticas:

Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas aspirações, aspirações e ideologia de que se deduzem rearranjos institucionais, que correspondem às ideologias e satisfazem às aspirações – conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam em racionalidades essas táticas.³²⁶

³²² FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. op.cit.

³²³ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. op.cit., pp.05-06.

³²⁴ Idem, p.06.

³²⁵ Idem, pp.31-32.

³²⁶ Idem, p.285.

Em “O Sujeito e o Poder”³²⁷, Foucault destaca as formas de resistência ao poder que se desenvolveram a partir da década de 1960, defendendo sua importância e suas particularidades: são lutas “transversais”, pois elas não são limitadas a nenhum país ou tipo de governo específico, apesar das particularidades de ação apresentadas; o objetivo delas seria a luta contra o próprio poder e o controle minucioso que ele exerce sobre a vida dos indivíduos; são lutas “imediatas”, dado que criticam as instâncias de poder próximas, sem almejar uma solução futura para os seus problemas, como uma revolução, denominando-as, também, como lutas “anárquicas”.³²⁸

Foucault alia-se, como comenta Didier Eribon, às mobilizações políticas que são diversas e múltiplas, sem unidade ou projeto global.³²⁹ Para Eribon, seu pensamento pode ser lido como “a crítica radical e a exigência de um pensamento que não deve jamais parar de colocar em questão as evidências do mundo que nos cerca, e os poderes ou as instituições que se obstinam em perpetuá-las”.³³⁰ Paul Veyne também lembra que Foucault defende um intelectual que tem como principal função arruinar as evidências e dissipar as familiaridades admitidas.³³¹ Ele relata, além disso, a coragem física de Foucault ao recusar sempre o papel daquele que diz o que deve ser feito, de um profeta que diz às pessoas o que elas devem fazer.³³²

Para Foucault, sempre fez mais sentido pensar em pontos de resistência, nos quais se encontram as ultrapassagens possíveis.³³³ É Philippe Artières quem exemplifica essa ação política de Foucault, ao falar do seu Grupo de Informação sobre as Prisões, o GIP, formado em 1971. Artières mostra como ele representou “uma ruptura na história das lutas

³²⁷ FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. op.cit. pp.231-249.

³²⁸ Idem, p.234.

³²⁹ ERIBON, Didier. “Introduction: L’art de la inservitude”. *L’infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001, p.17.

³³⁰ Idem, p.18. («la critique radicale et l’exigence d’une pensée qui ne doit jamais s’arrêter de mettre en question les évidences du monde qui nous entoure, et les pouvoirs ou les institutions qui s’acharment à les perpétuer»).

³³¹ VEYNE, Paul. «Un archéologue sceptique». In: ERIBON, Didier (org.). *L’infréquentable Michel Foucault*. op.cit., p.55. («ruiner les évidences, de dissiper les familiarités admises»).

³³² Idem, p.56.

³³³ Idem. («les points de résistance, où sont les passages possibles»).

do pós-guerra e até mesmo das de 1968”.³³⁴ Quais foram as diferenças trazidas por Foucault nas décadas de 1970 e 1980 sobre as noções de intelectual e de militância política? Como o estudo do cinismo e da coragem de viver verdadeiramente representa a defesa de uma militância que foge aos moldes partidários e burocráticos de uma ação revolucionária? Nesse segundo capítulo, ressaltar as particularidades do militantismo cínico. No terceiro capítulo retornarei, com maiores detalhes, à especificidade da militância de Foucault no GIP.

Ao retomar os cínicos e prestar atenção em suas ressonâncias na modernidade, Foucault liga-se a um modo de militar que se preocupa com as mudanças possíveis nesse mundo. Ele aposta em pequenos instantes de “heterotopias de desvio”.³³⁵ A seguir, tentarei lidar com essas discussões, principalmente ao expressar as diferenças entre as formas de militantismo cínico e cristão. Para iniciar a problematização do tema, recorro novamente a uma passagem de Passetti, que, ao escrever sobre a diversidade de propostas entre os anarquistas e os socialistas científicos, remete ao conceito de Foucault de heterotopias:

Sendo utópicos mas não crentes na instituição de uma nova sociedade após a tomada do Estado, como os socialistas científicos, os anarquistas, pacifistas ou revolucionários, constroem *heterotopias*, lugares de contrapositionamentos no interior dos desvios insuportáveis para a nossa sociedade. Eles se diferenciam radicalmente dos socialistas científicos estatistas (...) Os anarquismos, cada um sabe, somente permanecem vivos quando não se transformam em doutrina.³³⁶

- O cinismo e a vida verdadeira

Em uma entrevista dada a François Ewald, em 1984, Foucault fala sobre a tarefa do dizer verdadeiro:

³³⁴ ARTIÈRES, Philippe. «L'ombre des prisonniers sur le toit. Les héritages du GIP». In: ERIBON, Didier (org.). *L'infréquentable Michel Foucault*. op.cit., p.101. («une rupture dans l'histoire des luttes de l'après-guerre et même de celles de 1968»).

³³⁵ FOUCAULT, Michel. «Des espaces autres». *Dits et Écrits IV*. op.cit., p.757. («hétérotopies de déviation»).

³³⁶ PASSETTI, Edson. “Heterotopias anarquistas”. op.cit., p.142. Sobre essa discussão, ver também o texto: “A utopia e a atitude limite”. *Revista Margem*, no. 13. São Paulo, 2001, pp. 135-142.

(...) nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função do “dizer verdadeiro” não toma a forma da lei, assim como seria vão crer que ela reside de pleno direito nos jogos espontâneos da comunicação. A tarefa do dizer verdadeiro é um trabalho infinito: repetá-la em sua complexidade é uma obrigação na qual nenhum poder pode fazer a economia. A não ser pela imposição do silêncio e da servidão.³³⁷

O cínico é aquele que leva essa função do dizer verdadeiro ao extremo. Ele encontra seu ponto de emergência na própria vida daquele que deve dizer a verdade, sob a manifestação da existência. A intenção de Foucault é, então, encontrar os elementos que permitem compreender como e por que o dizer verdadeiro do cínico toma a forma da vida como testemunha da verdade. O tema da vida verdadeira foi muito importante para a ética política desde o século XIX, como já comentei anteriormente. É dessa questão que Foucault trata no curso de 1984, ao privilegiar o modo de vida cínico:

O que é a vida verdadeira? Dado que nossos quadros mentais, nossa maneira de pensar nos fazem conceber, não sem um certo número de problemas, como um enunciado pode ser verdadeiro ou falso, como ele pode receber um valor de verdade, qual sentido podemos dar a essa expressão de ‘vida verdadeira’? Quando se trata da vida – poderíamos dizer a mesma coisa em relação a um comportamento, um sentimento, uma atitude –, como podemos utilizar a qualificação de verdadeiro? O que é um verdadeiro sentimento? O que é o verdadeiro amor? O que é a vida verdadeira? Esse problema da vida verdadeira foi absolutamente essencial na história de nosso pensamento filosófico ou espiritual. É esse tema da

³³⁷ FOUCAULT, Michel (Apud). EWALD, F; FARGE, A; PERROT, M. «Une pratique de la vérité». MICHEL FOUCAULT. *Une histoire de la vérité*. Paris: Syros, 1985, p.56. («rien n’est plus dangereux qu’un système politique qui prétend prescrire la vérité. La fonction du ‘dire vrai’ n’a pas à prendre la forme de la loi, tout comme il serait vain de croire qu’elle réside de plein droit dans les jeux spontanés de la communication. La tâche du dire vrai est un travail infini: la respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut faire l’économie. Sauf à imposer le silence de la servitude»).

vida verdadeira que gostaria de evocar de um modo geral, mas tomando como ponto de aplicação o cinismo.³³⁸

Mas o que a filosofia grega entendia por vida verdadeira? Antes disso, é preciso saber o sentido da própria noção de verdade. Foucault distingue quatro formas pelas quais uma coisa pode ser dita verdadeira, principalmente a partir de textos de Platão.³³⁹ Primeiramente, é verdadeiro o que não é escondido, dissimulado, o que é completamente visível. Mas significa também o que não recebe nenhuma adição ou suplemento, o que não se submete a nenhuma mistura com outra coisa que não ele próprio. É aquilo cujo ser não é alterado por um elemento que lhe seria estranho e que, assim, dissimularia o que ele é na realidade. Além disso, quer dizer verdadeiro o que é direto, opondo-se aos contornos e dobras, que justamente dissimulam essa retidão, derivando-se do fato de que a verdade não é dissimulada e que ela é sem multiplicidade, sem mistura. O quarto sentido significa, finalmente, aquilo que existe e se mantém na identidade, na imutabilidade e na incorruptibilidade.

Essa discussão sobre a noção de verdade também é aplicável a outras coisas que às proposições e aos enunciados, como às maneiras de ser, de fazer, de se conduzir, de agir. Ela também se aplica ao *logos*, entendido não como uma proposição ou um enunciado, mas como uma maneira de falar. E, nesse caso, o *logos* verdadeiro é aquele que tem uma maneira de falar em que não é dissimulado; onde nem o falso, a opinião ou a aparência se misturam ao verdadeiro; e é um discurso direto, conforme às regras e à lei; além disso, ele é um discurso que se mantém o mesmo, não muda, não se corrompe, não se altera, nem pode jamais ser vencido, revertido ou refutado.

³³⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., pp.200-201. («Qu'est-ce que la vraie vie? Étant donné que nos cadres mentaux, notre manière de penser nous font concevoir, non sans un certain nombre de problèmes, comment un énoncé peut être vrai ou faux, comment il peut recevoir une valeur de vérité, quel sens peut-on donner à cette expression de 'vraie vie'? Lorsqu'il s'agit de la vie – on pourrait dire la même chose à propos d'un comportement, d'un sentiment, d'une attitude –, comment est-ce que l'on peut utiliser la qualification de vrai? Qu'est-ce qu'un vrai sentiment? Qu'est-ce que le vrai amour? Qu'est-ce que la vraie vie? Ce problème de la vraie vie a été absolument essentiel dans l'histoire de notre pensée philosophique ou spirituelle. C'est ce thème de la vraie vie que je voudrais évoquer d'une façon générale, mais en prenant comme point d'application le cynisme»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., pp.191-192.

³³⁹ PLATON, *Hippias Mineur*. In: *Oeuvres complètes*, trad. M.Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970; *La République*, op.cit; «Lettre VII». In: *Lettres*, op.cit; *Gorgias*, trad. A.Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Agora é importante saber como o cinismo lidou com essa noção de vida verdadeira. A vida de Diógenes, contada por Diógenes Laércio³⁴⁰, tem uma série de episódios ou alusões importantes. Uma delas é a reflexão sobre o princípio “mudar o valor da moeda”.³⁴¹ Dentre os muitos significados, destaco o considerado mais sutil por Foucault. Em primeiro lugar, é interessante prestar atenção à proximidade entre as palavras moeda, costume, regra, lei. *Nomisma* é a moeda, *nomos* é a lei. Mudar o valor da moeda é também tomar uma certa atitude em relação ao que é a convenção, a regra, a lei. Os cínicos levarão esse preceito ao seu limite, vivendo uma existência que é contrária ao que era reconhecido tradicionalmente como a vida verdadeira:

O cinismo como a dobra da vida verdadeira. Os cínicos tentaram arruinar o tema, tradicional na filosofia, da vida verdadeira. Mais que ver no cinismo uma filosofia que, porque ela seria popular, ou porque ela não teria jamais ganhado direito dentro da cidade no consenso e na comunidade filosófica cultivada, seria uma filosofia de ruptura, seria preciso ver como um tipo de passagem ao limite, um tipo de extrapolação mais que de exterioridade, uma extrapolação de temas da verdadeira vida e um retorno desses temas a um tipo figura ao mesmo tempo conforme o modelo e, entretanto, que arruína a vida verdadeira. Trata-se mais de um tipo de continuidade carnavalesca do tema da vida verdadeira, que de uma ruptura em relação aos valores recebidos na filosofia clássica, quando se tratava da vida verdadeira.³⁴²

Com o cinismo, Foucault percebe uma terceira forma da coragem da verdade, distinta da bravura política e da ironia socrática. A coragem cínica da verdade consiste em

³⁴⁰ LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines et sentences des philosophes illustres*, op.cit.

³⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.208. («changer la valeur de la monnaie»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.199.

³⁴² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.209-210. («Le cynisme comme grimace de la vraie vie. Les cyniques ont essayé de faire grimacer le thème, traditionnel dans la philosophie, de la vraie vie. Plutôt que de voir dans le cynisme une philosophie qui, parce qu'elle serait populaire, ou parce qu'elle n'aurait jamais reçu droit de cité dans le consensus et la communauté philosophique cultivée, serait une philosophie de rupture, il faudrait plutôt le voir comme une sorte de passage à la limite, une sorte d'extrapolation plutôt que d'exteriorité, une extrapolation des thèmes de la vraie vie et un retournement de ces thèmes dans une sorte de figure à la fois conforme au modèle et, pourtant, grimaçante de la vraie vie. Il s'agit beaucoup plus d'une sorte de continuité carnavalesque du thème de la vraie vie, que d'une rupture par rapport aux valeurs reçues dans la philosophie classique, quand il s'agissait de la vraie vie»); Ed. bras., p.200.

condenar, rejeitar, desprezar, insultar o que as pessoas admitem ou pretendem admitir como princípios. Trata-se de enfrentar suas cóleras dando-lhes a imagem do que eles admitem e valorizam no pensamento, e rejeitam e desprezam em sua próprias vida. É isso o escândalo cínico que, como afirma Gros, deve desmascarar e explodir as contradições e a mentira das comédias sociais.³⁴³ O inaceitável, para eles, é “a perpetuação indefinida das hipocrisias”.³⁴⁴ Nos dois primeiros casos – bravura política e ironia socrática – a coragem da verdade consiste em arriscar sua vida pelo dizer verdadeiro. No caso do escândalo cínico, arriscamos a vida não simplesmente dizendo a verdade, mas pela própria maneira como vivemos. Ele diz: “expomos nossa vida, não mais pelo discurso, mas pela própria vida”.³⁴⁵

Além disso, a questão difícil e embaraçosa que o cinismo coloca à filosofia na Antiguidade, no cristianismo e no mundo moderno é a da vida filosófica. O cinismo é a forma de filosofia que elabora a questão: “qual pode ser a forma de vida que pratique o dizer verdadeiro?”.³⁴⁶ Para Foucault, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não está dissociável de uma existência filosófica, que a prática da filosofia deve sempre ser um tipo de exercício de vida. É, nesse sentido, que a filosofia se distingue da ciência:

Mas colocando com clareza, em seu princípio, que filosofar não é simplesmente uma forma de discurso, mas também uma modalidade de vida, a filosofia ocidental (...) progressivamente eliminou, ou ao menos negligenciou e deixou de lado o problema desta vida filosófica, a qual, entretanto, ela tinha colocado no começo que não podia estar dissociada da prática filosófica. Ela negligenciou cada vez mais, deixou de lado cada vez mais o problema da vida em sua ligação essencial com a prática do dizer verdadeiro.³⁴⁷

³⁴³ GROS, Frédéric. «Foucault et la vérité cynique». In: *Revista de Filosofia*, op.cit., p.63.

³⁴⁴ Idem, p.64.

³⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.216. («On expose sa vie, non pas par ses discours, mais par sa vie elle-même»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.206.

³⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit. («quelle peut-être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai?»). Ed. bras., p.206.

³⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.216-217. («Mais tout en posant avec éclat, en son principe, que philosopher n'est pas simplement une forme de discours, mais aussi une modalité de vie, la philosophie occidentale (...) a progressivement éliminé, ou du moins négligé et tenu en lisière le problème de cette vie philosophique, dont pourtant elle avait posé au départ qu'elle ne pouvait pas être dissociée de la

Esse esquecimento e essa eliminação do problema da vida verdadeira em relação ao discurso filosófico manifesta um certo número de fenômenos. Primeiramente, a absorção, a confiscação do tema e da prática da vida verdadeira pela religião foi uma das razões dessa desaparecimento. De outro lado, a institucionalização das práticas do dizer verdadeiro na forma de uma ciência normatizada, regulada, instituída, e que ganha espaço nas instituições foi a outra grande razão pelo qual o tema da vida verdadeira desapareceu como questão filosófica, como problema de condições de acesso à verdade:

Confisco do problema da vida verdadeira na instituição religiosa.
Anulação do problema da vida verdadeira na instituição científica. Vocês compreendem por que a questão da vida verdadeira não parou de se extenuar, de se atenuar, de se eliminar (...) no pensamento ocidental.³⁴⁸

A questão da vida verdadeira, então, foi pouco a pouco apartada da reflexão e da prática filosófica, exceto em alguns momentos marcantes. Ela apareceu com certa intensidade e certa força do século XVI ao século XVIII, como com Montaigne, com a questão da *Aufklärung*, com Spinoza. Assim, se a questão do Ser foi o que a filosofia ocidental esqueceu, e por meio desse esquecimento tornou possível a metafísica, a questão da vida filosófica também não cessou de ser negligenciada. Essa negligência à vida filosófica possibilitou uma relação com a verdade que se valida e se manifesta somente sob a forma do saber científico. Foucault faz aí uma distinção entre ciência e filosofia, levando em conta exatamente esse modo cínico de lidar com a vida verdadeira. Nessa perspectiva, o cinismo, como figura particular da filosofia antiga, mas também como atitude recorrente no decorrer de toda história ocidental, coloca sob a forma do escândalo a questão da vida filosófica³⁴⁹:

pratique philosophique. Elle a négligé de plus en plus, elle a tenu de plus en plus en lisière le problème de la vie dans son lien à la pratique du dire-vrai»; Ed. bras., p.206.

³⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.217. («Confiscation du problème de la vraie vie dans l'institution religieuse. Annulation du problème de la vraie vie dans l'institution scientifique. Vous comprenez pourquoi la question de la vraie vie n'a pas cessé de s'exténuar, de s'atténuer, de s'éliminer (...) dans la pensée occidentale»); Ed. bras. p.207.

³⁴⁹ Para entender essa temática do escândalo, ver: ONFRAY, Michel. "Petite théorie du scandale". *Cynismes*. op.cit., pp.97-107.

O fato de que o cinismo seja sempre ao mesmo tempo interior e exterior à filosofia (familiaridade e estranheza do cinismo em relação à filosofia que lhe servia de contexto, de meio, de referência, de opositor, de inimigo), a constituição da vida filosófica como escândalo, tudo isso é a marca histórica, a manifestação primeira, o ponto de partida do que foi, creio eu, a grande exteriorização do problema da vida filosófica em relação à filosofia, à prática filosófica, à prática do discurso filosófico.³⁵⁰

- Heterotopias e utopias: entre o “mundo outro” e o “outro mundo”

Os cínicos tinham como objetivo principal mudar os costumes, rompê-los, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis. Esse preceito também pode ser entendido a partir de uma caracterização que os cínicos atribuíram a si próprios, o de “cão”.³⁵¹ Os cínicos levam uma vida de cão porque não têm pudor, honra ou respeito humano. É uma vida que se faz em público e aos olhos de todos, o que só os cães e os animais ousam fazer, enquanto os homens comuns o escondem. Ela é, também, uma vida indiferente a tudo o que pode acontecer e, por isso, não se liga a nada e contenta-se com o que tem. É uma vida que não tem outras necessidades, a não ser aquelas que ela pode satisfazer imediatamente. Ela é, além disso, uma vida de discernimento, pois é capaz de distinguir os bons dos maus, o mestre dos inimigos, sabe fazer as provas, testar e distinguir. Finalmente, é uma vida de cão, porque está sempre de guarda, dedicando-se a salvar e proteger a vida dos outros.

A vida cínica é, ao mesmo tempo, a continuação, o prolongamento e, ainda, a passagem ao limite e a transformação da vida verdadeira: “O que é a vida de impureza, senão a continuação, o seguimento, mas também a transformação, a transformação

³⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit, pp.218. («Le fait que le cynisme soit toujours à la fois intérieur et extérieur à la philosophie (familiarité et étrangeté du cynisme par rapport à la philosophie qui lui servait de contexte, de milieu, de vis-à-vis, d’opposant, d’ennemi), la constitution cynique de la vie philosophique comme scandale, tout ceci est la marque historique, la manifestation première, le point de départ de ce qui a été, je crois, la grande extériorisation du problème de la vie philosophique par rapport à la philosophie, à la pratique philosophique, à la pratique du discours philosophique»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.208.

³⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.224. («chien»); Ed. bras., p.213. Ver: SARDINHA, Diogo. “A Filosofia e seus cães: dos cínicos à canalha”. In: Rev. Filos. op.cit. pp.67-80; ONFRAY, Michel. *Cynismes*. “Emblématique du chien”. op.cit., pp.28-34.

escandalosa, da vida não dissimulada?». ³⁵² Com essa ideia de a vida verdadeira ser uma vida outra, Foucault chega a um ponto que considera importante na história do cinismo, da filosofia e da ética ocidental. Nessa medida, o cinismo não foi apenas o modo insolente, grosseiro e rudimentar de formular a questão da vida filosófica. Ele colocou um outro problema fundamental, o da vida outra:

(...) a vida, por ser verdadeiramente a vida de verdade, não deve ser uma vida outra, uma vida radicalmente e paradoxalmente outra? Radicalmente outra, pois em ruptura total e sobre todos os pontos com as formas tradicionais de existência, com a existência filosófica comumente recebida pelos filósofos, com seus hábitos e suas convenções (...) a filosofia grega colocou no fundo, desde Sócrates, com e pela filosofia platônica, a questão do outro mundo. Mas ela colocou também, a partir de Sócrates ou do modelo socrático ao qual se referia o cinismo, uma outra questão. Não a questão do outro mundo, mas da vida outra. O outro mundo e a vida outra foram, parece-me no fundo, os dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não parou de se desenvolver. ³⁵³

Os cínicos, portanto, produzem uma diferença nessa discussão porque colocam o problema da vida outra, do viver diferentemente, e não almejam uma outra vida, localizada no além. Colocam o acento mais sobre as mudanças no modo de vida nesse mundo, e preocupam-se menos com a passagem para o outro mundo. Daí a preferência de Foucault pela militância cínica e a sua insistência na criação de novos modos de existência na atualidade, tema que tratarei no terceiro capítulo.

³⁵² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.225. («Qu'est-ce que la vie d'impudeur, sinon la continuation, la poursuite, mais aussi le retournement, retournement scandaleux, de la vie non dissimulée?»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.214.

³⁵³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.226. («la vie, pour être vraiment la vie de la vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? Radicalement autre, car en rupture totale et sur tous les points avec les formes traditionnelles d'existence, avec l'existence philosophique habituellement reçue par les philosophes, avec leurs habitudes, leurs conventions (...) la philosophie grecque a posé au fond, depuis Socrate, avec et par le platonisme, la question de l'autre monde. Mais elle a posé aussi, à partir de Socrate ou du modèle socratique auquel se référerait le cynisme, une autre question. La question, non pas de l'autre monde, mais de la vie autre. L'autre monde et la vie autre ont été, me semble-t-il au fond, les deux grands thèmes, les deux grandes formes, les deux grandes limites entre lesquelles la philosophie occidentale n'a pas cessé de se développer»); Ed. bras., p.215.

Com o cuidado socrático de si, então, Foucault vê se desenhar duas grandes linhas de desenvolvimento ao longo das quais a filosofia se desdobrará. De um lado, e como ponto de partida, está *Alcibiades* e o cuidado de si que conduzirá à questão do que é, em sua verdade, em seu próprio ser, aquilo de que é preciso cuidar. Esse diálogo descobre que deveríamos nos ocupar da alma, tratava-se de contemplá-la. E no espelho da alma que se contempla, descobrimos o mundo puro da verdade, esse mundo outro que é aquele da verdade e aquele que é preciso aspirar. É, nesse sentido, que *Alcibiades* funda, a partir do cuidado de si e da contemplação da alma por ela mesma, o princípio do outro mundo, marcando a origem da metafísica ocidental.

Por outro lado, tomando como ponto de origem o *Laques*, o cuidado de si conduz à questão não de saber o que é em sua realidade e em sua verdade esse ser de que devo me ocupar, mas de saber o que deve ser esse cuidado de si e uma vida que pretende cuidar de si mesma. E Foucault percebe, aqui, não um movimento sobre o outro mundo, mas a interrogação sobre o que deve ser, em relação a todas as outras formas de vida, aquela que precisamente cuida de si e do que ela pode ser na verdade. Essa outra linha de desenvolvimento dá o fundamento filosófico à questão da arte e da maneira de viver, como ele explicita a seguir:

Nessa linha, não encontramos o platonismo e a metafísica do outro mundo. Encontramos o cinismo e o tema da vida outra. Essas duas linhas de desenvolvimento – em que uma vai dar no outro mundo e a outra na vida outra, as duas a partir do cuidado de si – são evidentemente divergentes, já que uma vai dar na especulação platônica, neoplatônica e na metafísica ocidental, portanto a outra dará em nada mais que no significado e na grosseria cínica. Mas ela relançará, como questão ao mesmo tempo central e marginal em relação à prática filosófica, a questão da vida filosófica e da vida verdadeira como uma vida outra. A vida filosófica, a vida verdadeira não pode, não deve ser obrigatoriamente uma vida radicalmente outra?³⁵⁴

³⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.227-228. («Sur cette ligne-là, on ne rencontre pas le platonisme et la métaphysique de l'autre monde. On rencontre le cynisme et le thème de la vie autre. Ces deux lignes de développement – dont l'une va à l'autre monde et l'autre à la vie autre, les deux à partir du souci de soi – sont évidemment divergentes, puisque l'une va donner la spéculation platonicienne et la

Frédéric Gros chama a atenção para essa distinção entre platonismo e cinismo, que representam duas figuras opostas do Outro: há o “outro mundo” dos metafísicos platônicos, o mundo separado das essências e das verdades eternas e o “mundo outro”, “no sentido da imanência transformável pelas energias políticas, o apelo a esta transformação é constituído pela vida escandalosa do cínico, que interpela, empurra, incomoda”.³⁵⁵ A última pergunta de Foucault ao final do trecho revela claramente a sua preferência pela questão da vida radicalmente outra colocada pelos cínicos. Entre as *parrhésias* política, socrática e cínica, Foucault simpatiza com a última. Gros, ao tratar da militância cínica, fala de “uma resistência como forma geral da verdade (...) profundamente diferente”.³⁵⁶ Foucault, então, acena para uma política da verdade cínica a partir da criação de novos modos de existência no presente? Responderei a essa pergunta neste segundo capítulo e no seguinte pelas temáticas “por uma nova militância” e “por novas artes do viver”.

Por que os cínicos encantam tanto Foucault? Sugiro que essa admiração se deve, primeiramente, ao fato de o cinismo ser um modo de entender a ação política que escapa a todas as armadilhas nas quais a militância revolucionária já caiu: as organizações, as hierarquias, a falta de compromisso com a causa, os interesses individualistas, as burocracias de um partido. Comentando sobre a crítica que o anarquista francês Proudhon fazia, já no século XIX, aos marxistas, Passetti aponta para algumas dessas armadilhas:

Para o anarquista francês, da mesma maneira que a democracia é a vontade do povo diante da vontade do rei, colocada pela Revolução Francesa, uma *revolução* socialista centralista seria a outra face do progresso que expressaria a passagem da vontade do povo à vontade do proletariado? Com a Revolução Francesa, em nome do povo, efetivou-se o domínio burguês; com a revolução socialista dirigida pelo partido, em

métaphysique occidentale, alors que l'autre ne donnera rien de plus en un sens que la grossièreté cynique. Mais elle relancera, comme question à la fois centrale et marginale par rapport à la pratique philosophique, la question de la vie philosophique e de la vraie vie comme vie autre. Est-ce que la vie philosophique, est-ce que la vraie vie ne peut, ne doit pas être obligatoirement une vie radicalement autre?»; Ed. bras., pp.216-217.

³⁵⁵ GROS, Frédéric. «Foucault et la vérité cynique». op.cit., p.64-65. («Il y aurait l'‘autre monde’ des métaphysiques platoniciennes: l'au-delà des essences intelligibles, le monde séparé des essences et des vérités éternelles (qui est autre en tant que séparé de l'immanence sensible, mais identique en soi). Et puis il y a le ‘monde autre’, au sens de l'immanence transformable par les énergies politiques, l'appel à cette transformation étant constituée par la vie scandaleusement autre du cynique qui interpelle, bouscule et dérange»).

