

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FERNANDO APARECIDO NOGUEIRA CUNHA

**A CORAGEM DA VERDADE COMO UM MODO DE VIDA CÃO: UMA
ANÁLISE SOBRE A LEITURA FOUCAULTIANA DO CINISMO
ANTIGO**

Campo Grande – MS
2023

FERNANDO APARECIDO NOGUEIRA CUNHA

**A coragem da verdade como um modo de vida cã: uma análise sobre a
leitura foucaultiana do cinismo antigo**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como pré-requisito para
graduação no Curso de Licenciatura em
Filosofia da Faculdade de Ciências
Humanas da Universidade Federal de
Mato Grosso do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Amaral

Campo Grande – MS

2023

Em memória de minha mãe, Maria. Por tudo
que vivi e aprendi com você.

Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas pedantes. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com seus amigos; e, quando se divertiram em fazer suas *Leis* e sua *Política*, fizeram-nas brincado. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica consistia em viver simples e tranquilamente.

Pascal - *Pensamentos*

RESUMO

O presente trabalho realiza uma análise do último curso realizado pelo filósofo francês Michel Foucault no Collège de France, em 1984, *A Coragem da Verdade*. Nesse curso, Foucault realiza uma profunda imersão na história do movimento cínico antigo. O cinismo foi na antiguidade um movimento intelectual profundamente singular que teria abalado violentamente os alicerces da moral antiga. Os cínicos tinham como principal meta o desenvolvimento de uma vida incorruptível e totalmente desapegada de bens materiais e convenções sociais, para isso se utilizavam do escândalo. Cobravam de todos uma coerência entre seus discursos e sua ação. A filosofia era para eles uma forma de vida, um completo dilema ético. Assim, os “cães” da filosofia latiam para todos os filósofos que não lidavam com questões éticas. A pesquisa versará sobre o conceito de *parresía* para o cinismo antigo. O objetivo é compreender sob quais maneiras e circunstâncias, o ato de sempre dizer a verdade, era para os antigos um modo de viver e uma atitude ética.

Palavras-chave: Foucault. Parresía. Ética. Cinismo. Modo de Vida.

SÚMARIO

INTRODUÇÃO	7
1 O ÚLTIMO FOUCAULT E O SUJEITO ANTIGO	10
1.1 As práticas de si	10
1.2 Sócrates o mestre do cuidado	15
1.3 A <i>parresía</i> socrática	19
2 OS “CÃES” DA ANTIGUIDADE EM DEBATE	25
2.1 A escola cínica diante do panorama helênico	25
2.2 Diógenes e a radicalização do cinismo	34
2.3 <i>Parresía</i> , anaídeia e a alteração da moeda	39
3 A CORAGEM DA VERDADE E O ELEMENTO ÉTICO DE SUA MISSÃO....	43
3.1 A <i>parresía</i> como característica maior do filósofo	43
3.2 O problema da vida verdadeira e os quatro sentidos da verdade	49
3.3 A vida vigilante, a procura pela desonra e a soberania do rei mendigo	50
3.4 Hipóteses sobre as posteridades e a influência na modernidade	57
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	66

INTRODUÇÃO

É bastante curioso o fato de Foucault ter se interessado tanto pela filosofia antiga em seus momentos finais de vida. Ao analisarmos sua trajetória intelectual, seja pelas suas obras, temas ou conceitos, verificamos diversas mudanças de percursos, alterações e reinserções. Foucault já era bastante conhecido pelas suas pesquisas sobre as prisões, a loucura e a governamentalidade, mas voltar-se completamente para a antiguidade era algo inédito até para ele. Por qual razão, então, o pensador francês acreditou ser tão importante resgatar textos de Sêneca, Galeno, Epicuro e Hipócrates? Qual era a razão deste retorno aos antigos? E por que Foucault elaborou sua ética a partir do contato com a Antiguidade Clássica? Sustentamos como hipótese que é a *parresía* e suas várias possibilidades éticas que chamam sua atenção, principalmente por sua capacidade de fomentar reflexões sobre o presente.

A partir do curso *A Hermenêutica do sujeito*, trata-se de compreender a relação singular que podemos estabelecer conosco através das chamadas “técnicas de si”. O que vai orientar a reflexão foucaultiana é a maneira pela qual podemos elaborar uma conduta ética, ou seja, se é possível realizar alterações modulares nos códigos morais de uma dada sociedade e incrementá-los em nosso comportamento. Assim, suas reflexões sobre a ética criam um âmbito de problematização e experimentação, sempre com o objetivo de realizar um diagnóstico sobre o presente. A maneira como Foucault demarca o campo ético, não abarca critérios de correção para condutas universais, nem mesmo obrigações para com a lei, tampouco ele deseja propor um novo contrato ou mesmo um retorno aos princípios como os de “bem” e “felicidade”.

O pensador francês não deseja partir da ideia segundo a qual o indivíduo está obrigado a agir diante de certos princípios éticos ou a maneira que este deve se comportar em razão dos valores morais vigentes. A originalidade de sua reflexão aponta para os processos de constituição dos sujeitos. Como podemos criar com nós mesmos a partir dos códigos morais que nos são propostos culturalmente e das reflexões que podem direcionar o nosso agir uma nova forma de existir? Como vamos elaborar nossa existência diante de vários princípios morais, leis e fundamentos? Como podemos nos transformar realizando modificações em nossa maneira de pensar, viver e agir? Para Foucault o que vai importar de fato é nossa atitude frente ao mundo. Isso significa que a investigação da ética foucaultiana está mais interessada em tratar a ética como um campo de problematização

e não como um âmbito puramente normativo fundamentado pela lei, razão, ação moral ou pela busca da felicidade.

Neste sentido, a pesquisa versará sobre o conceito de *parresía* e sua relação com o movimento cínico do período helenístico, observando a maneira como Foucault trabalhou e analisou o cinismo antigo nos seguintes cursos: *A hermenêutica do sujeito*, *Governo de si e dos Outros* e *A coragem da verdade*, todos realizados no Collège de France durante o início dos anos 80 até sua morte em 1984. A *parresía* permitirá a Foucault trazer à tona as relações entre conhecimento, ética e verdade. Ela designa o ato de falar sempre a verdade, de ser sincero consigo e com os outros. Por outro lado, pretendemos analisar as consequências desse dizer verdadeiro, pois era tido na antiguidade como uma atitude perigosa, assim segundo Foucault, o movimento cínico teria condicionado uma certa tensão entre dizer sempre a verdade e fazer da própria existência um escândalo para que a verdade possa ser enunciada.

O objetivo do nosso trabalho será compreender sob quais maneiras e circunstâncias, o ato de agir com *parresía* se inseria em uma atitude ética na antiguidade. Dado que aquilo que sustenta a credibilidade da fala franca é a relação entre aquilo que se diz e a vida que levamos. Foucault pretendeu demonstrar com o curso, *A coragem da verdade*, que o cinismo possui uma categoria trans-histórica, impactando o modo de vida cristão e pautando grande parte do debate político na modernidade pois introduziu uma série de categorias dentro da reflexão moderna. Podemos destacar a questão do dizer verdadeiro, da vida justa, a modificação do caráter e a militância política. Foucault vai insistir que a grande missão do cinismo foi cuidar dos outros renunciando a si mesmo.

A escola cínica foi fundada por Antístenes por volta do século IV a.C no período helenístico, sendo considerado como um movimento pertencente aos socráticos menores. O cinismo antigo se colocou como um herdeiro do caráter socrático, chegando a radicalizar alguns traços dessa herança. Assim, o autodomínio, a busca por uma vida justa e o desenvolvimento de uma força moral que seja capaz de suportar todas as adversidades e fadigas, são características do modo de vida socrático que são levados ao extremo pelos “cães” da antiguidade. Os cínicos vão partilhar a ideia de que a filosofia é um modo de vida, uma ferramenta ética que deve ser usada para o desenvolvimento e aperfeiçoamento do caráter humano, valorizando totalmente a dimensão da personalidade moral e elevando até as últimas consequências toda a postura socrática, o modo de vida cínico causou um grande impacto na sociedade ateniense, pois os chamados “Sócrates enlouquecidos”

lutavam ferozmente contra todas as regras e convenções sociais, como também pelo desenvolvimento de uma vida autônoma, crítica de si mesmo e cosmopolita.

Neste trabalho pretendemos realizar um resgate de alguns conceitos que fazem parte desse movimento tão negligenciado na história da filosofia, para isso utilizaremos algumas fontes primárias. Infelizmente o cinismo sempre recebeu pouca atenção quando falamos em filosofia antiga. Sendo assim, pretendemos realizar uma análise de algumas de suas fontes, tendo os cursos de Foucault e, em especial, *A coragem da verdade*, como referência principal. O próprio Foucault insistiu na atualidade desse pensamento, seja no resgate da ideia de uma vida justa ou da dimensão crítica que a *parresía* possui. Todas essas reflexões estão no coração do cinismo antigo e ainda possuem extrema relevância para nossos dias.

1 O ÚLTIMO FOUCAULT E O SUJEITO ANTIGO

1.1 As práticas de si

No final dos anos 70, Foucault estava trabalhando com dois eixos de problematização sobre o sujeito antigo, o primeiro era o desenvolvimento de uma extensa *História da sexualidade*, que inicialmente foi pensada como sendo seis volumes: *A vontade de saber*, *A carne e o corpo*, *A cruzada infantil*, *A mulher a mãe e a histérica*, *Os perversos e Populações e raças*. Foram publicados, *A vontade de saber*, em 1976, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* em 1984. Um quarto volume ficou inédito e só foi publicado postumamente em 2017, *As confissões da carne*. Este material acabou fornecendo um amplo estudo sobre o estatuto dos prazeres na antiguidade greco-romana, os chamados (*afrodisia*): “... meus livros foram sempre meus problemas pessoais com a loucura, a prisão e a sexualidade” (FOUCAULT, 2014c, p. 372).

O segundo eixo de análise consistia em analisar a antiguidade clássica pelo viés daquilo que ele mesmo chamou de “estilística da existência” e “práticas de si”, as quais podem ser pensadas como modos de relação do sujeito consigo mesmo, trata-se de uma leitura ética. Sendo assim, o projeto de desenvolvimento de uma *História da sexualidade* acabou fornecendo não somente um imenso material sobre a filosofia antiga, despertando profundos interesses sobre o período clássico e helenístico como também revelou a existência de diversas práticas antigas, as quais são: a escrita de si, exercícios corporais, meditação, conselhos, técnicas de purificação, ascetes e a *parresía*.

Desta maneira, o sujeito antigo fazia uso dessas técnicas com o objetivo de se aperfeiçoar moralmente e elaborar para si um modo de compreensão do mundo que o relacionava ao ideal de buscar uma vida bela, sempre imaginando sua existência como uma obra de arte onde ele é o próprio artista da sua vida. Como a vida era compreendida como obra de arte, era necessário tomar a existência como um material que pode ser polido, transformado e estetizado. A compreensão da vida como uma obra de arte está relacionada a uma série de cuidados e prescrições morais que o cidadão grego deveria realizar, pois a beleza guardava relação com a virtude, sendo necessário procurar meios de estetizar a existência.

Foucault teria então dois campos distintos de problematização da ética nos anos 80, de um lado o estatuto dos prazeres analisado no extenso projeto de uma *História da sexualidade*, do outro lado, o estudo sobre a *parresía*. A partir de *O uso dos prazeres* (2012) o cidadão grego busca em suas ações a austeridade das condutas e o autodomínio,

esses dois elementos possibilitam a moderação diante dos prazeres, nas palavras de Foucault:

... a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? ... pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar ‘artes da existência’ ... ‘técnicas de si’ ... (FOUCAULT, 2012, p. 17-18)

Em parte, este súbito interesse do filósofo por essas práticas antigas também cria um novo percurso dentro de suas reflexões, Foucault começará a elaborar uma nova compreensão sobre o papel da filosofia e irá insistir na necessidade de se refletir sobre o presente, redefinir contornos e novos limites, contar novas histórias sobre aquilo que podemos nos tornar e realizar. Sendo assim, será necessário tomar o presente como um problema filosófico e se perguntar: “o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse ‘agora’ dentro do qual estamos todos ...” (FOUCAULT, 2013, p. 12).

Tomando contato com as obras de Paul Veyne, Pierre Hadot e Jean Pierre Vernant, ambos historiadores da antiguidade¹, Foucault (2014a, p.85) compreenderá o universo da filosofia antiga por meio das chamadas “práticas de si”, importante ferramenta conceitual que permite a compreensão da filosofia antiga através da preocupação com uma série de cuidados e atitudes ascéticas. Desta maneira, o sujeito antigo estabelece vários procedimentos de correção do caráter e de preocupação com a vida moral. Será necessário desenvolver uma arte do cuidado durante toda a vida, sondando seus próprios pensamentos, cuidado da própria dieta, realizando exercícios físicos para o corpo e exercendo sempre uma atitude crítica consigo mesmo, afastando-se dos vícios e dos excessos. Aquele que for capaz de realizar essas ações governa a si mesmo (*Enkráteia*).

Para Hadot (2014, p. 21) a noção de uma espiritualidade qualificava as escolas filosóficas pela procura de um modo de vida, sendo assim mais do que criar sistemas teóricos, os antigos filósofos elaboraram cada um à sua maneira formas de viver, práticas terapêuticas, como também eram convidados a ver o mundo de outra maneira, realizando

¹ No início da *História da Sexualidade – O uso dos prazeres* (2012), Foucault afirma que não possuía muita familiaridade com o pensamento antigo, foi necessário se apoiar nos livros de Hadot e Peter Brown. Já Paul Veyne recebe uma nota de agradecimento especial por parte de Foucault. Jean Pierre Vernant é citado várias vezes em *A Hermenêutica do Sujeito*. Cf. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2012, p. 14-15.

técnicas de purificação da alma e de transformação interior. Dito isso é importante salientar que: “ocupar-se consigo é um privilégio; é a marca de uma superioridade social” (FOUCAULT, 2014a, p.444)

Essa busca pelo correto modo de viver, teria se iniciado na filosofia com a postura de Sócrates, qualificando grande parte do debate a respeito do objetivo final da filosofia antiga, que era a promessa de encontrar a felicidade, examinar a consciência, estabelecer consigo uma arte do cuidado, buscar a moderação em todas as ações e realizar um ideal de autarquia sobre si mesmo. Hadot (2014, p. 18) irá insistir que o discurso filosófico tem sua origem nesta escolha pelo correto modo de se viver, pois os discípulos quando procuravam os mestres nas escolas filosóficas, também estavam procurando uma opção existencial.

A filosofia antiga exigia uma mudança de estilo de vida, um profundo exame da consciência individual e uma constante reavaliação sobre a vida que se leva, como também prometia ao sujeito que se lançava em seu caminho a conquista da felicidade e o total domínio sobre as ações e o pensamento através do uso correto da razão. Essa busca pela perfeição moral qualificava moralmente o modo de vida antigo para Foucault: “... está em causa iniciar uma investigação sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre a história desses modos” (FOUCAULT, 2016. p. 267.) Este ideal de vida se conecta as chamadas técnicas de si, será necessário analisar os meios pelos quais os sujeitos da antiguidade realizam essas modificações em sua maneira de agir. O aparato conceitual usado se chamará:

Ascética, isto é, o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. ... as abstinências; a meditação; o exame de consciência etc. (FOUCAULT, 2014a, p.374)

Será por meio de ascetes que ocorrerão estas constantes experimentações e modificações em uma subjetividade. O princípio é sempre o mesmo, devemos exercer um cuidado com nós mesmos, voltar nossas atenções e reflexões para nossos atos cotidianos. Desta maneira, o projeto de exame da sexualidade antiga exposto em *O uso dos prazeres* (2012) se desdobra nas várias modalidades de relação consigo mesmo. Com as devidas reformulações, o eixo de problematização passa a ser a maneira que o sujeito pode se aperfeiçoar moralmente e realizar modificações em sua maneira de agir.

Ao verificar tais questões a partir do contato com as obras de Hadot e outros

helenistas, Foucault vai se surpreender com o conjunto de possibilidades que os antigos detinham para realizar estas modificações em seu interior, essas práticas voluntárias farão parte de um conjunto de exercícios e reflexões que o sujeito deverá realizar pois será; “... uma obrigação permanente que deve durar a vida toda”. (FOUCAULT, 2014a, p. 80). Sempre com total atenção, reformulando-se e jamais se afastando dos ideais da moral grega: a elaboração de uma conduta bela, justa e verdadeira.

Ao deslocar a atenção moral para a noção de cuidado consigo, surge imediatamente a figura do outro, pois cuidar de si mesmo também será cuidar do outro, não se trata apenas do eu, mas da relação que podemos manter com todos aqueles que estão próximos: “Aquele que é o mais sábio em amor será também o mestre de verdade; e seu papel será o de ensinar ao amado de que maneira triunfar sobre os seus desejos e tornar-se mais forte do que si próprio” (FOUCAULT, 2012, p. 303). A subjetivação provocada pelos exercícios ascéticos permitiam que os antigos se desfizessem de todo o tipo de mau pensamento, hábitos e opiniões falsas que poderiam receber de amigos ou falsos mestres. Portanto possuía funções curativas e terapêuticas, possibilitando o tratamento das doenças da alma e do corpo. Tais ornamentos morais se encontravam de acordo com os mais diversos aspectos das filosofias helenísticas, pois a filosofia neste período carregava a promessa de libertar o homem do verdadeiro mal real, a ignorância total de si: “Uma vez que tenhamos atingido esse estado, toda a tempestade da alma se aplaca e o ser vivo estará satisfeito” (EPICURO, 2002, p. 35)².

De acordo com Foucault (2014a, p. 14), este cuidado de si teria produzido na Antiguidade não somente um estado de atenção para consigo, mas teria efeitos positivos e individuais, sendo modificado na modernidade, quando houve a separação entre a filosofia e a espiritualidade. Desta maneira, a partir do século XVII, o cuidado de si, com o início da filosofia moderna, cujo o ponto central seria o “momento cartesiano”, criou um novo tipo de reflexão no qual o pensamento deveria se interrogar sobre o que permite o sujeito ter acesso a verdade. Esta forma de pensamento tentou estabelecer as condições e os limites do conhecimento, tendo como ponto central a filosofia cartesiana.