³⁵⁶ Idem, p.60. («une résistance comme forme générale de la vérité (...) profondément différent»).

nome do proletariado, se efetiva o domínio da burocracia. Estamos diante de uma idéia de progresso linear suplantada pelo fato histórico. A revolução socialista seria, como foi, um retrocesso.³⁵⁷

No entanto, ao proporem a transformação desse mundo como uma de suas principais missões, os cínicos escapam dos retrocessos que tanto assombraram os projetos de revolução e, como Foucault já havia ressaltado, eles podem ser ligados ao anarquista que, como pontua Passetti, “Ao inventar uma nova sociedade no presente, educa a si mesmo, parceiros e filhos de maneira anti-autoritária, suprimindo a herança material e cultural ocidental da autoridade centralizada e de seus poderes com base no medo e no castigo”.³⁵⁸ Foucault, em uma conferência dada em 1967, “Outros espaços”³⁵⁹, caracterizou as utopias como espaços irreais:

As utopias são os locais sem lugar real. São os locais que mantêm com o real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. É a própria sociedade aperfeiçoada ou o inverso da sociedade, mas, de todo modo, essas utopias são fundamental e essencialmente irreais.³⁶⁰

Mas há, também, em toda cultura e em toda civilização, lugares reais, que funcionam como um tipo de utopias efetivamente realizáveis, os quais Foucault chama de “heterotopias”.³⁶¹ Ele as descreve como “esses espaços diferentes, esses espaços outros, uma espécie de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço em que vivemos”.³⁶² Vale lembrar que na comparação entre as utopias como espaços irreais e as heterotopias como espaços efetivamente realizáveis, Foucault diferencia-se drasticamente da crítica feita

³⁵⁷ PASSETTI, Edson. “Heterotopias anarquistas”. op.cit., p.149.

³⁵⁸ Idem, p.151.

³⁵⁹ FOUCAULT, Michel. «Des espaces autres». *Dits et Écrits IV*. op.cit., pp.752-762.

³⁶⁰ Idem, p.755. («Il y a d’abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l’espace réel de la société un rapport général d’analogie directe ou inversée. C’est la société elle-même perfectionnée ou c’est l’envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des spaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels»).

³⁶¹ Idem, p.756.

³⁶² Idem. («ces espaces différents, ces autres lieux, une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l’espace où nous vivons»).

por Marx e Engels aos socialismos utópicos.³⁶³ Nesse último caso, os sistemas socialistas de Saint-Simon, Fourier, Owen e outros eram denominados como projetos utopistas, pois lidavam com o estado ainda subdesenvolvido do proletariado na época. Além do mais, a situação econômica que encontravam ainda não lhes oferecia “as condições materiais para a emancipação do proletariado”.³⁶⁴ Como desejavam colocar fim aos antagonismos de classe e frear o desenvolvimento histórico progressivo do proletariado por meios pacíficos e por experimentos de comunidades sociais, os utópicos eram vistos como aqueles que rejeitavam toda ação política ao criarem “quadros fantásticos da sociedade futura”.³⁶⁵ O seguinte trecho expressa essa crítica:

Eles, portanto, empenham-se, de modo consistente, para enfraquecer a luta de classe e para reconciliar os antagonismos de classe. Ainda sonham com a realização experimental de suas utopias sociais, de fundar “*phalanstères*” isolados, de fundar “Colônias Residenciais”, de erigir uma “Pequena Icária” (...) e, para realizar todos esses castelos no ar, são compelidos a apelar para os sentimentos e bolsos dos burgueses. Gradativamente, eles afundam na categoria de Socialistas conservadores reacionários (...) diferenciando-se destes somente por um pedantismo mais sistemático e por sua crença fanática e supersticiosa nos efeitos milagrosos de sua ciência social.³⁶⁶

Ora, Foucault quando dá mais atenção às heterotopias do que às utopias, certamente, não está seguindo essa crítica. Pelo contrário, ele não está, no século XX, afirmando seu pensamento como mais científico do que o dos utopistas e dos marxistas. Não se trata de uma disputa pela verdadeira forma de militância, mas de propor uma mudança na maneira de olharmos e de concebermos as mudanças e as revoluções. Nesse sentido, Passetti pontua sobre essa diferença entre utopia e heterotopia criada por Foucault: “utopia é consolo, uma

³⁶³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. “Literatura Socialista e Comunista”. In: *O Manifesto Comunista*. op.cit., pp.47-63.

³⁶⁴ Idem, p.59.

³⁶⁵ Idem, p.60.

³⁶⁶ Idem, p.62.

superfície lisa. Heterotopia é o estancar as palavras, é a elaboração do lirismo nas frases, é o que faz estremecer”.³⁶⁷

O pensamento de Foucault nos leva às seguintes perguntas: e se, como os ditos utópicos por Marx e Engels, não experimentássemos em todas as instâncias de nossa própria vida, diariamente, a revolução? E se não precisássemos esperar um tempo para o Estado ser abolido? E se a revolução fosse menos a tomada do poder e mais a invenção de novos modos de vida? O terceiro capítulo da tese privilegiará essas questões. Passetti entende o anarquismo como heterotopia no sentido de que provoca uma expansão da vida³⁶⁸, produzindo a invenção de lugares, existências e, a cada dia, critica, como o intelectual específico, as instâncias sociais próximas, no lugar mesmo em que atua. A gestão de uma nova sociedade, portanto, começaria dessa pontual abertura de outros espaços.

Em seu texto sobre as heterotopias, Foucault descreve suas formas diversas, como as heterotopias de crise e de desvio, por exemplo. Mas Passetti vai mais longe, e diz que um outro tipo de heterotopia deveria ser acrescentada a essa reflexão, “a da estética da existência decorrente das últimas pesquisas sobre o cuidado de si, vida sem estar apartada da sociedade e do Estado na qual pessoas se associam com base na razão do outro”.³⁶⁹ Em *A Coragem da Verdade*, penso que Foucault encontra algo como uma heterotopia cínica, pronta para mostrar o lugar preciso de intervenção social e para, através do escândalo, denunciar a “hipocrisia das convenções, a vaidade das riquezas, a artificialidade dos códigos sociais, e o escárnio das independências”.³⁷⁰ Aproximo, ainda, essa atitude de revolta diante das convenções sociais com o gesto principal da “ontologia histórica de nós mesmos” de Foucault, a partir de uma crítica histórica que tem por objetivo libertar e ultrapassar as condições existentes da atualidade.

³⁶⁷ PASSETTI, Edson. “Heterotopias anarquistas”. op.cit., p.166.

³⁶⁸ Idem, p.167.

³⁶⁹ Idem.

³⁷⁰ GROS, Frédéric. «Foucault et la vérité cynique». op.cit., p.62. («hypocrisie des convenances, la vanité des richesses, l’artificialité des codes sociaux, et la dérision des indépendances»).

- Os cínicos, a vida radicalmente outra e a transformação desse mundo

Para Foucault, os cínicos levaram ao limite o tema da vida verdadeira, transformando-a na proposta de uma vida outra. O modo de vida cínico implica uma dedicação aos outros que é marcada por três traços. A tarefa de sacrificar a própria vida para cuidar dos outros é uma missão que ele recebeu, pois a natureza encarregou-o de se ocupar dos outros. Missão dura, mas é no sacrifício de si mesmo que o filósofo encontra sua felicidade e a plenitude de sua existência. Além disso, esta não é uma missão de legislador, muito menos de um governante, mas uma relação de cuidado, de médico. Diógenes é descrito como alguém que vai de casa em casa, batendo nas portas e levando a todos aqueles que precisam seus conselhos, para que eles possam se curar. Epiteto dizia as seguintes palavras acerca do cínico e de sua vida social:

- E o casamento, e as crianças, perguntou o jovem, são obrigações que o Cínico deve assumir como um dever capital? – Se você fala de uma cidade de sábios, diz Epiteto, pode ser que ninguém adotará facilmente a profissão de Cínico. Com que objetivo, com efeito, adotariam esse gênero de vida? Suponhamos, entretanto: nada, então, impedirá que o Cínico se case e que ele tenha filhos (...) Mas, no estado presente das coisas, quando nós nos encontramos, por assim dizer, em plena batalha, não é preciso que o Cínico fique livre de tudo isso que poderia distraí-lo? (...) ele é aquele que deverá cuidar dos outros, daqueles que são casados, daqueles que têm filhos, observar quem trata bem sua mulher, quem a trata mal (...) qual casa goza da paz, e qual não; aquele que deve fazer sua ronda como um médico e medir o pulso de todo o mundo.³⁷¹

³⁷¹ ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Trad. A. Jagu. Paris: Les Belles Lettres, 1963, pp.79-80. («- Et le mariage, et les enfants, demanda le jeune homme, sont-ils des charges que doit assumer le Cynique comme un devoir capital? – Si tu me donne une cité de sages, dit Épictète, peut-être bien que personne n’adoptera facilement la profession de Cynique. Dans quel but, en effet, embrasserait-on ce genre de vie? Supposons-le pourtant: rien, alors, n’empêchera que le Cynique se marie et qu’il ait des enfants (...) Mais, dans l’état présent des choses, quand nous nous trouvons, pour ainsi dire, en pleine bataille, ne faut-il pas que le Cynique demeure libre de tout ce qui pourrait le distraire? (...) lui qui doit veiller sur les autres, sur ceux qui sont mariés, sur ceux qui ont des enfants, observer qui traite bien sa femme, qui la traite mal (...) quelle maison jouit de paix, laquelle n’en jouit pas; lui que doit faire sa tournée comme un médecin et tâter le pouls de tout le monde»).

Tem-se, então, um intervencionismo físico e social dos cínicos, muito diferente de Sêneca, que era um exemplo para os outros através de conselhos, textos, etc. A missão cínica, ainda, toma a forma de um combate. Ela tem um caráter polêmico, belicoso, pois os cínicos propõem medicações duras. Eles são benfeitores, mas um benfeitor que é fundamental e constantemente agressivo. O cínico, mais do que pelo exemplo de sua vida ou dos conselhos que ele pode dar, é útil à sociedade porque ele morde e ataca.

O combate cínico não é simplesmente o combate pelo qual o indivíduo vai assegurar o domínio sobre si mesmo e, por isso, ser benéfico aos outros. O combate cínico é uma agressão explícita, voluntária e constante que se dirige à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou como objetivo transformá-la em sua atitude moral (seu *êthos*), mas, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, para mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver. O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da prova perpétua de si sobre si, mas também da luta em relação à humanidade inteira. O cínico combate por ele mesmo e pelos outros.

Os cínicos também transformam o tema da vida militante, a vida de combate e de luta. Foucault alerta que ao empregarmos os termos “vida militante” e militância há um anacronismo evidente. Mas temos um certo número de temas, de imagens, de noções que são empregadas pelos cínicos e que recobrirá o que mais tarde se torna, na ética ocidental, o tema da vida militante. A prática cínica é singular e se distingue de todas as outras, pois a militância, nas seitas filosóficas da Antiguidade, fazia-se em um circuito fechado, tratando-se sempre de ganhar o maior número de indivíduos possível. Mas era sob a forma de seita, do pequeno número privilegiado que a militância filosófica se exercia. Para os cínicos, a militância deve ser dirigida a todo o mundo, pois ela não exige uma educação e recorre a certos meios violentos e drásticos, mas não para formar as pessoas e convertê-las. É uma militância que não pretende somente atacar esse ou aquele vício, defeito ou opinião que poderia ter esse ou aquele indivíduo, mas atacar igualmente as convenções, as leis, as instituições que repousam sobre os vícios, os defeitos, e as opiniões que o gênero humano partilha. Ele explicita:

É uma militância que pretende transformar o mundo (...) é preciso assim reconhecer, nesse militantismo, uma forma particular: um militantismo aberto, universal, agressivo, um militantismo no mundo, contra o mundo. É isso, creio eu, que constitui a particularidade desta soberania cínica.³⁷²

Foucault, então, aponta como uma história da filosofia, da moral e do pensamento que tomaria por fio condutor as formas de vida, as artes da existência, as maneiras de se conduzir e de se comportar e as maneiras de ser, daria grande importância ao movimento cínico. Segundo ele, podem-se ver no cinismo questões importantes para a nossa cultura, dentre elas para a militância revolucionária do século XIX. Os cínicos não somente inverteram o tema da vida verdadeira para uma vida escandalosa e outra, mas eles trataram do tema de uma vida outra, não simplesmente como vida diferente e soberana, “mas como a prática de uma combatividade no horizonte do qual há um mundo outro”.³⁷³

Para Foucault, estamos muito longe da maioria dos temas da vida verdadeira na cultura antiga, mas temos a base para uma forma ética característica do mundo cristão e do mundo moderno:

E na medida em que esse movimento pelo qual o tema da vida verdadeira se tornou princípio da vida outra e aspiração para um outro mundo, o cinismo constitui a matriz, o germe em todo caso de uma experiência ética fundamental no Ocidente.³⁷⁴

É também Epiteto³⁷⁵ que trata da missão dura que o cínico deve cumprir. Ele destaca essa definição da soberania cínica como missão. É um texto complexo que Foucault não toma como a expressão direta por um cínico de suas formas de vida, já que com Epiteto

³⁷² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.262. («C'est donc une militance qui prétend changer le monde (...) il faut aussi reconnaître, dans ce militantisme, une forme particulière: un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde. C'est cela, je crois, qui constitue la singularité de cette souveraineté cynique»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.251.

³⁷³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.264. («mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre»); Ed. bras., p.253.

³⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit. («Et dans la mesure où il est ce mouvement par lequel le thème de la vraie vie est devenu principe de la vie autre et aspiration à un autre monde, le cynisme constitue la matrice, le germe en tout cas d'une expérience éthique fondamentale dans l'Occident»); Ed. bras., p.253.

³⁷⁵ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, livre III, entretien XXII, op.cit.

temos uma representação, por um estóico, da vida cínica no que ela poderia ter de mais facilmente aceitável, reconhecível, essencial e puro para um estóico. Ele também vai afastar desta representação da vida cínica os traços mais barulhentos, ruidosos, luminosos e mais escandalosos. E eliminará da vida cínica um certo número de coisas e adicionará elementos propriamente estóicos, fazendo uma espécie de mistura. Trata-se de uma descrição estóica de um cinismo que é apresentado como prática militante da vida filosófica, ou ainda, a vida filosófica como militância. Ele define essa militância cínica não como uma escolha de vida, mas como uma missão que se recebe. Tomando como ponto de referência o estoicismo, cada homem que vive em uma cidade receberia um estatuto, uma fortuna e, eventualmente, algumas tarefas e obrigações. E os estóicos consideravam que seria moralmente condenável se desvencilhar dessas diferentes tarefas, como se casar, criar os filhos, etc. Em oposição a essas tarefas, a filosofia era a escolha de uma forma de existência que permitia exercer essas funções de um modo característico. A filosofia era uma escolha em relação a um tipo de missão social recebida:

A vida cínica, [tal como] apresentada aqui por Epiteto, transforma essa ideia da filosofia como pura escolha em oposição às missões e às responsabilidades recebidas. Epiteto não descreve o *kunizein* (o fato de ser cínico, de levar a vida cínica) como uma escolha que faríamos por nós mesmos, ao contrário. Falando dessas pessoas que levavam a vida cínica (vestindo um sobretudo grosso, dormindo sobre o chão duro), ele diz que todas essas escolhas de existência, essas práticas voluntárias que impomos a nós mesmos não podem constituir o verdadeiro *kunizein* (a verdadeira prática cínica).³⁷⁶

A adoção da vida cínica, portanto, não deve ser a escolha que se faz de si para si, a partir de uma decisão. Ela não pode se fazer independentemente dos deuses e é, nesse sentido, que ninguém pode se autoinstituir cínico. No interior desse domínio geral da

³⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.268. («La vie cynique, [telle que] présentée ici par Épictète, transforme cette idée de la philosophie comme pur choix par opposition aux missions et aux charges reçues. Épictète ne décrit pas le *kunizein* (le fait d'être cynique, de mener la vie cynique) comme une choix que l'on ferait par soi-même, au contraire. Parlant de ces gens qui se mettent à mener la vie cynique (portant un manteau grossier, dormant sur la dure), il dit que tous ces choix d'existence, ces pratiques volontaires qu'on s'impose à soi-même ne peuvent pas constituer le véritable *kunizein* [la véritable pratique cynique]»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.258.

filosofia que repousa sobre a escolha, há a missão filosófica de alguém. Então são coisas distintas: escolher a vida filosófica mais que a vida não-filosófica é um trabalho de escolha e de liberdade. Mas se colocar como cínico e empreender essa tarefa que consiste em se dirigir ao gênero humano para combater com ele e por ele, eventualmente contra ele pela própria mudança do mundo, é uma missão que se pode receber somente de deus. É preciso esperá-la.

Nessa direção, ainda que todo mundo possa ser capaz de escolher uma vida filosófica, somente alguns são os missionários da filosofia e fazem dela uma profissão, em dois sentidos: a filosofia como uma profissão à qual vamos nos dedicar inteiramente; e também se definindo como a atitude pela qual se manifesta, aos olhos de todos, a filosofia na qual se crê e que se identifica com o papel filosófico que lhe foi dado. É, portanto, uma questão “da profissão de cínico”.³⁷⁷ Mas não há uma condição prévia que permita reconhecer a si mesmo como encarregado de uma missão filosófica, como no cristianismo quando se recebe os sinais da graça ou da vocação divina. A única condição é de se afetar a si mesmo, e é esse o papel importante que representa o conhecimento de si, pois quem quer tornar-se cínico não deve procurar sinais exteriores.

Não se trata de uma autoinstituição, mas de uma prova de si sobre si, de um reconhecimento daquilo que se é e daquilo que se é capaz de fazer na tentativa de viver cinicamente. Não é o intelectual que está na vanguarda e, por isso, é o único que pode e deve guiar os trabalhadores para a revolução. Não há, também, a verdade externa do Partido dizendo sempre o que deve ser feito. E o revolucionário não está sempre se trabalhando por estar constantemente no erro, porque o medo de recair toda hora em práticas pequeno-burguesas que devem ser negadas pela purificação da verdade correta e científica do Partido assombra-o diariamente. Voltarei a esse tema da autocrítica no próximo capítulo.

De forma muito diferente, esse viver cinicamente diz respeito ao ideal de uma vida não dissimulada, para que o indivíduo se coloque sempre à prova, tendo uma matéria em especial a ser trabalhada: a sua própria alma. Além disso, os cínicos devem levar uma vida de pobreza, de errância, que não se atrela a nada e não se prende a uma pátria. É a vida

³⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.271. («de la profession cynique»); Ed. bras., p.261.

independente e de poucos recursos. Até porque é a vida do cínico que faz a diferença. O cínico é aquele que é capaz de mostrar aos homens que eles estão inteiramente no erro, e procurar a natureza do bem ou do mal onde ela não se encontra, ou seja, ele é um esclarecedor que indica aos homens o que lhes é favorável e o que lhes é hostil.

O cínico é o responsável pela humanidade. Essa tarefa humilde, rude, dura, e que exige muitas renúncias é, ao mesmo tempo, a mais benéfica e a mais alta. Trata-se de um duplo cuidado, pois o cínico deve cuidar do cuidado dos homens, essa é a sua tarefa como filósofo. Ele não se levantará na tribuna para falar dos interesses públicos, ou da guerra e da paz no quadro da cidade. Mas, ao contrário, ele se endereçará a todo o mundo, sendo aquele que exerce a verdadeira atividade pública, pois trata do bem-estar e dos infortúnios, da liberdade e da servidão de todo o gênero humano. E, nesse sentido, ele está associado ao “governo do universo”, que não é aquele dos Estados e das cidades, mas aquele do mundo inteiro:

É uma militância que pretende mudar o mundo (...) uma forma de militantismo aberto, agressivo, um militantismo no mundo e contra o mundo. O que dá importância histórica a essa atividade cínica é também a série em que ela se insere: ativismo do cristianismo, que é ao mesmo tempo combate espiritual, mas combate pelo mundo; outros movimentos que acompanharam o cristianismo: ordens mendicantes, pregação, movimentos que tinham precedido e seguido a Reforma. Em todos esses movimentos encontramos o princípio de um militantismo aberto. Militantismo revolucionário do [século] XIX. A vida verdadeira como uma vida outra, como uma vida de combate, por um mundo transformado.³⁷⁸

³⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.279. («C’est une militance qui prétend changer le monde (...) une forme de militantisme ouvert, agressif, un militantisme dans le monde et contre le monde. Ce qui donne son importance historique à cette activité cynique, c’est aussi la série dans laquelle il s’insère: activisme du christianisme qui est à la fois combat spirituel mais combat pour le monde; autres mouvements qui ont accompagnée le christianisme: ordres mendiants, prédication, mouvements ayant précédé et suivi la Réforme. Dans tous ces mouvements on retrouve le principe d’un militantisme ouvert. Militantisme révolutionnaire du XIXe [siècle]. La vraie vie comme une vie autre, comme une vie de combat, pour un monde changé»); Ed. bras., p.268.

Sobre a mudança na conduta, o cínico deve mostrar aos outros, pelo discurso que ele tem, as críticas que ele dirige, os escândalos que ele faz, que as pessoas estão inteiramente no erro em relação ao tema do bem e do mal. O objetivo, então, é mostrar aos homens como eles se enganam, como eles procuram em outro lugar a verdade, a paz e a felicidade. Foucault percebe a importância desse jogo que existe em torno do significado de o “outro lugar”. O princípio do cinismo é dizer que a vida verdadeira é uma vida outra e sua função é mostrar que os outros estão no erro. A tarefa da veridicção cínica, ainda, é lembrar a todos os homens que não levam uma vida cínica desta forma de existência verdadeira. Ela não se refere a outra existência, que se engana de caminho, mas a mesma, aquela que é fiel à verdade. E isso não diz respeito a uma forma de vida que seria simplesmente uma reforma dos indivíduos, mas do mundo inteiro. O outro mundo que deve emergir e estar no horizonte constitui o objetivo dessa prática cínica:

Não se deve compreender esse outro mundo à maneira de Platão, um mundo que seria prometido às almas após sua libertação dos corpos. Trata-se de um outro estado de mundo, de uma outra ‘catarse’ do mundo, uma cidade de sábios na qual não se teria nenhuma necessidade de militância cínica. Ora a condição para chegar a essa vida verdadeira, é a constituição para cada indivíduo de uma relação de vigilância consigo mesmo (...) De maneira que essa vida de veridicção tem por objetivo a transformação do gênero humano e do mundo.³⁷⁹

Estes são os dois núcleos fundamentais que constituem a gênese da experiência filosófica européia: uma experiência metafísica do mundo, e uma experiência histórico-crítica da vida. Foucault vê se desenhar a partir do cinismo a matriz do que foi uma forma de vida presente ao longo de toda a tradição cristã e moderna, a matriz de uma vida destinada à verdade, dedicada, ao mesmo tempo, à manifestação de fato da verdade (*ergô*) e à veridicção, ao dizer verdadeiro, à manifestação pelo discurso (*logô*) da verdade. Essa

³⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.288-289. («Il ne faut pas comprendre cet autre monde à la manière de Platon, un monde qui serait promis aux âmes après leur délivrance du corps. Il s’agit d’un autre état du monde, d’une autre ‘catastase’ du monde, une cité des sages où il n’aurait nul besoin de militance cynique. Or la condition pour parvenir à cette vraie vie, c’est la constitution pour chaque individu d’un rapport de vigilance à soi-même (...) De sorte que cette vie de véridiction a pour objectif la transformation du genre humain et du monde»); Ed. bras., p.278.

prática da verdade que caracteriza os cínicos tem por objetivo final mostrar que o mundo não poderá reencontrar sua verdade, transfigurar-se e tornar-se outro para reencontrar o que ele é, em sua verdade, a não ser por uma mudança, uma alteração completa na relação que se tem consigo. E é nesse retorno de si para consigo, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem a esse mundo outro prometido pelo cinismo.

Foucault certamente não vê os cínicos como um modelo de militância a ser seguido. Não se trata de utilizá-los como um exemplo de programa para a ação política. Ao falar sobre o GIP, do qual tratarei com maior precisão no terceiro capítulo da tese, Artières comenta que “a inventividade do GIP influenciou profundamente os movimentos sociais ao propor novas práticas militantes, mas também uma nova relação entre teoria e prática”.³⁸⁰ Não é minha intenção, aqui, mostrar o quanto o estudo do cinismo foi transposto diretamente para pensar as práticas de Foucault em sua militância. A relação é mais da ordem da sutileza, da inspiração e da diferença.

Os cínicos são escolhidos entre os estoicos, os epicuristas e as demais escolas filosóficas antigas porque possuem um engajamento político que pretende transformar o mundo. É um grupo que, como vimos, Foucault aponta como aquele que ressoa fortemente nos movimentos revolucionários de esquerda do século XIX, como o dos anarquistas, por exemplo. O cinismo também está ligado, por que não dizer, à militância política que começa no pós-Segunda Guerra Mundial e aparece com grande impacto no “Maio de 68”. Movimentos da chamada Contracultura são, então, as ressonâncias do cinismo no século XX, como os movimentos hippie, gay e black power, assim como as lutas políticas das feministas. Todas essas militâncias, cada uma ao seu modo, criticaram a forma burocrática de se fazer política nos Partidos Comunistas de todo o mundo.

Sugiro que o pensamento e a prática militante do próprio Foucault aparecem como uma grande retomada dos ensinamentos dos cínicos. A sua proposta de transformar as relações sociais pela criação de novos modos de existência na atualidade pode ser vista como a apropriação por Foucault de uma ferramenta dos cínicos, aquela que vê no escândalo da vida verdadeira a mudança de si e dos outros. A própria militância específica de Foucault, que tratarei a seguir com o GIP, pode ter permitido a ele modificar o seu olhar, para, mais tarde, tematizar em seus cursos os modos escandalosos de vida cínicos como

³⁸⁰ ARTIÈRES, Philippe. «L'ombre des prisonniers sur le toit. Les héritages du GIP». op.cit., p.110

uma maneira de desconstruir a militância tradicional do seu presente, mostrando como o cinismo antigo pode nos inspirar a criar, pela nossa própria vida, mudanças pontuais, tais como os movimentos das décadas de 1960, 1970 e 1980 elaboraram.

Os cínicos, então, são o que Foucault vê de mais interessante no mundo antigo com relação à militância política. Isso porque, ao fazer de suas ações um escândalo público, voltando a arbitrariedade dos costumes contra a própria sociedade que os criaram, ele também vê um gesto que se nega a compactuar com qualquer moral adquirida ou aceita. E Foucault tem algo em comum com essa combatividade. Cito um texto de Stéphane Legrand, “Que fazer?”³⁸¹, com um título que alude ao grande programa político de Lênin³⁸², de 1902, adotado por boa parte da esquerda. Claro que, nesse momento, não é objetivo de Legrand propor um projeto político sob os ensinamentos de Foucault, mas perguntar-se sobre o uso que devemos fazer dele na atualidade. Legrand lembra que, para Foucault, o trabalho teórico não consiste em prescrever o que deve ser feito, mas indicar os fatores que diferem na atualidade, os efeitos de aceleração e transformação na história, movimentos que estão em vias de acontecer, para trabalhar, em comum, em suas configurações que estão para serem feitas.³⁸³ Ele, ainda, aponta uma diferença de Foucault em relação a Marx ao prestar atenção na seguinte frase deste, que se encontra em *A ideologia alemã*³⁸⁴:

O comunismo não é para nós nem um estado de coisa que deve ser criado, nem um ideal sobre o qual a realidade deverá se guiar. Nós chamamos comunismo o movimento real que abole o estado atual. As condições desse movimento resultam das premissas atualmente existentes.³⁸⁵

Para Legrand, Foucault e Marx concordariam nos dois primeiros pontos: a mudança como algo real e concreto e a abolição de todas as condições sociais atuais. A diferença

³⁸¹ LEGRAND, Stéphane. «Que faire?». In: *Collectif-Essai. Michel Foucault*. Paris: L’Arc/Inculce, 2007, pp.242-254.

³⁸² LÊNIN. *Que fazer ?* op.cit.

³⁸³ LEGRAND, Stéphane. «Que faire?». op.cit., p.252.

³⁸⁴ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (3ª ed.).

³⁸⁵ LEGRAND, Stéphane. «Que faire?». op.cit. («Le communisme n’est pour nous ni un état de chose qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l’état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes»).

estaria exatamente no último aspecto: as condições para que esses movimentos ocorressem, para Marx, resultavam das premissas existentes atualmente, ou seja, da formação do proletariado como a classe revolucionária que faria a revolução, do papel de vanguarda que o partido revolucionário tinha para conscientizar os trabalhadores na tomada de poder do Estado. Todo esse caminho seria assegurado por uma teoria supostamente científica que anunciaria o futuro. Para Foucault, porém, esse futuro não está dado por nenhum pressuposto teórico. Sobre esse movimento revolucionário determinado *a priori*, Reis Filho escreve:

A revolução era um *destino* e daí decorria uma expectativa sempre otimista. Era uma lei natural. Para sua realização eram secundárias a ação e a vontade dos homens, não porque dispensáveis, mas porque determinadas, já que a ação humana a favor da revolução estava inscrita na lógica mesma da revolução, como um seu subproduto.³⁸⁶

Para Foucault, ao contrário, segundo Legrand: “O futuro se constrói e se inventa, cria-se (...) no interior dos grupos que se esforçam para viver e pensar diferentemente (...) O teórico não preconiza, ele ‘co-experimenta’”.³⁸⁷ Reserva-se aos próprios grupos, portanto, a criação dos modos de ação revolucionários. O teórico, ainda, não dita o caminho a ser necessariamente seguido, mas auxilia com suas ferramentas, no mesmo nível que os militantes, na invenção do futuro. Legrand conclui sobre o uso que podemos fazer de Foucault hoje: “se nós lemos Michel Foucault hoje, utilizamos seus métodos, inspiramo-nos em seu trabalho, é na perspectiva de redefinir para as lutas de nossa época – um novo comunismo”.³⁸⁸ Ele remete, dessa maneira, o pensamento de Foucault à atuação política de esquerda, mas, ao mesmo tempo, como Senellart³⁸⁹, aponta como ele possibilita a renovação dessa cultura de esquerda. Foucault toma distância, principalmente, das

³⁸⁶ REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. op.cit., p.108.

³⁸⁷ LEGRAND, Stéphane. «Que faire? ». op.cit., pp.252-253. («Ce futur se construit et s’invente, se crée (...) à l’intérieur des groupes qui s’efforcent à vivre et penser autrement (...) Le théoricien ne préconise pas, il ‘co-expérimente’ »).

³⁸⁸ Idem, p.253. («si nous lisons Michel Foucault aujourd’hui, utilisons ses méthodes, nous inspirons de son travail, c’est dans la perspective de parvenir à redéfinir pour notre époque et ses luttes – un nouveau communisme»).

³⁸⁹ SENELLART, Michel. “Situação do curso”. In: *Segurança, Território, População*. op.cit., p.499.

armadilhas construídas pelas estratégias partidárias e pela liderança do intelectual de vanguarda.

Foucault, então, faz uma retomada escandalosa do cinismo, sem quaisquer compromissos doutrinários, até porque os cínicos, como já alertado, não preconizam sistemas teóricos, mas modos de vidas ultrajantes. A seguir, entretanto, tratarei de outra apropriação que os cínicos possibilitaram, aquela que viu na dedicação a todo o gênero humano um modelo de renúncia e um modo de ascender ao outro mundo: trata-se do ascetismo cristão.

- O ascetismo cristão e o outro mundo

É no cinismo retratado por Epiteto que Foucault vê surgir elementos que encontraremos desenvolvidos posteriormente, em particular na experiência cristã. Ele mostra a passagem de um ascetismo pagão para um cristão: do cinismo militante, agressivo, duro para ele mesmo e para os outros para o asceta cristão.

O ascetismo cristão se desenvolveu intensamente nos séculos III e IV d.C. Depois seria limitado, regulado, integrado e quase socializado no interior do cenobitismo, que segue uma ordem religiosa estrita. Mas, antes de ele tomar essa forma, Foucault encontra no ascetismo os temas do escândalo, da indiferença em relação à opinião dos outros, às estruturas de poder e a seus representantes, como no cinismo. É essa brutalidade da existência material que deve ser afirmada contra todos os valores da humanidade. Ele também percebe alguns componentes como a bestialidade e a animalidade. Assim, as práticas da vida ascética possuem elementos em continuidade com o ascetismo cínico, em conformidade às vezes, e em deslocamento também.

Mas em relação à tradição cínica, o ascetismo cristão trouxe muitos elementos diferentes. Primeiramente, o ascetismo cristão tem uma relação com um “outro mundo”, e não com um “mundo outro”. Esta vida não tem por objetivo simplesmente transformar esse mundo, mas, sobretudo, dar aos indivíduos um acesso ao outro mundo. A importância filosófica do cristianismo faz a seguinte ligação:

(...) ele {o cristianismo} ligou um ao outro o tema de uma vida outra como vida verdadeira e a ideia de um acesso ao outro mundo como acesso à verdade. [De um lado], uma vida verdadeira que é uma vida outra nesse mundo, [de outro lado] o acesso ao outro mundo como acesso à verdade e a isso que, em consequência, funda a verdade desta vida verdadeira que levamos nesse mundo: essa estrutura, parece-me, é a combinação, o ponto de encontro, o ponto de junção entre o ascetismo de origem cínica e uma metafísica de origem platônica. É muito esquemático, mas me parece que está aí uma das primeiras grandes diferenças entre o ascetismo cristão e o ascetismo cínico. O ascetismo cristão chegou a juntar através de um certo número de processos históricos, que seria preciso evidentemente olhar de mais de perto, a metafísica platônica a esta visão, a esta experiência histórico-crítica do mundo.³⁹⁰

A segunda grande diferença é de outra ordem. É a importância dada no cristianismo a um preceito específico, e isso Foucault encontra somente nele, e não no cinismo ou no platonismo. Trata-se do princípio da obediência ao outro³⁹¹, nesse mundo, para poder ter acesso à vida verdadeira. Só haverá vida verdadeira pela obediência ao outro e pelo acesso ao outro mundo. É a ligação entre um elemento platônico e outro judaico-cristão que trará as duas grandes inflexões ao ascetismo cínico, fazendo-o passar à forma cristã. Foucault não caracteriza a diferença entre paganismo e cristianismo como uma diferença entre uma moral ascética cristã e uma moral não-ascética, a da Antiguidade. Para ele, o ascetismo foi uma invenção pagã da cultura antiga greco-romana:

³⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.293. («il {le christianisme} a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité. [D'un côté], une vraie vie qui est une vie autre dans ce monde, [de l'autre côté] l'accès à l'autre monde comme accès à la vérité et à ce qui, par conséquent, fonde la vérité de cette vraie vie que l'on mène dans ce monde-ci: cette structure, me semble-t-il, est la combinaison, le point de rencontre, le point de jonction entre un ascétisme d'origine cynique et une métaphysique d'origine platonicienne. C'est très schématique, mais il me semble que c'est là une des premières grandes différences entre l'ascétisme chrétien et l'ascétisme cynique. L'ascétisme chrétien est arrivé à joindre à travers un certain nombre de processus historiques qu'il faudrait évidemment regarder de plus près, la métaphysique platonicienne à cette vision, à cette expérience historico-critique du monde»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.282.

³⁹¹ Tema também tratado em *Do Governo dos Vivos*, como já destaquei. Em *Segurança, Território, População*, o poder pastoral é analisado detalhadamente. Além da obediência, ele também produz um outro movimento: “a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor”. FOUCAULT, Michel. «Sexualité et Pouvoir». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., pp. 564-565. («la production de la vérité subjective est un élément fondamental dans l'exercice du pasteur»).

A diferença entre o ascetismo cristão e de outras formas que puderam prepará-lo e precedê-lo está situada nessa dupla relação: relação ao outro mundo ao qual teríamos acesso graças a este ascetismo, e princípio de obediência ao outro (obediência ao outro nesse mundo, obediência ao outro que é ao mesmo tempo obediência a Deus e aos homens que o representam). E é assim que veríamos se desenhar um novo estilo de relação consigo, um novo tipo de relações de poder, um outro regime de verdade.³⁹²

O cristianismo, assim, é visto por Foucault como um modo de agir que produz o assujeitamento do indivíduo e a desconfiança de si, que produz um saber sobre si mesmo. Constituiu, portanto, um tipo de subjetividade, de consciência de si sempre preocupada com os seus erros, suas tentações.³⁹³ É, por isso, que ele mostra um novo estilo de relação consigo, um novo tipo de relações de poder e um outro regime de verdade. Os princípios de relação com o outro mundo e de obediência ao outro são fortemente criticados por Foucault, principalmente porque serviram de base para a prática política militante da esquerda européia. Essa volta ao cinismo por Foucault guarda uma dupla intenção: mostrar como a militância já teve como base princípios autônomos e, ao mesmo tempo, como ela inspirou-se em uma outra apropriação dos cínicos: a do ascetismo cristão. Do lado da militância autônoma, temos notadamente o exemplo a que Foucault nos remete muitas vezes: os anarquistas. Muito diferente do ascetismo cristão, que aposta fortemente na obediência ao superior, os anarquistas, segundo Passetti, não apostam em um comando superior e estão sempre prontos para criar costumes que não se baseiam em hierarquias:

Os anarquistas agitam por meio de movimentos sociais ao mesmo tempo que constroem suas relações livres em associações no interior da própria sociedade desigual (...) Para eles não é uma revolução que institui a nova sociedade e os trabalhadores não são vistos necessitando de um comando

³⁹² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., p.294. («La différence entre l'ascétisme chrétien et d'autres formes qui on put le préparer et le précéder est à placer dans ce double rapport: rapport à l'autre monde auquel on aurait accès grâce à cet ascétisme, et principe de l'obéissance à l'autre (obéissance à l'autre dans ce monde-ci, obéissance à l'autre qui est à la fois obéissance à Dieu et aux hommes que le représentent). Et c'est ainsi que l'on verrait se dessiner un nouveau style de rapport à soi, un nouveau type de relations de pouvoir, un autre régime de vérité»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.283.

³⁹³ FOUCAULT, Michel. «Sexualité et Pouvoir». *Dits et écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.566.

superior que oriente suas consciências. Os anarquistas criam costumes anti-hierárquicos fundados na abolição do castigo e do medo.³⁹⁴

Voltando à apropriação da coragem da verdade pelo cristianismo, Gregório de Nissa (século IV d.C.)³⁹⁵ reconstitui os temas do cinismo, principalmente em relação à vida primitiva que é, ao mesmo tempo, vida verdadeira à qual se deve voltar, e uma vida de despojamento e de nudez. *Parrhesía*, agora, aparece como a relação que o homem estabelece com Deus. O termo aparece com o valor positivo da relação com os outros, na medida em que somos capazes de manifestar a coragem da verdade em uma relação de confiança do homem em relação a Deus, que lembraria esse encontro primeiro do homem com seu criador. É esse o núcleo positivo da *parrhesía*.

É somente na medida em que na vida do cristianismo, na prática e nas instituições cristãs será marcado o princípio da obediência na relação consigo mesmo e com a verdade, que o valor negativo da *parrhesía* aparece. A relação de confiança do homem em relação a Deus obscurecerá, e o tema da *parrhesía* atrelado à confiança será substituído pelo princípio de uma obediência, na qual o cristão terá que crer em Deus, que reconhecer a necessidade de se submeter à Sua vontade e à vontade daqueles que o representam:

Vamos ver se desenvolver o tema da desconfiança em relação a si mesmo, assim como a regra do silêncio. De fato, a *parrhesía*, [como] essa abertura de coração, essa relação de confiança pela qual o homem e Deus são colocados frente a frente, o mais próximo um do outro, é ameaçada mais e mais de aparecer como um tipo de arrogância e de presunção.³⁹⁶

A partir do século IV d.C., e nos séculos V e VI mais nitidamente, desenvolvem-se, no cristianismo, as estruturas de autoridade pelas quais o ascetismo individual funcionará, inserindo-se no interior das estruturas institucionais, nas quais a conduta das almas será

³⁹⁴ PASSETTI, Edson. “Heterotopias anarquistas”. op.cit., pp.141-142.

³⁹⁵ DE NYSSE, Grégoire. *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Éd. du Cerf, 1966.

³⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.304. («On va voir se développer le thème de la méfiance à l’égard de soi-même, ainsi que la règle du silence. Du fait même, la *parrésia*, [en tant que] cette ouverture de cœur, cette relation de confiance par laquelle l’homme et Dieu sont mis face à face, au plus proche l’un de l’autre, est menacée de plus en plus d’apparaître comme une sorte d’arrogance et de présomption»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., pp.292-293.

confiada aos padres, aos pastores e aos bispos. Tem-se, nesse sentido, um poder pastoral, que Foucault estudou em *Segurança, Território, População*. A relação pastor-rebanho é essencialmente religiosa e o poder do pastor é exercido sobre o rebanho em seu deslocamento; ele também é benfazejo, pois seu objetivo principal é a salvação do rebanho. O poder pastoral, ainda, é um poder que preza pelo cuidado, e manifesta-se inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita. O pastor é aquele que zela, no sentido da vigilância de tudo o que pode acontecer como nefasto. Toda a sua preocupação está voltada para os outros, nunca para ele mesmo.

Ou seja, a vida cotidiana deve ser efetivamente assumida e observada, de modo que o pastor deve formar, a partir da vida cotidiana das ovelhas que ele vigia, um saber perpétuo dos comportamentos das pessoas e da sua conduta. No poder pastoral temos um modo de individualização que não passa pela afirmação do eu, mas, ao contrário, implica a sua destruição.³⁹⁷ Daí a diferença com a cultura antiga, dado que nunca houve entre os gregos a ideia de que os deuses conduzem os homens, como um pastor pode conduzir seu rebanho. O deus grego funda a cidade e dá conselhos a seu respeito, mas nunca conduz os homens da cidade como um pastor conduziria suas ovelhas.

Ao mesmo tempo, desenvolve-se o tema da relação com Deus somente mediada pela obediência, defendendo-se a ideia de que o indivíduo não é mais capaz de encontrar por ele mesmo essa relação com Deus. E ele não é mais capaz de obter por ele mesmo, pelo próprio movimento de sua alma, pela abertura de seu coração em relação a Deus. Haverá a necessidade de um intermediário que compõe essas estruturas de autoridade, pois, dele mesmo, ele deve desconfiar:

(...) não é preciso que ele tenha a arrogância de pensar que é capaz de fazer, por ele mesmo, sua própria saúde e de encontrar a via de abertura a Deus. Ele mesmo deve ser, para ele mesmo, um objeto de desconfiança. Ele deve ser o objeto de uma vigilância atenta, escrupulosa, desconfiada. Por ele mesmo e nele mesmo, ele só pode encontrar o mal, e será somente

³⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. op.cit., p.237.

pela renúncia a si e colocando em prática esse princípio de obediência que o homem poderá fazer sua saúde.³⁹⁸

As estruturas de autoridade tradicionais são um ponto negativo que Foucault sempre destaca. O aparecimento dessas instâncias possibilita a institucionalização da dominação, mostrando todas as suas armadilhas. Há, aqui, certamente, um anarquismo ácido e radical de Foucault nessa recusa sem concessões às instituições. Com essa figura do intermediário para se comunicar com Deus, a conduta das almas não diz mais respeito ao próprio indivíduo, mas a uma obediência ao outro. Vejo, nessa ocasião, aparecer o grande perigo de a figura do intelectual atrelar-se a esse aspecto de mediador, quer seja do indivíduo ou da coletividade. É aí que Foucault mostra como o intelectual pode compactuar com uma instância de obediência, e não de liberdade. Ora, o caso dos partidos políticos relaciona-se diretamente com essas questões, como já comentei anteriormente.

O problema da *parrhesía*, então, trata da confiança em si que desconhece o respeito necessário devido aos outros na sua manifestação essencial na obediência: “Onde há obediência, não pode haver *parrhesía* (...) o problema da obediência está no centro dessa inversão de valores da *parrhesía*”.³⁹⁹

Com o desenvolvimento do cristianismo ascético, a verdade de si ou, ainda, o problema das relações entre o conhecimento da verdade e a verdade de si, não poderá mais tomar a forma, em um tipo pleno e inteiro, de uma existência outra que seria, ao mesmo tempo, existência de verdade e existência susceptível de conhecer a verdade sobre si. A partir desse momento, o conhecimento de si (conhecimento em relação a si, conhecimento sobre si) será uma das condições fundamentais, e mesmo a condição prévia, para a purificação da alma e, conseqüentemente, para o momento em que poderemos enfim esperar a relação de confiança com Deus. Só esperaremos a vida verdadeira com a condição

³⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.304-305. («il ne faut pas qu’il ait l’arrogance de penser qu’il est capable de faire, par lui-même, son propre salut et de trouver la voie d’ouverture à Dieu. Lui-même doit être, pour lui-même, un objet de méfiance. Il doit être l’objet d’une vigilance attentive, scrupuleuse, soupçonneuse. Par lui-même et en lui-même, il ne peut rien trouver d’autre que le mal, et ce sera seulement par la renonciation à soi et la mise en pratique de ce principe général de l’obéissance que l’homme pourra faire son salut»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., p.293.

³⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.307. («où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir *parrésia* (...) le problème de l’obéissance est au coeur de cette inversion des valeurs de la *parrésia*»); Ed. bras., p.295.

prévia de ter praticado sobre si o deciframento da verdade, afastando-nos drasticamente da concepção de vida verdadeira cínica:

Decifrar a verdade de si nesse mundo, decifrar a si mesmo na desconfiança em relação a si e ao mundo, na crença e o temor em relação a Deus, é isso, e somente isso, que poderá nos dar acesso à verdadeira vida. Verdade da vida antes da vida verdadeira, é nessa inversão que o ascetismo cristão modificou fundamentalmente um ascetismo antigo, que aspirava sempre a conduzir ao mesmo tempo a vida verdadeira e a vida de verdade, e que, no cinismo ao menos, afirmava a possibilidade de conduzir essa verdadeira vida de verdade.⁴⁰⁰

Como explicitado nessas últimas palavras de Foucault, institui-se a verdade da vida antes da vida verdadeira. E foi nessa inversão que o ascetismo cristão modificou fundamentalmente um ascetismo antigo que aspirava a conduzir, ao mesmo tempo, a vida verdadeira e a vida de verdade. Lembro que essa transformação possibilitou, também, um modo específico de pensar o militantismo, mais preocupado com o outro mundo, e menos com as formas de viver que transfiguram as convenções nesse mundo em que vivemos. Essa é a direção que Foucault pretende seguir em sua militância, bem à maneira do cinismo, que afirmou a possibilidade de conduzir a vida verdadeira à verdade.

Foucault acreditava que as ações sociais e locais poderiam conseguir maiores efeitos do que projetos globais, que acabaram por recair nas mesmas normas inspiradas na sociedade burguesa do século XIX.⁴⁰¹ Esse foi o caso da União Soviética, que não abandonou, inclusive, uma moral familiar tradicional. O socialismo científico, no século XIX, desprende-se das utopias e dos sonhos.⁴⁰² Já o socialismo real, no século XX, também fabricou suas ausências, principalmente das experiências desviantes, aquelas que propunham uma relação diferente com a droga, o sexo, a vida comunitária e almejavam

⁴⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.308. («Déchiffrer la vérité de soi dans ce monde-ci, se déchiffrer soi-même dans la méfiance à l'égard de soi et du monde, dans la crainte et le tremblement à l'égard de Dieu, c'est cela et cela seulement qui pourra nous donner accès à la vraie vie. Vérité de la vie avant la vraie vie, c'est dans se renversement que l'ascétisme chrétien a modifié fondamentalement un ascétisme ancien, qui aspirait toujours à mener à la fois la vraie vie et la vie de vérité, et qui, dans le cynisme au moins, affirmait la possibilité de mener cette vraie vie de vérité»); Ed. bras., pp.296-297.

⁴⁰¹ FOUCAULT, Michel. «Par- de là le bien et le mal». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.234.

⁴⁰² Idem.

criar um outro tipo de individualidade, tais como os movimentos feminista, gay e hippie apostaram nos anos 1960, 1970 e 1980. Foucault investe em uma luta que coloca em questão os problemas quanto aos gestos, às práticas e sobre situações bem determinadas, incidindo sobre a própria vida cotidiana. Ele diz: “gostaria que, assim como a pintura, a música e o teatro, as teorias e os saberes históricos ultrapassassem as formas tradicionais e que elas se impregnassem profundamente na vida cotidiana”.⁴⁰³

Para Foucault, todas essas burocracias e estatizações da Revolução vividas no século XX – e o estalinismo é o seu grande representante – fizeram com que as massas não desejassem mais a revolução, como ocorreu no século XIX. Diante disso, o papel do intelectual seria “restituir à revolução todos os charmes que ela tinha no século XIX. Para isso, é preciso inventar novos modos de saber, novos modos de prazer e de vida sexual”.⁴⁰⁴ Esse gesto é fundamental para Foucault, principalmente depois dos anos de 1960, quando os intelectuais descobriram que muitas coisas que eram tratadas como menores e marginais passaram a ocupar uma posição central no domínio político, já que “o poder político não consiste unicamente nas grandes formas institucionais do Estado, no que chamamos de aparelho do Estado”.⁴⁰⁵

O poder, para Foucault, opera em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, as maneiras como tratamos os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres como relações políticas. A transformação da sociedade, portanto, passa pela mudança de todas essas pequenas relações. Novamente, o exemplo da URSS o assombra, pois nela as relações de produção mudaram com a revolução, mas todas as outras continuaram as mesmas que estavam presentes nos países ocidentais. Essas lutas contra o poder no cotidiano recusam-se a tomar o poder, e está aí a sua diferença com alguns movimentos revolucionários, principalmente aqueles já burocratizados pela experiência partidária e institucional.

⁴⁰³ FOUCAULT, Michel. «Le savoir comme crime». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.84. («j'aimerais que, tout comme la peinture, la musique et le théâtre, les théories et les savoirs historiques dépassent les formes traditionnelles et qu'elles imprègnent en profondeur la vie quotidienne»).

⁴⁰⁴ Idem, p.86. («restituer à la révolution autant de charmes qu'elle avait au XIXe siècle. Pour cela, il est nécessaire d'inventer de nouveaux modes de rapports humains, c'est à dire de nouveaux modes de savoir, de nouveaux modes de plaisir et de vie sexuelle»).

⁴⁰⁵ FOUCAULT, Michel. «Dialogue sur le pouvoir». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.473. («le pouvoir politique ne consiste pas uniquement dans les grandes formes institutionnelles de l'État, dans ce que nous appelons l'appareil de l'État»).

Antes dos anos de 1950 e 1960, o intelectual tinha o papel de consciência universal. A partir desse período, os intelectuais passam a ser úteis em sua especialização, difundindo as informações que permaneciam confidenciais como saberes de especialistas.⁴⁰⁶ Nesse momento, aparece a tarefa do “intelectual específico”, pois “não é mais necessário ser um filósofo universal (...) Que ele seja advogado ou psiquiatra, todo mundo pode resistir à utilização do poder ligado diretamente ao saber específico e contribuir para impedir de exercê-lo”.⁴⁰⁷

Chego a uma discussão de extrema relevância, da qual Foucault tratou em uma entrevista dada no Japão, em 1978, intitulada: “Metodologia para o conhecimento do mundo: como se livrar do marxismo”.⁴⁰⁸ Nela, Foucault preocupa-se com um “novo imaginário político”, já que ele acredita que a característica de sua geração é “a falta de imaginação política”.⁴⁰⁹ Os séculos XVIII e XIX sonhavam com o futuro da sociedade humana, e os utópicos produziram para a sociedade ocidental fartos produtos para a imaginação socio-política. Mas Foucault considera a sua contemporaneidade muito pouco criativa. E é exatamente quando ele se indaga sobre a pobreza de imaginação no plano político que o marxismo representa um papel importante. Por isso, o tema tão recorrente na época de Foucault, de “como se livrar do marxismo” serve como fio condutor para ele afirmar: “que o marxismo tenha contribuído e contribui sempre para o empobrecimento da imaginação política”.⁴¹⁰ Isso porque, como defendeu Bachelard, “uma imagem estável e acabada corta *as asas* à imaginação”.⁴¹¹ O marxismo cristalizou a imagem da revolução. Deveríamos, então, prestar atenção ao conselho de Bachelard:

De um modo mais geral, é preciso recensear todos os desejos de abandonar o que se vê e o que se diz em favor do que se imagina. Assim, teremos a oportunidade de devolver à imaginação seu papel de sedução.

⁴⁰⁶ FOUCAULT, Michel. «Sexualité et politique». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.531.

⁴⁰⁷ Idem. («Il n'est plus nécessaire d'être un philosophe universel (...) Qu'il soit avocat ou psychiatrie, tout le monde peut résister à l'utilisation du pouvoir lié étroitement au savoir dont on a parlé et contribuer à empêcher de l'exercer»).

⁴⁰⁸ FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme». op.cit., pp.595-618.

⁴⁰⁹ Idem, p.599. («le manque d'imagination politique»).

⁴¹⁰ Idem. («que le marxisme ait contribué et contribue toujours à l'appauvrissement de l'imagination politique»).

⁴¹¹ BACHELARD, Gaston. “Introdução: Imaginação e mobilidade”. In: *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.02.

Pela imaginação abandonamos o curso ordinário das coisas. Perceber e imaginar são tão antitéticos quanto presença e ausência. Imaginar é ausentar-se, é lançar-se a uma vida nova.⁴¹²

O hábito de se pensar a transformação pela liderança do intelectual e do partido e, ainda, pela tomada do poder acabou por impedir a imaginação criadora de considerar outras formas de ativismo político. A geração de Foucault não acreditou que se devia esperar a revolução como uma ideia transcendental que nos transportaria para um novo mundo, agarrando-se a experiências distantes, irreais e quase nunca concretizáveis. Cultivar belos sonhos futuros é importante, porém, trabalhar cotidianamente por uma realidade outra implica lidar com a seguinte ambivalência, “em que se compreende ser a realidade um poder de sonho e o sonho uma realidade”.⁴¹³ Lutar, então, para experimentar “esperanças ligeiras”, como denomina Bachelard, para que a imaginação seja “a própria experiência da abertura, a própria experiência da novidade”.⁴¹⁴

Foucault, entretanto, distingue o marxismo de Marx. O seu problema é com o primeiro, que se tornou uma modalidade de poder na sociedade moderna. Ele emergiu dentro de um pensamento racional, intitulando-se a ciência das ciências e acabou, assim, por ligar-se a toda uma série de proposições coercitivas. E é exatamente o caráter de profecia que possibilitava o exercício dessas forças. Além disso, o marxismo sempre funcionou por meio de um partido político e nunca conseguiu se livrar da dependência em relação ao aparelho estatal. Ele forma, para Foucault, um conjunto de relações de poder, ao se ver como um discurso científico, uma profecia e uma filosofia de Estado ou ideologia de classe. Para Foucault, portanto, é preciso acabar com toda essa dinâmica de relações de poder ligadas ao marxismo e às suas funções.

Obviamente, ele reconhece a grande importância do pensamento de Marx, mas o uso que o marxismo fez de seu pensamento acabou por elegê-lo como um detentor decisivo da verdade. Foucault critica, então, a ligação entre os efeitos de verdade e a filosofia estatal em que se baseia o marxismo. Para ele, não se deve procurar a autenticidade de Marx, mas utilizá-lo no que ele nos serve, profaná-lo, desviá-lo, até que se possa seguir em frente e

⁴¹² Idem, p.03.

⁴¹³ Idem, p.13.

⁴¹⁴ Idem, p.01.

inventar novos modos de sonhar politicamente. Nessa direção, é fundamental prestar atenção à seguinte frase de Foucault: “o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis”.⁴¹⁵ O que ressoa dessa frase é a insistência de Foucault na invenção de novas formas de militâncias políticas e de artes do viver.

⁴¹⁵ FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie». *Dits et Écrits IV. (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p.167. («ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles».)

CAPÍTULO III – POR UMA NOVA MILITÂNCIA POLÍTICA: a experiência do GIP e as artes do viver

*- Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele não fosse senão pura especulação. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios da intervenção política.*⁴¹⁶

Parto da importância de se pensar sobre a prática do intelectual na atualidade. Dentre um político na Assembléia, um advogado ou um jurista no tribunal, um líder à frente de um partido político ou de uma organização militante, um professor na sala de aula, um escritor ou filósofo escrevendo um livro, como distinguir o adador ou o retórico do parresista comprometido com a verdade, a ética e a transformação dos seus próprios modos de viver e dos indivíduos com quem dialoga? Como reagir a um modelo de intelectual que se preocupa em salvar a todos, mas, ao mesmo tempo, atola-se em modos de existência tão velhos e arcaicos? Como não recorrer mais ao seu papel de representante de um grupo? Qual é a diferença que Foucault produz na prática militante do intelectual?

A militância de Foucault nas prisões com o GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões) pode nos ajudar a entender como o próprio Foucault lidou com as mudanças na prática do intelectual, principalmente entre o pós-Maio de 68 e o começo da década de 1980. Foi uma forma de agir em um momento que testemunhou a falência das esquerdas e dos modelos políticos totalizantes. Nesse sentido, como Foucault tensionou a relação entre pensamento e experiência, escapando do modo como a esquerda tradicional partidária pensava a ligação entre a teoria e a prática? Como a sua reflexão sobre as estéticas da existência da Antiguidade dialogam com os movimentos de liberação e de Contracultura das décadas de 1970 e 1980, tais como o movimento gay, o feminismo e muitos outros?

⁴¹⁶ FOUCAULT, Michel. “*Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*”. op.cit., pp.83-84.

Foucault aposta na força da seguinte atitude: transformar o presente. Para isso, é preciso recusar o tipo de individualidade imposta aos indivíduos pelas relações de poder modernas e criar novos modos de viver.