Para Foucault (2014a, p. 15) a ruptura entre espiritualidade e filosofia simboliza um evento arqueológico que possibilita o esquecimento das práticas de si, pois o sujeito cartesiano seria capaz de acessar a verdade sem a necessidade de realizar uma modificação em si. Existiria, então, um corte epistemológico entre o sujeito antigo e o

² Estamos utilizando a seguinte edição: EPICURO. *Carta Sobre a Felicidade a Meneceu*. 2. ed. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

sujeito moderno, se o primeiro busca transformar sua conduta, o moderno deseja apenas ter acesso a um conhecimento verdadeiro no qual não se exige transformação ética. Porém, o próprio Foucault irá reconhecer que sua análise é problemática, pois seria: “... uma expressão que reconheço ser ruim, ... uso ela com muitas aspas”. (FOUCAULT, 2014a, p. 14)

A relação entre filosofia e espiritualidade irá desaparecer na medida em que a modernidade privilegiar apenas as regras de estruturação de um método. A verdade não transformaria mais o sujeito na medida em que ele é capaz de conhecer a verdade pelo uso técnico de um método, pois para Descartes: “... há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer”. (FOUCAULT, 2014a, p. 18). A transformação do sujeito deixa de ser essencial na medida em que o conhecimento da verdade por meio da ascese e das práticas de si desapareceram da modernidade, conforme a noção de um método científico se estruturava. Neste sentido Foucault dirá:

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (FOUCAULT, 2014a, p. 19)

Desta maneira, fica claro que a imersão foucaultiana nos textos antigos e na própria história da filosofia antiga, possui objetivos bastante específicos, Foucault deseja reabilitar a filosofia como uma experiência de si sobre si mesmo. A noção de cuidado de si permitirá a Foucault tematizar a maneira como o sujeito antigo compreendia sua liberdade individual e cívica, criando campos de interrogação moral sobre sua conduta para estabelecer novos modos de agir.

Se a vida é uma obra de arte, os antigos compreendiam a necessidade de tomá-la como um campo de experimentação, neste sentido, é preciso se colocar à prova, se conhecer, decifrar a si mesmo por meio de obstáculos: “não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse ... “cuida-te de ti mesmo” (FOUCAULT, 2014c, p. 262).

A modificação no modo de ser e agir passa a ser essencial na transformação da ação através do hábito, forjando no indivíduo disposições internas para enfrentar qualquer dificuldade na existência. É exatamente por isso que essas práticas morais serão chamadas de “espiritualidade”, por serem capazes de modificar condutas na medida em que o sujeito realiza uma subjetivação dos discursos filosóficos.

Essa subjetivação ocorre por meio de exercícios, meditações, anotações, confissões ou conselhos, são essas práticas que equipam os sujeitos para as mais diversas eventualidades da existência. É aquilo que os gregos denominavam de “*paraskeué*”; “... se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos ... sempre manter-se alerta e ereto contragolpes imprevistos” (FOUCAULT, 2014a, p. 286-287).

1.2 Sócrates o mestre do cuidado

Sócrates receberá uma atenção privilegiada nos últimos textos e cursos de Foucault, este lhe dedicou várias aulas, tomando-o como o mestre do cuidado de si e o parresiasta por excelência. Sócrates é aquele que ensina no meio da cidade, feiras, templos e teatros, o pensador grego está no meio da reconstituição histórica que Foucault realiza a respeito do “cuidado de si” e do “conhecimento de si”, ambos tomados como partes do filosofar socrático. O filósofo francês pontua que em sua origem o preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” estava subordinado ao “ocupa-te consigo”.

Toda doutrina socrática pode ser resumida nessas proposições convergentes: “Conhecer a si mesmo” e “Cuidar de si mesmo”. E conhecer “a si mesmo” não quer dizer conhecer o próprio nome nem o próprio corpo, mas examinar-se interiormente e conhecer a própria alma, assim como cuidar de si mesmo não quer dizer cuidar do próprio corpo, mas da própria alma. (REALE, 2013, p. 95)

É em torno da figura de Sócrates que ambos os conceitos surgem na história da filosofia: “Ocupar-se consigo não é, pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida”. (FOUCAULT, 2014a, p. 446). Ao tomar o pensador grego como mestre do cuidado, Foucault se utiliza de alguns diálogos platônicos os quais são; a trilogia: *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon* nos quais ele irá extrair o conceito de

parresía. Depois o texto *Alcebiades I* e os diálogos *Ion*, *Laques*, *A República*³, como também a obra *Memoráveis* de Xenofonte⁴. No diálogo de *Alcebiades I* (2022), Sócrates se encontra com um general chamado Alcebiades, cuja educação havia sido realizada por um velho escravo ignorante, portanto o general foi mal inserido na arte de obtenção do prazer. Alcebiades se gabava de sua força, beleza e demonstrava forte ambição militar e política⁵. Sócrates desejava se relacionar com ele de uma maneira diferente daquela de seus antigos amantes, para tal, será necessário que o jovem general ateniense admita que está vivendo de maneira vergonhosa e esquecendo aquilo que é mais importante, pois para Sócrates será necessário compreender que: “... quando te ocupas de teus pertences não está te ocupando de ti mesmo...devemos conhecer a nós mesmos significa que devemos conhecer nossa alma” (PLATÃO, *Alcebiades I*, 128d-130e). Levar os outros a cuidar de si, é uma obrigação que Sócrates, de bom agrado, recebeu do oráculo (PLATÃO, *Apologia*, 30a), cuidar, então, é sinônimo de conhecer a si mesmo, pois quem não conhece a si mesmo tem dificuldades para estabelecer consigo essa arte do cuidado. A alma deveria então meditar sobre si mesma para se conhecer, assim ela compreenderá melhor suas ações e decisões.

Este estado de atenção sobre si teria efeitos purificadores, pois faria Alcebiades refletir sobre suas ações, hesitações e estavagâncias (PLATÃO, *Alcebiades I*, 132c). Foucault (2014a, p. 76-80) fará três observações sobre esse diálogo; 1) O cuidado de si tem função pedagógica, dado que ele deve compensar a educação erótica ruim que Alcebiades recebeu de seus amantes, fundamentando uma crítica mais abrangente ao modelo educacional grego. Como também verificaremos no *Teeteto* (2022), que o fim último da virtude será⁶:

... o mais possível semelhante a um deus, e ser semelhante a um deus é tornar-se justo e piedoso com a inteligência. Mas, na verdade, não é muito fácil convencer a maioria... um deus nunca e em lugar nenhum é injusto, ... Nisto está o verdadeiro engenho do homem ... (PLATÃO, *Teeteto*, 176b-c)

³ Para *A República* estamos utilizando a versão: PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Fiho. 2.ed. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

⁴ Para *Memoráveis* de Xenofonte estamos utilizando a versão: XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. 1. ed. São Paulo: Annablume; Coimbra: CECH, 2009.

⁵ Para o diálogo *Alcebiades I* estamos utilizando as obras de Platão na versão: PLATÃO. *Diálogos Suspeitos e Apócrifos*. Tradução de Edson Bini 1. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. VII). 2022.

⁶ Para o diálogo *Teeteto* estamos utilizando as obras de Platão na versão: PLATÃO. *Teeteto*, Sofista, Protágoras. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. I). 2022.

2) Existirá uma idade correta para o bom estabelecimento desta prática e Alcebíades ainda se encontrava nela. 3) Cuidar de si é indicativo para cuidar dos outros, como também para governar bem a cidade, será necessário avançar profundamente no aprendizado das virtudes:

Poderias apresentar um melhor indício de educação má e viciosa na cidade que o fato de precisarem de médicos e juizes eminentes não só os homens vulgares e trabalhadores braçais, mas também os que se fazem passar por pessoas educadas segundo o padrão próprio dos homens livres?...De todas as vergonhas, disse, essa é a maior. (PLATÃO, *A República*, 405a-b)

De acordo com Foucault (2014a, p. 32-33), este é o momento em que as práticas espirituais fundamentaram um tipo de organização política, pois quem cuidava de si e governava a si mesmo, de modo a identificar os inimigos internos está apto a governar e decidir sobre o destino da cidade. O diálogo *Laques* (2021) também possui como plano de fundo a pedagogia dos rapazes e a necessidade de cuidar de si mesmo, Foucault destacará neste diálogo a necessidade de se ter um bom mestre para se iniciar no cuidado de si como também é necessário observar: Sócrates: “... Quais mestres tivemos neste tipo de instrução? Quais outras pessoas tornamos melhores?” (PLATÃO, *Laques*, 189d)⁷. Extremamente importante será o comentário que o general Nícias realiza a respeito de Sócrates no início do diálogo:

Nícias: *A mim parece que não estás ciente de que todo aquele que faz um contato estreito com Sócrates e entabula um diálogo direto com ele, tem necessariamente, mesmo que inicie o diálogo com um tema totalmente distinto, que ser conduzido por ele ...até submeter-se a responder perguntas sobre si mesmo, sobre o estilo de vida que tem atualmente e sobre o tipo de vida que teve no passado...Sócrates não permitirá a retirada do debate enquanto não houver, de maneira correta e cabal, testado cada detalhe final...Consequentemente, para mim não foge do habitual ser examinado e testado por Sócrates, não sendo, tampouco, desagradável. Na verdade, já sabia muito bem que nossa discussão não seria sobre os rapazes, mas sobre nós mesmos, se Sócrates estivesse presente. Que fique claro, portanto, que não faço objeção alguma quanto a empreender um debate com Sócrates da maneira preferida por ele. (PLATÃO, *Laques*, 188a-e; grifo nosso)*

Este comentário de Nícias é extremamente importante, pois a presença de Sócrates é um imperativo para que as pessoas falem de si mesmas, esta passagem mostra como a

⁷ Utilizamos as obras de Platão na versão: PLATÃO. Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. I). 2021.

postura socrática se desdobra em um modo de vida. O que sempre está em jogo quando Sócrates se faz presente é o exame sobre si mesmo e esta relação pedagógica só pode ser concretizada em conjunto com os outros. Este cuidado sobre si mesmo está vinculado a um ato de extrema sinceridade, pois quando Sócrates se faz presente ele exige que todos falem fracamente sobre si. Segundo Foucault, os dois diálogos colocam a questão de como deve ser a verdadeira vida, uma arte de viver bem que também é: “obrigatoriamente uma vida radicalmente outra”. (FOUCAULT, 2014b, p. 216-217)

Em ambos os diálogos, Sócrates ensina aos outros uma arte do cuidado, porém esse cuidado, em *Alcebiades I* (2022), se confunde com a própria alma do sujeito. Em *Laques* (2021) é o próprio modo de viver. O primeiro nos fornece detalhes sobre como o “si mesmo” será tomado por Platão no desenvolvimento de sua doutrina metafísica através da separação corpo e alma, o segundo é exatamente aquilo que Foucault definirá como “estilística da existência”. Não menos importante será o conceito de autodomínio e autarquia, pois de acordo com Foucault (2012, p. 86-87) eles são compreendidos por Sócrates como uma necessidade de controlar a si mesmo, resistir as paixões e prazeres, governar a si mesmo. Ambos fazem parte do esforço físico e intelectual que o sujeito antigo realizava sobre si na tentativa de elaborar uma vida virtuosa.

Segundo Reale (2013, p. 109-110) os conceitos de autodomínio e autarquia foram introduzidos por Sócrates na história do pensamento ético, sendo perfeitamente descritos por Xenofonte e Platão. Sócrates também irá identificar a liberdade com esse autodomínio *enkráteia*, operando uma perspectiva inédita dentro do pensamento grego, pois até então a liberdade estava relacionada ao âmbito jurídico, com Sócrates irá assumir um significado moral de domínio sobre si mesmo através da razão. A seguinte passagem em *Memoráveis* (2009) nos atesta que Sócrates exigia de seus ouvintes essa *enkráteia*:

E não será possível, então, que o autodomínio (*enkráteia*) traga ao homem resultados contrários aos da falta de domínio?

Efetivamente.

E ser a causa de semelhantes resultados não parece ser a melhor, pois não?

Pois, provavelmente não.

Parece-te, então, Eutidemo, que o autodomínio é melhor para o homem?

Assim parece, Sócrates.

E já refletiste alguma vez sobre este assunto?

Sobre que assunto?

Sobre os prazeres serem a única coisa a que a falta de domínio conduz o homem, mas que essa é uma falsa capacidade, pois, na realidade, não produz mais prazer que o autodomínio? (XENOFONTE, 2009, p. 266, IV, 5, 8-9)

Já a autarquia significa governo de si, no *Górgias* (2016) encontramos a seguinte passagem; “Sócrates: Quero dizer que todo o indivíduo deve governar a si mesmo... a ação de quem tem autocontrole domínio de si mesmo, daquele que governa os prazeres e desejos que estão dentro de si” (PLATÃO, *Górgias*, 491d)⁸. De acordo com Jaeger (2013, p.552), a autarquia socrática retoma um dos traços fundamentais do antigo mito helênico de Hércules e seus trabalhos, sendo pela força, robustez e o autocontrole o herói triunfava contra os mais diversos obstáculos e inimigos, realizando tarefas impossíveis. A novidade introduzida por Sócrates se deve ao fato de que essa força se desloca para a subjetividade e opera uma profunda transformação no interior do filósofo. O mito de Hércules também será retomado na ascese cínica como veremos mais adiante.

1.3 A *parresía* socrática

Segundo Foucault (2014b, p. 11) a *parresía* é por excelência o ato de dizer a verdade, falar aquilo que está encravado no coração⁹, sem rodeios, de maneira direta, francamente. O conceito aparece pela primeira vez no curso de 1982, em *A hermenêutica do sujeito* e remete à uma das técnicas mais fundamentais das práticas de si. Sua origem remonta a antiguidade e era extremamente conhecida. Neste curso, Foucault teria dado

⁸ Para o diálogo *Górgias* utilizamos as obras de Platão na versão: PLATÃO. Crátilo, Górgias, Eutidemo, Hípias maior, Hípias menor. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. II). 2016.

⁹ Também se trata da extraordinária preeminência da palavra como instrumento político de debate e argumentação. Para Vernant (2013) os gregos faram da palavra uma divindade: *Peithós*. Inicialmente tomar a palavra era uma atitude religiosa que fazia parte dos ritos religiosos como também fazia parte das práticas militares. O soldado hoplita, fortemente armado, faz uso da palavra no campo de batalha, ouvindo os companheiros e dando sua opinião sobre como deve ocorrer o avanço do efetivo guerreiro. Ao fornecer sua opinião no campo de batalha, verifica-se o aparecimento de um amplo espaço para o contraditório, pois ao tomar a palavra e argumentar o guerreiro grego fornece provas de sua formação ética para o combate. O exercício militar democratiza o debate nos tempos oligárquicos e posteriormente, com o surgimento da *polis*, verificamos a construção de um *ethos* para o debate público tendo na boa argumentação seu papel decisivo. Ao fazer uso público da palavra o cidadão ateniense confronta os vícios públicos e privados e se opõe aos processos secretos e ocultos que constituíam a origem dos privilégios oligárquicos. Trata-se de apreender com o grupo, criticar o grupo publicamente e estar sob seu olhar crítico. Qualquer tema está sujeito ao debate e controvérsias. A lei da *polis* exige essa educação intelectual para o debate. Temos então o surgimento de uma cultura para a conversa, o estabelecimento de uma arte da escuta e o aparecimento de análise do discurso público. A filosofia ao nascer vai se encontrar em uma posição bastante ambígua, de um lado seu espírito de análise faz parte das seitas e das confrarias filosóficas fechadas, onde os iniciados possuem um mestre e este também ensina uma doutrina exotérica (seita pitagórica). Por outro lado, a atividade filosófica se integra totalmente a vida pública e apresenta-se também como uma preparação para o exercício da cidadania. Essa ambiguidade entre o público e o privado de acordo com Vernant (2013), está na origem da filosofia e ela jamais se libertou inteiramente dessa dicotomia. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. 21. ed. São Paulo: Difel, 2013, p. 53-65.

continuidade aos seus estudos sobre a antiguidade clássica, abarcando do século IV a.C. até o final do período helenístico, entre os séculos I e II d.C., no intuito de problematizar os vários modos de interrogação sobre a subjetividade e a verdade, sua reflexão passou por uma série de deslocamentos¹⁰.

Exatamente por isso, a *parresía* antiga assumirá os seguintes percursos dentro do modo como Foucault irá problematizá-la: crise da democracia ateniense, crítica contra o abuso do poder político, direito legítimo de tomar a palavra nas assembleias, o conselho moral corretivo do mestre ao discípulo e a relação entre aquilo que se diz e a vida que se leva, ou seja, a *parresía* como prática filosófica. Cada um desses temas será trabalhado por Foucault ao longo de seus últimos anos.

O curso *A hermenêutica do sujeito* (2014a) está inteiramente dedicado às chamadas “práticas de si”, compreendidas como um conjunto de técnicas onde os antigos realizavam modificações em suas ações e comportamentos. O uso do termo, “hermenêutica”, se deve justamente ao fato de essas interpretações do eu ocorrerem mediante uma reflexão sobre aquilo que o sujeito antigo estabelece para si como verdadeiro. Isto ocorre pelo fato de que essa atenção para consigo mesmo sempre opera transformações no interior da ação. É o tema da educação moral e do aperfeiçoamento do caráter. A busca pela forma correta de se viver, uma vida que deve ser bela e justa em todas as ações. A *parresía* se faz presente neste curso quando Foucault (2014a, p. 215-216), contextualiza a relação do mestre com o discípulo e do médico com o doente.

Se falar com *parresía* (liberdade de palavra) é falar de maneira franca, cabia à figura do mestre antigo o papel de interrogar o seu discípulo sobre as suas errâncias e procrastinações. No caso do médico, a fala franca é reivindicada quando é necessário que o doente mude completamente suas ações, tendo em vista sua melhora. A relação médico e paciente exigirá um discurso verdadeiro de ambos os lados, pois para o paciente será importante dizer a verdade sobre o modo de vida e os sintomas, no caso do médico, ele deverá ser franco com o paciente, pois sem compromisso com uma mudança de estilo de vida será impossível aplacar o avanço da pestilência sobre seu corpo.

Relacionada totalmente à uma atitude moral, a *parresía* tinha como objetivo a modificação do modo de vida do ouvinte tendo como propósito maior a melhora do sujeito através do conselho oferecido pela figura do médico ou do mestre antigo. No caso

¹⁰ A *parresía* possui uma longa história na antiguidade, em nosso recorte temático tomaremos apenas o caso da *parresía* socrática e cínica, não abordaremos o longo estudo que Foucault realiza da *parresía* nas tragédias gregas e seus possíveis desdobramentos dentro da democracia ateniense.

do discípulo, é necessário que ele ouça o discurso do mestre e realize uma meditação sobre as duras palavras ouvidas. Só pode ocorrer *parresía* se o interlocutor for capaz de afastar os dois maiores inimigos da fala franca: a lisonja e a retórica.

Segundo Foucault (2014a, p. 335-337) os tratados sobre a lisonja aparecem no final do período helenístico, entre os séculos I e II d.C., em um momento histórico marcado pelo início do Império Romano, no qual a figura do imperador ganha bastante destaque, pois existe um culto velado em seu nome. Sendo assim, a lisonja não é sincera, pois o lisonjeador é frequentemente descrito nestes textos antigos como alguém que deseja chamar a atenção e incentivar a vaidade do imperador ou de qualquer outro que se encontre em uma posição de poder superior. O lisonjeador não pode ser *parresíasta*, pois como bajulador ele expõe sempre uma visão distorcida e enaltecida do governante.