Para iniciar o entendimento dessas questões, sublinho as diferenciações que o próprio Foucault elaborou entre, de um lado, o parresiasta e, de outro, o retórico, o adulator, o sábio, o técnico e o profeta. Também será fundamental atentar para a maneira como Foucault estabelece a ligação entre a filosofia, a política e a coragem da verdade.

3.1 – O intelectual e a atitude parresiástica

Foucault trata da especificidade do discurso parresiástico em muitos momentos dos seus dois últimos cursos no Collège de France como, por exemplo, na sua leitura de *Vidas paralelas*⁴¹⁷, de Plutarco. Esse é um texto que se situa entre a época clássica e a espiritualidade cristã dos séculos IV e V d.C. Foucault interessa-se pela parte em que Plutarco fala da vida de Dion, um discípulo de Platão que representará a sua relação efetiva com a vida política e com a tirania de Denis.

No texto, Plutarco lembra que Dion tem belas qualidades: a grandeza da alma, a coragem, a capacidade de aprender. Mas no decurso da tirania de Denis, Dion era jovem e foi pouco a pouco se habituando ao receio, à servidão e aos prazeres. Dessa forma, a sua alma estava repleta de opiniões falsas, até ele conhecer a escola de Platão e escutar seus ensinamentos, quando sua natureza boa e verdadeira reaparece. Ele também quer que Denis acompanhe as lições de Platão, e em um diálogo entre os três, o tema principal é a virtude, mas, sobretudo, a coragem e seus diferentes elementos. Denis não fica contente com as observações de Platão e logo pergunta: “O que veio fazer na Sicília?” E Platão responde: ‘Procurar um homem de bem’. O tirano respondeu: ‘Diante dos deuses, é evidente que você ainda não encontrou!’⁴¹⁸.

⁴¹⁷ PLUTARQUE, *Vies parallèles*, t. III, “Dion”, chap.IV, trad. B. Latzarus, Paris, Classiques Garnier.

⁴¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.49. («‘Qu’est-tu donc venir faire en Sicile?’ Et Platon répondit: ‘Chercher un homme de bien’. Le tyran répliqua: ‘De par les dieux, il est évident que tu n’en a pas encontre trouvé!’»); *O governo de si e dos outros*. op.cit. p.48.

É, nesse momento, diante da fúria de Denis ao chegar à conclusão de não ser um homem de bem, que pune e castiga Platão com o exílio, e até mesmo pretende vendê-lo como escravo, que Dion fala a Denis sobre a sua tirania, expressando uma cena exemplar da *parrhesía*: quando um homem coloca-se diante do tirano, dizendo-lhe a verdade. Platão também utiliza a *parrhesía*, pois quando dá a sua lição clássica sobre a virtude, sobre o que é a coragem, a justiça, e a relação entre a justiça e a felicidade, ele diz a verdade – não somente em sua aula, mas também na réplica a Denis. A palavra *parrhesía*, porém, não é empregada em relação a Platão, mesmo que ele participe de uma cena matricial dessa noção. É somente quando Dion, o discípulo de Platão, aparece, que a palavra *parrhesía* é efetivamente utilizada. Pois Dion não está na posição do professor que ensina, mas daquele que está próximo ao tirano e diz a este a verdade e até, eventualmente, replica-o quando o tirano diz coisas falsas. Dion, portanto, é o *parresiasta*.

- A *parrhesía*, o risco e a coragem

É a partir deste episódio que Foucault percebe como a *parrhesía* não é definida pelo conteúdo da verdade, mas pela maneira de dizê-la. Como analisar as diferentes maneiras possíveis de dizer a verdade? Elas podem ter muitas formas, e podem participar de uma estratégia de demonstração, de persuasão, de ensinamento ou de discussão. Foucault pergunta: “A *parrhesía* faz parte de uma dessas estratégias, a *parrhesía* é uma maneira de demonstrar, (...) de persuadir, (...) de ensinar, (...) de discutir?”.⁴¹⁹

A *parrhesía* não é uma forma de demonstrar. O próprio Dion não faz nenhuma demonstração, e se contenta somente em dar avisos, proferir aforismos, sem nenhum desenvolvimento demonstrativo. A *parrhesía* pode utilizar elementos da demonstração, mas não é a demonstração nem a estrutura racional do discurso que vai defini-la.

Sobre a arte de persuadir, por um lado, a *parrhesía* como técnica, procedimento e maneira de dizer as coisas deve utilizar os recursos da retórica. Por outro lado, em certos

⁴¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.52. («Est-ce que la *parrêsia* fait partie de l’une de ces stratégies, est-ce que la *parrêsia* est une manière de démontrer, (...) de persuader, (...) d’enseigner, (...) de discuter?»); Ed. bras., p.52.

tratados de retórica, ela terá um lugar muito paradoxal. Para Quintiliano⁴²⁰, ela é o degrau zero da retórica. Entre elas, portanto, todo um conjunto de interferências, proximidades, imbricações. Mas a *parrhesía* não deve ser definida como o elemento relevante da retórica. Isso porque, primeiramente, ela se define pelo dizer verdadeiro, enquanto a retórica é uma arte ou técnica de dispor os elementos do discurso para persuadir as pessoas. Além disso, ela deve recorrer à retórica, aos seus procedimentos, mas não é o seu grande objetivo ou a sua principal finalidade. Platão, quando responde que veio a Sicília para procurar um homem de bem, expressa algo da ordem do desafio, do insulto, da crítica, e não da persuasão em relação ao tirano. A *parrhesía* é, então, uma opinião, um julgamento, e não uma empresa para persuadir.

Ela também não é uma maneira de ensinar ou uma pedagogia. A *parrhesía* endereça-se sempre a alguém, mas não para ensiná-lo. O parresiasta lança a verdade na cara daquele com quem dialoga, sem que ele possa encontrar esse caminho próprio da pedagogia, que vai do conhecido ao desconhecido, do simples ao complexo, do elemento ao conjunto. Há na *parrhesía* qualquer coisa que é contrária, ao menos em certos procedimentos, à pedagogia. Ela também não é a ironia socrática ou socrático-platônica. Esta se trata de um jogo no qual o mestre finge não conhecer e conduz o aluno a formular o que não sabia. Na *parrhesía*, como se funcionasse como uma verdadeira anti-ironia, aquele que diz a verdade esfrega-a na cara do seu interlocutor, uma verdade tão violenta, abrupta, que o outro só pode se calar ou, ainda, passar para um outro registro. Longe de ser aquele a quem nos endereçamos que descobre por ele mesmo, pela ironia, a verdade que ele não sabia, a *parrhesía* é uma verdade que ele não pode aceitar, que ele não pode rejeitar, e que o conduz à injustiça, à falta de medida, à loucura, à cegueira.

Ela, então, não seria uma maneira de enfrentar um adversário? Uma estrutura agonística em que os dois personagens lutam em torno da verdade? Apesar de nos aproximarmos bastante do valor da *parrhesía* quando falamos de sua estrutura agonística, ela não é uma arte da discussão, na medida em que esta última faz triunfar o que cremos ser verdadeiro. Ela não é uma vitória do conhecimento, do discurso, mas da violência pura. Lembro que após a atitude de Platão diante de Denis, este vai não somente exilá-lo, mas também vendê-lo como escravo.

⁴²⁰ QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Trad. J. Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

Para Foucault, devemos analisar a *parrhesía* do lado do locutor ou, ainda, do lado do risco que dizer a verdade abre para ele. Esse fato lhe traz conseqüências custosas, principalmente a partir do efeito que ele produz no interlocutor. Falar na presença de Denis, o tirano, é abrir um espaço de risco, de perigo, onde a existência do locutor será colocada em jogo. A *parrhesía* está situada naquilo que liga o locutor ao fato do que ele diz, à verdade, e às conseqüências que se seguem, pois há um certo preço a pagar pela palavra. A história de Plutarco, dessa forma, é exemplar para a *parrhesía*: o ponto onde os sujeitos empreendem voluntariamente o dizer verdadeiro, e aceitam explicitamente o que ele poderia provocar para as suas próprias existências:

Os parresiastas são aqueles que, no limite, aceitam morrer por terem dito a verdade. Ou mais exatamente, os parresiastas são aqueles que empreendem o dizer verdadeiro a um preço indeterminado, que pode ir até a sua própria morte.⁴²¹

A segunda caracterização da *parrhesía* que seleciono é quando Foucault fala da imagem da má *parrhesía*, que surge a partir da morte de Péricles, em 429 a.C. Nesse momento, as diferenças com o discurso dos adutores e dos demagogos tornam-se fundamentais. Atenas, agora, aparece como uma cidade em que o jogo da democracia e da *parrhesía* já não é mais conveniente para a sobrevivência do sistema político democrático. Essa imagem do mau ajustamento entre a democracia e o dizer verdadeiro pode ser encontrada em muitos textos. Foucault destaca *Discurso* (355 a.C.)⁴²², de Isócrates.

Se democracia e *parrhesía* não funcionam mais como um par, não é simplesmente porque o dizer verdadeiro foi recusado, mas porque a sua imitação apareceu, o seu lado falso. Trata-se, assim, do discurso do adutor e do demagogo. Este mau parresiasta não fala mais o que representa a sua opinião, ou por que ele pensa que ela é verdadeira, ou por que ele possui uma determinada inteligência para que a sua opinião corresponda efetivamente à verdade e ao que é o melhor para a cidade. Agora, o que o parresiasta diz

⁴²¹ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.56. («Les parrèsiastes sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les parrèsiastes sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut aller jusqu'à leur propre mort»); Ed. bras., p.56.

⁴²² ISOCRATE, *Discours*, t.III, “Sur la paix”. Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

representa a opinião corrente, aquela da maioria. Ou seja, ao invés de o discurso verdadeiro caracterizar-se pela sua diferença, a sua fala está em conformidade com qualquer um que diz ou pensa. O terceiro traço demonstra como essa falsa *parrhesía* não tem como principal característica a coragem singular daquele que é capaz de se voltar contra o povo e dar-lhes as respostas. No lugar da coragem, encontramos os indivíduos que estão preocupados em garantir a sua própria segurança e o seu próprio sucesso por meio do prazer que eles produzem nos auditores, adulando os seus sentimentos e as suas opiniões.

- A *parrhesía*, a filosofia e a política

A terceira definição da *parrhesía* que sublinho começa a aparecer na primeira hora da “Aula de 16 de fevereiro de 1983”. Foucault discute a relação entre filosofia e *parrhesía*, perguntando-se sobre qual seria a tarefa da filosofia na sua relação com a política. O texto de Platão citado nessa ocasião é *Alcibiades*.⁴²³ É nele que a intervenção do filósofo sobre a cena política aparece como um dos principais temas.

Apesar da diferença de contexto, Foucault vê similaridades entre a cena de Sócrates em *Alcibiades* e a do próprio Platão diante de Denis, o tirânico. Sócrates não tem que ser conselheiro de um tirano, de um déspota ou de um monarca, mas de um homem jovem que quer fazer parte da primeira camada dos cidadãos. Já Platão deve ser conselheiro de alguém que é o primeiro, por estatuto e por herança, e pela própria estrutura política. Mas, trata-se, nos dois casos, de se endereçar a alguém, de falar e tentar persuadi-los da verdade, e de governar sua alma, a daqueles que tem que governar os outros. Há uma analogia de situação, portanto, apesar da diferença do contexto político. Mas há, também, uma série de diferenças entre o papel de Sócrates em *Alcibiades* e o de Platão em relação a Denis, traçando uma clivagem na filosofia platônica.

De qualquer maneira, Foucault percebe um dos temas que perpassa as duas ocasiões. O filósofo, no caso de Platão, coloca um problema, sobre o que é a realidade da filosofia. Esse problema não consiste em perguntar o que é, para a filosofia, o real; também não significa perguntar qual é a realidade com a qual a filosofia se relaciona, e com a qual

⁴²³ PLATON, *Alcibiade*. op.cit.

ela deve se confrontar; e, ainda, não pretende medi-la para saber se ela é ou não a verdade. Foucault pergunta: “qual é a realidade desse dizer verdadeiro filosófico, o que o faz não ser simplesmente um discurso vão, quer ele diga o verdadeiro, quer ele diga o falso?”⁴²⁴

A resposta é interessante: a realidade da filosofia, a prova de que a veridicção filosófica se manifesta como realidade é que ela tem a coragem de se dirigir a quem tem o poder. Não é dizer a verdade sobre a política, nem mostrar como deve ser a constituição ou o governo das cidades que faz o discurso filosófico confrontar-se com a realidade. A filosofia, para Platão, manifesta a sua realidade a partir do momento em que ela se introduz no campo político de formas diversas, como dar os conselhos ao Príncipe, persuadir uma multidão, etc. E é exatamente isso que a distinguirá da retórica. Esta última é somente o instrumento pelo qual aquele que quer exercer o poder repete o que a multidão quer ouvir, ou o que os chefes ou o Príncipe desejam. A retórica é um meio que permite persuadir as pessoas daquilo que elas já acreditam. A filosofia, ao contrário, possui outras diretrizes:

(...) a prova da realidade da filosofia não é sua eficácia política, é o fato que ela se introduz, em sua própria diferença, no interior do campo político, e que ela tem seu próprio jogo em relação à política.⁴²⁵

Foucault vê essa relação que Platão faz entre a filosofia e a política como fundamental para a história do discurso filosófico. Durante muito tempo, as pessoas pensaram que a realidade da filosofia significava poder dizer a verdade, em particular sobre a ciência. Cremos durante muito tempo que, no fundo, a realidade da filosofia é o poder de dizer o verdadeiro sobre a verdade, a verdade do verdadeiro. Mas, no texto de Platão, há uma outra maneira de definir o que pode ser a realidade da filosofia, pois “a filosofia é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar a veridicção em relação ao poder”.⁴²⁶

⁴²⁴ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.210. («quel est le réel de ce dire-vrai philosophique, qu'est-ce qui fait qu'il n'est pas simplement un discours vain, qu'il dise vrai ou qu'il dise faux?»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.20.

⁴²⁵ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.211. («l'épreuve du réel qu'est la philosophie, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit, dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique, et qu'elle a son jeu propre par rapport à la politique»); Ed. bras., p.209. Para uma análise desse tema, ver: CANDIOTTO, César. “Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault”. In: *Rev.Filos.* op.cit., pp.31-52.

⁴²⁶ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit. («la philosophie est l'activité qui consiste à parler vrai, à pratiquer la veridiction par rapport au pouvoir»). Ed. bras., p.209.

Diante disso, Foucault destaca duas grandes questões: a primeira pergunta sob quais condições o discurso filosófico pode ter a certeza de que ele não será apenas *logos*, mas também *ergon* no campo da política.⁴²⁷ A segunda série de discussões pergunta o que a filosofia tem a dizer diante dessa sua função. Sobre a primeira, a condição para que a filosofia possa encontrar a sua realidade está na especificidade daqueles aos quais ela se dirige. Para que ela não seja pura e simplesmente um discurso, mas, também, realidade, é preciso que ela não se dirija a todos e a qualquer pessoa, mas somente àqueles que querem escutar:

Ser escutado e encontrar no auditor a vontade de seguir o conselho que será dado, é essa a primeira condição de exercício do discurso filosófico como tarefa, como trabalho, como *ergon*, como realidade. É preciso dar conselhos apenas para aqueles que aceitam segui-los.⁴²⁸

A filosofia, ainda, nunca pode dizer respeito somente a ela, não pode se propor como violência, aparecer como uma tábua de leis ou escrever e circular como algo que recairia em todas ou em quaisquer mãos. A realidade da filosofia está no ato de ela se dirigir à vontade filosófica. E é nisso que ela diferencia-se da retórica, pois esta encontra a sua eficácia independentemente da vontade daqueles que escutam. A filosofia é, então, exatamente o contrário da retórica. Mas, seguindo essa questão, “como podemos reconhecer aqueles que vão nos escutar? Como o filósofo aceitará a prova de realidade a partir da certeza da escuta que ele encontrará?”.⁴²⁹ Platão não utiliza a solução dada por Sócrates para responder a essa indagação. Ele recorre a uma percepção, a uma intuição que o faz adivinhar através da beleza de um rapaz qual era a qualidade de sua alma. Em Platão, trata-se de um método claro que deve ser perfeitamente determinante e dar resultados indubitáveis.

⁴²⁷ Foucault recorre, nesse momento, ao seguinte texto de Platão: PLATON. *La République*. Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

⁴²⁸ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.213. («Être écouté et rencontrer chez l’auditeur la volonté de suivre l’avis qui sera donné, c’est cela qui est la première condition de l’exercice du discours philosophique comme tâche, comme travail, comme *ergon*, comme réalité. Il ne faut donner de conseils qu’à ceux qui acceptent de les suivre»); Ed. bras., pp.210-211.

⁴²⁹ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.218. («comment est-ce que l’on peut reconnaître ceux qui vont vous écouter ? Comment est-ce que le philosophe va pouvoir accepter l’épreuve de réalité à partir de la certitude de l’écoute qu’il va rencontrer?»); Ed. bras., p.215.

E uma das coisas mais marcantes é a necessidade de mostrar aos tiranos ou àqueles que crêem que sabem o que é filosofar. A realidade da filosofia é um conjunto de práticas representadas como uma estrada a ser percorrida, e aquele que quer testá-la e colocá-la à prova deve reconhecê-la, assim, como saber o caminho e mostrá-lo como o único possível. Essa escolha filosófica é uma das primeiras condições. A partir dela, o candidato, aquele que é submetido à prova, deve demonstrar as suas forças e dedicar-se prontamente a um guia que lhe mostre o caminho, que lhe tome pela mão e faça-lhe percorrer a estrada. O candidato não deve abandonar a direção daquele que o guia, para que, posteriormente, ele consiga conduzir-se sem seu instrutor, para conduzir-se a si mesmo.

Foucault considera esse texto importante porque ele indica que a escolha da filosofia deve ser feita de uma vez por todas, e mantida até o final. Por outro lado, essa escolha filosófica não é incompatível com as ações comuns, pois consiste naquilo em que, mesmo na vida cotidiana e em nossas ações de todos os dias, usamos a filosofia. Somos filósofos justamente nessas ações comuns.

Para além do círculo da escuta, então, temos o de si mesmo, pois a realidade da filosofia encontra-se e efetua-se na própria prática da filosofia. A realidade da filosofia não é sua prática como conhecimento, como discurso, como diálogo, mas o ato de filosofar em suas práticas, no plural, em seus exercícios. E sobre quem esses exercícios recaem? Sobre o próprio sujeito: “Aquilo em que a filosofia encontra a sua realidade é a prática da filosofia, entendida como o conjunto de práticas pelas quais o sujeito se relaciona consigo mesmo, elabora-se a si mesmo, trabalha sobre si”.⁴³⁰

A relação da filosofia com a política, então, não consiste em dar as leis aos homens e dizer-lhes qual é a cidade ideal em que eles devem viver, pois a realidade da filosofia estará nas práticas que exercemos de si sobre si. É, nesse momento, que a filosofia escapa do perigo de ser apenas *logos*, já que é como “articulação do problema do governo de si e do governo dos outros que a filosofia, nesse texto, formula o que é seu *ergon*, ao mesmo tempo sua tarefa e sua realidade”.⁴³¹

⁴³⁰ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.224. («Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c'est la pratique de la philosophie, entendue comme l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élaborer lui-même, travaille sur soi»); Ed. bras., p.221.

⁴³¹ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.236. («articulation du problème du gouvernement de soi et du gouvernement des autres que la philosophie, là, dans ce texte, formule ce qui est son *ergon*, à la fois sa tâche et sa réalité»); Ed. bras., pp.232-233.

A *parrhesía* é, assim, a atividade que Platão reconhece e reivindica como fundamental na sua atividade de conselheiro. Ele é aquele que utiliza a *parrhesía* para persuadir as pessoas, revelando a verdade a partir do seu próprio discurso, de sua própria opinião. É da realidade política que o discurso filosófico tira a garantia de que ele não é simplesmente *logos*, mas que ele é também ação. Foucault conclui: “Temos aí um conjunto de elementos que coincidem com aquilo que tinha tentado dizer-lhes sobre a própria função do parresiasta”.⁴³²

Esses conselhos são importantes porque mostram o ponto em que a filosofia e a política se encontram, ou seja, o ponto em que a política pode servir de prova de realidade para a filosofia. O primeiro traço dessa relação, tratada por Platão, é que a filosofia não deve ser entendida por sua capacidade eventual de dizer a verdade sobre as melhores maneiras de exercer o poder, pois é à própria política que cabe essa função: “A filosofia não tem que dizer ao poder o que fazer, mas tem que existir como um dizer verdadeiro em uma certa relação com a ação política”.⁴³³ Essa relação do dizer verdadeiro filosófico com a prática política pode tomar diferentes formas.

Na própria época de Platão, e até mesmo entre os sucessores de Sócrates, Foucault encontra outros modos de definir a relação da política com o discurso filosófico. Esse é o caso do lado mais oposto ao platonismo que ele pode imaginar: os cínicos. Entre eles, essa relação é completamente diferente, pois é sobre o mundo da exterioridade, do enfrentamento, do escárnio, da zombaria que ela se dá. A *parrhesía* dos cínicos consiste em se mostrar em sua nudez natural, fora de todas as convenções e de todas as leis artificiais impostas pela cidade. Ela está em seu modo de vida, e se manifesta também em seu discurso de insulto e de denúncia em relação ao poder. Ao contrário, com Platão, a relação do dizer verdadeiro filosófico com a ação política se faz sob a forma da intersecção, da pedagogia e da identificação do sujeito que filosofa e do sujeito que exerce o poder. Esse trecho é fundamental para lembrar a especificidade de Foucault na prática política. A sua filosofia nunca diz qual é a verdadeira prática política a ser executada, muito menos

⁴³² FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.259. («Nous avons là un ensemble d'éléments qui recourent ce que j'avais essayé de vous dire à propos de la fonction même de parrésiasite»); Ed. bras., p.255.

⁴³³ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.264. («La philosophie n'a pas à dire au pouvoir qui faire, mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique»); Ed. bras., p.260.

pronuncia a verdadeira forma política a ser defendida, mas funciona como uma voz que reflete sobre a política e suas formas de ação:

(...) o discurso filosófico em sua verdade, no interior do jogo que ele joga necessariamente com a política para encontrar a sua verdade, não deve projetar o que deve ser uma ação política. Ele não diz a verdade da ação política, ele não diz a verdade para a ação política, ele diz a verdade em relação à ação política, em relação ao exercício da política, em relação ao personagem político. E é isso o que chamo um traço recorrente, permanente e fundamental da relação da filosofia com a política.⁴³⁴

Foucault diz a mesma coisa sobre as grandes formas do dizer verdadeiro filosófico em relação à política na época moderna ou contemporânea. A teoria filosófica da soberania, a filosofia dos direitos fundamentais, a filosofia considerada como crítica social não dizem como governar, sobre quais decisões tomar, ou quais leis adotar. É, portanto, também indispensável para uma filosofia fazer a prova de sua realidade, mostrar que é capaz de dizer a verdade em relação à ação política. O dizer verdadeiro, então, não coincide com o que pode e deve ser uma racionalidade política. Mas essa relação tão necessária e fundamental, que é, sem dúvida, constituinte da filosofia e da política no Ocidente, é um fenômeno absolutamente singular à nossa cultura. Essa correlação jamais deve ser concebida como uma coincidência adquirida. Deve-se, dessa maneira, evitar certos equívocos que recaem sobre essa relação, pois se filosofia e política devem se relacionar, elas nunca devem coincidir. E, para Platão, a filosofia nunca deve dizer aos políticos o que fazer, mas existir, diante da política, como um discurso ou veridicção filosófica.

Os cínicos deslocaram a relação entre o dizer verdadeiro filosófico e o exercício do poder político para a praça pública. Eles são os homens da rua, da opinião também. Para Platão, o lugar dessa relação entre filosofia e política não está na praça pública, mas na

⁴³⁴ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., pp.265-266. («le discours philosophique dans sa vérité, à l'intérieur du jeu qu'il joue nécessairement à la politique pour y trouver sa vérité, n'a pas à projeter ce que doit être une action politique. Il ne dit pas le vrai de l'action politique, il ne dit pas vrai pour l'action politique, il dit vrai par rapport à l'action politique, par rapport à l'exercice de la politique, par rapport au personnage politique. Et c'est cela que j'appelle un trait récurrent, permanent et fondamental du rapport de la philosophie à la politique»); Ed. bras., p.261.

alma do Príncipe. Esses dois modelos são, para Foucault, fundamentais na história do pensamento político e das relações entre política e filosofia no Ocidente:

Parece-me que a polaridade cinismo-platonismo foi algo muito importante, sensível e explícito muito tarde, durável também (...) Ela indica os dois polos segundo os quais, mais tarde por consequência, desde o século IV, esse problema do ponto de encontro entre um dizer verdadeiro filosófico e uma prática política encontrou dois lugares de inserção: a praça pública e a alma do Príncipe. E ao longo de toda a história do pensamento ocidental vamos encontrar essas duas polaridades.⁴³⁵

A função geral da filosofia, para toda a filosofia antiga, é a possibilidade de dizer corajosamente e livremente a sua verdade. E a vida filosófica, a existência que escolhemos, as escolhas que fazemos, as coisas as quais renunciamos, as que aceitamos, a maneira como nos vestimos, falamos, tudo isso deve ser a manifestação dessa verdade. Lembremos que, na Antiguidade, a filosofia era uma livre interpelação da conduta dos homens por um dizer verdadeiro que aceita correr o risco de seu próprio perigo. O intelectual Foucault certamente liga-se à tradição cínica, que relaciona filosofia e prática política pelo escândalo na praça pública. O próprio encanto dele pelos cínicos não poderia ser considerado como uma retomada escandalosa do cinismo na história da filosofia? Esse seu ato específico de praticar a filosofia mostra claramente a sua defesa de uma forma de militância política que, mais do que dar conselhos a um Príncipe, ataca os reis canonizados pelo discurso revolucionário e atua, por exemplo, na porta das prisões distribuindo questionários, como veremos a seguir, com o GIP.

⁴³⁵ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.270. («Il me semble que la polarité cynisme-platonisme a été quelque chose d'important, de sensible et explicite très tôt, de durable aussi (...) Elle indique les deux pôles selon lesquels, très tôt par conséquent, dès le IV^e siècle, ce problème du point de rencontre entre un dire-vrai philosophique et une pratique politique a trouvé deux lieux d'insertion: la place publique ou l'âme du Prince. Et tout au long de l'histoire de la pensée occidentale, on va retrouver ces deux polarités»); Ed. bras., pp.265-266.

- A atitude parresiástica

A quarta elaboração do conceito de *parrhesía* se faz em *A Coragem da Verdade*⁴³⁶, quando Foucault a diferencia de outras três modalidades de falar a verdade na antiguidade. A primeira delas é o dizer verdadeiro da profecia. A *parrhesía* se opõe ao dizer verdadeiro profético, pois: o parresiasta, ao contrário do profeta que pronuncia a palavra de Deus e está sempre em uma postura de mediação, fala em seu próprio nome, já que é essencial que a sua opinião, o seu pensamento e a sua convicção sejam formulados pela franqueza. Já o profeta não deve ser franco e nem sempre diz a verdade.

Além disso, o parresiasta nunca fala sobre o futuro, nem ajuda os homens a transpor o que os separa dele, em função de uma estrutura ontológica do ser humano e do tempo. Ele auxilia os homens em sua cegueira, mas sobre o que eles são, sobre eles mesmos, devido à distração ou à dissipação moral, à falta de atenção, à complacência ou à covardia. Papel de desvelador muito diferente do profeta, que se coloca no ponto onde se articula a finitude humana e a estrutura do tempo. O parresiasta, ainda, não fala por enigmas, mas se comunica do modo mais claro e direto possível, sem nenhum ornamento retórico, de maneira que suas falas podem receber imediatamente um valor prescritivo, não deixando nada para ser interpretado. Devo lembrar que as principais críticas de Foucault à militância política tradicional são à sua posição de mediadora das massas e ao seu componente profético. Foucault, o intelectual parresiasta, não ocupa o papel de um profeta nem serve de intermediário dos personagens engajados na luta social. Voltarei a essa discussão posteriormente com o GIP.

Em segundo lugar, ele opõe o dizer verdadeiro parresiástico ao do sábio. O parresiasta não é apenas um porta-voz, como pode ser um profeta, e fala do instante em seu próprio nome. Ele também está presente no seu dizer verdadeiro, pois formula a sua própria sabedoria, não a de qualquer outra pessoa ou entidade espiritual. Nesse sentido, o sábio está mais próximo do parresiasta do que o profeta, mas ele ganha a sua sabedoria de um recesso ou de um retiro, e nunca é constrangido a pronunciar a sua sabedoria ou a distribuí-la. Isso explica o fato de ele ser silencioso, e de suas respostas serem muito parecidas com as do

⁴³⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*. op.cit., pp.16-24 ; *A Coragem da Verdade*. op.cit., pp.15-24.

profeta, já que elas podem ser enigmáticas e deixar aqueles a quem se dirige na ignorância e na incerteza. O sábio também fala sobre o que é o ser do mundo e das coisas. E se o seu dizer verdadeiro pode ter um valor de prescrição, não é na forma de um conselho ligado a uma conjuntura, mas naquela de um princípio geral de conduta.

Para entender essas diferenças, Foucault destaca dois personagens. Sobre o primeiro, ele cita o perfil de Heráclito (séculos VI e V a.C.) feito por Diógenes Laércio (século III d.C.).⁴³⁷ Heráclito vive em um recesso e se mantém no silêncio, retirando-se para as montanhas e praticando o desprezo pelos homens. E é nesse contexto que ele escreve os seus textos, para que somente as pessoas capazes possam lê-lo. A essa caracterização do sábio, Foucault opõe o personagem do parresiasta. Este não é alguém que se mantém fundamentalmente na reserva. Ao contrário, seu dever, sua obrigação, sua tarefa é falar. Sócrates, na *Apologia*⁴³⁸, recebeu do deus essa função de colocar as questões aos homens. E ele não abandonará essa tarefa, mesmo ameaçado pela morte. Ao invés do silêncio, o parresiasta é o permanente e insuportável interpelador. Enquanto o sábio diz sobre o ser do mundo e das coisas, o parresiasta intervém e diz o que são as coisas, mas na singularidade dos indivíduos, das situações e das conjunturas. Foucault destaca uma diferenciação que serve bem às suas práticas de militância e de escrita parresiastas, muito diversas das do sábio:

Encontraremos perpetuamente esta oposição entre o saber inútil, que diz o ser das coisas e do mundo, e depois o dizer verdadeiro do parresiasta que se aplica sempre, coloca em questão, coloca-se frente aos indivíduos e às situações para dizer o que eles são na realidade, dizer aos indivíduos a verdade deles mesmos que se esconde aos seus próprios olhos, revelando-lhes sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor de sua conduta e as conseqüências eventuais da decisão que eles tomariam.⁴³⁹

⁴³⁷ LAËRCE, Diógenes. “Heráclite”. In: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Éd. et trad. R. Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

⁴³⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

⁴³⁹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.19. («On retrouvera perpétuellement, dans l’analyse de la *parrêsia*, cette opposition entre le savoir inutile qui dit l’être des choses et du monde, et puis le dire-vrai du parrésiate qui s’applique toujours, met en question, se pointe vers des individus et des situations pour dire ce qu’ils sont en réalité, dire aux individus la vérité d’eux-mêmes qui se cache à leur propres yeux, leur révéler leur situation actuelle, leur caractère, leurs défauts, la valeur de leur conduite et les conséquences éventuelles de la décision qu’ils prendraient»); *A Coragem da Verdade*. op.cit., pp.18-19.

A terceira veridicção a qual se opõe a *parrhesía* é a daquele que ensina, a do técnico, ou seja, do médico, do músico, do sapateiro, do carpinteiro, do mestre das armas etc., muito evocados por Platão em seus diálogos socráticos. É um saber concebido como técnica, que engloba os conhecimentos que tomam corpo em uma prática e implica, para sua aprendizagem, não somente um conhecimento teórico, mas um exercício elaborado. O técnico é capaz de ensinar e transmitir esse saber aos outros, e tem o dever de falar a verdade que conhece. Ele nada saberia se não tivesse tido um mestre. Para continuar esse processo e para esse saber não morrer, ele tem o dever de ensiná-lo a alguém.

Foucault não encontra essa obrigação de falar no sábio, mas no parresiasta. Mas com uma diferença principal: essa transmissão do saber por um professor não corre nenhum risco. Foucault exemplifica: “Todo mundo sabe, e eu sou o primeiro, que ninguém precisa ser corajoso para ensinar”.⁴⁴⁰ Mas pergunto: a coragem de Foucault de estudar temas com os quais a maioria não se importava não fazia com que ele corresse um certo risco ou pagasse um preço alto demais pelo constante desprezo ou raiva direcionados ao seus objetos de estudos e de militância política? Tocarei nessas questões, principalmente quando atentar para a relação entre a criação de novos modos de existência e o trabalho do intelectual.

De qualquer forma, com o técnico, uma filiação se estabelece na ordem do saber, enquanto o parresiasta, ao dizer a verdade, longe de estabelecer essa ligação positiva de saber comum, de herança, de filiação, de reconhecimento, de amizade, pode, ao contrário, provocar a cólera, suscitar a hostilidade da cidade, ser objeto de vingança e de punição de um tirano. Ele pode, assim, arriscar até a sua vida, pagando com a sua existência pela verdade que disse. O cínico Diógenes e Sócrates são os exemplos dessa veridicção parresiasta.

Foucault, então, procura entender como essas quatro modalidades se combinam em diferentes culturas, sociedades ou civilizações, em seus modos de discursividade ou em seus “regimes de verdade”. Na sociedade grega, eles se repartem claramente em quatro grandes modos de veridicção: aquele do profeta e do destino; o do sábio e do ser; o do ensino e da técnica; e o da *parrhesía* e do *êthos*. Mas um dos traços da história da filosofia

⁴⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.24. («Tout le monde sait (...) que nul n’a besoin d’être courageux pour enseigner»); Ed. bras., p.24.

e da cultura antiga é a tendência de o modo de dizer verdadeiro do sábio e o da *parrhesía* ligarem-se um ao outro, em um tipo de modalidade filosófica do dizer verdadeiro, muito diferente do profético, do ensino e da técnica da retórica. É aí que Foucault vê se formar um dizer verdadeiro filosófico, no qual ele se inspira claramente, que pretenderá:

(...) dizer o ser e a natureza das coisas na medida somente onde esse dizer verdadeiro poderá dizer respeito, poderá ser pertinente, poderá se articular e fundar um dizer verdadeiro sobre o *êthos* na forma de *parrhesía*. E nessa medida, podemos dizer que sabedoria e *parrhesía* vão, até somente um certo ponto com certeza, confundir-se.⁴⁴¹

Já o cristianismo medieval, e lembro que de maneira muito semelhante aos discursos revolucionários de esquerda que Foucault tanto critica, operou outras aproximações, reagrupando a modalidade profética à parresiástica, ao pretender dizer a verdade sobre o futuro e sobre o que eles eram, como foi o caso dos franciscanos e dominicanos, que diziam aos homens o que eles eram, e diziam-lhes francamente, com toda *parrhesía*, quais eram as faltas e os crimes destes, e em que e como deveriam mudar seus modos de ser. Essa mesma sociedade medieval também aproximou outras duas formas de veridicção: a modalidade da sabedoria que diz o ser das coisas e sua natureza e a modalidade do ensino, com a criação da Universidade medieval. Esta definia, assim, um regime do dizer verdadeiro muito diferente daquele que encontramos no mundo helenístico e greco-romano, no qual *parrhesía* e sabedoria combinavam-se.

É na época moderna, como já havia indicado, que Foucault vê a associação do dizer profético aos discursos revolucionários. O dizer verdadeiro sobre o ser das coisas ele encontra em um determinado discurso filosófico, enquanto a modalidade técnica organiza-se em torno da ciência, e todos se relacionam, de alguma maneira, à modalidade parresiástica. Como ele explica a seguir, essas modalidades desempenham o papel da *parrhesía* quando desestabilizam a ordem dos seus discursos e, conseqüentemente, revelam

⁴⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.28. («dire l'être ou la nature des choses dans la mesure seulement où ce dire-vrai pourra concerner, pourra être pertinent, pourra articuler et fonder un dire-vrai sur l'êthos dans la forme de la *parrêsia*. Et dans cette mesure-là, on peut dire que sagesse et *parrêsia* vont, jusqu'à un certain point seulement bien sûr, se confondre»); Ed. bras., pp.27-28.

o seu modo de se relacionar com o discurso revolucionário, a filosofia e a ciência, sempre em um movimento de forte crítica aos seus lugares-comuns:

O discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica à sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresiástico. O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana e crítica de tudo, pode, seja na ordem do saber seja naquela da moral, extravasar os limites da finitude humana, representando bem o papel da *parrêsia*. Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola (...) como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico.⁴⁴²

Nesse sentido, Foucault indica as características que diferenciam o discurso filosófico do científico, do discurso político ou institucional, ou até mesmo do discurso moral. O discurso científico define as suas regras e o seu objetivo em função das questões: “o que é o discurso verdadeiro, quais são suas formas, quais são suas regras, quais são as condições e as estruturas?”.⁴⁴³ O discurso político coloca a questão da *politeia*, ou seja, das formas e das estruturas do governo. E o discurso moral é aquele que prescreve os princípios e as normas de conduta. O discurso filosófico difere dessas três modalidades, pois ele nunca coloca a questão da verdade sem se interrogar, ao mesmo tempo, sobre as condições desse dizer verdadeiro, seja do lado da diferenciação ética que abre para o indivíduo o acesso a essa verdade, ou ainda do lado das estruturas políticas no interior das quais esse dizer verdadeiro terá o direito, a liberdade e o dever de se pronunciar. A existência do discurso filosófico, para Foucault, desde a Grécia até os nossos dias, é a possibilidade e a necessidade do jogo entre esses três tipos de discurso, retomando, de certa maneira, os seus

⁴⁴² FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., pp.29-30. («Le discours révolutionnaire, quand il prend la forme d’une critique de la société existante, joue le rôle de discours parrésiasique. Le discours philosophique, comme analyse, réflexion sur la finitude humaine, et critique de tout ce qui peut, soit dans l’ordre du savoir soit dans celui de la morale, débordent les limites de la finitude humaine, jouent bien un peu le rôle de la *parrêsia*. Quant au discours scientifique, lorsqu’il se déploie (...) comme critique des préjugés, des savoirs existants, des institutions dominantes, des manières de faire actuelles, il joue bien ce rôle parrésiasique»); Ed. bras., p.29.

⁴⁴³ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.63; Ed. bras., p.59.

eixos de estudo sobre o governo que tratei no primeiro capítulo da tese – as relações de poder, da ética e o problema da verdade:

O que faz um discurso (...) ser (...) filosófico, e não simplesmente um discurso político, é que quando ele coloca a questão da *politeia* (da instituição política, da repartição e da organização das relações de poder), ele coloca ao mesmo tempo a questão da verdade e do discurso verdadeiro a partir do qual poderão ser definidas essas relações de poder e sua organização, ele coloca também a questão do *êthos*, quer dizer, a diferenciação ética a que essas estruturas políticas podem e devem dar lugar. E, enfim, se o discurso filosófico não é simplesmente um discurso moral, é porque ele não se limita a querer formar um *êthos*, em ser a pedagogia de uma moral ou o veículo de um código. Ele não coloca jamais a questão do *êthos* sem se interrogar ao mesmo tempo sobre a verdade e a forma de acesso à verdade que poderá formar esse *êthos*, e [sobre] as estruturas políticas no interior das quais esse *êthos* poderá afirmar sua singularidade e sua diferença.⁴⁴⁴

Diante desses discursos, Foucault relembra das quatro modalidades que havia evocado anteriormente: o dizer verdadeiro profético, o da sabedoria, o da técnica e o da *parrhesía*. Seguindo essas modalidades, ele percebe o desenvolvimento de quatro atitudes filosóficas fundamentais que, cada uma à sua maneira, ligam a questão da verdade, do poder e da ética. Há, portanto, quatro maneiras de relacionar essas três questões.

A atitude profética é aquela que, na filosofia, promete e adivinha, para além do limite do presente, o momento e a forma em que a produção da verdade (*alêtheia*), o exercício do poder (*politeia*), e a formação moral (*êthos*) coincidem. Ela faz o discurso da

⁴⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.63. («Ce qui fait qu'un discours philosophique est un discours philosophique, et pas simplement un discours politique, c'est que lorsqu'il pose la question de la *politeia* (de l'institution politique, de la répartition et de l'organisation des relations du pouvoir), il pose en même temps la question de la vérité et du discours vrai à partir duquel pourront être définies ces relations de pouvoir et leurs organisation, il pose aussi la question de l'*êthos*, c'est-à-dire de la différenciation éthique à laquelle ces structures politiques peuvent et doivent donner place. Et enfin, si le discours philosophique n'est pas simplement un discours moral, c'est qu'il ne se borne pas à vouloir former un *êthos*, à être la pédagogie d'une morale ou le véhicule d'un code. Il ne pose jamais la question de l'*êthos* sans s'interroger en même temps sur la vérité et la forme d'accès à la vérité qui pourra former cet *êthos*, et [sur] les structures politiques à l'intérieur desquelles cet *êthos* pourra affirmer sa singularité et sa différence»); Ed. bras., pp.59-60.

reconciliação prometida entre essas três questões. A atitude da sabedoria é aquela que pretende dizer, em um discurso fundamental e único, o que é a verdade, o poder e a moral. É o discurso que tenta pensar e dizer a unidade fundadora da verdade, da *politeia* e do *êthos*. A atitude de ensino é aquela que não procura uma promessa no futuro, não pesquisa uma unidade fundamental e o ponto de coincidência entre *alêtheia*, *politeia* e *êthos*, mas, ao contrário, define as condições formais do dizer verdadeiro (a lógica), as melhores formas de exercício de poder (a análise política) e os princípios morais (a moral). É o discurso da heterogeneidade e da separação entre as três questões.

E a quarta atitude é a parresiástica, ou seja, a que Foucault adota em seu pensamento e em sua experiência, que tenta sempre trazer, sobre o problema da verdade, as questões da política e da diferenciação ética; que também relaciona à questão do poder, a verdade e o saber, de um lado, e a diferenciação ética, do outro; e, enfim, coloca o tema do discurso verdadeiro no qual o sujeito moral se constitui e as relações de poder nas quais ele se forma:

(...) o discurso e a atitude parresiásticos na filosofia: é o discurso ao mesmo tempo irredutível da verdade, do poder e do *êthos*, e o discurso ao mesmo tempo de sua necessária relação, da impossibilidade em que estamos de pensar a verdade (a *alêtheia*), o poder (a *politeia*) e o *êthos* sem essa relação essencial, fundamental de uns com os outros.⁴⁴⁵

3.2 – A militância na prisão e o GIP

O GIP, Grupo de Informações sobre as Prisões, foi formado por Michel Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet, e funcionou entre 1971-1972. Daniel Defert também teve grande participação nas ações do grupo, além de ter sido o principal incentivador para Foucault participar da criação do grupo.⁴⁴⁶ Interesse-me pelo GIP devido às

⁴⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité*, op.cit., p.65. («discours et l'attitude parrésiasiques en philosophie: c'est le discours à la fois de l'irréductibilité de la vérité, du pouvoir et de l'*êthos*, et le discours en même temps de leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (l'*alêtheia*), le pouvoir (la *politeia*) et l'*êthos* sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres»); Ed. bras., p.61.

⁴⁴⁶ FOUCAULT, Michel. «(Manifeste du G.I.P.)». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op. cit., p.174.

seguintes questões, que são destacadas pelos organizadores da coleção *Dits et Écrits*⁴⁴⁷: o contexto de lutas em torno das prisões no qual o grupo emerge, ao lado de outras importantes militâncias de esquerda, como os maoístas, por exemplo; a especificidade de ação do GIP, que insistia em coletar as informações sobre o sistema penitenciário dentro das prisões a partir dos questionários distribuídos clandestinamente entre os próprios detentos e seus familiares; e pela atuação de apoio ao grupo de diversos intelectuais específicos tais como magistrados, médicos e assistentes sociais. Gilles Deleuze também participou com grande frequência do grupo.⁴⁴⁸ Essas questões ajudarão a entender a particularidade da militância política de Foucault.

O GIP produziu múltiplos efeitos, dentre os quais destaco dois: a entrada das prisões como um tema relevante de discussão na imprensa cotidiana e nas rádios francesas, e a problematização de um discurso político tradicional de esquerda que estabelece a partilha entre o proletariado e o “lumpen-proletariado”. O GIP, assim, ajudou a modificar o militantismo do pós-Maio de 68.

- A emergência e a especificidade da militância do GIP: aproximações e diferenças com os grupos de esquerda

Segundo Philippe Artières, Laurent Queró e Michelle Zancarini-Fournel, os organizadores do livro *Le Groupe d'Informations sur les Prisons. Archives d'une Lutte, 1970-1972*⁴⁴⁹, a história do GIP ultrapassa a biografia de Foucault e relaciona-se também a três questões de extrema importância: a conjuntura intelectual do pós-Maio de 68; a

⁴⁴⁷ Idem.

⁴⁴⁸ Ver, por exemplo, o texto que Deleuze escreveu em nome do GIP: DELEUZE, Gilles. «Ces que les prisonniers attendent de nous...». In: ARTIÈRES, Phillippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons. Archives d'une Lutte, 1970-1972*. Documents réunis et présentés par Philippe Artières, Laurent Queró et Michelle Zancarini-Fournel. Postface de Daniel Defert. Paris: Éditions de l'IMEC, 2003, p.194.

⁴⁴⁹ ARTIÈRES, Phillippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons*. op.cit., p.12. («Épisode devenu emblématique de l'engagement politique du philosophe, cette histoire dépasse pourtant le seul cadre biographique. Elle relève autant de la conjoncture intellectuelle au lendemain de Mai 68 que de la situation politique et sociale du début des années 1970 et des politiques pénitentiaires pratiqués depuis la Libération»).

situação política e social do começo dos anos 1970; e as políticas penitenciárias praticadas na França desde o final da Segunda Guerra Mundial, em 1945.⁴⁵⁰

Seguindo as observações do livro citado, as manifestações políticas e socio-culturais de Maio de 68 reuniram uma grande variedade de grupos sociais, como os estudantes, os camponeses e os trabalhadores na França. A resposta das autoridades, porém, foi imediata, pois as contestações foram julgadas como a origem do aumento da violência na sociedade francesa. Os acontecimentos entre maio e junho de 68 almejavam, para um estudo do Ministério do Interior da França, a “evolução dos costumes e das mentalidades, a contestação generalizada, o desenvolvimento dos grupos revolucionários e o declínio da autoridade e do princípio hierárquico”.⁴⁵¹ Em nome da República e da defesa das instituições, o ministro do Interior Raymon Marcellin estabelece uma política da ordem, como uma reação a Maio de 68. Essa política da ordem criou um projeto de lei que tornava penalmente responsáveis as organizações de manifestações e instaurou tribunais de exceção, que condenaram à prisão muitos estudantes e jovens operários. Do lado da esquerda, aconteceram muitas manifestações, principalmente em 1970, ano em que elas ocorreram com maior frequência.

Nesse contexto intenso de luta social, destacou-se a ação da organização maoísta e não-leninista *La Gauche Prolétarienne* (GP), composta em sua origem de duas correntes: uma de tendência libertária e a outra, marxista.⁴⁵² Em 1970, a organização é dissolvida, e seus militantes entram para a clandestinidade. Desse modo, a polícia começa a tratar todos os atos ligados à organização como ilegais, e relacioná-los diretamente à delinquência. É, nesse momento, que eles passam a receber o apoio de muitos intelectuais, dentre estes Jean-Paul Sartre. Ele apoia ativamente o movimento dos militantes da GP e é um dos intelectuais que defendem a constituição de uma justiça “popular” como um meio de luta diante da justiça do Estado, que é denunciada por todos por sua clara parcialidade.⁴⁵³ O tribunal seria capaz de julgar a culpa da polícia pelas violências cometidas nas manifestações organizadas pela esquerda. Essa discussão foi central na época, e o debate durou entre 1970 e 1975.⁴⁵⁴ A

⁴⁵⁰ Sobre esse assunto, ver as seguintes páginas: Idem, pp.16-19.

⁴⁵¹ Idem, p.12. («L'évolution des mœurs et des mentalités, la contestation généralisée, le développement des groupes révolutionnaires et le déclin de l'autorité et du principe hiérarchique»).

⁴⁵² Idem, p.14.

⁴⁵³ Idem, p.15.

⁴⁵⁴ Idem.

posição de Sartre não era unânime, já que: “Michel Foucault recusa a própria forma do tribunal ‘burocrático da justiça’, estranho, segundo ele, à prática da justiça popular”.⁴⁵⁵ A oposição de Foucault ao tribunal popular pode ser entendida claramente no seu diálogo com os maoístas, em 1972. Nessa ocasião, ele faz a genealogia do tribunal popular, e conclui que “a revolução não pode deixar de passar pela eliminação radical do aparelho de justiça”.⁴⁵⁶

Em setembro de 1970, muitos militantes da GP que foram presos começam uma greve de fome para obter o estatuto de prisioneiros políticos, o qual não era previsto pelo direito francês.⁴⁵⁷ Essa forma de manifestação política era bastante comum e já havia sido utilizada pelas ações coletivas dos prisioneiros durante a Guerra da Argélia, entre 1958 e 1961. Depois de 25 dias de greve de fome, houve uma relativa indiferença da opinião pública francesa, mesmo que artigos fossem publicados em jornais importantes como o *Le Monde*. Em janeiro de 1971, ocorre outra greve de fome, dessa vez com maior destaque na imprensa e com um apoio maior dos estudantes, professores e universitários que, em solidariedade, acabam também participando da greve de fome. Em 8 de fevereiro de 1971⁴⁵⁸ é divulgada uma conferência de imprensa para discutir todos esses acontecimentos e comunicar o fim da greve de fome dos prisioneiros. É durante esse evento que Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet e Jean-Marie Domenach anunciam a constituição do GIP.

O GIP, assim como aponta Phillippe Artières⁴⁵⁹, nasceu em conformidade com a discussão dos tribunais “populares” dos esquerdistas e com a luta dos maoístas presos que, como já comentei, reivindicavam o *status* de prisioneiros políticos. Em contrapartida, prossegue Artières, também significou uma ruptura, pois pela primeira vez a prisão tornava-se local de lutas, e os prisioneiros comuns, e não somente os políticos, eram os atores dessas lutas. Artières explicita a ruptura produzida pelo GIP:

⁴⁵⁵ Idem. («Michel Foucault recuse la forme même du tribunal ‘bureaucratie de la justice’, étrangère selon lui à la pratique de la justice populaire»).

⁴⁵⁶ FOUCAULT, Michel. “Sobre a justiça popular”. *Microfísica do Poder*. op.cit., p.51.

⁴⁵⁷ ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d’Information sur les Prisons*. op.cit., p.27.

⁴⁵⁸ Idem, p.28.

⁴⁵⁹ ARTIÈRES, Philippe. “Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política”. In: CASTELO-BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs). *Foucault: filosofia & política*. Op.cit., p.320.

Até aquele momento, os presos comuns eram considerados um subproletariado não-politizado e, por vezes, reacionários. Por outro lado, o GIP se distancia radicalmente da *demarche des etablis* (movimento de jovens intelectuais que vão trabalhar nas fábricas); não se tratava de se colocar no lugar dos prisioneiros – nenhum de seus membros tentou ser encarcerado. O objetivo era recolher informações de detenção por meio de uma série de investigações realizadas utilizando questionários que circulavam nos estabelecimentos penitenciários franceses, de modo a obter informações junto à fonte.⁴⁶⁰

O trecho de Artières fala sobre as importantes diferenças do GIP em relação aos demais movimentos de esquerda do período: em primeiro lugar, o interesse pelos presos comuns, vistos normalmente como lumpen-proletariado, ou seja, aqueles que não participariam da revolução. Além disso, não tinha como objetivos falar pelos presos nem colocar-se no lugar de exploração. Sobre o *demarche des etablis*, Artières diz que se tratava de um “movimento que pregava a necessidade de se colocar no lugar do proletariado para uma adequada atuação política”.⁴⁶¹ São questões que nos remetem claramente às críticas de Foucault à militância de esquerda tradicional e ao modo de ação do intelectual específico, que não se preocupava em falar em nome das “massas” nem procurava se identificar e misturar-se nos meios de trabalho dos dominados, tais como as fábricas e as minas. A seguir, tratarei dessas duas diferenças destacadas por Artières sobre o GIP.

Daniel Defert⁴⁶² também chama a atenção para a aparição do GIP como, primeiramente, associado às estratégias de defesa da *Gauche Prolétarienne*, mas que, posteriormente, criou uma autonomia em relação aos militantes maoístas. Ainda segundo Defert, os dirigentes da GP recorriam a uma estratégia tradicional na história dos movimentos comunistas, ou seja, a aliança com grandes personalidades do meio intelectual francês e com as organizações engajadas na defesa dos direitos civis, que eram qualificadas

⁴⁶⁰ Idem.

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² DEFERT, Daniel. «L'émergence d'un nouveau front: les prisons». In: ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons*. op.cit., p.315. («La création du GIP fin 1970 s'inscrit d'abord dans les stratégies de défense de la Gauche prolétarienne (GP) – on disait élargir la résistance –, mais très vite, le GIP s'en autonomisa»).

como “democratas”.⁴⁶³ Daí o apoio de Sartre ser fundamental. Foucault, ao contrário, sempre preferiu um trabalho efetivo ao invés da “tagarelice universitária”.⁴⁶⁴ Defert fala sobre o modo de manipulação que Foucault mais detestava: as operações espetaculares de personalidades que se apresentavam nas portas das prisões em nome dos cidadãos, sendo contidos e agredidos pela polícia diante dos fotógrafos.⁴⁶⁵ A proximidade e a diferença na sigla dos grupos GP e GIP também haviam sido elaboradas por Foucault na escolha da sigla que representava o seu grupo: GIP mostrava a referência e a aproximação em relação à GP, mas também tinha no I sua especificidade, que significava a diferença que os intelectuais específicos deveriam introduzir na formação do GIP.⁴⁶⁶

O GIP se destacava, assim, por uma atuação política que divergia dos demais grupos de esquerda do período. Os anarquistas também participaram dos eventos que envolveram as revoltas nas prisões francesas no começo de 1970, mas esperavam do GIP ações violentas realizadas no exterior da prisão, além de não simpatizarem com a proximidade que o grupo tinha com os maoístas. Em contrapartida, os maoístas esperavam que a violência viesse do interior da prisão, porque seria um sinal da politização dos detentos. Havia, ainda, a cobrança da tradição filantrópica e cristã que atuava diretamente nas prisões. Ela esperava do GIP a proposta de reformas e de melhorias para o sistema carcerário. O GIP, porém, não partilhava dessas expectativas e, como afirma Defert: “nosso objetivo era, em primeiro lugar, tornar inoperante a prisão enquanto instrumento da repressão política”.⁴⁶⁷ Tratava-se de uma mobilização política inédita que vale ser lembrada porque significou “um instante no qual a instituição penitenciária vacilou, no qual se imaginou até que ela poderia desaparecer”.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Idem. («démocrates»)

⁴⁶⁴ FOUCAULT, Michel. «Le grand enfermement». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.301. («bavardage universitaire»).

⁴⁶⁵ DEFERT, Daniel. «L'émergence d'un nouveau front: les prisons». op.cit., p.317. («l'opération spectaculaire de personnalités se présentant aux portes des prisons au nom des citoyens, refoulées par la police voire matraquées devant les photographes»).

⁴⁶⁶ Idem, p.320. («Foucault me dit – réflexion d'après-coup ou initiale, je ne sais – que le sigle GIP évoquait la GP avec ce *iota* de différence que se devaient d'introduire les intellectuels»).

⁴⁶⁷ Idem, p.321. («Pour moi, l'objectif de notre groupe était d'abord de rendre inopérante la prison en tant qu'instrument de répression politique»).

⁴⁶⁸ ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons*. op.cit., p.11. («un instant où l'institution pénitentiaire vacilla, où l'on imagina même qu'elle pouvait disparaître»).

Para Defert, o Maio de 68 também havia deixado de lado as prisões, que eram tratadas como se não simbolizassem formas de poder. Além disso, pairava sobre os detentos sempre a antiga desconfiança marxista em relação ao lumpen-proletariado, que ainda estruturava certos discursos políticos, como Artières já havia destacado. Volto, então, à dupla ruptura produzida pelo GIP, pois o grupo:

(...) recusa o ponto de vista marxista que faz dos prisioneiros comuns um lumpen-proletariado naturalmente desviante e reacionário (...) Não se trata de afirmar que todos os detentos de direito comum são prisioneiros políticos, mas de considerar que a prisão é um lugar cotidiano do político e, dessa feita, informar sobre o que é a prisão constitui uma ação política.⁴⁶⁹

Em um texto escrito entre 1971 e 1972, Foucault chamava de política “toda luta contra o poder estabelecido”.⁴⁷⁰ O GIP aproveita a mobilização em torno dos militantes de esquerda aprisionados, pois graças à greve de fome realizada por eles o problema das prisões pôde ser colocado. Entretanto, ao mesmo tempo, não se inscreve na mesma lógica de ação dos maoístas, e procura radicalizar o deslocamento provocado por eles. O problema das prisões passa a não ser somente o da detenção política. Essa partilha entre detentos políticos e do direito comum, como entre os proletariados e o lumpen-proletariado, nem sempre existiu.