No caso da retórica, ela é, desde a Antiguidade, a arte do convencimento, ela busca a total persuasão dos ouvintes e a sua direção nas assembleias. Não possuindo compromisso com a verdade, o retórico é alguém que deseja convencer alguém para ganhar uma disputa. A retórica impede o cuidado com o outro, só existe o si mesmo em jogo. Geralmente o retórico pode ser descrito como alguém que pode ter um problema pontual e pessoal e que deseja o convencimento rápido nas assembleias. Também não tendo vinculações morais a atitude de dizer a verdade. Nas palavras de Górgias, um conhecido sofista, a retórica é:

Górgias: ... à capacidade de persuadir mediante discursos os juízes no tribunal, políticos nas reuniões do Conselho, o povo na Assembleia ou um auditório em qualquer outra reunião política que possa realizar-se para tratar de assuntos públicos. *E por força dessa capacidade terás o médico o instrutor de ginástica como teus escravos; quanto ao especialista em finanças, passará a ganhar dinheiro não para si, mas para ti, que possuis a capacidade de discursar para persuadir as multidões.* (PLATÃO, *Górgias*, 2016, p. 50,452e grifo nosso)

Portanto, vencer o debate tendo como meta o convencimento e se possível ganhar dinheiro com isso, é o objetivo maior, jamais a busca pela verdade e pelo aperfeiçoamento do caráter. O retórico não possui compromisso tampouco responsabilidade com aquilo que pensa, por esta razão Platão também compreenderá a retórica como uma arte ligada à culinária, sempre apta a satisfazer o paladar momentâneo do ouvinte (*Górgias*, 465e). Fica evidente que sem a busca pela verdade, não pode existir *parresía* e que tanto a lisonja como a retórica, não possuem obrigações, tampouco vínculos com a arte do dizer verdadeiro.

No caso do mestre e sua relação com o discípulo, é necessário encontrar a ocasião correta, *kairós*, o momento oportuno para dizer a verdade, como também habituar o discípulo com conselhos, não ser rude ao tomar a palavra e incliná-los sempre a ver o mundo de outra forma. Consequentemente agir com *parresía* é rejeitar totalmente adulação como também a retórica que busca o convencimento e a direção dos outros. O falar francamente também terá por finalidade fazer o ouvinte estabelecer consigo mesmo uma relação de cuidado e conhecimento de si, como também é preciso calcular o risco máximo da *parresía*:

... sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade ... acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade ... Em outras palavras, creio que se queremos analisar o que é a *parresía*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor...*esse preço é a morte...*Os *parresíastas* são o que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade. (FOUCAULT, 2013, p. 55-56)

Esse é o elemento central da *parresía*, ela só pode existir se quem pronunciá-la correr um risco de vida. Quem diz essa verdade terrível, marcada como sua opinião, coloca sua própria vida em perigo e aceita pagar esse preço altíssimo por ter dito. Por esta razão Sócrates será o mestre absoluto da *parresía*, pois seu discurso sempre será de alguém que diz a verdade (PLATÃO, *Apologia*, 17b). Afinal; “Falar a linguagem de todos os dias, dizer o que vem à mente, afirmar o que se acredita ser justo, são três coisas que, para Sócrates, andam totalmente de mãos dadas” (FOUCAULT, 2013, p. 345). Na *Apologia* (2021) encontramos um Sócrates com 70 anos de idade que foi acusado publicamente pelos crimes de corrupção da juventude e impiedade que é a descrença nos deuses do Estado. Verificaremos neste diálogo platônico que Sócrates pouco defenderá sua integridade física pois atribuirá mais importância na defesa de suas principais ideias, dizendo inclusive que talvez: “... seja muito difícil e não me iludo de modo algum acerca de sua natureza e grau de dificuldade” (PLATÃO, *Apologia*, 19a).

Desta maneira, Foucault (2013, p. 285-291) destacará ao longo de suas análises sobre Sócrates cinco grandes características desta *parresía* socrática; 1) É o fato de ser pessoal, pois Sócrates teria renunciado cargos, títulos de propriedade e acedências para ter tempo de examinar a vida dos atenienses, segundo suas palavras: “... vivendo em meio à grande pobreza devido ao serviço que presto...” (PLATÃO, *Apologia*, 23b); 2) É um comportamento ativo, um modo de vida, Sócrates persegue obstinadamente essa

existência filosófica por meio de suas atitudes ao ponto de se tornar um agente da verdade, dando testemunhos de sua própria vida; “... conforme pensei e acreditei, a viver a vida de um filósofo para investigar a mim mesmo e aos outros” (PLATÃO, *Apologia*, 29a).

3) Existe uma recusa manifesta que Sócrates tem em não se tornar uma pessoa injusta, por isso ele teria iniciado essa atividade de interrogar os outros sobre suas ações para que pudesse examinar sua própria vida. Defendendo o exame de si como útil não apenas a si mesmo, mas também a todos os cidadãos da cidade. Como resultado Sócrates compreende que se todos os cidadãos examinassem suas ações esta atitude teria um efeito positivo na própria cidade: “creio não haver nenhum outro maior benefício concedido a esta cidade do que o serviço que presto ao deus” (PLATÃO, *Apologia*, 30a). Esta atitude se conecta perfeitamente à repulsa em cometer injustiças, pois para Sócrates será preferível morrer a cometer qualquer injustiça em sua vida.

Um bom exemplo dessa atitude é quando ele se recusa a cumprir a ordem de prender e executar Leônidas de Salamina. Sócrates preferiu: “ir para casa” (Platão, *Apologia*, 32a-e), desobedecendo totalmente a ordem. Ao agir assim o filósofo grego reconhece que arriscou sua vida, sendo modelo não apenas pelo discurso, mas demonstrando em suas atitudes que jamais iria cometer atos injustos em sua vida. 4) A *parresía* socrática vincula todos os discípulos ao modo de vida do mestre, deixando um imenso patrimônio filosófico para a reflexão posterior. Será exatamente por isso que várias escolas filosóficas reconheceram o ateniense como um mestre absoluto de suas investigações; “... a derradeira palavra de Sócrates... Não descuidem de mim, não se esqueçam de mim” (FOUCAULT, 2014b, p.65). Consequentemente uma atitude que deixará profundas raízes no período posterior como também em toda a história da filosofia. 5) É um ato que coloca em xeque sua própria vida, esse discurso verdadeiro que Sócrates pronuncia aos juízes cria profundos ressentimentos e hostilidades nos ouvintes, mesmo assim o filósofo não desiste de dizer e assume todos os riscos, portanto uma atitude corajosa que tem um custo altíssimo para Sócrates pois o sentença à morte (*Apologia*, 21d).

Para Foucault (2014b, p. 129) todos esses elementos estão interligados e apontam para uma compreensão da existência como modo de viver que deve ser qualificado¹¹, ou

¹¹ A vida filosófica (*bios philosophikos*), está cercada de precauções morais que o filósofo deve possuir. No final do livro V e no início do livro VI da *República*, encontramos algumas virtudes que o filósofo deve cultivar, são elas; não se deixar levar pela corrupção se mantendo afastado da injustiça em todas as ações, recusar toda a mentira e procurar a verdade com carinho, cultivar a curiosidade e um eterno espírito de aprendizagem infantil dentro de si, portanto deve estar aberto para aprender coisas novas (*República*, 485a-

seja, a antiga distinção entre *Bios* e *Zoé*. *Bios* é a vida qualificada vivida com qualidade e autonomia, onde o cidadão participa da comunidade e atua politicamente de modo consciente e racional. *Zoé* é a vida meramente biológica, desprovida de sentido, portanto não racional, sem valor, rebaixada a mera animalidade. Dessa maneira, Sócrates será aquele que compreende a vida como *bios*, portanto, aceita sua sentença e não desiste de sua *parresía*. Pois, para o pensador grego, é preciso compreender que: “... não é viver, mas viver bem que devemos considerar o mais importante” (PLATÃO, *Críton*, 48b).

Assim sendo, o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo, passam a ser de extrema importância na problematização da ética foucaultiana, na medida em que são capazes de levantar uma série de questionamentos sobre o modo de vida antigo. Neste sentido, a retomada ética dessas práticas de si teria efeitos positivos sobre o sujeito. A reflexão ética será para o pensador francês uma questão frequente em suas últimas obras, pois sobre o cuidado de si, Foucault acreditava ser possível elaborar uma teoria ética onde o sujeito problematiza sua própria conduta, não se submetendo às sanções normalizadoras e aos códigos morais institucionalizados.

É preciso mencionar que não se trata jamais de um retorno ao modelo ético greco-romano, pois o pensador francês enfatiza as várias rupturas que ocorrem na maneira como a ética foi tematizada durante os séculos. Porém, Foucault está convencido de que esse tema da “estilística da existência”, junto da problemática da vida verdadeira e da *parresía* como prática de si, podem contribuir para o pensamento ético contemporâneo, na medida que atentam para a necessidade de cuidado e de atenção sobre si mesmo. Mais tarde, Foucault (2014b, p. 213) irá reconhecer no cinismo antigo a dependência total entre a vida que se leva e o aquilo que se diz, *bios* e *parresía*. Trata-se de compreender a filosofia não somente pelo discurso filosófico, mas pela prova da vida que se leva, por uma atitude crítica consigo mesmo, a problemática do correto modo de viver relacionada à formação ética de si.

d). Também não deve ser mesquinho ou egoísta, possuir absoluta sinceridade e retidão na vida. Desenvolver a magnanimidade, coragem, tentar alcançar a excelência nas ações, não considerar a própria morte algo terrível e possuir uma excelente memória (*República*, 486a-d). Desta maneira o filósofo deve ser um homem honesto e perfeito que vive e inspira por verdade e sinceridade em todos as suas atitudes, aprimorando meticulosamente em seu caráter todas as características da educação grega tradicional (*República*, 490a-c).

2. OS “CÃES” DA ANTIGUIDADE EM DEBATE

2.1. A escola cínica diante do panorama helênico

O cinismo foi fundado por Antístenes por volta do século IV a.C na Grécia antiga, foi considerado como um movimento pertencente aos socráticos menores. Praticamente nada sobreviveu dos escritos autorais desta escola, restando apenas os comentários feitos pelo historiador romano do século III, Diôgenes Laêrtios, em sua obra *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, como também diminutos comentários feitos por Platão, Aristóteles e vários outros pensadores cristãos. O cinismo antigo se colocou como um herdeiro do caráter socrático, chegando a radicalizar alguns traços dessa herança, pois Antístenes teria sugerido aos seus discípulos para serem fisicamente mais resistentes, robustos e disciplinados que Sócrates. Como também teria ensinado que as verdades suprassensíveis da teoria de Platão eram absurdas; “Eu vejo o cavalo, não a cavalidade” (LAÊRTIOS, VI, 2,7)¹². Devido a esta contenda, Platão só menciona Antístenes nominalmente no (*Fédon*,59b), entre aqueles discípulos que se despediram de Sócrates na prisão. Outras insinuações só ocorreram de maneira subentendida, onde, de acordo com Dinucci (1999), ocorrem no (*Crátilo*, 429a), (*Eutidemo*, 283e,285e), (*Teeteto*, 201d) e no (*Sofista*, 251a-b), neste último, Antístenes é referido como o velho que aprendeu tarde.

Assim, o tema do autodomínio, a busca pelo correto modo de viver e o desenvolvimento de uma força moral que seja capaz de suportar todas as adversidades e fadigas, são alguns fundamentos da personalidade socrática que serão levados ao extremo pelos cínicos na antiguidade. A respeito da terminologia, o nome “cínico” decorre do grego antigo: *κυνικός* (*kynikos*), também compreendido como *κύων* (*kyôn*), cachorro. Segundo Branham (2007, p. 14-15) existem duas histórias antigas para eles serem conhecidos como cães. A primeira se deve ao fato de Antístenes ter o hábito de reunir seus alunos próximos ao cinosarges – *κυνόσαργες* – em tradução direta significa: cachorro lento. O cinosarges era um ginásio dedicado a Hércules, portanto aqueles que estão próximos ao cinosarges, ginásio localizado fora dos muros da antiga cidade de Atenas, só poderiam ser os *kynikos*, os cães, pois possuem o hábito de se reunirem no ginásio dos cachorros, o cinosarges, ginásio dedicado a Hércules.

¹² Estamos utilizando a versão: DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2014.

A segunda versão é uma antiga anedota na qual foi dito que o comportamento dos cínicos era semelhante ao dos cães, seja pelo fato de incomodar a todos quando começavam a falar ou mesmo pelo aspecto da lealdade aos seus valores. Pois assim como os cães, os cínicos viviam em meio as pessoas, faziam todas as necessidades em público, sabiam distinguir os amigos dos inimigos, como também tinham como principal meta o desenvolvimento de uma vida justa, desapegada de bens materiais e convenções sociais. Para isso se utilizavam do escândalo, como veremos mais adiante. Os cínicos cobravam de todos uma coerência entre o discurso e o exemplo de vida. Ou seja, é preciso viver aquilo que se prega como doutrina. A filosofia era para eles uma forma de vida, um completo dilema ético. Os cães da filosofia levavam esse nome pois aborreciam a todos os atenienses, tinham o hábito de “latir”, se reunindo como “matilha” no cinosarges, importunando filósofos que não lidavam com questões estritamente morais.

A razão fundamental disso dirá Senellart (2006, p. 75-76), está no próprio estatuto da linguagem que o cinismo deseja modificar, a linguagem não estará mais apta a significar ou conceituar os objetos. Antístenes dirá que é uma perda de tempo o debate em torno do significado dos conceitos e análise sobre os fenômenos, pois a filosofia não pode ser considerada um discurso abstrato e erudito, ela é um modo de vida, uma ferramenta ética que deve ser usada para o desenvolvimento e aperfeiçoamento do caráter humano.

Para Foucault (2014b, p. 149) o cínico é o pai do gênero humano. E como pai, ele espia a humanidade, sonda caminhos e perigos, observa quem são os verdadeiros inimigos, depois cautelosamente ele retorna e desempenha o papel de dizer a verdade aos homens, agir com *parresía*. Para realizar esse ofício de forma genuína, ele não pode estar ligado a ninguém, não é possível ter filhos, família, pátria ou religião, não há vínculos nem raízes em seu modo de vida, pois tudo isso poderia distraí-lo. Disso resulta a atitude de não se comprometer com obrigações inúteis e desprezar ativamente as convenções sociais: “O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila ... da barba hirsuta, é o homem sujo ... da mendicidade ...” (FOUCAULT, 2014b, p. 148).

Para a tradição cínica será preciso persistir em uma pedagogia dos exemplos. Durante a escrita, as frases devem ser curtas e revelar atitudes por meio das palavras. Sua didática é a *parresía*, a forma franca e direta de tudo falar, elevado ao ato mais radical e escandaloso possível. Devido a forma cáustica de dizer, a presença dos cínicos causava um profundo incômodo e eles se utilizam desse desconforto para ensinar, apelando para o deboche e a zombaria como nos atesta o historiador romano Laêrtios (2014):

A alguém que mediante argumentos sofisticados concluirá que ele tinha chifres, Diógenes disse tocando sua testa: “Quanto a mim, não os percebo”. Diógenes deu a seguinte resposta a alguém que sustentava que não existe o movimento: levantou-se e começou a caminhar. A outra pessoa que dissertava sobre os fenômenos celestes Diógenes perguntou: “Há quantos dias chegastes do céu?”. Um homem de mau caráter havia escrito na porta de sua casa: “Não entre aqui nenhum mal.”. Diógenes comentou: “E por onde entra o dono da casa?”. (LAËRTIOS, VI, 38,39)

Valorizando totalmente a dimensão da personalidade moral e elevando até as últimas consequências todas as posturas socráticas¹³, o modo de vida cínico causará um grande impacto na sociedade ateniense, pois segundo as anedotas: “Alguém perguntou: ‘Que espécie de homem pensas que Diógenes é? A resposta de Platão foi: ‘Um Sócrates demente’”. (LAËRTIOS, VI, p. 54). De acordo com Bicca (2011) a escola cínica compartilha algumas semelhanças com Pirro, ambos eram indiferentes aos valores sociais e às tradições, compartilhavam a necessidade de desenvolvimento da robustez física, ojeriza total a investigações teóricas e a necessidade de refletir somente sobre concepções em matéria ética. Essas características também fazem parte do panorama histórico da época helenística, um período marcado por medos, dúvidas, imensa demanda por repostas práticas, profunda crise política e espiritual, como também pelo fim da cidade-Estado.

O período helenístico se caracteriza pelo amplo domínio do Império Macedônico, intensa difusão da cultura helênica, fim das distinções raciais entre gregos e orientais, influências dos mestres *yogis* da Índia até práticas gnósticas. Desta maneira, para Bicca (2014, p. 37-39), as conquistas de Alexandre Magno possibilitaram o encontro direto dos gregos com o Oriente, motivando profundas transformações, onde os helênicos teriam se deparado com os sábios ascetas indianos, defrontando-se com os conceitos de impossibilidade, indiferença, desprendimento, adiaforia, luta contra os desejos, ataraxia, a compreensão da felicidade como ligada à incerteza, desapego dos bens materiais e uma disciplina interior mais rígida. Desta maneira esses fatores: “... atuaram de modo

¹³ De acordo com Donald (2016, p.425-430), a postura socrática é um conjunto de procedimentos morais em que frequentemente, Sócrates conduz seus interlocutores a refletir sobre seus atos e sobre a necessidade de autoexaminar-se. No *Laques* (188a-e) Sócrates leva dois generais (Laques e Nícias) a refletir criticamente sobre seus atos e sobre a necessidade de aprimorar as virtudes, no *Banquete* ele tenta com afinco convencer Alcibíades a refletir sobre fama, coragem e a corrigir seu modo de vida pautado sempre pelos excessos. Na *Apologia* (20d-e) enfatiza que nunca cobrou por seus ensinamentos como também relata que a ignorância (*Aγνοια*) é o grande vilão da reflexão e da ação. Por isso sempre consulta seu *daimon*. Sua ética é a ética da autotransformação, ele examina os outros de modo a apreender algo sobre si mesmo.

determinante para que a problemática filosófica platônica e aristotélica perdesse repentinamente grande parte do seu interesse...” (REALE, 2017, p. 5).

Conforme Hadot (2014, p. 139-143) a periodização mais aceita para o surgimento das filosofias helenísticas tem início a partir da morte de Aristóteles em (322 a.C.) até o suicídio de Cleópatra, rainha do Egito, no ano (30 a.C.). A perda da liberdade política com o fim da pólis, a dominação macedônica e, posteriormente, a anexação dos territórios por Roma, produzirá um profundo esforço de renovação e descobertas de novas categorias filosóficas. A forma predominante de organização política será a concentração máxima do poder na figura do governante supremo no qual se funde ao próprio Estado. Este ideal é a base do projeto de Alexandre Magno, que deseja criar uma monarquia universal divina¹⁴, reunindo todos os povos e nações através do seu controle.

Segundo Reale (2017, p. 5-8), esse projeto de Alexandre não se realizou efetivamente, pois com sua morte, seus generais começaram a disputar o controle entre si e seus reinos se tornaram organismos instáveis e sem nenhuma fundamentação moral. O projeto de unificação total só será concluído pelo Império Romano. Se o homem grego clássico construía seus valores morais a partir da relação com a pólis, sendo identificado primeiro como cidadão, a partir do projeto alexandrino ele está sob o resguardo de uma autoridade máxima. Este desaparecimento da virtude cívica auxiliou em uma série de interpretações equivocadas sobre o período helenístico. Ele foi retratado como decadente, devido à figura do cidadão e o valor da sua opinião não ser mais importante dentro da organização pública, pois os assuntos relativos ao Estado são tratados por um administrador, estando, este, à serviço direto do monarca.

No plano da especulação filosófica, observaremos no período helenístico uma profunda ruptura na estrutura de fundamentação da ética e da política clássica, pois a ética

¹⁴ Em Alexandre, O Grande – Um homem e seu tempo (2020), Thomas Martin e Christopher Blackwell explicam que essa atitude se deve ao fato de Alexandre compreender sua identidade pessoal permeada por dadas e heranças divinas. Pela parte da mãe, Olímpia, ele seria descendente direto de Aquiles e por parte do pai, Felipe II, tinha estima e proteção de Apolo. Sua mãe também teria dito que engravidou de Zeus. Alexandre atribuiu um significado monumental a essas histórias familiares, compreendendo a si mesmo como um ser divino, portador de uma tarefa sagrada: unificar todos os povos e culturas através de um reino de proporções cósmicas sob tutela e proteção dos deuses. Já para o famoso helenista Pierre Lévêque, em sua obra *O mundo helenístico* (1987), a temática da monarquia divina é um projeto que já pode ser encontrado no expansionismo militar de Felipe II, como também tensiona a antiga relação entre civilização e barbárie sobre um novo ângulo. Descentralizando a posição majoritariamente xenofóbica e etnocêntrica dos gregos e repensando a figura dos povos bárbaros através de uma fraternidade universal integradora e cosmopolita. Cf. LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo helenístico*. Lisboa: Editora 70, 1987, p.158-160. T.R. MARTIN & BLACKWELL. *Alexandre, o Grande. Um homem e seu tempo*. São Paulo: Zahar, 2020, p. 30-35.

teorizada por Platão e Aristóteles, vinculava o grego antigo à identidade política de cidadão, portanto alguém com direitos e deveres para com o Estado, segundo Reale: “Para Platão e para Aristóteles, são impensáveis tanto uma ética não finalizada politicamente como uma política não fundada eticamente” (REALE, 2017, p. 8-9).

Neste sentido, de acordo com Hadot (2014, p. 140-141), a conclusão precipitada que muitos historiadores fizeram deste momento, foi não perceberem que além da ruptura com a ética e a política clássica, houve, no período helenístico, uma retomada dos trabalhos sobre a subjetividade e uma renovação do debate sobre o papel da filosofia política. A passagem da democracia para a monarquia não significou o fim da vida pública das cidades, muito menos acarretou o fim das atividades filosóficas. O período helenístico não pode ser retratado como um momento de decadência. Também não é totalmente correta a afirmação de que, diante do fim da pólis, os filósofos se voltaram completamente para a interioridade, pois de acordo com Hadot (2014, p.142-144) Platão e Aristóteles, cada um à sua maneira, tematizaram a interioridade e a vida no espírito em suas doutrinas. É bastante conhecido o trecho de *A República* (2014), no qual Platão explica como deve ser a atitude do filósofo diante de uma cidade totalmente corrompida:

Levando em conta todos esses pontos, ele mantém a calma e ocupa-se de si mesmo, tal como alguém que, durante uma tempestade, busca abrigo atrás de um muro, caso um vento traga um turbilhão de pó e de chuva, e, mesmo vendo os outros cheios de injustiça e de atos ímpios, daqui irá embora, sereno e benigno, levando consigo uma bela esperança. (PLATÃO, *República*, VI, 496c)

Os pensadores helenísticos jamais deixaram de tematizar a política, para Foucault (2014a, p. 135-143), os filósofos se transformaram em conselheiros dos príncipes e governantes, desempenharam o papel de embaixadores, e, muitas vezes, julgaram necessário desobedecer ao poder estabelecido, denunciando e criticando publicamente governantes e imperadores romanos. Essa filosofia que seguiu o rastro de Sócrates jamais deixou de incomodar. Este período também é conhecido como um momento de intensa profissionalização dos saberes.

O intercâmbio de costumes e encontros entre diferentes culturas possibilitou, de acordo com Hadot (2014, p.141), uma profunda difusão do conhecimento, colaborando diretamente com novos descobrimentos científicos. Durante o período helenístico, Euclides funda a geometria, Arquimedes realiza avanços sobre a física, Erastóstenes intui o formato esférico do planeta terra e chega a calcular sua circunferência terrestre.

Aristarco nota que a terra pode ser um satélite do sol e que realiza movimentos ao seu entorno. Esses trabalhos serão retomados na modernidade com Copérnico e sua teoria heliocêntrica. O rompimento do vínculo do indivíduo com a pólis, constrói, no imaginário, uma noção cosmopolita de identidade social, onde todos são cidadãos do mundo. É celebre, neste caso, a frase de Diógenes; “Interrogado sobre sua pátria, respondeu: “Sou um cidadão do mundo” (LAËRTIOS, VI, 63).

De acordo com Caygill (2000, p.80-81), o cosmopolitismo foi defendido por todas as filosofias helenísticas, ele será retomado e sistematizado dentro do direito kantiano durante o iluminismo. Kant dirá que o cosmopolitismo pode resolver o maior problema da humanidade, a criação de uma sociedade civil regulada por direitos universais e unida a partir de decisões que se pautem pelo princípio da dignidade humana. Desta forma, várias questões do período helenístico vão ser retomadas na modernidade, como veremos mais adiante.

Além disso, o período helenístico é compreendido como um momento de contestação de tabus, choques culturais, da possibilidade de forjar seu próprio modo de vida. Preconceitos raciais e sexuais serão debatidos e revisados, a antiga distinção entre os sexos dá lugar ao acolhimento de todos aqueles que desejam percorrer o caminho da filosofia. As escolas filosóficas aceitarão escravos, mulheres, meretrizes, forasteiros e estrangeiros. Dentro do movimento cínico podemos citar o caso de Hipárquia: “Ela se apaixonou pelas teorias e pela maneira de viver” (LAËRTIOS, VI, p. 48).

O ideal de autarquia é absolutamente perseguido por todas as escolas. A concepção da filosofia como uma “arte da vida” vai ganhando espaço, para Reale (2017, p. 12-14), este foi o predomínio do espírito socrático. Aos poucos, a filosofia foi sendo elevada ao status de “medicina da alma”, ela poderia curar o maior de todos os males, a ignorância. Toda a vida privada passa a ser objeto de meditação e correção via ascese, é preciso saber viver, encontrar a dinâmica entre o prazer e o desprazer, compreender que a renúncia aos prazeres e aos bens materiais é o caminho mais curto para a felicidade. Neste sentido, não houve uma ruptura com o conceito de autodomínio socrático-platônico, pois sua problematização ganhou impulso, despertando profundos interesses por parte dos filósofos helenísticos. O conceito de autodomínio (*enkráteia*) foi tematizado por Platão até em seu último diálogo, *As Leis* (2021)¹⁵:

¹⁵ Para o diálogo *As Leis*, utilizamos as obras de Platão na versão: PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo, Edipro. 2021.

Clínias: É precisamente nessa guerra, estrangeiro, que a vitória sobre o eu é de todas as vitórias a mais gloriosa e a melhor, e a autoderrota é de todas as derrotas de pronto a pior e a mais vergonhosa, frases que demonstram que uma guerra contra nós mesmos existe dentro de cada um de nós. (PLATÃO, *As leis*, I, 626e)

Desta maneira o tema do autodomínio continuará indispensável dentro da ascese helenística, como também foi indispensável para a tradição anterior. De acordo com Reale (2017, p. 14-15), todas as escolas deste período terão as suas definições para o bem viver e para encontrar a felicidade, os modelos de vida são plurais, porém, o autodomínio se torna parte da educação filosófica. Olhando para si mesmo e com a ajuda de um mestre, os homens podem viver em paz. Apatia, aponia, renúncia, indiferença e impassibilidade passam a ser conceitos morais extremamente debatidos.

A figura do sábio toma forma à medida que todas as escolas helenísticas também possuem o seu próprio modelo de sapiência. Mas de maneira muito geral, todos concordam que o sábio é aquele mais instruído no correto uso das virtudes, um homem extremamente feliz, que não inveja os Deuses, que tudo realiza com perfeição e perícia, possuidor de uma coragem extrema, portador da capacidade de anular a dor física e emocional instantaneamente e capaz de realizar as mais austeras renúncias.

Entre todas as escolas helenísticas, o cinismo realiza a ruptura mais radical com os valores de seu tempo, eles rejeitaram as regras sociais, a propriedade, a política, as relações afetivas tradicionais, as convenções sociais e o dinheiro, chegando inclusive a recomendar o total escândalo, como a masturbação e o ato sexual em público, não temendo de forma alguma nenhuma autoridade, vivendo sem teto como errantes, recusando totalmente o luxo e denunciando a vaidade dos homens (*typhos*). O cinismo opera uma profunda radicalização dos valores em sua época.

Os cínicos desejam radicalizar a maneira como a vergonha (*aiskhýne*) enquanto virtude, foi tematizada dentro da moralidade grega tradicional. Se em Platão ela estava associada a uma virtude do cuidado com olhar público para consigo mesmo e com a moderação nos banquetes e festivais (*Leis*, I, 647b), para o cinismo, a (*aiskhýne*) deve ser totalmente evitada, é necessário adotar o escândalo (*anaiskhyntíai*) como forma de vida. Viver de acordo com a máxima: “usar qualquer lugar para qualquer propósito”. (LAËRTIOS, VI, 22). A radicalidade de um movimento que emergiria e poderia se tornar profundamente provocativo e contestatório ao modo de vida ateniense foi profeticamente

anunciada por Sócrates na *Apologia* (2021), como consequência de seu injusto julgamento, nas palavras de Sócrates:

*Porque vocês fizeram isso pensando que haveriam de se livrar de ter de submeter suas vidas à refutação, mas vai se passar com vocês inteiramente o contrário, conforme eu mesmo afirmo: serão mais numerosos os seus refutadores os quais eu continha, sem que vocês percebessem. E serão tanto mais duros quanto mais jovens forem, e vocês ficaram mais abalados ainda com eles. Pois se vocês pensam que, matando homens, haverão de impedir que alguém os repreve por não viverem corretamente, não raciocinaram corretamente; é que esse livramento não é de todo possível nem belo, mas aquilo sim é bonito e belíssimo e facilíssimo: não podar os outros, mas se equipar (*paraskeué*) para ser o melhor possível! Depois então de adivinhar tais coisas para vocês que votaram contra mim, estou pronto para morrer. (PLATÃO, *Apologia*, 39c; grifo nosso)*

Os cínicos compreenderam a mensagem de Sócrates como um chamado existencial, e a moralidade grega tradicional será relacionada aos valores decadentes defendidos pelos juízes durante o tribunal de Sócrates, daí resultará a atitude cínica de modificar radicalmente todos os valores (transfigurar a moeda). Agora, conseguimos compreender o motivo pelo qual Platão se refere à Diógenes como um “Sócrates enlouquecido”, Sócrates deixa uma missão aos seus seguidores, é preciso fazer os homens refletirem sobre si mesmos, olhar para suas condutas e vícios. Sócrates teria sido aquele que ensinou os homens a cuidar de si mesmo e dos outros: “... ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupais com vós mesmos” (FOUCAULT, 2014a, p. 7).

A exaltação da vida em todas as suas dimensões será destacada pelo cinismo, o papel da filosofia é aprimorar o caráter do homem, tudo aquilo que se desvia desta meta deve ser desprezado, pois jamais será possível compreender a vida lendo livros, estes não podem ensinar nada, são totalmente estéreis, é preciso aprender pelo exemplo vivo. Os cínicos acreditam que os livros e os estudos teóricos afastam o homem do verdadeiro questionamento, o qual só pode vir da vivência na realidade cotidiana. Tal postura se estabelece como uma estratégia de combate retórico, pois isso não os impedia de serem cultos e conhecer outras doutrinas, até mesmo os poemas antigos. De acordo com Branham (2007, p. 33) os cínicos defenderam a necessidade de uma avaliação crítica de toda a tradição filosófica. No entanto, a vida deve ser vivida e experienciada pelas ruas e becos da cidade, por meio de encontros com as pessoas e jamais no recolhimento solitário, evitando as doutrinas filosóficas e outros estudos teóricos, pois os cínicos: “Desprezavam

a geometria, matemática, física, astronomia e todos os assuntos similares por serem inúteis e desnecessários. (LAËRTIOS, VI, 73, 104).

Para alcançar a vida virtuosa é necessário realizar exercícios (*askesis*), porém, ao contrário da ascese platônica (*Alcibiades I* – 133c), que visa conhecer e cuidar da alma, os cínicos darão importância aos exercícios de enrijecimento corporal e treinamento físico, pois: “Condições físicas satisfatórias e o vigor são os elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. O homem que escolhe esses esforços vive feliz. ... O exercício físico contribui para a conquista da excelência” (LAËRTIOS, VI, 70-71). Só poderão conquistar a sabedoria aqueles que vivem e treinam para a vida como um atleta, assim como bem ensinou Sócrates; “... ele se dedicava aos exercícios físicos e se manteve em boa forma. Sócrates era tão cuidadoso em sua maneira de viver que durante a peste de Atenas foi o único habitante que não adoeceu” (LAËRTIOS, II, 22, 25). Em matéria de educação, Platão não se encontrará tão distante dos cínicos: “Qual será a educação? Ou será difícil descobrir uma melhor que a que foi descoberta há muito tempo? Ginástica para o corpo e música para alma”. (PLATÃO, *República*, 376e).

Como bem notou Foucault, (2014b, p. 158-160) essa noção de atletismo incrementa a ideia de robustez e rigidez corporal na ascese cínica, ao contrário da ascese cristã de mortificação do corpo em direção a santidade, os cínicos acreditam que para manter-se sempre alerta e preparado para os “golpes da vida”, é necessário iniciar o aprendizado na arte do atletismo, luta e dança. Pois serão essas artes que auxiliarão o sábio a superar os outros e a si mesmo, manter-se alerta com o corpo ereto e elástico sem ser derrubado pela vida ou por ninguém. De acordo com Laërtios (2014), é a necessidade de se assemelhar a Hércules, tanto no amor a humanidade como no vigor e força física. Pois será somente com o corpo bem treinado (*paraskeuê*), que será possível se preparar para as adversidades da vida. Portanto, encontraremos no cinismo antigo a continuidade das artes de cuidado com o corpo, um tema que será notadamente estudado por Foucault em *O uso dos prazeres* (2012).

Mesmo na era imperial, a mensagem do cinismo continuará atraindo adeptos e admiradores, uma de suas representações mais vivas deste período é o famoso *Leilão dos filósofos* (2020), escrito por Luciano Samósata no século II d.C, o texto é escrito na forma de diálogo, relata vários filósofos conversando com um mercador a respeito de suas doutrinas. Luciano (2020), consegue captar através do escárnio e do tom satírico, os principais valores cínicos que atravessaram os séculos e chegaram até o seu período:

[10] CÍNICO: ... é o seguinte: ser desavergonhado e arrogante, insultar todos igualmente sem ter respeito por reis, avacalhar com todo mundo o tempo todo – tanto com os magnatas quanto com o zé-povinho –, pois assim eles vão te admirar e te julgar macho com força, te considerarão corajoso. Converse como um vândalo, em tom desafinado, no estilo de um cachorro louco. Tenha cara debochada e um porte que combine com a cara. Resumindo: seja um bicho selvagem em todas as coisas. Mas a timidez, o bom-senso e a moderação, jogue tudo isso fora! E se livre totalmente desse negócio de ficar com a cara vermelha de vergonha! Procure sempre lugares lotados e, chegando aí, queira ficar sozinho e fechadão, sem chegar perto de nenhum amigo, nem de nenhum estranho, pois isso sim é sabotar o poder! E, sem vergonha, faça na frente de todo mundo o que o povo não teria coragem de fazer nem entre quatro paredes! Escolha as putarias que forem mais bizarras e, por fim, se isso te parecer uma boa ideia, coma um polvo cru, ou uma sépia, e bata as botas! Essa é a felicidade que a gente te garante. (LUCIANO SAMÓSATA, 2020, p. 123)

Encontramos no texto de Luciano (2020) uma síntese sobre os valores cínicos, o deboche como ferramenta dissuasiva, o escândalo como estratégia para chamar a atenção, a autarquia ligada a noção de ridicularização do poder político, a educação para a coragem de dizer e agir com a verdade. Luciano nos atesta esse vigor excepcional do cinismo, onde a vida transforma o pensamento, pois a felicidade que o cinismo pode garantir é árdua, cercada de posições limites extremamente difíceis de se manter.

2.2 Diógenes e a radicalização do cinismo

Diógenes de Sínope sem dúvida é o representante do cinismo mais conhecido e o símbolo do movimento. É compreendido como um radicalizador do cinismo pois teria conduzido ao extremo as máximas cínicas tradicionais. De acordo com Reale (2013, p.176), Antístenes teria sido o fundador de um cinismo mais teórico e Diógenes de um cinismo prático, porém, as ideias de Diógenes já podem ser encontradas em Antístenes. Segundo Laêrtios (2014), Antístenes não tinha o hábito de acolher discípulos, chegando até a expulsar pelo uso do cajado vários seguidores. Um dia chegou um homem vindo de Sínope pedindo para que o aceitasse como discípulo, quando Antístenes ergueu seu cajado, Diógenes teria dito; “Golpeia, pois não acharás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de conseguir que me digas alguma coisa” (LAÊRTIOS, VI, 21).

O encontro de Diógenes com Antístenes guarda semelhanças entre a relação de Antístenes e Sócrates, ambos teriam se aproximado de seus mestres, visto que teriam percebido que o caminho para a filosofia é prático e não enciclopédico, sendo assim, não

seria objetivo primeiro da filosofia escrever tratados filosóficos, mas simplesmente viver a vida em sua forma simples, dando o tratamento moral necessário para o polimento do caráter e evitando, no início, todo tipo de reflexões epistêmicas. Diógenes irá radicalizar esse ponto, pois irá compreender a filosofia somente como uma arte do cuidado e não como um intelectualismo estéril, portanto, o cínico de Sinope, educou os seus discípulos para: “cuidar de si mesmos, cavalgar, atirar com arco, caçar, arremessar dardos ... deu educação atlética completa os levando para a escola de luta até adquirir a cor avermelhada” (LAËRTIOS, VI, 30, 31.)

O comportamento escandaloso, paradoxal e sarcástico será parte da estratégia, andar de dia com uma lanterna e gritar: “procuro um homem”, entrar em lugares quando as pessoas estiverem saindo, seguir Platão durante seus ensinamentos públicos e ridicularizá-lo na frente dos discípulos. Platão será um alvo constante das chacotas e gozações por parte dos cínicos; “Diógenes sempre censurava Platão por ser excessivamente falante ... dizia que as preleções de Platão eram perda de tempo ... Diógenes falou; piso sempre no orgulho de Platão”. (LAËRTIOS, VI, 24, 25, 26). Quando Platão o chamou de cão, ele replicou: “É verdade pois volto sempre a quem tentou me vender”. (LAËRTIOS, VI, 40).