A divisão, segundo Foucault⁴⁷¹, data do século XIX, e estabeleceu a ruptura entre o proletariado política e sindicalmente organizado e o lumpen-proletariado. A partir desse momento, a solidariedade entre os movimentos revolucionários e os movimentos nas prisões, que foi muito importante em todas as revoluções políticas do século XIX (1830,

⁴⁶⁹ Idem, p.28. («récuse le point de vue marxiste qui fait des prisonniers de droit commun un *Lumpenproletariat* foncièrement déviant et réactionnaire (...) Il ne s’agit pas d’affirmer que tous les détenus de droit commun sont des prisonniers politiques, mais de considérer que la prison est un lieu quotidien du politique, et de ce fait, informer sur ce qu’est la prison constitue une action politique»).

⁴⁷⁰ FOUCAULT, Michel. «Pour échapper à leur prison...». In: ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d’Information sur les Prisons*. op.cit., p.155. («je pense qu’on peut appeler politique toute lutte contre le pouvoir établi»).

⁴⁷¹ FOUCAULT, Michel. “Prisons et revoltes dans les prisons”. *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., pp.425-432.

1848 e 1870), foi quebrada.⁴⁷² Essa ligação, porém, reapareceu na França quando, durante a Guerra da Argélia, havia muitos detentos argelianos nas prisões francesas, que reivindicavam o estauto de presos políticos, assim como ocorreu com os prisioneiros políticos do pós-Maio de 68, principalmente os maoístas. O GIP também teve grande importância na problematização dessa partilha, já que, com a formação do grupo, “os detentos souberam que havia no exterior um movimento que se interessava pelo seus problemas, um movimento que não era simplesmente um movimento de filantropia cristã ou laica, mas um movimento de contestação política da prisão”.⁴⁷³

- O regime das prisões é intolerável

Apesar das diferenças do GIP com os maoístas e os marxistas, Foucault inspirou-se, quando distribuía questionários dentro e nas portas das prisões, em experiências fundamentais da esquerda política. Logo após Maio de 1968, existia o movimento dos intelectuais, os *établis*, que foram trabalhar nas fábricas para conhecer a condição operária. Mesmo que o método de se colocar no lugar do operário e de falar por ele seja inverso ao adotado pelo GIP, como já lembrei com Artières, um paralelo pode ser realizado entre os dois grupos⁴⁷⁴, já que ambos tinham na distribuição de questionários, para os operários ou para os presos, seu principal meio de ação e de informação das condições existentes, tanto nas fábricas quanto nas prisões. Além disso, em 1961, em uma tentativa de renovação do marxismo, Raniero Panzieri, em meio ao operariado italiano, havia realizado um projeto muito semelhante, recolhendo informações diretas dos operários. Os três grupos, ainda, retomam uma tradição mais antiga: a das pesquisas operárias realizadas no século XIX⁴⁷⁵, em especial por Karl Marx, e publicadas na *Revue Socialiste*, em 1880.

O intuito do GIP era procurar a informação dentro das prisões. Para isso, foi redigido um questionário que era destinado aos detentos e às suas famílias. Dessa maneira,

⁴⁷² Idem, p.426.

⁴⁷³ Idem. («les détenus ont su qu'il y avait à l'extérieur un mouvement qui s'intéressait à leur sort, un mouvement qui n'était pas simplement un mouvement de philanthropie chrétienne ou laïque, mais un mouvement de contestation politique de la prison»).

⁴⁷⁴ ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons*. op.cit., p.29.

⁴⁷⁵ Idem, p.47.

as palavras dos prisioneiros poderiam sair do silêncio, curto-circuitando a produção de todos os discursos autorizados.⁴⁷⁶ Os questionários⁴⁷⁷ eram respondidos anonimamente e continham questões sobre todos os aspectos da vida carcerária, além de serem distribuídos clandestinamente dentro das prisões, pois a administração penitenciária não consentia que os detentos tivessem acesso a qualquer tipo de correspondência que fizesse alusão ao encarceramento. Não se tratava, assim, ao modo dos *établissements*, “de se colocar no lugar dos prisioneiros, mas de fazer conhecer as suas condições, respeitando suas vozes”.⁴⁷⁸

Para o GIP, o regime das prisões era intolerável⁴⁷⁹ e o grupo não tinha a pretensão de fazer com que os prisioneiros tomassem consciência da sua situação, já que “fazia muito tempo que eles possuíam essa consciência, só não tinham os meios de exprimi-la”.⁴⁸⁰ Nesse sentido, a consciência, as reações, as indignações, as reflexões sobre a situação penitenciária existiam nos indivíduos, mas não apareciam. Era preciso que a informação circulasse, exatamente pela divulgação do conteúdo dos questionários: “O método pode surpreender, mas é ainda o melhor. É preciso que a informação apareça; é preciso transformar a experiência individual em saber coletivo. Ou seja, em saber político”.⁴⁸¹

Como defende Defert, a informação é uma luta, porque fazia entrar no espaço público um saber sobre a experiência cotidiana dos detentos.⁴⁸² As condições nas prisões ganham, com a ação política do GIP, uma maior visibilidade na imprensa francesa, impossibilitando que a administração penitenciária pudesse desmentir quaisquer das informações divulgadas pelos questionários.⁴⁸³ Em todas as revoltas que ocorreram nas

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ O GIP produziu, segundo elenca Daniel Defert, as seguintes publicações, que foram baseadas nos questionários distribuídos nas prisões e fora delas: *Enquête dans 20 prisons*, *Le GIP enquête dans une prison-modèle: Fleury-Mérogis*, *L'assassinat de George Jackson*, *Cahiers de revendications sortis des prisons lors des récentes révoltes* e *Suicides de prison*. DEFERT, Daniel. «L'émergence d'un nouveau front: les prisons». op.cit., pp.324-325.

⁴⁷⁸ ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons*. op.cit., p.48. («il ne s'agit pas de se mettre à la place des prisonniers, mais de faire connaître les conditions qui sont les leurs en respectant leur parole»).

⁴⁷⁹ FOUCAULT, Michel. «Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.177. («le régime des prisons était intolérable»).

⁴⁸⁰ Idem, pp.177-178. («il y a longtemps qu'ils la possèdent, mais elle n'a pas les moyens de s'exprimer»).

⁴⁸¹ Idem, p.178. («La méthode peut surprendre, mais c'est encore la meilleure. Il faut que l'information rebondisse; il faut transformer l'expérience individuelle en savoir collectif. C'est-à-dire en savoir politique»).

⁴⁸² DEFERT, Daniel. «L'émergence d'un nouveau front: les prisons». op.cit., p.324.

⁴⁸³ ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons*. op.cit., p.49.

prisões francesas entre 1970 e 1972, havia um objetivo geral: “é preciso colocar um ponto final no mistério que a administração mantém sobre o que se passa nas prisões”.⁴⁸⁴

O GIP, segundo Artières⁴⁸⁵, permitiu a emergência de um discurso próprio aos detentos, e a sua ação “marca consideravelmente a história das prisões e, de modo mais amplo, dos movimentos sociais dos anos 1970, pela originalidade de seus procedimentos”.⁴⁸⁶ O GIP, ainda seguindo Artières, é uma herança política deixada por Foucault, já que trouxe a prisão para o campo das atualidades, dando visibilidade para os problemas que a cercavam. Ele também revelou claramente a falta de dignidade de falar pelos outros, ao dar a palavra aos próprios detentos e aos seus familiares, lembrando a posição de intelectual específico adotada por Foucault, quando defendia que as massas não precisavam dos intelectuais para saber das suas condições ou mesmo para atingir a consciência. Essa recusa a falar no lugar do outro e a atenção voltada para o particular e o singular trazidos pelos depoimentos dos presos chocam-se com outras posições do período, como a de Jean-Paul Sartre que, segundo Defert, diante das mesmas revoltas dos presos, insistia em “declarar que os detentos lutavam em nome de todos, como se não fosse digno lutar por si, como se fosse preciso resistir à divisão em curso dessas lutas”.⁴⁸⁷

O GIP influenciou os movimentos sociais ao propor novas práticas de militância, mas também estabeleceu uma nova relação entre teoria e prática.⁴⁸⁸ Reis Filho fala sobre o sentido que a teoria possuía para o marxismo e sua relação com as lutas sociais:

A teoria (...) desempenha (...) um papel chave. Desvenda as condições de luta, revela sua evolução, ilumina o caminho. Trata-se de um saber verdadeiro, porque científico e, portanto, único. Mas a teoria não se elabora no interior das lutas sociais do proletariado, embora estas sejam seu fundamento empírico. É elaborada por um setor particular – os intelectuais revolucionários (...) Isto é, a classe operária, embora seja apontada como vanguarda histórica da revolução, recebe – “de fora” – dos

⁴⁸⁴ Idem, p.216. («il faut mettre fin au mystère que l’administration entretient sur ce qui se passe dans les prisons»).

⁴⁸⁵ ARTIÈRES, Philippe. “Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política”. op.cit., p.320.

⁴⁸⁶ Idem, p.321.

⁴⁸⁷ DEFERT, Daniel. «L’émergence d’un nouveau front: les prisons». op.cit., p.326. («déclarer que les détenus se battaient au nom de tous, comme s’il y avait une indignité à se battre pour soi, comme s’il fallait résister au fractionnement en cours de ces luttas»).

⁴⁸⁸ ARTIÈRES, Philippe. “Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política”. op.cit., p.331.

comunistas – “para dentro” – a doutrina científica do marxismo-leninismo.⁴⁸⁹

Essa relação entre os intelectuais e os operários é problematizada fortemente pela prática do GIP. Ao invés de os intelectuais terem a missão de levar os conhecimentos aos detentos, são os depoimentos dos últimos nos questionários que constituem o saber sobre a condição nas prisões. Hierarquia, portanto, quebrada violentamente. Para o marxismo, como aponta Reis Filho⁴⁹⁰, essa cisão entre a teoria revolucionária e a força popular deveria ser superada pela existência de um Partido, a partir do qual se opera a fusão entre a teoria e o movimento social. Ocorre, desse modo, uma supervalorização do poder teórico em detrimento do saber prático, pois: “A consciência socialista não brotaria dos movimentos sociais, mas de um profundo conhecimento científico”.⁴⁹¹ O GIP, ao contrário, tinha como sua única palavra de ordem dar a palavra aos detentos.⁴⁹² O grupo não possuía uma organização hierárquica, como também nenhum chefe. Era um movimento anônimo que se apoiava em três personalidades: Foucault, Domenach e Vidal-Naquet. Mas eles eram apenas um suporte, já que todos que tinham algo a dizer poderiam participar, não por serem personalidades ou por terem seu grande nome reconhecido pela maioria ou pela imprensa, mas por terem algo a dizer sobre as prisões.

Em um comunicado do GIP redigido por Foucault em 1972⁴⁹³, ele diz que o GIP não era um tribunal intelectual nem um grupo subversivo que inspiraria os detentos de fora da prisão, pois o grupo nunca quis falar em nome dos prisioneiros, mas fazer com que eles e suas famílias pudessem falar por eles mesmos. Para Foucault, o problema não era propor uma prisão-modelo ou a abolição da prisão⁴⁹⁴, já que os mecanismos de marginalização presentes nas prisões estavam imersos em todas as relações sociais. O objetivo era:

⁴⁸⁹ REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. op.cit., p.135.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Idem, p.143.

⁴⁹² FOUCAULT, Michel. «Le grand enfermement». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.304. («L’unique mot d’ordre du G.I.P., c’est: ‘La parole aux détenus!’»).

⁴⁹³ FOUCAULT, Michel. « je voudrais au nom du GIP dissiper un malentendu...». In: ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d’Information sur les Prisons*. op.cit., p.193.

⁴⁹⁴ FOUCAULT, Michel. «Le grand enfermement». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.306.

“oferecer uma crítica ao sistema que explica o processo pelo qual a sociedade atual empurra para a margem uma parte da população”.⁴⁹⁵

Durante o tempo de atuação do GIP, Foucault também esteve envolvido, em seus estudos, com a questão das prisões. Em 1972, ele ministrou no Collège de France o curso *Théories et institutions pénales*. No ano seguinte, ele continuou a falar sobre o tema dos sistemas penais em *La société punitive*. O envolvimento de Foucault com o GIP, porém, não era apenas de ordem intelectual ou de produção de um conhecimento científico sobre as prisões. Ele não fazia uma pesquisa sociológica com os prisioneiros sobre as suas condições de vida. Além de atrasar em dois anos a escrita do livro sobre as prisões, que sairia em 1975 com o título de *Vigiar e Punir*, para que os detentos não pudessem supor que ele possuía apenas um interesse especulativo em sua ação militante, ele modificou drasticamente seu modo de militar e de pensar após sua atuação no grupo. A experiência da militância, assim, não foi dirigida por uma teoria totalizante, que seria aplicada na análise das revoltas nas prisões francesas. Foucault finaliza o primeiro capítulo de *Vigiar e Punir* lembrando esse movimento, quando ele propõe uma história do presente:

Que as punições em geral e a prisão se originem de uma tecnologia política do corpo, talvez me tenha sido ensinado mais pelo presente do que pela história. Nos últimos anos houve revoltas em prisões em muitos lugares do mundo (...) Tratava-se bem de uma revolta, ao nível dos corpos, contra o próprio corpo da prisão.⁴⁹⁶

Em 1984⁴⁹⁷, Foucault lembrou como, quando ele era estudante, o marxismo era um pensamento dominante na universidade, e o problema da relação entre a teoria e a prática estava no centro de todas as discussões teóricas. Para ele, essa relação deve ser encarada de maneira simples, prática, já que relaciona os estudos que fez com a sua própria vida. Nesse

⁴⁹⁵ Idem. («offrir une critique du système qui explique le processus par lequel la société actuelle pousse en marge une partie de la population»).

⁴⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. op.cit., p.29.

⁴⁹⁷ FOUCAULT, Michel. «L'intellectuel et les pouvoirs». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.747-752.

sentido, ele diz que seus livros são “fragmentos de autobiografia. Meus livros sempre foram meus problemas pessoais com a loucura, a prisão, a sexualidade”.⁴⁹⁸

Além disso, ele sempre fez interferências e interconexões entre as atividades práticas e o trabalho teórico ou histórico, daí a sua “relação imediata e contemporânea com a prática. Foi por ter passado um tempo em hospitais psiquiátricos que escrevi *O Nascimento da Clínica*. Nas prisões, comecei a fazer um certo número de coisas e em seguida escrevi *Vigiar e Punir*”.⁴⁹⁹ Foucault, ainda, sempre prestou atenção para que o seu trabalho teórico não funcionasse como uma lei em relação a uma prática atual, e defende: “Tentemos, agora, elaborar juntos [psiquiatras e especialistas do sistema penitenciário] novos modos de crítica (...) de tentar outra coisa. Está aí, então, minha relação com a teoria e a prática”.⁵⁰⁰

- O GIP e os movimentos de liberação: propostas socio-éticas

Daniel Defert⁵⁰¹, ao falar sobre o GIP, lembra que a situação nas prisões de mulheres diferia radicalmente daquela encontrada nas prisões dos homens. Um grupo de ação política, que tinha como referência o nome de Claude Rouaut⁵⁰², centrou-se sobre essa problemática, ao analisar a prisão feminina parisiense La Roquette. Esse grupo inscrevia sua ação nas problemáticas das lutas feministas. O mesmo acontecia com a situação dos travestis presos, que solicitavam a ajuda do GIP e levantavam questões completamente diversas das tratadas anteriormente pela militância nas prisões. Defert comenta sobre a especificidade trazida por esses novos personagens:

Assim, rapidamente, as lutas de prisões que nós havíamos tentado integrar nas lutas proletárias comunicavam-se cada vez mais com os novos

⁴⁹⁸ Idem, pp.747-748. («fragments d’autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité»).

⁴⁹⁹ Idem, p.748. («rapport immédiat et contemporain à la pratique. C’est pour avoir passé un certain temps dans les hôpitaux psychiatriques que j’ai écrit *Naissance de la clinique*. Dans les prisons, j’ai commencé à faire un certain nombre de choses et j’ai ensuite écrit *Surveiller et Punir*»).

⁵⁰⁰ Idem, p.749. («Essayons maintenant, ensemble [psychiatres et le personnel pénitentiaire], d’élaborer de nouveaux modes de critique, de nouveaux modes de mise en question, de tenter autre chose. Voilà donc mon rapport avec théorie et pratique»).

⁵⁰¹ DEFERT, Daniel. «L’émergence d’un nouveau front: les prisons». op.cit., p.323.

⁵⁰² Idem.

movimentos feministas, homossexuais, ou em torno dos imigrantes, nos quais o controle social do corpo, as mutilações de identidades tornavam-se a questão estruturante.⁵⁰³

Além do grupo em torno das mulheres, também foi criado o *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*, por Guy Hocquenghem, que, a partir de 1979, participaria do jornal *Le Gai Pied*, ligado ao movimento gay francês, no qual Foucault escreve com frequência entre 1979 e 1984. Defert ainda relata que para “certos dirigentes da *Gauche Proletarienne*, os novos movimentos eram representativos da sociedade tipicamente pequeno-burguesa”.⁵⁰⁴ Reis Filho⁵⁰⁵ destaca como, para os marxistas, a pequena burguesia era responsável pelos erros e desvios do Partido. Ele também comenta sobre a interpretação de Lênin acerca dessa discussão:

Lênin (...) faria ataques demolidores à influência “nefasta” da pequena burguesia sobre a revolução em geral e sobre o partido do proletariado em particular. Ao longo de sua vida política, em diversas oportunidades, apontaria à execução geral as características malsãs dos intelectuais pequeno-burgueses: aversão à disciplina, à organização, instabilidade, falta de determinação e energia, inconsequência, tendências sentimentalóides e choramingas, preconceitos elitistas, submissão às modas, gosto pela frase, oportunismo, timidez e vacilação, covardia, tendências estruturais ao anarquismo, ao seguidismo, ao reboquismo.⁵⁰⁶

Os erros, os fracassos e as derrotas do movimento eram responsabilidade dessa influência negativa dos pequeno-burgueses. Nomear esses novos grupos que participavam das revoltas nas prisões dessa maneira implicava a desaprovação, o rebaixamento, a ridicularização e a diminuição das reivindicações que surgiam com esses novos grupos. O

⁵⁰³ Idem. («Ainsi, rapidement, les luttes de prisons que nous avons tenté d'intégrer dans les luttes prolétariennes communiquèrent de plus en plus avec les nouveaux mouvements féministes, homosexuels ou autor des immigrés, où le contrôle social du corps, les mutilations d'identités devenaient l'enjeu structurant»).

⁵⁰⁴ Idem. («Pour certains dirigeants de la GP, les nouveaux mouvements étaient représentatifs de la société typiquement petite-bourgeoise»).

⁵⁰⁵ REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. op.cit., p.145.

⁵⁰⁶ Idem.

GIP, no entanto, esteve atento a essas novas questões. É por isso que Daniel Defert⁵⁰⁷, ao comparar os movimentos sociais de esquerda do pós-Maio de 68, cita as organizações marxistas, marxistas-leninistas, maoístas, trotskistas, que podiam ser mais ou menos autoritárias, mas que recorriam a modos de análise e de intervenção muito tradicionais. Segundo ele, os movimentos trotskistas privilegiavam a construção de meios bem estruturados, enquanto os maoístas, como a *Gauche Prolétarienne*, apostavam na imersão no seio das massas. O GIP ligava-se a outras preocupações:

O GIP faz provavelmente uma ligação entre esse segundo tempo do pós-maio de 68 e o surgimento dos novos movimentos ditos de liberação (das mulheres, dos homossexuais, em especial) que escapavam profundamente em seu recrutamento, em seu modo de análise e em seus objetivos, dos movimentos políticos que pretendiam prolongar 68 à força (...) Eu qualificaria esses novos movimentos de desejosos, não somente de políticas, mas também de socio-éticas, na medida em que se trata da subversão das relações de poder, das hierarquias e dos valores.⁵⁰⁸

Essa ligação entre o GIP, os novos movimentos de liberação e seus desejos socio-éticos é fundamental, principalmente se ela for relacionada com o interesse de Foucault, no final dos anos 1970 e no começo da década de 1980, pelo tema das estéticas da existência, da ética e das práticas da liberdade que ele encontra nas sociedades grega, helenística e romana. O estudo do GIP foi importante porque nos possibilitou entender a diferença da militância de Foucault em relação às demais organizações de esquerda francesa, como os maoístas e os leninistas, indicando a especificidade da sua prática de intelectual específico; ele mostrou, também, o interesse de Foucault por grupos marginalizados e não valorizados pela militância tradicional de esquerda, como foi o caso dos prisioneiros; o grupo sobre as prisões, ainda, permitiu perceber como o pensamento e a experiência política de Foucault

⁵⁰⁷ DEFERT, Daniel. «L'émergence d'un nouveau front: les prisons». op.cit., p.326.

⁵⁰⁸ Idem. («Le GIP fait probablement charnière entre ce deuxième temps de l'après-mai et le surgissement de nouveaux mouvements dits de libération [des femmes, des homosexuels en particulier] qui échappent profondément dans leur recrutement, dans leur mode d'analyse et dans leurs objectifs, aux mouvements politiques qui prétendaient prolonger 68, à marche forcée (...) Ces nouveaux mouvements, je les qualifierais volontiers, non seulement de politiques, mais aussi de socio-éthiques dans la mesure où il s'agit de subversion des rapports de pouvoir, des hiérarchies et des valeurs»).

cruzam-se de maneira complexa, subvertendo os moldes tradicionais da esquerda, que relacionavam hierarquicamente teoria e prática.

O olhar para as margens, além disso, pode ter inspirado Foucault a encantar-se pelos cínicos, figuras pouco celebradas pela filosofia, mesmo dentro da própria cultura antiga. Mas ainda há outro aspecto para ser levado em conta para compreender o fascínio de Foucault pelos modos de existência antigos, como o dos cínicos: a sua admiração pelos movimentos da Contracultura das décadas de 1970 e 1980, tais como os hippies, o movimento gay, o feminismo, a cultura black power e outros. Eles propunham, segundo o olhar atento de Foucault em seu diagnóstico da atualidade, novos modos de viver.

3.3 – A construção de modos de existência éticos

No texto “O Sujeito e o Poder”⁵⁰⁹, de 1982, Foucault fala sobre a especificidade desses novos movimentos sociais, lembrando como eles lidavam com “uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas”.⁵¹⁰ Dentre os aspectos mais originais dessas lutas, considero dois de extrema relevância. O primeiro refere-se ao fato de essas lutas questionarem o estatuto do próprio indivíduo, e das seguintes maneiras:

(...) por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo.⁵¹¹

⁵⁰⁹ FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. op.cit.

⁵¹⁰ Idem, p.234.

⁵¹¹ Idem, pp.234-235.

Foucault nomeia essas práticas de contestações políticas como batalhas contra o “governo da individualização”.⁵¹² O principal objetivo dessas lutas, então, não seria tanto atacar certa instituição de poder, elite ou classe, mas investir contra uma técnica de poder que constringe o indivíduo em sua vida cotidiana, categorizando-o de tal modo que ele se torna preso à sua própria identidade. Essas relações de poder produzem indivíduos assujeitados. Daí o significado que a palavra “sujeito” adquire no vocabulário de Foucault: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento”.⁵¹³

Foucault considera que existiram três tipos de lutas sociais ao longo de nossa história. As que foram realizadas contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); as que lutaram contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou aquelas que se revoltaram contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, desse modo, aos outros: as lutas contra a sujeição e as formas de subjetivação e submissão. Apesar de elas não aparecerem isoladamente, ele considera que nas sociedades feudais prevaleceram os conflitos contra as formas de dominação. O século XIX caracterizou-se pela luta contra a exploração, enquanto que na atualidade de Foucault (as décadas de 1970 e 1980) as lutas contra as formas de sujeição ou de submissão da subjetividade tornaram-se cada vez mais importantes, mesmo que as de dominação e exploração não tenham desaparecido.

Muitos estudiosos tratariam esses tipos de sujeição como fenômenos derivados de outros processos econômicos e sociais, tais como as “forças de produção, lutas de classe e estruturas ideológicas que determinam a forma de subjetividade”.⁵¹⁴ Se, para Foucault, os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de dominação e de exploração, isso não quer dizer que ele os considere apenas como um reflexo dessas instâncias. E, para compreender as suas complexidades e especificidades, Foucault destaca o aparecimento de uma nova forma de poder que se desenvolveu desde o século XVI: o Estado. No entanto, em muitas ocasiões ele foi visto como um tipo de poder que ignora os indivíduos e preocupa-se apenas com os interesses de uma totalidade, como a classe, por exemplo.

⁵¹² Idem, p.235.

⁵¹³ Idem.

⁵¹⁴ Idem, p.236.

Como sublinhei no segundo capítulo, Foucault possui um olhar característico sobre o Estado, ao mostrar como as relações de poder que este exerce são tanto individualizantes quanto totalizadoras. Isso ocorreu devido à formação do Estado moderno, que integrou uma antiga tecnologia de poder encontrada nas instituições cristãs: o poder pastoral. Essa forma de poder, também já trabalhada pelo segundo capítulo do texto, cuida da comunidade como um todo, mas também de cada indivíduo em particular. Para assegurar a salvação no outro mundo, o poder pastoral implica um saber sobre a consciência do indivíduo e acaba produzindo a sua própria verdade. Nesse sentido, Foucault afirma:

Não acredito que devêssemos considerar o “Estado moderno” como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuisse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos.⁵¹⁵

O poder pastoral, que antes era associado somente à instituição religiosa ampliou-se, na modernidade, por todo o corpo social e apoiou-se em múltiplas instituições, como a família, a escola, os hospitais, as fábricas, etc. Diante desse diagnóstico, produzido por ele mesmo, das formas de poder e de produção da subjetividade contra as quais os movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980 lutavam, Foucault lembra da importância de uma filosofia que se preocupa com as condições existentes da atualidade. Ele recorre, como tratei na introdução da tese, ao gesto inicial de Kant, que se pergunta: “o que somos nós?”.⁵¹⁶ Foucault indica o desdobramento dessa pergunta, realizada em 1784, ao escrever: “o que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?”.⁵¹⁷

A problemática trazida por Kant, assim, inspira Foucault a produzir, também, um diagnóstico do seu presente. Mas o objetivo de Foucault já não é mais o mesmo de Kant no século XVIII, o de “descobrir quem somos”. Na atualidade de Foucault, torna-se urgente a

⁵¹⁵ Idem, p.237.

⁵¹⁶ Idem, p.239.

⁵¹⁷ Idem.

“recusa do que somos”. O intuito fundamental é livrar-se da individualização e da totalização ligadas às estruturas do poder moderno. Ele acrescenta:

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.⁵¹⁸

- Transformar radicalmente as subjetividades

Nessa recusa aos modelos de individualidade elaborados pelo Estado moderno, torna-se urgente a criação de novas formas de subjetividade. Esse tema aparece em dois textos de Foucault anteriores a “O Sujeito e o Poder”, que tematizam a questão do Irã: “O espírito de um mundo sem espírito”⁵¹⁹ e “Inútil revoltar-se?”⁵²⁰, ambos de 1979. Não pretendo detalhar as discussões sobre os textos produzidos por Foucault acerca do Irã e todo o desconforto criado na época em torno dessa questão.⁵²¹ Pretendo somente ressaltar como o tema da produção de novas subjetividades aparece com grande importância nesses textos, assim como a figura daquele que se revolta diante do poder mesmo sabendo de seu risco de morte. É uma coragem de se revoltar, portanto, que aparece também nesses textos.

O título do primeiro texto, “O espírito de um mundo sem espírito”, refere-se à frase um tanto esquecida de Marx, escrita em 1843, em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.⁵²² A frase aparece próxima ao famoso trecho, muito mais citado, conhecido e lembrado por todos: “a religião é o ópio do povo”. Foucault utiliza a frase desconhecida de Marx para mostrar as especificidades da Revolução do Irã, de 1978, que obteve uma reação

⁵¹⁸ Idem.

⁵¹⁹ FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., pp.743-755.

⁵²⁰ FOUCAULT, Michel. «Inutile se soulever?». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., pp.790-794.

⁵²¹ Sobre muitos desses mal-entendidos, ler: PELEGRINI, Mauricio A. “Foucault, Feminismo e Revolução”. In: *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP*. Campinas, 2012, pp.01-12.

⁵²² MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel: 1843*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

muito negativa por parte da maioria dos intelectuais do período. Ao refletir sobre a revolução iraniana, Foucault produz dois deslocamentos fundamentais: primeiro, ele problematiza a noção tradicional de revolução. Em seguida, e exatamente por tratar de uma nova percepção de revolução, o tema de mudar radicalmente a produção da subjetividade, como já havia mencionado, emerge de maneira relevante.

Com relação ao tema da revolução, Foucault assinala que aprendemos a reconhecê-la a partir de duas dinâmicas: uma delas é pelas contradições existentes na sociedade, como aquela que envolve a luta de classes ou os grandes enfrentamentos sociais; a outra, pela presença de uma vanguarda, classe ou partido político que guiaria toda uma nação. A revolução do Irã ajuda Foucault a reconhecer que nem sempre uma revolução pode ser caracterizada somente pela presença desses dois aspectos. Mas, em contrapartida, os iranianos sabiam claramente contra quem e contra quais elementos eles estavam lutando:

Revoltando-se, os iranianos diziam – e talvez seja essa a alma da revolta: é preciso mudar, certamente, de regime e livrar-nos desse homem, é preciso mudar esse pessoal corrupto, é preciso mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, é preciso mudar a nós-mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc., sejam completamente modificadas, e não haverá revolução real sem que essa mudança radical aconteça em nossa experiência.⁵²³

Daí a importância que o Islã possuiu dentro da revolução iraniana, segundo Foucault, principalmente porque a religião era, para os seus seguidores, a promessa e a garantia de algo para transformar radicalmente suas subjetividades. A intensidade do

⁵²³ FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., p.749. (« En se soulevant, les Iraniens se disaient – et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement: il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience»).

movimento iraniano viria exatamente dessa “vontade de uma mudança radical na existência”.⁵²⁴

A importância da subjetividade também aparece em “Inútil revoltar-se?”, em especial quando Foucault trata das revoltas como algo que, ao mesmo tempo, pertence e interrompe o movimento da própria história.⁵²⁵ É o momento no qual um homem prefere o risco da morte à certeza de ter de obedecer. A discussão sobre o tema da revolução aparece novamente. Para Foucault, ela constituiu um gigantesco esforço para aclimatar a revolta no interior de uma história racional e dominante, que definiu as leis do desenvolvimento de uma revolução, a sua legitimidade, as suas boas e más formas, e também fixou as condições preexistentes e as maneiras de executá-la. Ele ainda complementa: “definiu-se até mesmo a profissão de revolucionário”.⁵²⁶ Para Foucault, porém, ninguém tem o direito de dizer para alguém revoltar-se em seu nome, nem de prometer a salvação final a todos os homens, pois: “Não se faz a lei para aquele que arrisca a sua vida diante de um poder”.⁵²⁷ A coragem e o risco pela revolta são cruciais. Foucault prossegue:

Tem-se razão ou não de se revoltar? Deixemos a questão aberta. Revoltese, é um fato; e é por isso que a subjetividade (não aquelas dos grandes homens, mas de qualquer um) entra na história e lhe dá seu sentido. Um delinquente coloca sua vida em risco contra os castigos abusivos; um louco não pode mais ser encarcerado (...); um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, nem derrotado pelo segundo nem assegura ao terceiro o futuro prometido. Ninguém, aliás, está apto a ser solidário a eles. Ninguém está apto a dizer que essas vozes confusas cantam melhor que as outras e cantam a profundidade do verdadeiro fim. Basta que elas existam e que elas tenham contra elas tudo o que se obstina em lhes fazer calar, porque existe um sentido em escutá-las e em entender o que elas querem dizer.⁵²⁸

⁵²⁴ Idem, p.754. («volonté d'un changement radical dans l'existence»).

⁵²⁵ FOUCAULT, Michel. « Inutile se soulever? ». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., pp.790.

⁵²⁶ Idem, p.791. («On a même défini la profession de révolutionnaire»).

⁵²⁷ Idem, p.793. («On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir»).

⁵²⁸ Idem. («A-t-on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celles des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le

Em um texto de 1979, “Foucault estuda a razão de Estado”⁵²⁹, Foucault não está mais preocupado somente com o Irã, mas com a sua atualidade e com as sociedades ocidentais. Para estas, o problema da subjetividade também é importante, pois, desde os anos 1960, temas como a sexualidade, a identidade e a individualidade aparecem com grande destaque. Segundo Foucault, eles “constituem um problema político maior”⁵³⁰, e o maior perigo seria considerar identidade e subjetividade como componentes profundos e naturais, que não são determinados por fatores políticos e sociais. Liberarmo-nos da subjetividade psicológica construída pelos psicanalistas é indicada por ele como uma das principais tarefas de seu presente. Foucault diz: “Nós somos prisioneiros de certas concepções de nós-mesmos e de nossa conduta. Nós devemos liberar nossa subjetividade, nossa relação conosco”.⁵³¹

- Práticas da liberdade e novos modos de vida

Essa problemática da urgência da produção de novas subjetividades liga-se diretamente com a questão da liberdade, em especial pelo sentido que ela adquire e pelo espaço que ela ocupa nos últimos cursos de Foucault. É fundamental para o seu pensamento, principalmente no começo da década de 1980, a relação entre verdade, liberdade e produção de novas subjetividades. Para iniciar essa discussão, resalto a importância que a liberdade possui para a problemática da coragem da verdade. Essa ligação é indicada, ao menos, em duas ocasiões de *O Governo de si e dos outros*. Em uma passagem breve, Foucault afirma que o seu problema, ao estudar a *parrhesía*, não é saber até que ponto a verdade limita o exercício da liberdade, mas o inverso:

premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis. Nul, d'ailleurs, n'est tenu de leur être solidaire. Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire, pour qu'il y ait un sens à les écouter et à chercher ce qu'elles veulent dire»).

⁵²⁹ FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'État». *Dits et Écrits III (1976-1979)*. op.cit., pp.801-805.

⁵³⁰ Idem, p.801. («constituent un problème politique majeur»).

⁵³¹ Idem, pp.801-802. («Nous sommes prisonniers de certaines conceptions de nous-mêmes et de notre conduite. Nous devons libérer notre subjectivité, notre rapport à nous-mêmes»).

(...) como e em que medida (...) esta obrigação {de dizer a verdade} é ao mesmo tempo o exercício da liberdade e o exercício perigoso da liberdade? Como [o fato de] se obrigar (...) a dizer a verdade (...) é efetivamente o exercício, e o exercício mais elevado, da liberdade?⁵³²

Posteriormente, ele revela seu projeto de uma “história ontológica dos discursos de verdade”.⁵³³ Para Foucault, um discurso que pretende dizer a verdade não deve ser analisado por uma história do conhecimento que permitiria determinar se ele diz o verdadeiro ou o falso. Esses discursos de verdade também não devem ser analisados por uma história das ideologias, que perguntaria por que eles dizem o falso em detrimento da verdade. Ao explicitar essa posição, ele reserva um papel central para a produção da liberdade, tema que perpassa todo o pensamento de Foucault e que, aqui, adquire um sentido característico. A liberdade, assim, não seria conquistada por um direito liberal que a sociedade de contrato assegura ao sujeito moderno já formatado, mas uma possibilidade de invenção constante:

(...) é preciso que a história do pensamento seja sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se quisermos distingui-la também de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, então esta história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer –, deve ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, na qual a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer.⁵³⁴

⁵³² FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.64. («comment et dans quelle mesure (...) cette obligation est-elle en même temps l'exercice de la liberté, et l'exercice dangereux de la liberté? Comment [le fait de] s'obliger (...) à dire la vérité (...) est-il effectivement l'exercice, et l'exercice le plus, de la liberté?»); *O governo de si e dos outros*. op.cit., p.64

⁵³³ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., p.285. («histoire ontologique des discours de vérité»); Ed. bras., p.281.

⁵³⁴ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. op.cit., pp.285-286. («il faut que l'histoire de la pensée soit toujours l'histoire des inventions singulières. Ou encore: l'histoire de la pensée, si on veut la distinguer d'une histoire des connaissances qui se ferait en fonction d'un index de vérité, si on veut [la] distinguer aussi d'une histoire des idéologies qui se ferait par rapport à un critère de réalité, eh bien cette histoire de la pensée, - c'est en tout cas cela que je voudrais faire -, doit être conçue comme une histoire des

Ao perceber a liberdade como uma “capacidade de fazer” e não “um direito de ser”, Foucault entende a liberdade como algo que deve ser permanentemente criado e elaborado. Não pensá-la como um direito a ser adquirido mostra o seu esforço, também revelado em 1982⁵³⁵, de pensar a liberdade não mais a partir dos códigos morais e das instituições, mas pela criação de novos modos de vida:

Mas se o que se quer fazer é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente. Com efeito, nós vivemos em um mundo legal, social, institucional, no qual as únicas relações possíveis são extremamente pobres. Existe evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações poderiam existir, poderiam encontrar seu código não em instituições, mas em suportes eventuais?⁵³⁶

Para Foucault, então, vivemos em um mundo relacional em que as instituições se empobreceram e acabaram por limitar a possibilidade de novas relações acontecerem. Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional, para que sejam reconhecidas as relações de coexistências provisórias, e não sejam incentivadas somente as relações estanques, como as do casamento. Ele complementa:

Mais do que fazer valer que os indivíduos tenham direitos fundamentais e naturais, nós deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional, que permitiria que todos os tipos possíveis de relações possam existir e não sejam impedidas, bloqueadas ou anuladas pelas instituições relacionalmente empobrecedoras.⁵³⁷

ontologies qui serait rapportée à un principe de liberté, où la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire»); Ed. bras., p.280.

⁵³⁵ FOUCAULT, Michel. «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.308-334.

⁵³⁶ Idem, p.309. («Mais si ce qu'on veut faire est de créer un nouveau mode de vie, alors la question des droits de l'individu n'est pas pertinente. En effet, nous vivons dans un monde légal, social, institutionnel où les seules relations possibles sont extrêmement pauvres. Il y a évidemment la relation de mariage et les relations de famille, mais combien d'autres relations devraient pouvoir exister, pouvoir trouver leur code non pas dans des institutions, mais dans d'éventuels supports»).

⁵³⁷ Idem, p.310. («Plutôt que de faire valoir que les individus ont des droits fondamentaux et naturels, nous devrions essayer d'imaginer et de créer un nouveau droit relationnel qui permettrait que tous les types

Nessa discussão, duas questões são importantes, as quais se referem aos dois encantamentos de Foucault sublinhados nessa entrevista: o mundo helenístico e romano anterior ao cristianismo⁵³⁸ e a cultura gay.⁵³⁹ Quanto ao seu primeiro encanto, lembro que o mundo antigo e as discussões sobre as estéticas da existência referem-se a um período histórico em que não existia a noção moderna de sujeito liberal de direitos.⁵⁴⁰ Na cultura antiga, prioriza-se a formação do cidadão por meio de relações autônomas. O cuidado de si e do outro socrático, ainda, defendia que houvesse uma harmonia entre o discurso e a ação, ou seja, entre o que se diz e o próprio modo de viver. Com os cínicos, tratava-se de mostrar a verdade pelo escândalo da própria vida.

Uma sociedade, portanto, que não possui Estado e não organiza a vida dos cidadãos pela conquista de direitos institucionais. É uma problematização que escapa drasticamente dos modos de produção das subjetividades modernas tanto por não se pautar pela produção do cidadão assujeitado e disciplinado, quanto por não recorrer ao arsenal institucionalizado e ligado aos direitos assegurados pelo Estado, tão característicos às noções que envolvem o conceito de cidadania moderna. Foucault explicitou esse perigo de lutar por mais direitos no prefácio que ele fez, em 1977, ao *Anti-Édipo*⁵⁴¹, de Deleuze e Guattari:

-Não exija da política que ela restabeleça os ‘direitos’ do indivíduo, tais como a filosofia os definiu. O indivíduo é produto do poder. O que é preciso é ‘desindividualizar’ pela multiplicação, pelo deslocamento e pelo agenciamento de combinações diferentes.⁵⁴²

possibles de relations puissent exister et ne soient pas empêchés, bloqués ou annulés par des institutions relationnellement appauvrissantes»).

⁵³⁸ Idem. Ele diz: “Atualmente, encanto-me pelo mundo helenístico e romano anterior ao cristianismo”. («Actuellement, je me passionne pour le monde hellénistique et romain d’avant le christianisme»).

⁵³⁹ Idem, p.311. Foucault comenta: “(...) há uma parte extremamente interessante (...) que me encanta: a questão da cultura gay”. («il y a une partie extrêmement intéressante (...) qui me passionne: la question de la culture gay»).

⁵⁴⁰ Diogo Sardinha trabalha essa questão a partir da diferenciação entre o “sujeito ético” e o “sujeito político de direitos”. Ver: SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2011, pp.182-196. Sobre esse assunto, ler também: FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 1995.

⁵⁴¹ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

⁵⁴² FOUCAULT, Michel. “*Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991, pp.83-84.

Com relação ao seu segundo encanto, a cultura gay, Foucault ressalta a possibilidade que ela abre para pensar as relações fora do casamento institucional. É uma cultura que, para ele, “inventa modalidades de relações, modos de existência, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem sobrepostas às formas culturais gerais”.⁵⁴³ Tal cultura, ainda, não seria apenas uma escolha de homossexuais para homossexuais, mas serviria também aos heterossexuais: “Propondo um direito relacional novo, nós veremos que pessoas que não são homossexuais poderão enriquecer suas vidas modificando seus próprios esquemas de relações”.⁵⁴⁴ A urgência de sua atualidade, a de recusar as identidades impostas pelo Estado e a de criar novas formas de subjetividade, aparece aqui concretizada na criação de “outros espaços” pela cultura gay, que escapam ao direito institucional. Tal cultura aproxima-se bastante dos problemas tratados por Foucault em seus últimos cursos. Em “O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault”, Foucault associa o tema “inventar novos modos de vida”⁵⁴⁵ às práticas da cultura gay do começo da década de 1980. Foucault comenta:

E é possível que essas mudanças afetem, em uma proporção maior, as rotinas estabelecidas, na medida em que os homossexuais aprenderão a exprimir seus sentimentos em relação uns aos outros sob os modos mais variados, e criarão estilos de vida que não vão se assemelhar aos modelos institucionalizados.⁵⁴⁶

Ao falar sobre a sua relação com o movimento gay, Foucault revela diálogos constantes. Mas, como vimos ocorrer com os prisioneiros, ele nunca se coloca no lugar do intelectual que teria um programa a oferecer para ser seguido, nem impõe suas discussões

⁵⁴³ FOUCAULT, Michel. «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.311. («invente des modalités de relations, des modes d’existence, des types de valeurs, des formes d’échange entre individus qui soient réellement nouveaux, qui ne soient pas homogènes ni superposables aux formes culturelles générales»).

⁵⁴⁴ Idem. («En proposant un droit relationnel nouveau, nous verrons que des gens non homosexuels pourront enrichir leur vie en modifiant leur propre schéma de relations»).

⁵⁴⁵ Idem, p.314. («d’inventer de nouveaux modes de vie»).

⁵⁴⁶ Idem, p.334. («Et il est possible que des changements affectent, dans une plus large proportion, les routines établies, à mesure que les homosexuels apprendront à exprimer leurs sentiments à l’égard les uns et les autres sur des modes plus variés, et créeront des styles de vie qui ne ressembleront pas aux modèles institutionnalisés»).

ao movimento gay. Ele cuida, assim, para incentivar a invenção dos grupos por eles mesmos:

Tenho, naturalmente, trocas regulares com outros membros da comunidade gay. Nós discutimos, nós tentamos encontrar maneiras de nos abrir uns com os outros. Mas eu tomo cuidado para não impor meus próprios pontos de vista (...) Eu não quero desencorajar a invenção, eu não quero que os homossexuais parem de crer que cabe a eles cuidar de suas próprias relações, descobrindo o que se adapta melhor à sua situação individual.⁵⁴⁷

Outro tema trabalhado por Foucault, ainda dentro da possibilidade de criação de novas relações fora do campo institucional pela cultura gay, é o da amizade.⁵⁴⁸ A relação entre rapazes, para Foucault, não participa de laços institucionalizados, tais como o casamento, nem adquire a forma do casal e, por isso, deve ser tratada “como uma questão de existência”.⁵⁴⁹ Daí sua pergunta: “Quais relações podem ser, por meio da homossexualidade, estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas?”⁵⁵⁰ Essa discussão de Foucault não procura pela descoberta da verdade contida no sexo, tema muitas vezes caro à maioria dos movimentos de liberação sexual, mas ressalta a importância de práticas, tais como a amizade, que possibilitem a criação de novos modos de vida para além das relações institucionalizadas e reconhecidas pelo Estado. Ele diz:

⁵⁴⁷ Idem. («J'ai, naturellement, des échanges réguliers avec d'autres membres de la communauté gay. Nous discutons, nous essayons de trouver des manières de nous ouvrir les uns aux autres. Mais je veille à ne pas imposer mes propres vues (...) Je ne veux pas décourager l'invention, je ne veux pas que les homosexuels cessent de croire que c'est à eux de régler leur propres relations, en découvrant ce qui sied à leur situation individuelle»).

⁵⁴⁸ FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.163-167. Entrevista dada ao jornal parisiense: *Le Gai Pied*. op.cit., no. 25, avril 1981, pp.38-39. Sobre a temática da amizade, que é fundamental para a filosofia antiga e contemporânea, ver também: MUCHAIL, Salma Tannus. “Sobre a amizade – Considerações casuais”. *Revista Margem*, PUC-SP. No. 09. São Paulo, 1999, pp. 133-139; ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999; *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. PASSETTI, Edson. *Ética dos Amigos. Invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, 2003; “A arte da amizade”. *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Nº 01. São Paulo, 2002, pp.22-60.

⁵⁴⁹ FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.163. («comme une question d'existence»).

⁵⁵⁰ Idem. («Quelles relations peuvent être, à travers l'homosexualité, établies, inventées, multipliées, modulées?»).

Os códigos institucionais não podem validar essas relações com suas múltiplas intensidades, com suas cores variáveis, seus movimentos imperceptíveis, com suas formas que se transformam. Essas relações produzem um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria ter a lei, a regra ou o hábito.⁵⁵¹

Ao se perguntar sobre o uso que pode ser feito da obra, dos métodos e dos objetos herdados de Foucault, Stéphane Legrand aponta para “uma significação imediatamente política”⁵⁵² dessa entrevista de Foucault, principalmente quando ele indica a necessidade de invenção das relações de amizade entre os homossexuais. Isso porque, ao propor uma espécie de ascetismo homossexual, Foucault indica o seguinte movimento: “uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós-mesmos e inventar, eu não digo descobrir, uma maneira de ser ainda improvável”.⁵⁵³ Essa noção de modo de vida é muito importante para Foucault, pois ela permite ir além das classes sociais, das diferenças de profissão, de níveis culturais. Ele complementa:

Um modo de vida pode ser partilhado entre indivíduos de idade, de *status*, de atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e, parece-me, que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio eu, não se identificar com os traços psicológicos e com as máscaras visíveis do homossexual, mas procurar definir e desenvolver um modo de vida.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Idem, p.164. («Les codes institutionnels ne peuvent valider ces relations aux intensités multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent. Ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l’amour où il devrait y avoir la loi, la règle ou l’habitude»).

⁵⁵² LEGRAND, Stéphane. «Que faire ?». op.cit, p.249. («une signification immédiatement politique»).

⁵⁵³ FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.165. («une ascèse homosexuelle qui nous ferait travailler sur nous-mêmes et inventer, je ne dis pas découvrir, une manière d’être encore improbable»).

⁵⁵⁴ Idem. («Un mode de vie peut se partager entre des individus d’âge, de statut, d’activité sociale différents. Il peut donner à des relations qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées et il me semble qu’un mode de vie peut donner lieu à une culture, et à une éthique. Être gay, c’est, je crois, non pas s’identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l’homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie»).

Para Foucault, em uma entrevista de 1984⁵⁵⁵, o problema da sexualidade não deve ser entendido somente pelo gesto de liberação sexual. Essa é uma das causas de ele não se ligar a nenhum movimento de liberação sexual, já que ele recusa a ideia que identifica a verdade do indivíduo com a sua sexualidade.⁵⁵⁶ Ele relaciona a sexualidade com outra questão: “Para mim, a sexualidade é um problema de modo de vida, ela remete à técnica de si”.⁵⁵⁷ Nesse contexto, assim como em sua militância nas prisões, Foucault choca-se com a esquerda tradicional, que ainda trabalhava com a divisão entre proletariado e subproletariado, relegando as lutas como as dos prisioneiros e as dos homossexuais ao campo das lutas com menor importância ou, pior ainda, aos interesses pequeno-burgueses. Os movimentos das décadas de 70 e 80 lutavam por problemas e questões que “a tradição política europeia do século XIX tinha banido como indignas da ação política”⁵⁵⁸, como Foucault defende em 1973:

Mas não é precisamente isto que caracteriza os movimentos políticos atuais: a descoberta de que as coisas mais cotidianas – o modo de comer, de se alimentar, as relações entre um operário e seu patrão, o modo de amar, a maneira pela qual a sexualidade é reprimida, as obrigações familiares, a proibição do aborto – são políticas?⁵⁵⁹

Todo um campo de problemas sociais, portanto, negligenciado pela esquerda tradicional, abre-se para ser discutido. Foucault presta atenção nesses novos atores sociais: “se levarmos em conta as mulheres, as prostitutas, os homossexuais, os drogados, há aí uma força de contestação da sociedade que nós não temos o direito, penso eu, de negligenciar na luta política”.⁵⁶⁰ Como diz Senellart sobre a análise das formas de resistência realizada por

⁵⁵⁵ FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.636-646.

⁵⁵⁶ Idem, p.663.

⁵⁵⁷ Idem. («Pour moi, la sexualité est une affaire de mode de vie, elle renvoie à la technique du soi»).

⁵⁵⁸ FOUCAULT, Michel. «Prisons et révoltes dans les prisons». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.428. («la tradition politique européenne du XIXe siècle avait bannis comme indignes de l'action politique»).

⁵⁵⁹ Idem. («Mais, n'est-ce pas précisément ce que caractérise les mouvements politiques actuels: la découverte que les choses les plus quotidiennes – la façon de manger, de se nourrir, les rapports entre un ouvrier et son patron, la façon d'aimer, la manière dont la sexualité est réprimée, les contraintes familiales, l'interdiction de l'avortement – sont politiques?»).

⁵⁶⁰ Idem, p.535. («si l'on prend en compte les femmes, les prostituées, les homosexuels, les drogués, il y a là une force de contestation de la société que nous n'avons pas le droit, je pense, de négliger dans la lutte politique»).

Foucault em *Segurança, Território e População*: “tudo é politizável, tudo pode se tornar político”.⁵⁶¹ Aparece, novamente, como Foucault aponta em 1974, “o problema da integração da sexualidade na luta política”.⁵⁶² Toda a política do corpo como força de trabalho que reinou desde os séculos XVI e XVII, e que Foucault estudou em *Vigiar e Punir*, é colocada em questão por vários movimentos que tematizam a sexualidade e o corpo: “no movimento político que tende para a recuperação do corpo, encontramos movimentos pela liberação da mulher, assim como pela homossexualidade masculina ou feminina”.⁵⁶³

Para esses novos movimentos, então, não se trata mais de seguir a partilha entre o proletariado e o subproletariado, ou seja, os que trabalham e os que estão fora das relações sociais de produção, pois, além de ser uma postura hierárquica que elege as relações sociais de produção como o elemento que explica todos os demais problemas de dominação, a fronteira entre os proletariados e aqueles que estão excluídos do mundo do trabalho se apaga com o crescimento cada vez maior do desemprego.⁵⁶⁴ Temas marginais como aqueles que dizem respeito à sexualidade tornam-se, assim, problemas de alcance geral.

A criação de novas formas de subjetividades que escapem às relações de poder modernas liga-se claramente à construção de novos modos de vida e ao trabalho de Foucault sobre a noção de liberdade. Nesse contexto, a temática da sexualidade mobiliza todas essas questões:

O problema não é antes tentar definir as práticas de liberdade pelas quais se poderiam definir o que é o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas (...) com os outros? O problema ético da definição das práticas de liberdade é, parece-me, muito mais importante que a afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ SENELLART, Michel. “Situação dos cursos”. In: *Segurança, Território e População*. op.cit., p.535.

⁵⁶² FOUCAULT, Michel. «Sexualité et politique». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.537. («le problème de l’intégration de la sexualité dans la lutte politique»).

⁵⁶³ Idem. («dans le mouvement politique tendant à la récupération du corps, on trouve des mouvements pour la libération de la femme, ainsi que pour l’homosexualité masculine ou féminine»).

⁵⁶⁴ FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.664.

⁵⁶⁵ FOUCAULT, Michel. «L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.710. («le problème n’est pas plutôt d’essayer de définir les pratiques de liberté par lesquelles on pourrait définir ce qu’est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux (...) avec les autres? Ce problème éthique de la définition des pratiques de liberté est, me semble-t-il, beaucoup plus important que l’affirmation, un peu répétitive, qu’il faut libérer la sexualité ou le désir»).

A definição da ética como prática da liberdade serve muito bem ao propósito de Foucault de criar novos modos de vida. O seu diagnóstico da atualidade apontou para a necessidade de recusar as identidades impostas pelo Estado. Tanto o seu interesse pela cultura antiga quanto o destaque dado à cultura gay do começo da década de 1980 apontam para a sua luta principal – criar um *êthos* que problematize o fascínio que a modernidade teve pela dominação na produção da subjetividade dos indivíduos:

Eu creio que não seja possível existirem sociedades sem relações de poder, se as entendermos como estratégias pelas quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas de criar as regras de direito, as técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si, que permitirão, em seus jogos de poder, funcionar com o mínimo possível de dominação.⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ Idem, p.727. («je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*êthos*, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination»).

CONCLUSÃO:

A ética do intelectual: desprender-se de si mesmo e dissipar as familiaridades admitidas

Em sua vertente crítica (...) a filosofia (...) coloca em questão todos os fenômenos de dominação (...) Essa função crítica da filosofia deriva, até um certo ponto, do imperativo socrático: “Ocupa-te de ti mesmo”, quer dizer: “Funda-te em liberdade, pelo domínio de ti”.⁵⁶⁷

Em “O cuidado da verdade”⁵⁶⁸, de 1984, Foucault fala sobre a ética do intelectual: “O que pode ser a ética de um intelectual (...) senão isso: ser capaz (...) de se desprender de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão)?”.⁵⁶⁹ Essa pergunta retoma a discussão de Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*, que aparece logo na “Introdução” dessa tese, sobre a importância de se problematizar a noção de “conversão à revolução”⁵⁷⁰, que nasce no século XIX e direciona os modos de produção da subjetividade do revolucionário.

O intuito de Foucault ao empreender seus últimos estudos sobre a cultura antiga foi exatamente destacar modos de produção da subjetividade que não estão atrelados às técnicas de direção de consciência cristãs, às relações coercitivas de poder características da modernidade, e ao partido político revolucionário de esquerda. É a crítica a essas três formas de produção da subjetividade que o inspira a elaborar uma pergunta fundamental

⁵⁶⁷ FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.729. («Dans son versant critique – j'entends critique au sens large -, la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu'ils se présentent – politique, économique, sexuelle, institutionnelle. Cette fonction critique de la philosophie dérive, jusqu'à un certain point, de l'impératif socratique: 'Occupe-toi de toi-même', c'est-à-dire: 'Fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi' »).

⁵⁶⁸ FOUCAULT, Michel. «Le souci de la vérité». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.668-678.

⁵⁶⁹ Idem, p.675. («Qu'est-ce que peut être l'éthique d'un intellectuel (...) sinon cela: se rendre capable (...) de se dépendre de soi-même [ce qui est le contraire de l'attitude de conversion?]).

⁵⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. op.cit., p.256.

para a sua atualidade, um período de profundas mudanças sociais e que também compreende a falência da militância tradicional de esquerda: como criar novas artes do viver? Para chegar a essa indagação, Foucault seguiu um duplo movimento, que constitui a razão de ser dos intelectuais:

Ser, ao mesmo tempo, um universitário e um intelectual é tentar fazer funcionar um tipo de saber e de análise que é ensinado e recebido na universidade, de modo a modificar não somente o pensamento dos outros, mas também o próprio. Esse trabalho de modificação de seu próprio pensamento e dos outros me parece ser a razão de ser dos intelectuais.⁵⁷¹

A tese trabalhou, assim, com a transformação que ocorreu no próprio pensamento de Foucault, principalmente em relação ao seu modo de entender a verdade: o caminho que ele percorre entre a vontade de saber presente, por exemplo, na produção do conhecimento científico moderno e na confissão cristã, à coragem da verdade antiga mostra deslocamentos importantes. A vontade de saber foi a principal referência que predominou no pensamento moderno ocidental e acabou, também, por inspirar o modo como a esquerda revolucionária tradicional, aquela ligada ao Partido e aos sindicatos, construiu a figura do intelectual engajado e a relação que ele deveria estabelecer com as chamadas massas.