Como nos atesta Laêrtios (2014, p.154-165), tanto Antístenes como Diógenes eram agressivos e debochavam de Platão, ambos diziam que a teoria das ideias era insuportável, sendo necessário humilhá-lo, afetá-lo em sua honra, caçoar de sua doutrina. Platão é orgulhoso por acreditar em verdades eternas. Para os cínicos do período helenístico, a teoria das ideias se tornou senso comum, caiu na boca do “zé povinho”, vulgarizou-se, pois foi incorporada dentro das práticas e convenções sociais: “A outra pessoa que dissertava sobre os fenômenos celestes Diógenes perguntou: “Há quantos dias chegastes do céu?”. (LAËRTIOS, VI, 38). Por outro lado, a atitude de Platão em criminalizar a prática da mendicância e banir do Estado, com o uso de violência caso seja necessário, todos os mendigos (*Leis*, XI, 936c) revela que de fato existia uma hostilidade entre Platão e os cínicos, pois de acordo com Laêrtios (2014, p. 166) os cínicos eram popularmente conhecidos pela prática de pedir esmola e são frequentemente confundidos com mendigos pelos cidadãos atenienses.

Ainda nesta perspectiva, para Onfray (2008), o cínico zomba de Platão porque acredita que essa é a atitude correta que todo o filósofo deve ter com a filosofia dominante de seu tempo, neste sentido o escárnio cínico é uma arma de combate, pois revela uma atitude crítica: “Mais tarde e com base no mesmo princípio, alguns afirmaram que o

conceito de cão não late. Pois dirá Onfray (2008), em um mundo das ideias puras é exatamente a vida que está ausente. Essas atitudes farão parte de uma estratégia provocativa e escandalosa, pois segundo Minois (2003), o riso cínico tem por função ridicularizar as normas sociais, insultar o sagrado e brincar com o escândalo. É um gosto perpétuo pela provocação. O cínico se diverte, pois defeca e urina em qualquer doutrina que despreza os valores da vida e do intenso cuidado que o corpo necessita. De acordo com Laértios (2014), Diógenes dirá que só temos essa vida, não existem garantias de outra. Por isso é preciso colocar à questão da forma correta de se viver: “... Lísias perguntou se Diógenes acreditava nos deuses, ele respondeu: ‘Como não haveria de acreditar, se vejo em seu rosto que és odiado pelos deuses?’... Ele ridicularizava as preces dos homens.” (LAËRTIOS, VI,42).

De acordo com Foucault (2014b, p. 158), essa atitude é uma radicalização da postura de Sócrates, pois, para o cínico não se trata de demonstrar a ignorância do interlocutor, mas de ferir totalmente seu orgulho. Esta característica anárquica e rebelde, chamará a atenção de muitos estudiosos e despertará vários interesses ao longo dos séculos, sendo retomada em toda a sua radicalidade durante a modernidade.

Para Onfray (2008), a figura do cínico helenístico passará por um profundo processo de ressignificação entre os séculos XVIII e XIX, suas ideias serão vistas como a origem do pensamento anarquista e do ateísmo moderno. O historiador francês Jean Préposiet, em sua obra *História do Anarquismo* (2007, p.5-7), diz na introdução que os cães da antiguidade mantiveram o estado de espírito libertário, a anarquia como modo de vida, preconizaram a autonomia individual, o direito a fala pública e criticaram os poderes e valores estabelecidos. Desta forma ao desejar alterar os costumes gregos por meio da ação e, fazendo uso da *parresía*, os cínicos demonstraram possuir um profundo senso de ativismo político, uma consciência combativa e vanguardista, com o objetivo de transformar as relações sociais e reabilitar o espaço público como um lugar de debate.

Outro elemento importante é o fato de Laértios relacionar algumas ideias de Diógenes com a doutrina atomista: “... dizia que todos os elementos estão contidos em todas as coisas... por meio de certos condutos e partículas invisíveis...” (LAËRTIOS, VI, 73). De acordo com Marx (2018), esta é uma questão que se encontra na origem da filosofia: “A filosofia não esconde isso de ninguém. A confissão de Prometeu, odeio todos os deuses”. (MARX, 2018, p. 23). Segundo Georges Minois em sua *História do Ateísmo* (2014), Antístenes tinha fama de ateu e Diógenes não tinha respeito com os deuses; “... zomba dos deuses, dos mistérios da providência e das superstições, aproxima-o sem

dúvida das concepções materialistas tradicionais”. (MINOIS, 2014, p. 61-62). Para Navia (2009), não é possível argumentar que Diógenes seja totalmente materialista ou ateu, pois as fontes antigas revelam uma multiplicidade de altitudes ambíguas. O cínico de Sínope também teria dito que acreditava na existência dos deuses como também:

Diógenes é responsável por ter ele sido acusado de anti-intelectualismo, primitivismo e materialismo grosseiro...há relatos que indicam que, apesar se sua denúncia da religião, ele não era avesso à discussão da possibilidade de existência de outros planos do real para além do mundo físico...Além do que, tanto na tradição cínica como estoica, verifica-se a crença renitente de que o filósofo tem de se ver como um mensageiro emissário e guardião de Deus entre seus camaradas seres humanos. (NAVIA, 2009, p. 92)

São posições fortemente aporéticas e ambíguas, pois será o cão o animal que indicará à Diógenes o modo correto de viver, ele é escolhido não apenas pelo incômodo que provoca com seu latido como também por viverem sem casa, com poucas necessidades, aos bandos, sem conforto e por reconhecerem facilmente os amigos e inimigos: “A alguém que gastava exageradamente em festas suntuosas adentrou a casa e disse: “Tua vida será curta filho, por causa do que compras”. (LAÊRTIOS, VI, 53). De acordo com Reale (2017, p. 26), ao escolher um animal como metáfora interpretativa da razão humana, o cínico deseja mostrar que o animal é livre, não se interessando pelas convenções, deste modo tanto o final como o início do seu sistema está fundamentado na liberdade: “... afirmava para todos que sua maneira de viver era a de Hércules, que preferia a liberdade a tudo mais”. (LAÊRTIOS, VI, 71).

De forma bastante parecida com outras escolas helenísticas, Diógenes buscará a autarquia: “...costumava dizer que era privilégio dos deuses não sentir necessidade de coisa alguma”. (LAÊRTIOS, VI, 104). E a apatia, pois: “... elogiava os que estavam na eminência de casar-se e não se casavam ... a ponto de realizar uma viagem, porém não viajavam, os que desejavam construir família e não constituíam”. (LAÊRTIOS, VI, 29). Ambos os conceitos são concepções morais que fazem parte do universo cultural helenístico e que o sábio necessita aprimorar em sua forma de viver. As paixões serão compreendidas como males da alma, seu controle por meio da razão e da ascese será necessário, pois, deixadas sem controle, as paixões podem conduzir o homem a tomar decisões erradas.

De acordo com Reale (2017, p. 30), as paixões e as emoções humanas serão compreendidas como desvio absoluto da razão. Somente o reto juízo com o auxílio da

razão já exercitada (*paraskeué*) pode conduzir o sábio ao estado de apatia. Já a autarquia é um ideal que inspira todas as filosofias helenísticas, seu emblema mais radical dentro do cinismo e o mais conhecido, é o mítico episódio do encontro de Diógenes com Alexandre Magno:

... Enquanto uma certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranes, Alexandre o Grande, chegou pôs-se à sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu: “deixa-me ver o meu sol” ... Conta-se que Alexandre, o Grande, disse que se não tivesse nascido Alexandre gostaria de ter sido Diógenes. (LAÉRTIOS, VI, 32, 38).

Essa passagem extraordinária nos faz pensar sobre como a autarquia cínica conduz a noção de se tornar um rei dentro de si mesmo. Invertendo completamente a lógica platônica estabelecida na *República* (2014), onde o governante filósofo deve governar a cidade (*República*, V, 473c-d). Para Diógenes, estabelecer consigo uma relação de realeza, controle e poder total sobre o corpo e os desejos, é um projeto político mais árduo que aquela da *República*. Essa é a afronta do insolente Diógenes a Alexandre. O escândalo é que é o cínico que exerce sua soberania contra Alexandre.

A monarquia de Alexandre é, portanto, uma monarquia bem frágil e bem precária, pois depende de outra coisa. A de Diógenes, ao contrário, é uma monarquia que não pode ser desarraigada e que não pode ser derrubada, porque, para exercê-la, ele não necessita de nada ... a dedicação singular desse rei da miséria é uma missão que ele recebeu, uma tarefa que lhe foi imposta. A natureza que o fez rei o encarregou ao mesmo tempo de se ocupar dos outros. Se ocupar dos outros não é simplesmente dar a os outros, por seus discursos ou seu exemplo, as lições que lhes permitiram conduzir-se, é realmente cuidar deles, ir buscá-los onde estão, sacrificar sua própria vida para poder se ocupar dos outros. (FOUCAULT, 2014b, p. 243-245)

Quem trabalha a alma com disciplina e exercícios pode se tornar um rei de si mesmo, mas antes é preciso se colocar a teste, disciplinar o corpo e demonstrar controle sobre os vícios, renunciar dentro de si o desejo de obter o controle e o poder total sobre a vida dos outros, por isso é importante rejeitar o poder que vem de Alexandre. Para construir essa realeza dentro de si, também é necessário compreender que a vida basta a si mesma, ela não cabe no conceito, não pode ser explicada de forma teórica, é preciso experimentá-la na prática; “... ensinaste aos mortais a doutrina de que a vida basta a si mesma e indicaste um caminho mais fácil para viver” (LAÉRCIO, VI, 78). Essa é a obstinação que o sábio cínico precisa desenvolver em sua autarquia.

2.3. *Parresía*, *anaídeia* e a alteração da moeda.

Uma das principais características do cinismo é sua relação com a *parresía*, liberdade de tomar a palavra de maneira sincera; “A alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entre os homens esse filósofo respondeu: ‘A liberdade da palavra, *parresía* (*παρρησία*)’”. (LAËRTIOS, VI, 69). Outra fonte antiga que demonstra a presença deste discurso sincero como parte das ações cínicas se encontra no *Leilão dos filósofos*, de Luciano Samósata (2020), onde encontramos o seguinte comentário; “CÍNICO: Eu sou um libertador dos homens e um terapeuta das desgraças. Resumindo: eu quero ser um profeta da verdade e da liberdade de expressão” (LUCIANO SAMÓSATA, 2020, p.123). Segundo Reale (2017, p.27), as fontes antigas atestam que os cínicos teriam defendido esse uso irrestrito e absoluto da liberdade de expressão até o seu limite mais escandaloso, o próprio direito à ofensa. Eles ficaram conhecidos por dizerem exatamente o que pensam, até mesmo de modo mais cáustico e terrível, sem escolher as palavras:

... após lutar e perder na batalha de caroneia, foi levado à presença do rei Filipe, tendo sido questionado pelo rei sobre quem era, teria dito: “Um observador da sua ambição insaciável”. Por essa reposta conquistou a admiração do rei e foi posto em liberdade... Ao entrar em um banheiro público sujo teria dito para todos: “Onde deve ir lavar-se as pessoas que se banharam aqui?” ... Vendo um mal arqueiro Diógenes sentou-se perto do alvo dizendo: “para não ser atingido” ... A certa pessoa que passava perfume no cabelo ...disse: “Tem cuidado para que o perfume de tua cabeça não traga maus adores à tua vida!” ...viu o filho de uma cortesã lançar pedras contra a multidão e gritou “Tens cuidado para não atingires teu pai” ...Platão o viu enquanto lavava verduras e se aproximou, segredando-lhe ao ouvido: “Se cortejasses Dionísio não estarias lavando verdura”. Diógenes respondeu ao ouvido: “E se lavasses verduras não terias que cortejar Dionísio”. (LAËRTIOS, VI, 43, 58, 89)

Acompanhado da liberdade da palavra, *parresía*, Diógenes de Sínope fará uso da total liberdade de ação, *anaídeia*: “Com essa liberdade de ação, ele pretendeu demonstrar a mera convencionalidade e, portanto, não naturalidade de certos usos e costumes gregos” (REALE, 2017, p. 27-28). A *anaídeia* cínica também será a capacidade de agir sem pudor, desavergonhadamente, com o uso do escândalo (*anaiskhyntíai*):

masturbava-se em plena praça do mercado e dizia: ‘Seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse!’... durante um

banquete o filósofo urinou como se fosse um cão ... usava qualquer lugar para fazer qualquer coisa” ... nem via qualquer impiedade em comer carne humana. (LAËRTIOS, VI, 22, 48, 72)

Outro ponto que pode ser dito é o fato dessa anaídeia produzir um espírito de engajamento político. Encontraremos essa característica na contestação que os cínicos fizeram à instituição do matrimônio grego. De acordo com Laêrtios, (2014, p. 176), Crates foi discípulo de Diógenes de Sinope e conheceu Hipárquia de Marôneia através de seu irmão, Metroclés, este era tão fraco que segundo uma anedota, enquanto estava na escola durante os exercícios teria soltado um peido, envergonhado, fugiu para a casa e tentou se matar por inanição.

Essa tradicionalidade do ensino cínico, que passava por modelos de comportamento, matrizes de atitudes, pois bem, ela adquiria a forma de anedotas breves, chamadas (*khreíai*) e que contavam, em algumas palavras, um gesto, uma réplica, uma atitude de um cínico numa situação dada, seja de recordações, relatos mais longos nos quais todo um episódio da vida cínica era contado; eram também brincadeiras, anedotas que faziam rir e eram espécies de *khreíai* engraçada e irônicas (FOUCAULT, 2014b, p. 185)

Crates foi então chamado para visitá-lo, pois tinha fama de bom consolador, ao chegar na casa de Metroclés, Hipárquia o encontrou e se apaixonou instantaneamente pelo filósofo, ameaçando aos seus pais que também se mataria se o casamento não ocorresse. Seus pais então imploraram para Crates se casar com ela, foi quando este tirou todas as suas roupas e disse diante de todos: “Eis o seu futuro esposo, aqui estão os seus bens... decida ... portanto não poderá ser minha consorte se não te adaptares ao meu modo de viver” (LAËRTIOS, VI, 96). Ambos viveram um relacionamento ao “estilo cínico”, (*kynogamia*), baseando-se apenas no consentimento mútuo, sem fidelidade conjugal e total igualdade com o marido. Conta-se que durante a lua de mel Crates: “Levou-o a em um bordel e disse que seu pai havia celebrado suas núpcias num local como aquele” (LAËRTIOS, VI, 89).

Consumado o casamento, Hipárquia comparecia ao lado de seu marido em eventos e lugares reservados apenas aos homens gregos, discursando em público e defendendo o direito de fazer o que quisesse da vida: “E foi num banquete em casa de Lísímacos que ela refutou Teôdoros com o seguinte sofisma; “O que Teôdoros faz sem ser considerado injusto, Hipárquia também faz sem ser considerada injusta”. (LAËRTIOS, VI, 97).

Desta forma, a anaídeia cínica se relaciona totalmente com a alteração da moeda. Segundo Laêrtios (2014, p.157-158), a origem desta história é incerta, mas de maneira

geral indica que o pai de Diógenes de Sinope, Iquêsios era banqueiro e que teria falsificado dinheiro do Estado, sendo exilado por causa disso, Diógenes de Sinope teria agido da mesma forma, adulterando o valor da moeda. A outra versão é que Diógenes teria ido ao oráculo de Delfos e que: “Apolo ... lhe deu permissão para alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda” (LAËRTIOS, VI, 20). Para Foucault (2014b, p. 197), essa é uma atitude que aproxima a figura de Sócrates daquela de Diógenes, pois ambos teriam recebido dos deuses sua missão. Também é importante notar que as palavras, moeda (*nomisma*) e lei (*nómos*) são semelhantes e parecem relacionar a atividade de alterar a moeda com o ato alteração das próprias leis. Portanto, ao desfigurar a moeda, Diógenes não pretendia apenas alterar os costumes, mas também desejava alterar as leis da cidade.

Essa atitude de “desfigurar a moeda” está vinculada à crítica da moral grega, suas instituições, como também ao próprio ato de acumular moedas, sendo assim uma crítica maior ao dinheiro e ao acúmulo de bens, característica comuns à todas as filosofias helenísticas do período, pois tanto os estoicos como os epicuristas também aconselhavam em matéria moral o total desprendimento humano dos bens materiais. Para Onfray (2008), a atitude de “desfigurar a moeda”, significa colocar Platão e seu idealismo de cabeça para baixo, dado o fato de sua filosofia especulativa representar a forma e o pensamento dominante do período. Pois é amplamente documentado que todos os cínicos tinham com maior discípulo vivo de Sócrates, uma relação de hostilidade aberta como demonstra as doxografias. Onfray (2008) destacará que essa é a característica mais importante do cinismo antigo, a qual será retomada durante a modernidade no iluminismo. Antístenes e Diogenes de Sinope serão vistos como demolidores de paradigmas, iconoclastas e críticos perpétuos dos grandes sistemas filosóficos. Já de acordo com Foucault:

Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra e lei. Em segundo lugar, sempre a propósito dessa noção de *parakharáxis*. *Parakharáttein* (mudar, alterar) não significa desvalorizar a moeda. Pode-se às vezes encontrar o sentido significativo de “alterar” uma moeda para que ela perca seu valor, mas aqui o verbo significa essencialmente e sobretudo: a partir de certa moeda que traz certa efígie, apagar a efígie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor. Que a moeda não engane sobre o verdadeiro valor, que lhes restitua seu valor impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada, é isso que é definido por esse princípio cínico, tão

importante, de alterar e mudar o valor da moeda. (FOUCAULT, 2014b, p. 199-200)

Desta maneira, ao analisar essa passagem, Michel Foucault (2014b, p.198-200), destaca que ela é uma atividade política, pois não se trata apenas de alterar os valores, mas também de colocar outros em seu lugar. O cínico teria essa disposição interna em viver um modo de vida que anuncia a verdade e transforma os valores sociais. Outro ponto é que não se trata de uma ruptura com a tradição filosófica que vem de Platão, a qual também tematiza a questão da vida autêntica, mas estabelecer o real parâmetro que essa vida deve ter. Foucault (2014b, p. 200), enfatizará que esta atitude por parte de Dígenes de Sinope revela a necessidade de tematizar a criação de estilos e modos diferentes de viver, buscando por uma existência não dissimulada, justa e problematizando todos os temas da moral grega até o seu limite extremo: “Perguntaram-lhe o que ganhava com a filosofia, e a resposta foi; “No mínimo estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte” (LAËRTIOS, VI, 63). Esta seria a coragem da verdade cínica, a disposição em viver uma vida pública, escandalosa, desprezando todos os valores que foram socialmente estabelecidos. Tomando para si a responsabilidade de criar um estilo próprio de viver, onde simplicidade, desapego e *parresía* se encontram na elaboração de uma vida filosófica.