Já os textos filosóficos antigos permitiram a Foucault perceber uma forma muito diversa de se relacionar com a verdade: ao invés de conceitos como os da neutralidade, da objetividade, da descoberta da verdade interior e da negação de si, que acompanhavam a vontade de saber ocidental, Foucault encontrou noções tais como coragem, liberdade, risco, estéticas da existência, cuidado de si e dos outros e ética. Isso foi possível somente pela sua abertura a novos modos de pensar. A transformação de si, intrínseca ao trabalho do intelectual, é entendida por Foucault da seguinte maneira: “uma elaboração de si por si,

⁵⁷¹ FOUCAULT, Michel. «Le souci de la vérité». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.675. («Être à la fois un universitaire et un intellectuel, c'est essayer de faire jouer un type de savoir et d'analyse qui est enseigné et reçu dans l'université de façon à modifier non seulement la pensée des autres, mais aussi la sienne propre. Ce travail de modification de sa propre pensée et de celle des autres me paraît être la raison d'être des intellectuels»).

uma transformação cuidadosa, uma modificação lenta e árdua pelo cuidado constante da verdade”.⁵⁷²

Essa postura de cuidado constante com a verdade permitiu a Foucault, também, problematizar os moldes tradicionais da esquerda partidária, que reservava ao intelectual a função de dizer aos outros o que deveria ser feito e de formular profecias, promessas e programas políticos. O objetivo principal era: “modelar a vontade política dos outros”.⁵⁷³ Com as mudanças, percebidas por Foucault desde 1945, os intelectuais não atuam mais como o representante universal. Emerge, nesse sentido, a figura do intelectual específico, que produz transformações em seu próprio domínio de atuação particular. Ele tem como intuito “reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os costumes, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades admitidas”.⁵⁷⁴ Foucault mostra essa força crítica do intelectual específico, em um diálogo de 1973, ao falar das prisões. Ao escapar dos falsos problemas metafísicos (uma sociedade utópica sem prisões), ele também trata da importância da autonomia dos grupos na gestão de sua própria vida:

(...) podemos imaginar uma sociedade sem prisões?

Foucault: A resposta é fácil: já existiram, de fato, sociedades sem prisões

(...) Como punição, a prisão é uma invenção do começo do século XIX

(...) Você quer me fazer descrever uma sociedade utópica na qual não haveria prisão. O problema é saber se podemos imaginar uma sociedade na qual a aplicação das regras seria controlada pelos próprios grupos. É toda a questão do poder político, o problema da hierarquia, da autoridade, do Estado e dos aparelhos de Estado.⁵⁷⁵

⁵⁷² Idem. («une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constant de la vérité»).

⁵⁷³ Idem, p.676. («modeler la volonté politique des autres»).

⁵⁷⁴ Idem. («réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises»).

⁵⁷⁵ FOUCAULT, Michel. «Prisons et révoltes dans les prisons». *Dits et Écrits II (1970-1975)*. op.cit., p.432. («peut-on imaginer une société sans prisons? La réponse est facile: il y a eu, en effet, des sociétés sans prisons (...) Comme punition, la prison est une invention du début du XIXe siècle (...) Vous voulez me faire décrire une société utopique où il n’y aurait pas de prison. Le problème est de savoir si l’on peut imaginer une société dans laquelle l’application des règles serait contrôlée par les groupes eux-mêmes. C’est toute la question du pouvoir politique, le problème de la hiérarchie, de l’autorité, de l’État et des appareils d’État»).

Uma das familiaridades admitidas que Foucault ajudou a dissipar, com os seus estudos sobre a transformação na produção das subjetividades e a criação de novos modos de existência, foi certamente a relação que se estabelecia, pela esquerda tradicional, entre o militante e o partido revolucionário. Quando entrava para o Partido, o militante, segundo Reis Filho⁵⁷⁶, experimentava uma sensação de superioridade:

Não lhe faltam razões para tanto: passou a fazer parte de um estado-maior que vai transformar o mundo e possui as chaves de sua compreensão. Distingue-se, portanto, das pessoas comuns e correntes, possui um *saber* especial – marxismo-leninismo – e um *poder* – que daí decorre – sobre elas e os acontecimentos.⁵⁷⁷

Mas, por outro lado, o militante sabe que sua superioridade deriva exclusivamente do Partido, e seu saber e seu poder são possíveis somente pela vida partidária que ele escolheu. Há, então, também, uma sensação de inferioridade que acompanha o militante em relação ao Partido, com o “*complexo da dívida*. A figura do *débito* estará sempre estruturando a prática social dos comunistas: incorrendo em erros, terá faltado ao Partido, deverá acertos de contas, autocríticas. Nas vitórias, não terá senão cumprido o dever revolucionário e aplicado a linha do Partido”.⁵⁷⁸ Ao ingressar no Partido, o militante ganha consciência de suas carências, que somente a vida partidária conseguirá suprir.

Ele deverá superar, ainda, os desvios pequeno-burgueses da sociedade que traz consigo. A função do Partido será transformar seus integrantes em “homens novos”⁵⁷⁹, seguindo, segundo Reis Filho cita⁵⁸⁰, os valores defendidos por Engels, MaoTsé-Tung, Gramsci, Lukács, Fidel Castro e Che Guevara: “austeridade ascética”, “igualdade espartana”, “espírito de sacrifício”, “determinação”, “disciplina”, “heroísmo”, “modéstia”, “simplicidade”, “espírito de camaradagem”, “originalidade”, “personalidade”, “altruísmo” e muitos outros nesse sentido. Em contrapartida, as características atacadas pelas sessões de

⁵⁷⁶ REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro*. op.cit., p.119.

⁵⁷⁷ Idem.

⁵⁷⁸ Idem.

⁵⁷⁹ Idem, p.120.

⁵⁸⁰ Idem, pp.121-122.

autocrítica eram: “subjativismo”, “aventureirismo”, “passividade”, “liberalismo”.⁵⁸¹ Era condenável, além disso, a autossatisfação, “pois os comunistas ‘nunca se satisfazem com o que já realizaram e procuram realizar o máximo em cada momento’”.⁵⁸² Os vícios provocados pela pequena-burguesia deveriam ser contidos severamente pelo Partido, daí um processo muito característico que envolvia a entrada dos militantes no Partido:

A temática do “suicídio” de classe seria retomada por vários autores e dirigentes revolucionários. Era preciso que os pequeno-burgueses se “suicidassem” como classe para “ressuscitarem” como revolucionários. A aspiração dos intelectuais à condição de revolucionários passava, assim, e necessariamente, pela negação de suas origens.⁵⁸³

Essas práticas mostram como o Partido revolucionário tradicional de esquerda reproduz muitas das técnicas cristãs e modernas da produção da subjetividade, principalmente pelos temas da autocrítica, da eterna falta e da negação de si. Há um diálogo fundamental, dessa maneira, entre as possibilidades de criação de novos modos de existência explicitadas por Foucault e a prática do intelectual específico. Como disseram Ewald, Farge e Perrot, a ética do intelectual deve: “provocar a modificação desses regimes de verdade que nos assujeitam à nossa própria identidade”.⁵⁸⁴

Foucault afirma, em 1984, que uma das mais importantes constatações feitas pelos intelectuais e pelos movimentos sociais depois da Segunda Guerra Mundial foi a crise de todos os programas sociais e políticos.⁵⁸⁵ Os programas políticos quase sempre conduziram a abusos e à dominação política de um grupo, seja de técnicos ou de burocratas. A grande diferença dos anos 1960 e 1970, e Foucault entende-a como uma realização benéfica, foi que certos “modelos institucionais foram experimentados sem programa”⁵⁸⁶:

⁵⁸¹ Idem, p.125.

⁵⁸² Idem, p.129.

⁵⁸³ Idem, p.146.

⁵⁸⁴ EWALD, François; FARGE, Arlette; PERROT, Michelle. «Une pratique de la vérité». *MICHEL FOUCAULT. Une histoire de la vérité*. Paris: Syros, 1985, p.56. («provoquer la modification de ces régimes de vérité qui nous assujettissent à notre propre identité»).

⁵⁸⁵ FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.746.

⁵⁸⁶ Idem. («modèles institutionnels ont été expérimentés sans programme»).

Na França, por exemplo, foi muito criticado, nesses últimos tempos, o fato de que os diferentes movimentos políticos a favor da liberdade sexual, das prisões, da ecologia, etc., não tinham programa. Mas, a meu ver, não ter programa pode ser ao mesmo tempo muito útil, muito original e muito criativo.⁵⁸⁷

Foucault insiste que, desde o século XIX, as grandes instituições e os partidos políticos confiscaram o processo de criação política. As mudanças produzidas entre 1960 e 1970 pelos movimentos sociais, segundo ele, deveriam ser preservadas, principalmente por sua atuação se dar fora dos grandes partidos políticos e de um programa tradicional:

É um fato que a vida cotidiana das pessoas mudou entre o começo dos anos sessenta e agora, e minha própria vida testemunha certamente isso. Essa mudança, evidentemente, não devemos aos partidos políticos, mas a numerosos movimentos. Esses movimentos sociais transformaram verdadeiramente nossa vida, nossa mentalidade e nossas atitudes, *assim como* a atitude e a mentalidade das outras pessoas – de pessoas que não pertenciam a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e de muito positivo. Eu repito, não foram as velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitiram este exame.⁵⁸⁸

Em uma entrevista anônima que dá ao jornal francês *Le Monde*, “O filósofo mascarado”⁵⁸⁹, Foucault sonhava com “uma nova era da curiosidade”⁵⁹⁰, multiplicando “os caminhos e as possibilidades de ir e vir”.⁵⁹¹ A filosofia é, para ele, uma forma de refletir

⁵⁸⁷ Idem. («En France, par exemple, on a beaucoup, ces derniers temps, critiqué le fait que les différents mouvements politiques en faveur de la liberté sexuelle, des prisons, de l’écologie, etc., n’avaient pas de programme. Mais, à mon avis, ne pas avoir de programme peut être à la fois très utile, très original et très créatif»).

⁵⁸⁸ Idem. («C’est un fait que la vie quotidienne des gens a changé entre le début des années soixante et maintenant, et ma propre vie en témoigne certainement. Ce changement, à l’évidence, nous ne le devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements. Ces mouvements sociaux ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité et nos attitudes, *ainsi que* les attitudes et la mentalité d’autres gens – des gens qui n’appartenaient pas à ces mouvements. Et c’est là quelque chose de très important et de très positif. Je le répète, ce ne sont pas les vieilles organisations politiques traditionnelles et normales qui ont permis cet examen»).

⁵⁸⁹ FOUCAULT, Michel. «Le philosophe masqué». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., pp.104-110.

⁵⁹⁰ Idem, p.108. («Je rêve d’un âge nouveau de la curiosité»).

⁵⁹¹ Idem, p.109. («les chemins et les possibilités d’allées et venues»).

não tanto sobre o que é o verdadeiro e o falso, mas sobre nossa própria relação com a verdade: separar-nos do que é admitido como verdade e “todo o trabalho que se faz para pensar diferentemente, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é”.⁵⁹² A curiosidade, entretanto, foi estigmatizada pelo cristianismo, pela filosofia e por uma certa concepção de ciência. Ela foi, ainda, associada à futilidade. Mas Foucault relaciona-a com outra palavra – o cuidado:

A palavra [curiosidade] (...) evoca o “cuidado”; ela evoca a atenção que se tem com o que existe ou poderia existir; um sentido aguçado do real, mas que jamais se imobiliza diante dele; uma prontidão em achar estranho e singular o que nos rodeia; uma certa obstinação em desfazer-se de nossas familiaridades e em olhar diferentemente as mesmas coisas; um ardor em seguir o que se passa e o que acontece; uma desenvoltura em relação às hierarquias tradicionais, entre o que é importante e o que é essencial.⁵⁹³

O destaque ao cuidado de si dos antigos, dessa maneira, inspira Foucault, como defende Salma Muchail⁵⁹⁴, não a transpor diretamente esses preceitos para o nosso presente, mas a reabilitar um olhar que havia sido obscurecido da tradição filosófica. Ao apoiar-se em Gros e no próprio Foucault, Muchail aponta para a possibilidade deixada pelos estudos de Foucault sobre a cultura antiga:

(...) “exacerbar” hoje, a injunção socrática do cuidado de si. Isso significa ainda (...) reformular a questão que fora apropriada aos filósofos helenistas e apropriá-las a nós: “de que modo pode o sujeito agir como convém, ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele a diz, pratica e exerce?”.⁵⁹⁵

⁵⁹² Idem, p.110. («tout le travail qui se fait pour penser autrement, pour faire autre chose, pour devenir autre que ce qu'on est»).

⁵⁹³ Idem, p.108. («Le mot (...) évoque le « souci »; il évoque le soin qu'on prend de ce qui existe et pourrait exister; un sens aigu du réel mais qui ne s'immobilise jamais devant lui; une promptitude à trouver étrange et singulier ce qui nous entoure; un certain acharnement à nous défaire de nos familiarités et à regarder autrement les mêmes choses; une ardeur à saisir ce qui se passe et ce qui passe; une désinvolture à l'égard des hiérarchies traditionnelles entre l'important et l'essentiel»).

⁵⁹⁴ MUCHAIL, Salma Tannus. “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. op.cit., p.360.

⁵⁹⁵ Idem.

E o próprio Foucault não deixou de se apropriar dessa questão formulada pelos filósofos helenistas. A filosofia que ele praticou não somente tratou do modo como conhecemos a verdade, mas, principalmente, mostrou como é fundamental ter a coragem de praticar e exercer a verdade em seu próprio modo de viver. Na entrevista já citada anteriormente, “O filósofo mascarado”, de 1980, Foucault também faz um balanço dos últimos trinta anos da atividade filosófica: para ele, ela foi muito intensa, principalmente porque houve “a interferência entre a análise, a pesquisa, a crítica ‘teórica’, e as mudanças no comportamento, na conduta real das pessoas, na maneira de ser, na relação consigo mesmo e com os outros foram constantes e consideráveis”.⁵⁹⁶ Finalizo o texto com um trecho que explicita a relação de que essa tese pretendeu tratar – o gesto de Foucault em refletir, ao mesmo tempo, sobre a nossa ligação com a verdade e a modificação da nossa maneira de nos conduzir:

Eu dizia, não faz muito tempo, que a filosofia era uma maneira de refletir sobre a nossa relação com a verdade. É preciso completar: ela é uma maneira de se perguntar: se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? Creio que se faz atualmente um trabalho considerável e múltiplo, que modifica ao mesmo tempo nossa ligação com a verdade e a nossa maneira de nos conduzir. E isso em uma conjunção complexa entre toda uma série de pesquisas e todo um conjunto de movimentos sociais. É a própria vida da filosofia.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ FOUCAULT, Michel. «Le philosophe masqué». *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. op.cit., p.110. («L’interférence entre l’analyse, la recherche, la critique ‘savante’ ou ‘théorique’ et les changements dans le comportement, la conduite réelle des gens, leur manière d’être, leur rapport à eux-mêmes et aux autres a été constante et considérable»).

⁵⁹⁷ Idem, p.110. («Je disais à l’instant que la philosophie était une manière de réfléchir sur notre relation à la vérité. Il faut compléter; elle est une manière de se demander: si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire ? Je crois qu’il s’est fait et qu’il se fait toujours actuellement un travail considérable et multiple, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout en ensemble de mouvements sociaux. C’est la vie même de la philosophie»).

FONTES

. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (9ª ed.).

_____ *História da Loucura: na Idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005. (8ª ed.).

_____ *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (7ª ed.).

_____ *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis : Vozes, 2005. (30ª ed.).

_____ « Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung* ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990.

_____ *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2007. (16ª ed.).

_____ *História da Sexualidade II. O Uso dos Prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006 (11ª ed.).

_____ *História da Sexualidade III. O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007 (9ª ed.).

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

_____ *Dits et Écrits. (1954-1988)*. 4 tomes. Paris: Gallimard, 1994.

_____ *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2008 (3ª ed.).

_____ *A ordem do discurso. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____ *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Œdipe*. Paris: Gallimard, 2011.

_____ *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ *Segurança, Território e População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Archives de la Bibliothèque du Collège de France, 1980. [Disponível em áudio digital].

_____. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Org. Nildo Avelino. (2ª ed). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

_____. *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: Archives de la Bibliothèque du Collège de France, 1981. [Disponível em áudio digital].

_____. *A Hermenêutica do Sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (2ª ed.).

_____. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (1ª ed.).

_____. *Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *A Coragem da Verdade. O governo de si e dos outros II. Curso dado no Collège de France. (1983-1984)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011 (1ª ed.).

_____. “Coraje y Verdad”. In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

_____. *Discourse and truth: the problematization of parrhesia (six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct.-Nov., 1983)*. In: PEARSON, J. (ed.). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

_____. *Discurso y verdade en la antigua Grécia*. Barcelona: Paidós, 2004.

_____. “A escrita de si”. *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006. (2ª ed.).

_____ “O que são as luzes?”. In: *Ditos e Escritos II – A Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____ “*Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista*”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

_____ “Do governo dos vivos”. In: *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. nº12. São Paulo, 2007.

_____ “*Omnes et singulatim: por uma crítica da ‘razão política’*”. In: *Novos Estudos*. CEBRAP. nº26, março de 1990.

_____ “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____ “Eu sou um pirotécnico”. In: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault. Entrevistas*. Trad. Vera Portocarrero. São Paulo: Graal, 2006, pp.68-100.

_____ “Aula de 17/11/1980: Subjetividade e Verdade”. In: FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Org. Nildo Avelino. (2ª ed). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

. FOUCAULT, Michel; FARGE, Arlete. *Le désordre des familles: Lettres de Cachet des Archives de la Bastille*. Paris: Gallimard, 1982.

Periódicos franceses do arquivo documental da Bibliothèque Nationale de France – BnF (período pesquisado: 1979-1984):

. *Le Monde*. Directeurs de publication: Jacques Fauvet (1969-1982); André Laurens (1982-1985). Paris, 1944. [Texte imprimé].

. *Le Nouvel Observateur*. Paris, 1964. [Texte imprimé].

. *Libération*. Paris, 1973. [Texte imprimé].

. *Le Matin de Paris*. Directeur de publication: Claude Perdriel. Paris, 1977. [Texte imprimé].

. *Le Gai Pied hebdo: hebdomadaire homosexuel d’information*. Directeur de publication: Jean le Bitoux. Paris, 1979. [Texte imprimé].

. *Le débat*. Directeur de publication: Pierre Nora. Paris, 1980. [Texte imprimé].

BIBLIOGRAFIA

- . ABRAHAM, Tomás (Org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- . ADORNO, Francisco Paolo. “A tarefa do intelectual. O modelo socrático”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- . AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- . ARTIÈRES, Philippe. « L’ombre des prisonniers sur le toit. Les héritages du GIP ». In : ERIBON, Didier (org.). *L’infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.
- _____ *1968, années politiques*. Paris: Éditions Thierry Magnier, 2008.
- _____ “Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política”. In: CASTELO-BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.319-331.
- . ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d’Information sur les Prisons. Archives d’une Lutte, 1970-1972*. Documents réunis et présentés par Phillippe Artières, Laurent Quéro et Michelle Zancarini-Fourmel. Postface de Daniel Defert. Paris: Éditions de l’IMEC, 2003.
- . AVELINO, Nildo. “Apresentação: Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: *Do Governo dos Vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Org. Nildo Avelino. (2ª ed). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- . BACHELARD, Gaston. “Introdução: Imaginação e mobilidade”. In: *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp.01-18.
- . BIANCHI, Alvaro. *O Laboratório de Gramsci. Filosofia, História e Política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- . BERMAN, Marshall. “O Fausto de Goethe: A tragédia do desenvolvimento”. In: *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp.37-84.

. CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.

_____ “Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011, pp.31-52.

. CASSIEN, J. *Institutions cénobitiques* (trad. J.-C. Guy). Paris: Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no. 109, 1965. *Conférences* (trad. dom Pichery). Paris: Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », t.I, no.42, 1966 ; t.II, no.54, 1967 ; t.III, no.64, 1971.

. CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

. CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou Barbárie. O conteúdo do socialismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

. CASTRO, Paulo de. *Rosa Luxemburgo. Socialismo e Liberdade*. Lisboa: Novaera, 1979.

. CHRISTOFFERSON, Michael. *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitarisme en France (1968-1981)*. Traduit de l'anglais par André Merlot. Marseille: Argone, 2009.

. CHRYSOSTOME, Dion. « Discours IV: Sur la royauté ». In : *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, éd. et trad. L.Paquet. Paris: Le Livre de poche, 1992.

. DARAKI, Maria e ROMEYER-DHERBEY. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

. DE NYSSE, Grégoire. *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Éd. du Cerf, 1966.

. DEFERT, Daniel. “Situation du cours”. In : FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Œdipe*. Paris: Gallimard, 2011, pp.257-279.

_____ « L'émergence d'un nouveau front: les prisons ». In : ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (Org.). *Le Groupe d'Information sur les Prisons. Archives d'une Lutte, 1970-1972*. Documents réunis et présentés par Phillippe Artières, Laurent Quéro et Michelle Zancarini-Fourmel. Postface de Daniel Defert. Paris: Éditions de l'IMEC, 2003, pp.315-326.

. DELEUZE, Gilles. “Desejo e Prazer”. Trad. Luiz B. Orlandi. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993.

_____ *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado e outros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ *Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia. Vol.4*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

. DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

. ÉPICTÈTE, *Entretiens*. Trad. A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

_____ *Íon. Tragédies. t.III*. Trad. H. Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

. ERIBON, Didier. *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.

. EWALD, François; FARGE, Arlette; PERROT, Michelle. *MICHEL FOUCAULT. Une histoire de la vérité*. Paris: Syros, 1985.

. FERRER, Cristian. “Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas no começo do século XIX”. In: *Verve*. Revista do NU-SOL da PUC-SP. nº 05. São Paulo, 2004.

. FIMIANI, Mariapaola. “O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo”. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

. FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 1995.

_____ “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun. 2011, pp.17-30.

. GABILONDO, Ángel e MEGÍAS, Fernando Fuentes. “Introducción”. In: FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdade en la antigua Grécia*. Barcelona: Paidós, 2004.

. GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

. GROS, Frédéric. *Que sais-je? Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

- _____. *Foucault. A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.127-138.
- _____. « Foucault et la vérité cynique ». In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.
- . HOBBSAWM, E.J. *Rebeldes primitivos. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- . HOFMANN, Werner. *A história do pensamento do movimento social dos séculos 19 e 20*. Trad. Adolpho José da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- . ISOCRATE. “Sur la paix”. *Discours*, t.III. Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- . KRISTEVA, Julia. «Julia Kristeva: la reine des signes». In: *De Sartre a Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans Le Nouvel Observateur*. Réalisé par Nicole Muchnik. Avec la collaboration de Carol Kehringer. Préface de Mona Ozouf. Hachette littérature, Le Nouvel Observateur, 1984, pp.146-158.
- . KURLANSKI, Mark. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- . LAËRCE, Diógenes. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Éd. et trad. R. Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.
- . LEGRAND, Stéphane. “Que faire?”. In: *Collectif~Essai. Michel Foucault*. Paris: L’Arc/Inculte, 2007, pp.242-254.
- . LEME, José Luís Câmara. “Foucault e o cinismo de Manet”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.187-200.
- . LÊNIN, V.L. *Que Fazer?* São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. *O Estado e a Revolução. O que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Centauro, 2007.
- . LUXON, Nancy. “Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault”. In: *Political Theory*. June 2008. Vol. 36. No. 03. Sage Publications, 2008.

- . MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- . MCLAREN, Margaret A. *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. New York: State University of New York Press, 2002.
- . MAFFESOLI, Michel. « La maffia. Note sur la socialité de base ». In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Volume LXXIII. Paris : Presses Universitaires de France, 1982, pp.363-368.
- . MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____ *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (3ª ed.).
- . MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel: 1843*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- . MUCHAIL, Salma Tannus. “Sobre a amizade – Considerações casuais”. *Revista Margem*, PUC-SP. No. 09. São Paulo, 1999, pp. 133-139.
- _____ *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____ “Da promessa à embriaguês: A propósito da leitura foucaultiana do *Alcibíades* de Platão”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 (2ª ed.), pp. 239-252.
- _____ “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.349-361.
- _____ *Foucault, Mestre do Cuidado: textos sobre A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____ “O dizer-verdadeiro: descrição positiva”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.
- . ONFRAY, Michel. *Contra-História da Filosofia I: as sabedorias antigas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____ *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset, 1990.
- . ORTEGA. Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

. PASSETTI, Edson. “Foucault libertário”. *Revista Margem*, no. 05. São Paulo, 1996, pp.135-147.

_____. *Anarquismo Urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

_____. “A utopia e a atitude limite”. *Revista Margem*, no. 13. São Paulo, 2001, pp. 135-142.

_____. “Heterotopias anarquistas”, *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Nº 02. São Paulo, 2002.

_____. *Ética dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, 2003.

_____. “Foucault e o libertarismo”. *Revista Aulas*, no. 03, 2007.

_____. “Foucault e a transformação”. In: BÓGUS, Lúcia; WOLFF, Simone; CHAIA, Vera (org.). *Pensamento e teoria nas Ciências Sociais*. São Paulo: Educ-Capes, 2011, pp.205-220.

. PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

. PINHO, Luiz Celso. “O Sócrates do último curso de Foucault no Collège de France”. In: BRANCO, Guilherme Castelo de; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.213-223.

. PELEGRINI, Mauricio A. “Foucault, Feminismo e Revolução”. In: *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP*. Campinas, 2012, pp.01-12.

. PLATON. *Phèdre*. In : *Oeuvres Complètes*. Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1944.

_____. *Les Lois*, livre III, 694a-B. Trad. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

_____. «lettre VII». In: *Lettres*. Trad. J.Souilhé. Paris: Belles Lettres, 1977.

_____. *Apologie de Socrate*. 17d. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

_____. *Lachès*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

_____. *Alcibiade*. In: *Oeuvres complètes*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

_____. *La République*. Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

_____. *Hippias Mineur*. In: *Oeuvres complètes*, trad. M.Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

- _____ *Gorgias*, trad. A.Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- . PLUTARQUE, *Vies parallèles*, t. III, “Dion”, 959d, chap.IV, trad. B. Latzarus, Paris, Classiques Garnier.
- . QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Trad. J. Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- . RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (3ª ed.).
- _____ “As marcas da pantera: Foucault para historiadores”. *Revista Resgate*. São Paulo: Papirus, nº 05, 1993.
- _____ *Foucault, História & Anarquismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 2004.
- _____ “Narcisismo, Sujeição e Estéticas da existência”. In: *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Nº 09. São Paulo, 2006.
- . RAGO, Margareth, VEIGA-NETO, Alfredo e ORLANDI, Luiz (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- . RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- . RAGO, Margareth; VIEIRA, Priscila Piazzentini. “Foucault, criações libertárias e práticas parresíásticas”. In: *Caminhos da História*. Revista do Departamento de História Centro de Ciências Humanas – UNIMONTES. V.14, no. 02. Montes Claros: Editora Unimontes, 2009, pp. 23-58.
- . RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários. Arquivos do sonho operário*. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- . REIS FILHO, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- . REIS FILHO, Daniel Aarão e MORAES, Pedro. *68: a paixão de uma utopia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- . REVEL, Judith. “O pensamento vertical. Uma ética da problematização”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- . ROSA, Susel Oliveira da. “‘Subterrâneos da Liberdade’: mulheres, militância e clandestinidade”; “Flávia Schilling e a escrita de si como dispositivo de resistência”. In: *Labrys. Estudos Feministas*, n.15, 2009.

_____ “Da coragem feminista à coragem lésbica”. In: *Labrys. Estudos Feministas*, n.19, 2011.

. ROSZAK, Theodore. *A Contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

. SANTOS, Felisa. “El riesco de pensar”. In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

. SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2011.

_____ “A Filosofia e seus cães: dos cínicos à canalha”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.

. SECCO, Lincoln. *Gramsci e a Revolução*. São Paulo: Alameda, 2006.

. SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

. TAYLOR, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the ‘Confessing Animal’*. New York: Routledge, 2009.

. TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen. *Feminism and the Final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

. TELLES, Norma. “A escrita como prática de si”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.291-303.

. TERNES, José. “Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.

. VIEIRA, Priscila Piazzentini. *Pensar diferentemente a História: o olhar genealógico de Michel Foucault em Vigiar e Punir*. Dissertação de Mestrado defendida no IFCH da UNICAMP, 2008.

. VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

. VEYNE, Paul. «Un archéologue sceptique». In: ERIBON, Didier (org.). *L’infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.