3. A CORAGEM DA VERDADE E O ELEMENTO ÉTICO DE SUA MISSÃO

3.1. A parresía como característica maior do filósofo

Como já foi mencionado, a *parresía* é a atitude de falar francamente, discursar livremente, de forma direta e sem demora, é um ato que faz parte das chamadas “técnicas de si”, portanto uma *tekhne*, uma atitude que os antigos cultivaram na relação consigo mesmo e com os outros. Foucault (2014a, p. 333), fornece vários exemplos sobre esse franco falar e onde ele se fez presente, podemos encontrá-lo como conselho corretivo dentro da relação médico-paciente, discípulo e mestre e como direito garantido pela democracia ateniense. Desta maneira, a *parresía* é uma das características essenciais da própria democracia grega, dado que a isegoria (igual direito de falar) é intrínseco ao próprio discurso parresiástico.

Como prática, a *parresía* possui uma longa história na antiguidade e o interesse de Foucault sobre o tema ocorreu pelo fato de tratar-se de um princípio moral que possibilitava ao sujeito problematizar sua conduta, pois fazia parte das práticas de exame da consciência, prescritas pelas mais diversas correntes filosóficas da antiguidade. Dizer essa verdade na antiguidade era uma prática pedagógica institucionalizada, pois encontramos a *parresía* nos mais diversos espaços das sociedades antigas, desde a relação médico-paciente, passando pela relação com os amantes e as esposas até seu uso político na assembleia, porém, no âmbito filosófico, Foucault dirá que a *parresía* praticada por um filósofo contém um componente adicional, ela não é somente um dizer franco sobre as coisas, ela é também:

... a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve. Dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (logo bem antes do cristianismo), foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com o outro, uma prática a dois ... O sujeito, ao dizer essa verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, tem de assumir certo risco, risco que diz respeito a própria relação que ele tem com a pessoa a quem se dirige. *Para que haja parresia é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. Falar a verdade, foi na antiguidade uma atividade bastante perigosa.* (FOUCAULT, 2014b, p. 14-15 grifo nosso)

A *parresía* quando praticada filosoficamente incorpora o elemento do risco, ou seja, quem diz essa verdade terrível, marcada como sua opinião, aceita pagar o preço com sua própria vida se necessário, pois não será possível saber a reação do interlocutor diante daquilo que foi dito. É neste sentido que a *parresía* precisa ser analisada a partir do seu efeito e não daquilo que é dito, pois ela sempre colocará o locutor em situação de extremo perigo. Existirá um preço terrível que pode ser pago ao agir com *parresía*, de acordo com Foucault: “... não é um preço qualquer... é a própria morte... Os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade. Pois bem, está aí, o nó do que é a *parresía*” (FOUCAULT, 2013, p. 56).

Sempre será possível mandar matar o parresiasta, esse é o risco, à vista disso, agir com *parresía* será uma atitude corajosa, pois ao pronunciar essa verdade haverá um questionamento da relação, o ouvinte deve avaliar se rompe com o discurso verdadeiro ou se entra no jogo parresiástico imposto pelo locutor. Se optar por entrar, ele assume o risco de se questionar através daquilo que ouviu, então temos o estabelecimento de um pacto entre o parresiasta e o ouvinte. Ao compreender a atitude parresiástica e avaliar a necessidade de correção, o ouvinte demonstrará grandeza de espírito se aceitar o conselho. Este pacto é, por excelência, uma relação ética, uma forma de cuidado de si e do outro, centrado na permanente ideia de autocrítica. Desta forma, encontraremos a figura do parresiasta antigo em dois lugares diferentes, na vida em sociedade, fazendo uso público da *parresía* e o no âmbito privado, na relação mestre e discípulo ou como uma atitude solitária. Existirá, portanto, uma *parresía* orientada para a cidade e outra que será endereçada ao próprio *ethos*, na primeira será Sócrates o seu grande emblema, na segunda, as escolas helenísticas farão uso da *parresía* como testemunho da vida que se leva e na direção espiritual dos discípulos.

De acordo com Foucault (2013, p. 312), toda a história da filosofia antiga pode se apresentar como uma *parresía*, pois tematiza a vida filosófica como opção existencial para o filósofo e seus seguidores. Essa vida filosófica é o testemunho de que o filósofo vivenciou aquilo que acredita: “pela maneira como se veste, como fala, etc ... a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade” (FOUCAULT, 2013, p. 311). Com o uso da *parresía*, o filósofo também dará combate às injustiças do âmbito público e interpelará os governantes quando cometerem abusos de poder, este será o caso de Platão com o tirano de Syracuse Dionísio II¹⁶:

¹⁶ Para as cartas de Platão utilizamos as obras de Platão na versão: PLATÃO. Cartas e epigramas. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo, Edipro. 2019.

Depois de haver consumido tanto tempo convosco e ter sido, acima de todos os demais, objeto de tua confiança na minha administração de vosso governo, ficastes com os benefícios, ao passo que eu com as calúnias... tu tirano – viverás privado de amigos... fartei-me de teus favorecimentos ...E é meu desejo lembrar-te que, igualmente a maioria dos outros autores trágicos, quando mostram no palco um tirano sendo assassinado, representam-no emitindo um brado.... “Privado de amigos, desgraçado de mim, [é assim que] morro. (PLATÃO, *Carta I*, 309a-d).

De acordo com Foucault (2013, p. 51-55), a *parresía* de Platão contra o tirano Dionísio II não é da ordem da ironia, mas do insulto e da crítica. As palavras são violentas e demonstram como a *parresía* pode assumir uma forma brutal, totalmente diferente de um procedimento pedagógico onde se busca ensinar através do conselho corretivo. Para Foucault, essa *parresía* de Platão é tratada pelo filósofo grego como um dever moral: “... Comunicar-te-ei sem qualquer hesitação ou constrangimento a verdade”. (PLATÃO, *Carta II*, 310e). Foucault dirá que Platão: “lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade tão violenta e abrupta, dita de maneira tão cortante que o outro não pode fazer mais que calar-se”. (FOUCAULT, 2013, p. 54). Ao dizer essas palavras, Platão sabe que corre risco de vida, Dionísio dará ordens para que o filósofo grego seja vendido como escravo em Egina, portanto essa *parresía* terá um custo altíssimo. Por conseguinte, essa também será uma das mais antigas funções do filósofo, estabelecer limites ao excesso de poder, ele assumirá o perfil do antidéspota, definindo através de um sistema de leis os limites que o poder político deveria ser exercido:

O filósofo pode ser antidéspota tornando-se conselheiro do príncipe, ensinando-lhe essa sabedoria, essa virtude, essa verdade que serão capazes, quando ele tiver que governar, de impedi-lo de abusar de seu poder. É o filósofo pedagogo; é o caso de Platão... O filósofo pode ser antidéspota dizendo que, afinal, sejam quais forem os abusos que o poder pode exercer sobre ele ou sobre os outros, ele como filósofo, em sua prática filosófica e em seu pensamento filosófico, permanecerá em relação ao poder, independente; ele rirá do poder. É o caso dos cínicos. O filósofo moderador do poder, o filósofo, máscara que zomba do poder. (FOUCAULT, 2014d), p. 38-39)

A outra forma de *parresía* terá a vida privada como alvo. O *parresíasta* tomará seus próprios pensamentos e relacionamentos pessoais. Desta maneira, é preciso ter consigo mesmo e com aqueles que gostamos um relacionamento sincero e verdadeiro, evitar o orgulho e a lisonja. Essa *parresía* do âmbito da intimidade será necessária para autoexaminar-se e para evitar o autoengano sobre todos os elementos da existência. De

acordo com Foucault (2014a, p. 215-217), encontraremos esse gênero nos escritos de Epicuro e Sêneca, onde a intimidade e a relação pessoal com o discípulo o conduzem a refletir sobre seus atos. Desta maneira o mestre se faz presente, é um amigo, alguém que fala a verdade posto que deseja que o discípulo estabeleça uma relação virtuosa consigo mesmo:

Pratica e cultiva então aqueles pensamentos que sempre te transmiti, na certeza de que eles constituem os elementos fundamentais para uma vida feliz. Acostuma-se à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo o bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto, quem diz ter medo da morte. (EPICURO, 2002, p. 27-29).

Essa parresía estabelece uma *tékhnē*, uma arte da escuta, pois será necessário ouvir e escrever no coração os ensinamentos que foram transmitidos, conforme Foucault (2014a), será preciso realizar os seguintes exercícios (*paraskeuē*) através de uma direção espiritual: tratar a vida como uma prova onde o pensamento precisa ser disciplinado para buscar a total excelência nas ações. Se conhecer, examinar-se, disciplinar as paixões e os vícios através da meditação, compreender quais pensamentos afetam as emoções e alteram o humor da alma. Voltar a atenção sobre o presente, dominar-se, exercitar a gratidão, não a gratidão aos deuses mas com aqueles que estão próximos e com as coisas que já possuímos. Cuidar do corpo, se exercitar, se alimentar de maneira adequada, valorizar a vida em seus detalhes, compreender sua fragilidade, buscar a moderação em todas as ações, e, por fim, a prova do pior, o exercício mais importante, (*praemeditatio malorum*), a premeditação sobre os infortúnios e os males. Esse é um exercício ascético onde o sujeito considera os piores infortúnios possíveis que podem ocorrer sobre sua vida, desta maneira, conforme Sêneca, em *Edificar-se para a morte* (2016)¹⁷:

Se desejas livrar-te de toda preocupação, passa a prever que está para acontecer, de um modo ou de outro, tudo o que temes que aconteça, e qualquer que seja esse mal, mede-o contigo mesmo e calcula o teu temor: vais entender, com certeza, que nem é grande nem prolongado o que te causa medo. E não custa muito reunir exemplos com os quais te fortaleças: cada época teve os seus ... Observa como a coragem para enfrentar os perigos é mais impetuosa do que a crueldade para causá-

¹⁷ Estamos utilizando a versão: SÊNECA. *Edificar-se para a morte: das Cartas morais a Lucílio*. tradução e notas de Renata Cazarini de Freitas. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

los ... Morremos um pouco a cada dia. De fato, a cada dia, uma parte da vida se perde. Então, também, enquanto crescemos, a vida decrece. Perdemos a infância, em seguida a puerícia, em seguida, a adolescência. Todo o tempo que passou até o dia de ontem está extinto. Este dia mesmo que estamos vivendo, o dividimos com a morte. Do mesmo modo que não é a última gota que esvazia a banheira, mas tudo o que aconteceu antes, também a hora derradeira, na qual deixamos de existir, não constitui sozinha a morte, mas ela sozinha a consoma. Chegamos, então, até ela, mas demoramos a chegar... Tratando com qualquer destes ditos, fortalecerás o espírito para lidar quer com a morte quer com a vida. De fato, devemos ser orientados e fortalecidos para ambos: nem amemos demais a vida nem a odiemos demais. Mesmo quando a razão nos persuade a dar cabo dela mesma, não se deve tomar a iniciativa às cegas e às pressas... Não existe o fim de coisa alguma, mas tudo foi conectado num ciclo, as coisas vêm e vão: a noite persegue o dia que persegue a noite, o verão desaparece no outono, o outono é pressionado pelo inverno, que é contido pela primavera. (SÊNECA, *Epístola* 24)

A premeditação sobre os infortúnios e os males só pode ser realizada se o sujeito for capaz de elaborar uma narrativa honesta sobre si mesmo, totalmente desprovida de lisonjeio e adulação, ela implica em uma atitude de franqueza total consigo. De acordo com Foucault (2014a, p. 284-285), encontraremos em todas as práticas ascéticas a necessidade dos exercícios (*paraskueé*), será preciso se exercitar nessas práticas, construir uma relação de honestidade e autodomínio, realizar: “... um exame cuidadoso que investigue a causa de todas as escolhas” (EPICURO, 2002, p. 45). Operar um diagnóstico dos próprios males, residir em si mesmo e permanecer em si até estabelecer o controle total sobre suas ações e afecções, desta maneira, a filosofia poderá curar os males da alma, atuando como uma terapêutica dos afetos: “... toma posse de ti mesmo, e o tempo que até aqui ou te era roubado ou surrupiado ou se perdia, reúne e preserva” (SÊNECA, *Epístola* 1)

Após a meditação será necessário se colocar à prova, testar o controle das afecções, disciplinar o corpo e os desejos. Os exercícios de fortalecimento físico serão essenciais, mas também as dietas, abstinências, treinamentos de resistência e controlar as representações mentais que influenciam na formação da melancolia. Estabelecer uma relação de vigilância com os pensamentos noturnos, compreender a vida em sua simplicidade, nas palavras de Epicuro: “Habituar-se as coisas simples, a um modo de vida não luxuoso... para enfrentar corajosamente as adversidades da vida.” (EPICURO, 2002, p. 43). Dito isto, será preciso operar uma subjetivação desses discursos, converter eles em objeto de conhecimento para si mesmo e incorporá-los em uma atitude consigo e com os

outros. No caso da escola cínica: “... é impossível descrever o cínico sem à sua prática da *parresía*” (FOUCAULT, 2014b, p. 146).

Neste sentido, o modo de vida cínico trás o problema da coragem da verdade e sua relação com a bravura. Essa verdade é carregada no corpo do filósofo, pois Diógenes se inspira moralmente na figura de Hércules: “... afirmava para todos que sua maneira de viver era a de Hércules...”. (LAËRTIOS, VI, 71). Hércules é aquele que se supera através das provas que coloca para si mesmo. O herói é conhecido pela façanha dos 12 trabalhos, força física e a coragem para confrontar qualquer desafio. De acordo com Homero (2013), Hércules não possuía muita consideração pelos deuses, tendo certa vez caído em fúria, agindo com extrema ferocidade, atacando três deuses olímpicos ao mesmo tempo¹⁸:

... não tivesse avisado Hermes: foi ele que às escondidas tirou Ares, já desesperado, pois as correntes o esmagavam ... Também sofreu Hera ... a atingiu no seio direito com uma flecha de farpa tripla... Além destes sofreu uma seta veloz o monstruoso Hades ... sofrendo no coração, trespassado de dores: é que a seta entrara-lhe no ombro enorme e atormentava-se-lhe o espírito. Aplicou-lhe Peéon fármacos anuladores do sofrimento e curou-o: na verdade, não tinha têmpera de homem mortal. Foi o homem duro, urdidor de torpezas, incapaz de avaliar os torpes atos, visto que com suas setas fez sofrer os deuses, que o Olimpo detém! (*Ilíada*, V, 392-404).

É provável que essa admiração pelo mito helênico de Hércules também influencia Diógenes na preferência pela educação espartana, seu modo de vida rústico, simples e a disciplina para o combate. Desta maneira, para Aristóteles (1998), a educação espartana (*agogé*), insere nos jovens disposição atlética e contribui para a formação harmoniosa do corpo, onde trabalho árduo, culto a bravura e o apreço pelas aflições da vida se entrelaçam com o objetivo de desenvolver o temperamento de um leão (*Política*, VIII, 1338b)¹⁹. É neste sentido que os cínicos desejam se aproximar do antigo mito helênico. Diógenes treina seus discípulos com longos exercícios, ensina-os a manejar o arco, caçar, galopar, fornece: “... educação atlética completa os levando para a escola de luta até adquirir a cor avermelhada” (LAËRTIOS, VI, 31). Sua vida escandalosa e sua *parresía* exigem do corpo essa disposição física, pois somente com esses exercícios (*paraskeuê*) é possível se acostumar com as dificuldades, pois para viver não existe meio termo: “... necessitamos da razão ou então de uma corda para se enforcar” (LAËRTIOS, VI, 24).

¹⁸ HOMERO. *Ilíada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e apêndices: Peter Jones. Introdução à edição de 1950: E. V. Rieu. 1ª ed. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2013.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue (português-grego) com tradução direta do grego. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1ª ed. Lisboa: Vega, 1998.

É preciso armar-se para a vida, estar preparado para qualquer situação, cultivar nos discípulos o gosto pela independência, praticar a autarquia, desenvolver altivez. Esses exercícios cínicos não são realizados em solidão ou afastados da vida pública. Os cínicos helenísticos farão esses exercícios em público, no centro da cidade, sob o olhar atento de todos, pois toda sua vida é pública e exposta: “Crates era chamado “abridor de portas”, porque entrava em qualquer casa para dar bons conselhos... era feio de rosto, e quando fazia ginástica provocava riso” (LAËRTIOS, VI, 86,91). Por isso a necessidade de desenvolver habilidades corporais para o combate, cuidar de si e do outro, o exercício físico será mais eficaz que a erudição teórica.

Não será necessário ensinar uma doutrina, mas transmitir esquemas e modelos de vida a partir do próprio exemplo. O cinismo antigo é um convite para a prática filosófica e para o treino, exercícios constantes de resistência. Sua *parresía* exige altivez, pois se trata de uma vida dedicada inteiramente ao filosofar, trabalhada no mais rígido ascetismo filosófico. Sua verdade é incorruptível não dissimulada, vivendo de forma nua às margens da sociedade, colocando à prova os valores e os alterando através do comportamento escandaloso. Essa será a verdadeira vida para o cínico, nua, pública, marginalizada e pautada na mendicância. Uma vida que é ela mesma uma crítica do mundo, como exposição permanente ao perigo. Sua atitude denuncia a hipocrisia dos homens, ataca as injustiças, detona com todos os valores sociais helênicos.

3.2 O problema da vida verdadeira e os quatro sentidos da verdade.

Como mencionado anteriormente, o modo de vida cínico se relaciona com a prática da *parresía*, eles vivem uma vida verdadeiramente filosófica, deste modo será preciso perceber que a palavra *alêtheia* não se esgota em seu significado clássico proposicional podendo ser aplicada em outras instâncias explicativas. Neste sentido, Foucault (2014b, p. 192-193) retomará os quatro significados tradicionais do termo *alêtheia*: 1) a verdade é aquilo que não está oculto, não pode ser dissimulada, se apresenta de maneira visível e transparente, que pode ser observado e admitido; 2) a verdade deve ser pura, sem composições adicionais ou impurezas e não pode ser modificada por nada que é estranho pois isso alteraria sua composição; 3) ela é reta e direta, se opõe a rodeios, multiplicidades e misturas; 4) *alêtheia* é aquilo que se mantém em sua própria identidade e resiste a mudança e incorruptibilidade. Consequentemente, para Foucault (2014b, p. 194), uma vida verdadeiramente filosófica não pode ser dissimulada ou corruptível e

precisa necessariamente permanecer na mesma identidade soberana sem qualquer tipo de desvios ou ocultamentos.

O modo de vida cínico se relaciona com os quatros significados, cumprindo rigorosamente com os princípios da *alêtheia*. Estabelecendo uma compatibilidade exata entre a verdade e a existência do ser. A compreensão desses conceitos permite o entendimento sobre o modo de vida cínico. Será necessário expor a vida, afrontar os valores sociais das pessoas, estar sob o olhar crítico e atento do outro, não ser dissimulado, viver de maneira reta, não praticar injustiças agindo sempre conforme a razão. E o mais importante; viver de forma soberana, tomar posse de si mesmo, estabelecer uma relação de cuidado consigo e com os outros.

Desta maneira, percebemos como o discurso filosófico na antiguidade era indissociável do ascetismo filosófico, pois cabia ao filósofo o compromisso de praticar aquilo que ele acreditava de maneira corajosa e honesta. A vida filosófica demandava atenção e dedicação com a formação moral. Era necessário interiorizar em seu modo de viver a busca por uma vida reta, justa, não dissimulada e incorruptível. Agir sempre com a justiça, mesmo que isso traga infortúnio. A prática da *parresía* supõe essa relação entre aquilo que se diz e a vida que se leva, retornando a questão socrática por excelência da vida em total acordo consigo (*Górgias*, 482b-c).

Para viver essa vida verdadeira (*alêthès bios*) é imprescindível despertar para aquilo que é qualitativamente correto na vida, não ser corrompível, ser transparente consigo e viver de forma coerente com o pensamento sem jamais cometer injustiças. De acordo com Foucault (2014b, p. 200) essas são as características da vida verdadeira, uma vida radicalmente outra, a qual incorpora o elemento do risco e o tema da coragem da verdade, pois quem pratica esse (*alêthès bios*) frequentemente se coloca em situação de perigo.

3.3. A vida vigilante, a procura pela desonra e a soberania do rei mendigo

De acordo com Foucault (2014b, p. 145) o cínico exercerá a função de um batedor (*katáskopos*), um termo que deriva do vocabulário militar, designa os soldados que vão à frente, aqueles que possuem a função de sondar o inimigo, estudar o campo de batalha, determinar onde estão os exércitos e as dificuldades que devem ser superadas. O (*katáskopos*) espiona o inimigo para obter vantagem, por isso estão expostos e podem ser atingidos com facilidade. Ao observar as dificuldades ele retorna e auxilia à humanidade

a seguir em frente, superando os obstáculos, por isso não pode ter pátria nem família, sua atividade é integral, indispensável: “o cínico não pode ter família porque, no fundo, todo o gênero humano é sua família”. (FOUCAULT, 2014b, p. 149). Como todo o bom combatente, o cínico deve reduzir as obrigações inúteis e concentrar-se naquilo que é mais importante, seu modo de vida e seu objetivo: viver integralmente de acordo com sua filosofia. Praticar ativamente seus discursos e sua filosofia. Estar em total acordo consigo mesmo. Esse modo de existência fornece sustentação para sua *parresía*, pois dizer a verdade é um fardo terrível, será preciso cuidar do corpo, espiar os inimigos internos, aprender a lutar, ter elasticidade corporal e viver uma vida errante. Portanto, a *parresía* exige muito do cínico, pois ele precisa a todo momento fortificar o corpo e dar provas de resistência de que suporta carregar o fardo da verdade:

... não se trata simplesmente de um testemunho verbal de alguém que diria a verdade. Trata-se de alguém que, em sua própria vida, em sua vida de cão, não cessou desde o momento que abraçou o ascetismo até então, de ser em seu corpo, em sua vida, em seus gestos, em sua frugalidade, em suas renúncias, em sua ascese, a testemunha viva da verdade. Ele sofreu, suportou, privou-se para que a verdade, de certo modo, tomasse corpo em sua própria vida, em sua própria existência, tomasse corpo em seu corpo. Essa expressão “*martýron tês aletheías*” ser a testemunha da verdade. (FOUCAULT, 2014b, p. 151)

Desta maneira, verificamos que a *parresía* cínica não é uma atividade simples, não será qualquer pessoa que dirá essa verdade, pois ela foi antes vivenciada no próprio corpo e em todos os atos do filósofo. Exigiu-lhe disciplina, severas renúncias, exercícios físicos que vão permitir que ele suporte todos os sofrimentos, privações terríveis e uma vida dedicada apenas ao escândalo (*anaiskhyntíai*). Os cínicos acolheram discípulos em todos os lugares e classes sociais, poderiam ser helenos, bárbaros, marceneiros, escravos, sapateiros, homens de negócios, forasteiros, como também: “defendia a comunidade das mulheres” (LAËRTIOS, VI, 72). De acordo com Navia (2009), o cinismo foi extremamente popular no período helênico, as pessoas buscavam os cínicos pela amizade e franqueza, ouviam bons conselhos e eram acolhidos. Seu estilo de vida chamava atenção de todos os estratos sociais.

A amizade para o cínico é de extrema importância, pois, como fará Diógenes: “Se necessitava de dinheiro ... dirigia-se aos amigos dizendo que não pedia como doação, e sim como retribuição” (LAËRTIOS, VI, 45). Esse aspecto é extremamente paradoxal pois ao mesmo tempo em que o cinismo era popular, as fontes antigas também nos atestam

que os cínicos zombavam e corrigiam o comportamento das pessoas, é, portanto, uma atitude que oscila do familiar para o estranho, do comum ao inaceitável: “Apesar de tudo os atenienses o amavam” (LAËRTIOS, VI, 43).

Segundo Foucault (2014b, p. 238), o cinismo representa uma alteração inaceitável da filosofia, um espelho quebrado, onde os filósofos se reconhecem, porém percebem uma deformação de sua imagem clássica. Uma feiura terrível toma conta da imagem pois reflete um caminho tão radical que torna sua filosofia banal. Essa atitude de encanto e repulsa faz parte da própria história do cinismo, pois ao mesmo tempo que sua ousadia política chamava atenção sua vida na mendicância causava repulsa.

Ao contrário da ironia socrática que tinha como objetivo fazer as pessoas admitirem sua ignorância, a coragem cínica insulta, condena e rejeita o comportamento das pessoas. Essa atitude corajosa se registra na própria vida do cínico pois ele arrisca sua vida e se expõe nessa atitude. Neste sentido o cinismo reivindica um projeto radical de existência, uma vida filosófica (*bios philosophikos*):

... o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não é dissociável de uma existência filosófica, que a prática filosófica deve sempre ser mais ou menos um exercício de vida. É nisso que a filosofia se distingue da ciência. Mas ao mesmo tempo que coloca com estardalhaço, em seu princípio, que filosofar não é simplesmente uma forma de discurso, mas também uma modalidade de vida, a filosofia ocidental, e essa foi sua história esse foi talvez o seu destino, eliminou progressivamente, ou pelo menos negligenciou e manteve sob tutela, o problema dessa vida filosófica, que, como ela havia, no entanto, colocado no início, não poderia ser dissociada da prática filosófica. (FOUCAULT, 2014b, p. 206)

Para Foucault (2014b, p.207-209), o projeto de levar uma vida filosófica foi esquecido à medida que o discurso filosófico foi se alinhando com o objetivo de elaborar modelos científicos. Viver a filosofia com a qual se identifica foi se tornando uma atitude cada vez mais inútil, uma promessa antiga e vencida, porém a importância da vida filosófica sempre surgiu na história da filosofia como um elemento importante. No caso cínico, o cuidado de si socrático é parte do elemento ético para a preparação dessa vida filosófica: “A alguém que lhe declarou: “não tenho inclinação para a filosofia”. Diógenes disse: “Por que vives, se não cuidas de viver bem?” (LAËRTIOS, VI, 65).

Desta maneira, para o cinismo, a vida filosófica é a boa vida e a filosofia é uma preparação para a verdadeira vida. A verdadeira vida é aquela que não se oculta, não pode ser dissimulada é honesta e pública. Tem preferência por estar diante do olhar dos amigos

e do maior número de pessoas possíveis. O cínico helenístico é o homem da multidão, da vida comunitária. De acordo com Laërtios (2014, p.162-163), os cínicos se reuniam no ginásio dedicado a Hércules, viviam na rua e podiam ser sempre encontrados próximos aos templos religiosos e em meio a grandes aglomerações.

Desta maneira, eles acreditavam que a vida boa era aquela inteiramente visível, sem as regras de pudor tradicionais. Essa naturalidade de acordo com Foucault (2014b, p.224), era tomada como um escândalo para os atenienses, pois a total exposição afrontava os valores gregos tradicionais. Eles faziam valer o princípio de que é preciso aprender a viver sem ter vergonha (*aiskhýne*), essa vida desavergonhada também era dramatizada através de sua pobreza material, pois ao contrário de Sócrates, os cínicos não tinham uma casa ou se quer uma sandália para usar, seu modo de vida pregava o total despojamento dos bens e da riqueza material.

Neste sentido, de acordo com Foucault (2014b, p. 226), a questão da pobreza extrema suscitou uma série de questões na ética greco-romana, pois mesmo que outras escolas filosóficas estivessem em acordo com os problemas morais que advém da riqueza, nenhuma delas pregou de modo tão contundente o total despojamento dos bens e das posses materiais ao ponto do filósofo se tornar um mendigo que pede esmolas no centro da cidade. Para Foucault (2014b, p. 227-228), tanto os epicuristas como os estoicos possuíam em suas doutrinas morais uma posição crítica ao dinheiro e as posses, afirmando que a vida filosófica não pode ser uma vida de acúmulo de bens materiais, porém ninguém foi mais radical que os cínicos, pois tanto os epicuristas como os estoicos ainda tinham casa, roupas, chinelos, mulheres e filhos. Neste sentido, a pobreza cínica é extremamente radical e singular pois sempre impõe novos limites de despojamento. É uma pobreza infinita, sempre insatisfeita consigo mesmo como as fontes antigas atestam:

Diógenes condenava as pessoas que, embora louvando os justos por estarem acima da riqueza, invejava os homens muito ricos...Caminhava sobre a neve de pés descalços...Viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o único copo que tinha na sacola dizendo: “Um menino me deu uma lição de simplicidade” ... Dizia que todas as maldições da tragédia haviam caído sobre ele, e de qualquer modo era um homem sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo errante na busca diurna de um pedaço de pão... A alguém que lhe perguntou que horas iria almoçar, sua resposta foi: “Se fores rico, quando quiseres, se fores pobre, quando puderes”...Em outra ocasião Diógenes pediu uma esmola a uma estátua; alguém lhe perguntou a razão do pedido o filósofo explicou: “Para habituar-me a pedir em vão”... Perguntaram-lhe também por que as pessoas dão esmola aos mendigos, mas não dão aos filósofos, e Diógenes respondeu: “Porque pensam que podem

tornar-se um dia aleijados ou cegos, porém filósofos nunca”. (LAËRTIOS, VI, 27,34,38,40,49,56)

Para Foucault (2014b, p. 228), essa pobreza cínica é a afirmação da feiura e da vida tomada como sujeira e miséria total. Ela é importante pois introduz no pensamento ético helenístico uma estética da existência que valoriza a diferença. Levanta a questão do feio e do disforme dentro da cultura helênica que valorizava apenas a beleza e as formas geométricas perfeitas. Neste sentido, a mendicidade cínica também assume uma forma de escândalo e de afronta aos valores gregos, pois ela conduz o filósofo cínico na construção de uma reputação ruim (*adoxia*).

A desonra (*adoxia*) é terrível para o pensamento grego antigo, pois afeta a boa estima (*tímē*), um valor moral extremamente importante para os helênicos. Porém os cínicos vão praticar essa desonra até o limite, tentando alterar os valores gregos tradicionais, se diferenciando de outras escolas do período. A desonra se constrói através da busca ativa por situações limites e humilhantes, onde o cínico exercita sua apatia e indiferença diante dos costumes tradicionais. Seu exemplo mais marcante nas doxografias é o relato de que um dia Diógenes foi convidado para um banquete e ao chegar no local urinou na comida e em todos os convidados como um cão. Passados muitos anos deste acontecimento, Diógenes teria sido questionado sobre aquele episódio e teria dito: “Naquela época eu urinava rapidamente, mas hoje não” (LAËRTIOS, VI, 56).

De acordo com Foucault (2014b, p. 231), a construção do orgulho cínico (*hybris*) se apoia profundamente nestas provas. Viver escandalosamente é provar-se o tempo todo com o escândalo. Desta maneira, nenhuma convenção ou estatuto humano pode ser aceito na vida cínica caso não esteja conforme a natureza. A referência à animalidade do cão também será outro elemento escandaloso, pois a animalidade desempenha na filosofia antiga o ponto de distinção entre o âmbito humano e o animal. Ao assumir essa animalidade o cínico helenístico deseja colocá-la como uma prova, um exercício que deve ser indexado ao seu comportamento. Consequentemente, a animalidade se torna um exercício para si e a sua dramatização um escândalo para aqueles que observam.

O kynismo antigo peida, defeca, urina e se masturba em praça pública, diante do olhar do mercado ateniense; ele despreza a glória, menospreza a arquitetura, não respeita nada, parodia as histórias de deuses e heróis, come carne e legumes crus, deita-se ao sol, mexe com as prostitutas e enxota Alexandre, o Grande ... Desse modo, o filósofo oferece ao homem comum, em praça pública os mesmos direitos a uma vivência desinibida do corpóreo, desse corpo que tem razão em se opor a toda

discriminação. Como a doutrina explica a vida, o kynismo teve que levar a sensualidade reprimida ao mercado. (SLOTERDIJK, 2012, p. 159-160)

A dramatização do escândalo está intimamente relacionada com a vida soberana, enxotar Alexandre é uma atitude que exige coragem, mas também total controle sobre si mesmo (*Enkráteia*) e autarquia. De acordo com Foucault (2014b, p. 222-223), essa relação consigo mesmo é um deleite para o sábio, pois estabelece uma soberania consigo e acolhimento com os outros, pois soberano também será aquele que ajuda os amigos e necessitados. Desta maneira, o tema da soberania está intimamente relacionado com o modo de vida do filósofo, como também será: “dramatizado sob a afirmação arrogante de que o cínico é rei” (FOUCAULT, 2014b, p. 241). Isto posto, temos o velho tema da relação entre soberania e monarquia, intensamente valorizado e tematizado por Platão em *A República* (2014):

— Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados de reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas, que em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível caro Gláucou, que haja para a cidade uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano. (*República*, V, 473-d).

Conforme Foucault (2013, p. 268), Platão exige que o sujeito do poder político seja exatamente o sujeito da atividade filosófica. Diógenes, o cínico, se opõe à Platão, alterando a premissa de que o filósofo deve ser rei sobre os outros e governar a cidade. Diógenes subverte a relação entre soberania e monarquia estabelecida por Platão, de modo que, para o cínico, a soberania se torna um sentimento antimonarquista, contrastada em sua relação com a figura de Alexandre:

...Enquanto uma certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranes, Alexandre o Grande, chegou pôs-se à sua frente e falou: “Pede-me o que quiseres!” Diógenes respondeu: “deixa-me ver o meu sol” ... A certa pessoa que considerava Calistenes feliz porque desfrutava do esplendor de Alexandre, o Grande, ele ponderou: “Calistenes é sem dúvida infeliz, pois almoça e janta quando Alexandre tem vontade” ... Certa vez Alexandre o encontrou e exclamou: “Sou Alexandre, o grande rei”; E eu “Sou Diógenes o cão”. Perguntaram-lhe o que havia feito para ser chamado de cão, e a resposta foi: “Balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e morde os patifes” ... Quando os atenienses conferiram por lei o título de Diônisis a Alexandre, o Grande, Diógenes propôs: “Fazei de mim Serápis” ... Em certa ocasião Alexandre, o grande ficou à sua frente e perguntou-

lhe: “Não me temes?”. Sua resposta foi: “Quem és tu mesmo?” ... Alexandre, o grande lhe perguntou se queria que sua cidade natal fosse reconstruída, ele respondeu: “De que serviria? Talvez outro Alexandre volte a destruí-la”. (LAËRTIOS, VI, 32, 45,60, 62,68,92)

De acordo com Foucault (2014b, p. 259), tanto para os cínicos como para os estoicos o filósofo é mais que um rei, pois ele não governa somente a si mesmo (*enkratéia*) como também governa a alma dos outros através da direção espiritual. Neste sentido, o tema do rei filósofo será tematizado pelas filosofias helenísticas através do autodomínio. Como também os filósofos serão encarregados de instruir futuros reis tornando-se seus preceptores, sendo capaz de educar e guiar a alma do rei. No caso cínico, conforme Foucault (2014b, p. 241) trata-se da insolente afirmação que o próprio cínico é o rei, pois estabeleceu consigo uma relação de realeza através dos exercícios que praticou. Deste modo a soberania de Diógenes não reconhecerá a soberania de Alexandre, portanto, para o cínico, só pode existir reis interiores e não reis que são coroados e governam a vida dos homens através da coalizão de vastos impérios. É neste sentido que a atitude de Diógenes destrona Alexandre, pois ele não reconhece seu poder: “Quem és tu mesmo?” (LAËRTIOS, VI, 62).

Para Foucault (2014b, p. 242-243) essa posição cínica é uma atitude antidéspota. Uma disposição interior em não reconhecer soberania em figuras que concentram poder absoluto em si mesma, como também uma indisposição para com a formação de monarquias absolutas. A referência a figura de Hércules também se faz presente novamente, pois o herói helênico se indispõe furiosamente contra os reis, chegando a matar Diomedes rei da Trácia e Laomedonte rei de Tróia (*Ilíada*, V, 650-654).

Neste sentido, o verdadeiro rei para o cínico será aquele que estabelece consigo uma relação de realeza e combate, através das práticas de si e do cuidado de si e com os outros: “O cínico é um rei da miséria, da resistência e que combate ao mesmo tempo por si mesmo e pelos outros” (FOUCAULT, 2014b.p.247). A soberania de Diógenes reside em uma obstinação de si sobre si, quando está calor ele rola na areia e quando está frio não usa calçados, seus exercícios são inflexíveis, quando alguém está disposto a segui-lo, ele comete imediatamente um ato indecente. É neste sentido que o cínico é útil não apenas porque insulta e morde, mas também por atacar os vícios dos homens, lembrando que o cuidado de si é o elemento mais importante que temos na vida, neste sentido, concordamos com Foucault: “As medicações que os cínicos propõem são medicações duras” (FOUCAULT, 2014b, p. 246).

3.4 Hipóteses sobre as posteridades e a influência na modernidade

Verificamos que no período helenístico o cinismo aparece como uma figura anedótica, de pouquíssimas fontes e com uma recepção imensa no período da cristandade, para Foucault (2014b, p. 156.) o cinismo é uma categoria trans-histórica, pois enquanto atitude frente ao mundo, influenciou de forma determinante o modo de vida cristão, tanto em seu ascetismo, testemunhos da verdade, como também posteriormente com o movimento franciscano e o tema da nudez de Cristo (*nudi nudum Christum sequentes*). Posteriormente também teremos a Reforma e a contrarreforma católica. De acordo com Foucault (2014b, p. 158) um cinismo anti-institucional se fará presente. Portanto, o rastro histórico da atitude cínica no Ocidente pode ser resumido através das seguintes linhas de pesquisa: ascese cristã, militância política, arte moderna, atitude crítica.

A recepção do cinismo helenístico despertou nos períodos posteriores um misto de admiração e desqualificação. Isso ocorreu por várias maneiras, primeiro pelo fato de não ter restado quase nada dos escritos originais dos cínicos, apenas a obra: *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, escrita por Laêrtios. Uma outra razão se deve ao fato da obra de Laêrtios só receber atenção especializada a partir do século XVIII. Será precisamente neste momento que as fontes antigas do cinismo serão retomadas e um novo entusiasmo sobre o tema terá início no século das luzes. De acordo com Foucault (2014b, p.160), o modo de vida cínico deixou um legado para a modernidade, sua atitude e influências podem ser encontradas: na prática revolucionária dentro da própria vida revolucionária, nos movimentos anarquistas, nas comédias satíricas modernas e na própria arte moderna.

Os movimentos revolucionários ao longo do século XVIII e XIX partilharam uma prática revolucionária, neste sentido, o modo de vida revolucionário é importante, pois esses movimentos também seriam para Foucault (2014b, p. 161), uma manifestação disruptiva e escandalosa para com os valores de seu tempo. A maneira como foi definida esse modo de vida se chamava “militantismo”. A atividade revolucionária foi um modo de vida e não somente um projeto político: “... se fazendo reconhecer em organizações sindicais ou partidos políticos com função revolucionária” (FOUCAULT, 2014b, p. 164).

Desta maneira, a atitude militante foi desde o início do século XIX um testemunho da própria vida revolucionária, estabelecendo um modo vida que realiza uma ruptura com

a moral vigente e com os costumes, questionando as convenções e os hábitos da sociedade burguesa. Temos aqui o tema cínico do modo de vida enquanto manifestação violenta da verdade, compondo-se dentro da atividade revolucionária. Realizar a revolução é muito mais que um programa político, se torna uma forma de viver. Para Foucault (2014b, p.162) esse testemunho da atitude revolucionária fez parte da identidade dos movimentos revolucionários. É o problema cínico da vida como escândalo da verdade, da coragem em arriscar a própria vida, da *parresía* enquanto discurso revolucionário, mas também o tema socrático do cuidado com o outro na temática da ajuda mútua e da total solidariedade com a classe trabalhadora.

Temos na modernidade o retorno de alguns princípios fundamentais que haviam sido postos pelos gregos: “...vemos ressurgir sem cessar esse problema da vida como escândalo da verdade... o problema do estilo de vida revolucionário” (FOUCAULT, 2014b, p. 162). No caso dos anarquistas do século XIX, a anarquia é fundamentalmente um modo de vida, uma atitude frente a si mesmo e ao mundo, um inconformismo que personifica a revolta humana, um projeto existencial dedicado a revolta. Também teremos no século das luzes o desenvolvimento pelo gosto do humor com ironia e pela sátira, elementos que fazem parte da obra de Laêrtios: *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Diógenes será tomado como crítico do direito divino dos reis, o filósofo que ridiculariza as monarquias absolutistas. De acordo com Minois (2003), durante o século XVIII, o escárnio será o riso do século, uma época marcada por zombarias, caricaturas e pelo aparecimento do erótico e do bizarro dentro do gênero humorístico. O riso assume uma forma burlesca e subversiva. É um século que se inicia rindo com o rei e termina-se rindo da figura do rei: “O zombador vê zombaria por toda parte” (MINOIS, 2003, p. 431). Nem mesmo os filósofos são poupados, Voltaire escarnece de Hobbes: “Profundo e bizarro filósofo, inimigo de Descartes, tu que te enganastes como ele, tu cujo os erros em física são grandes” (VOLTAIRE, 1978, p. 323).

De acordo com Pröbsting (2007, p. 377-379) existe uma recepção iluminista do cinismo antigo, a qual é extremamente importante para o entendimento do próprio Iluminismo, pois Diógenes, o cínico, será tomado como um dos representantes da razão. Essa recepção, por vezes, pode representar programas controversos e polêmicos, mas pode ser encontrada nos seguintes aspectos do século XVIII: na defesa da liberdade de preconceitos, crítica da moralidade religiosa, cosmopolitismo, a filantropia e o amor pelo gênero humano, o insulto público e a atitude de polemizar com os costumes e com os intelectuais. O gosto pelo erotismo e pelo obsceno. A tematização cínica da sexualidade

livre e sua influência dentro do movimento libertino. A crítica moderna da teoria do direito divino dos reis. O ateísmo militante, o humor satírico, a antítese entre lei e natureza, *nomos* e *physis*. A tematização da independência da pessoa física e da total autonomia intelectual, como também a atitude de desfigurar a moeda, alterar os valores existentes, onde os costumes do Antigo Regime e da nobreza serão tomados como decadentes. De maneira muito geral, Pröbsting (2007, p. 379), afirma que todos estes aspectos são elementos que marcam uma apropriação iluminista dos temas cínicos da antiguidade.

Para Foucault (2014b, p. 161) também poderemos encontrar na arte moderna apropriações dos temas cínicos. A ideia de que a arte traz uma nova verdade para a sociedade e confronta os valores sociais de seu tempo, a vida do artista como condição da obra de arte: “a ideia de que o artista como artista não pode ter uma vida totalmente parecida com a dos outros” (FOUCAULT, 2014b, p. 164). Ou mesmo quando a arte moderna através dos mais diversos movimentos estéticos assume o risco de ferir os valores morais da sociedade burguesa. De acordo com Foucault (2014b, p. 164-165) também encontraremos uma relação permanente da arte moderna com o cinismo em sua recusa estrutural de toda forma já adquirida, sua perpétua disposição em rejeitar os cânones tradicionais.

A atitude crítica também será importante, pois ela carrega o desafio de pensar o sentido da atualidade. Para pensar a questão da atualidade, Foucault se orienta através de Kant, em seu conhecido texto: *Was ist Aufklärung?*. Esse famoso texto de Kant, *Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento [<Aufklärung>]?*. Foi utilizado no curso de 1983, *Governo de si e dos Outros* (2013), as duas primeiras aulas são dedicadas totalmente a este texto. Em sua análise, Foucault deseja se filiar, na medida do possível, àquilo que compreende como um dos maiores legados de Kant; “... é a questão do presente, é a questão da atualidade ... o que acontece hoje? O que acontece agora? Do presente como situação histórica determinada”. (FOUCAULT, 2013. p. 12-13) Ao trabalhar esse texto de Kant, Foucault deseja restabelecer vínculos conceituais do passado com o presente:

E com isso vê-se que a prática filosófica, ou antes que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente ... *já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição, tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana geral ... será seu pertencimento a um certo “nós”, a um “nós” que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um*

conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse “nós” que deve se tornar, para o filósofo o objeto da sua reflexão. (FOUCAULT, 2013, p. 14, grifo nosso)

Nas palavras de Foucault, Kant teria percebido a singularidade do discurso sobre a modernidade neste texto sobre a *Aufklärung*, ao perceber a necessidade de refletir sobre o presente, situando-se em relação ao passado. A questão da polaridade entre a antiguidade e a modernidade, estabelece eixos comparativos: “os antigos são superiores aos modernos? Estamos em um período de decadência?” (FOUCAULT, 2013, p. 14). Kant teria inaugurado a necessidade de interrogar os sentidos de sua própria atualidade, pois, segundo Foucault: “Nem em Descartes, nem tampouco creio eu em Leibniz vocês encontrariam uma questão que seria da ordem de: o que é, precisamente, este presente a que eu pertencço?” (FOUCAULT, 2013, p. 13) Para Foucault, essa interrogação é o coração da *Aufklärung*, um movimento cultural que se autodenomina como uma história do pensamento filosófico:

Eu me sentiria tentado a dizer que Kant, no fundo, me parece ter fundado duas tradições, as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna... Kant fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível... outro modo de interrogação: a que vemos nascer justamente na questão da *Aufklärung* ... Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? ... E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é nessa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vínculo a medida em que posso. (FOUCAULT, 2013, p. 21-22)

Neste sentido, Foucault analisa o momento histórico do Iluminismo como uma re colocação da problemática do dizer verdadeiro. Em seu limiar, a modernidade se vê diante de dois caminhos, duas heranças colocadas pela filosofia kantiana: de um lado, a questão transcendental, na qual a verdade universal se encarrega de seu próprio julgamento, do outro lado, a herança “crítica”, a atitude de estabelecer limites e analisar o presente a partir de um diagnóstico daquilo que “somos”. Neste sentido, para Dalbosco (2022), Kant realiza um enorme esforço dentro de sua filosofia transcendental para aplicar uma noção aberta e plural do conceito de razão, o qual terá efeitos decisivos não apenas

na reflexão posterior, como também dentro de sua própria filosofia e nos desdobramentos da educação moderna. Kant será um dos primeiros pensadores modernos que defenderá o desenvolvimento de todas as capacidades humanas.

Na medida do possível Foucault deseja realizar uma filiação dentro desse projeto de modernidade filosófica inaugurada por Kant, de acordo com Foucault (2013, p.13), o filósofo alemão teria inaugurado a atitude de refletir sobre o presente, levantando uma interrogação sobre o papel ético que o intelectual desenvolve dentro da *Aufklärung*: o “*Sapere Aude*”. Neste sentido, Foucault acredita que o iluminismo do século XVIII teria reativado a *parresía* como condição crítica de si mesmo:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento; tal é o lema do esclarecimento”. (KANT, 1985. p.100)

Sair da menoridade será um ato de coragem, como também será corajoso aquele que conseguir servir-se de seu próprio entendimento: “...um desprendimento que está se realizando e que constitui o elemento significativo da nossa atualidade”. (FOUCAULT, 2013. p. 27). Para Foucault, o filósofo de Königsberg teria deixado claro que a coragem é a virtude essencial que a humanidade deve desenvolver, pois Kant nos ensina que jamais devemos acreditar em destinos, é necessário realizar o uso da consciência para determinar nossa ação com o uso público da razão.

Foucault ressalta que por mais que Kant tenha estabelecido a obediência dentro da esfera privada, em seu uso público, existe uma abertura para a autonomia e para a ampliação de um espaço livre, como também o entusiasmo dos tempos revolucionários será gestado neste debate público sobre a luz do conceito kantiano de razão pública. Desta maneira, para Dalbosco (2011), o uso público da razão permite o livre pensamento, como também a circulação de ideias e o debate. É a partir do uso público que o esclarecimento ganha força como processo cultural.

De acordo com Kant (1985), este uso público da razão não pode ser confundido com o uso privado, tampouco com a esfera das atividades profissionais. Este uso público ocorre quando nos consideramos sujeitos racionais e universais, dotados de uma ampla capacidade de argumentação e análise, dirigindo nossa capacidade de diálogo para toda a

humanidade, desta maneira, Foucault irá notar que este uso público da razão no século XVIII, é realizado pela atividade do escritor:

Ora, é evidente que nenhuma atividade política, nenhuma função administrativa, nenhuma forma de prática econômica nos colocam nessa situação de sujeito universal. Em que momento nos constituímos como sujeito universal? Pois bem, quando, como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto dos seres racionais. E é simplesmente aí, nessa atividade que é precisamente e por excelência a do escritor dirigindo-se ao leitor, é nesse momento que encontramos uma dimensão do público que é, ao mesmo tempo, a dimensão do universal (Foucault, 2013, p. 35).

É bastante interessante este *insight* que Foucault tem a partir de sua leitura de Kant sobre o uso público das capacidades da razão na figura do escritor, pois será exatamente a partir da noção de escritor que o sujeito poderá compreender a si mesmo como racional, universal e dotado de relações sociais. Foucault já havia trabalhado a questão da escrita como uma prática de si²⁰, o contato com Kant fornece exatamente o sentido parresiástico que ele deseja conferir a sua leitura da *Aufklärung*.

Outro ponto importante é que a condição de escritor estreita os laços humanos abrindo as portas para outros sujeitos que serão leitores e futuramente sujeitos em busca de esclarecimento, podendo conectar entre si ideias e partilhar práticas em comum. Este é o sentido que a *Aufklärung* deseja fornecer com o uso público da razão. A saída da minoridade contém vínculos com a atividade crítica do escritor, que amplia o debate público e estreita os laços humanos. Esta será, segundo Foucault (2013, p. 35-37), um dos grandes legados de Kant: a retomada da *parresía* através da noção de uso público da razão como também pelo ofício do escritor. Para Chartier (2009) essa atividade de escritor no século XVIII é uma das causas diretas da Revolução Francesa, pois estes escritores irão elaborar uma literatura crítica e denunciatória sobre o Antigo Regime. Os livros

²⁰ O tema da escrita, escritor e da função do autor, serão objetos de enorme debate e estudo por parte de Foucault ao longo de sua produção acadêmica. Em seus últimos cursos, o tema da ‘escrita de si’ ganha espaço à medida que Foucault reflete sobre o seu papel ético e sua capacidade de transformar o sujeito que escreve sobre si mesmo, Foucault chega a elaborar uma pequena história dos diários pessoais e das correspondências que os antigos trocavam entre si. A escrita será compreendida nesta última fase como uma prática de si, as quais fazem parte de um conjunto de práticas espirituais bastante conhecidas e documentadas pelas escolas helenísticas com objetivos ascéticos e terapêuticos. Foucault dedicará várias aulas refletindo sobre essas correspondências e autobiografias, tomando como exemplos cartas e diários de vários filósofos antigos, os quais alguns são; Lucílio, Epicuro e Sêneca, Galeno e Agostinho no último volume de sua *História da sexualidade – As confissões da carne*. Essa capacidade de descrever a si mesmo Foucault chamará de “cartografias do eu”.

filosóficos produziram uma erosão ideológica sobre as bases místicas da monarquia, tornando inevitável uma ruptura revolucionária.

Portanto, a atividade de escritor será o modelo a ser perseguido por todos aqueles que desejam se considerar sujeitos racionais e de erudição no século XVIII. Através desta atividade e da coragem pessoal, a humanidade poderá romper com a obediência e a minoridade podendo-se elevar a condição de maioridade. Mas o que seria exatamente essa condição de maioridade? E qual relação este estado guarda com o uso analítico da razão? São exatamente essas perguntas que Foucault responderá nos últimos momentos de sua aula.

Foucault (2013, p. 37-38) dirá que este é o problema ético da *Aufklärung*, fomentar a relação entre o governo de si e dos outros, retirando os sujeitos da condição de minoridade e os convocando para este duro empreendimento sobre si mesmos, o ponto alto será a erupção da *parresía* como um valor democrático que poderia violar a relação despótica entre obediência irrestrita e as deficiências da reflexão sobre si mesmo. O tema guarda total relação com a coragem, tanto na forma de *parresía* como na *Aufklärung* kantiana, pois ambas exigiriam um exame sobre si mesmo, estão nitidamente relacionadas com uma postura ética, como também, guardam relação com os espaços públicos da sociedade civil. Será desta forma que Foucault relacionará a *parresía* com a *Aufklärung*, pois ambas exigiram um tipo de (*enkráteia*), pautada na relação consigo mesmo e com o outro, carregando o desafio de pensar a relação com o presente histórico do qual o escritor moderno fará parte através do ofício de escritor.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho verificamos que a *parresía* fazia parte das chamadas “práticas de si”, um conjunto de técnicas que era familiar aos antigos pois possibilitava a compreensão da vida como uma obra de arte relacionada a uma série de cuidados e prescrições morais. Sócrates teria feito uso dessa prática ensinando seus discípulos através do exemplo a cuidarem de si e dos outros, buscar uma vida justa e desenvolver o autodomínio e o governo de si. Desta maneira, compreendemos como cinismo antigo se colocou como um herdeiro do caráter socrático, radicalizando vários traços dessa herança, retomando de Sócrates a temática do autodomínio, a busca pelo correto modo de viver e o desenvolvimento de uma força moral que seja capaz de suportar todas as adversidades e fadigas através da temática do governo de si (*enkráteia*)

Também foi possível observar através de fontes antigas que os cínicos eram conhecidos excepcionalmente pela atividade da fala franca, agir com *parresía*. Esta atitude se inseria em um modo de vida, estabelecendo uma compatibilidade total entre a verdade e a existência do ser. Para viver essa vida filosófica (*bios philosophikos*), era imprescindível despertar para aquilo que é qualitativamente correto na vida, não ser corrompível, ser transparente consigo e viver de forma coerente com o pensamento sem jamais cometer injustiças. Também era necessário expor a vida, afrontar os valores sociais das pessoas, estar sobre o olhar crítico e atento do outro, não ser dissimulado, viver de forma soberana, tomar posse de si mesmo, estabelecer uma relação de cuidado consigo e com os outros. Essas são as características da vida verdadeira, uma vida radicalmente outra, a qual incorpora o elemento do risco e o tema da coragem da verdade.

Todas essas atitudes qualificavam a *parresía* cínica, pois o discurso filosófico na antiguidade era indissociável do ascetismo filosófico. Cabia ao filósofo o compromisso de praticar aquilo que acreditava de maneira corajosa e honesta. A vida filosófica demandava de início ao fim a total dedicação com a formação moral. Também observamos ao longo do trabalho que dizer a verdade na antiguidade era uma prática pedagógica institucionalizada, pois encontrávamos a *parresía* nos mais diversos espaços, desde a relação médico-paciente, passando pela relação com as esposas até seu uso político na assembleia como no próprio âmbito do discurso filosófico. Desta maneira, verificamos que a *parresía* quando praticada filosoficamente incorporava o elemento do risco, ou seja, quem diz essa verdade terrível, aceitava pagar com sua própria vida, se necessário, pois dizer a verdade na antiguidade era uma atividade bastante perigosa.

Enfatizamos ao longo do trabalho a história e as características do movimento cínico helenístico como também sua trans-historicidade, pois enquanto modo de vida e atitude frente ao mundo, ele influenciou de forma determinante vários aspectos da cristandade e da modernidade filosófica com o Iluminismo, entre os quais podemos resumir: ascese cristã, militância política, arte moderna e disposição crítica. Foucault se interessa profundamente por todos esses elementos, pois enquanto atitude ética a *parresía* pode problematizar os mais diversos aspectos da vida contemporânea, seja no âmbito da vida privada ou da vida pública.

REFERÊNCIAS

Primárias

ARISTÓTELES. **Política**. Edição bilíngue (português-grego) com tradução direta do grego. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1ª ed. Lisboa: Vega, 1998.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury). Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2014.

EPICURO. **Carta Sobre a Felicidade a Meneceu**. 2. ed. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e apêndices: Peter Jones. Introdução à edição de 1950: E. V. Rieu. 1ª ed. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. **Diálogos Socráticos, Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. III). 2021.

_____. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Fiho. 2.ed. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

_____. **Diálogos Suspeitos e Apócrifos**. Tradução de Edson Bini 1. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. VII). 2022.

_____. **Teeteto, Sofista, Protágoras**. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. I). 2022.

_____. **Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. I). 2021.

_____. **Górgias, Eutidemo, Hípias maior, Hípias menor**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo, Edipro. (Platão Diálogos, vol. II). 2016.

_____. **As Leis**. Tradução de Edson Bini. 3. ed. São Paulo, Edipro. 2021.

_____. **Cartas e epigramas**. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo, Edipro. 2019.

SÊNECA. **Edificar-se para a morte: das Cartas morais a Lucílio**. Tradução e notas de Renata Cazarini de Freitas. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SILVA, R. G. T.. Bíos de tradutor: Uma nova tradução do texto de Luciano de Samósata, Bín prásis, conhecido em português como **Leilão dos filósofos, ora vertido por Vendinha de lifestyles**. TRANSLATIO, v. 19, p. 113-134, 2020.

XENOFONTE. **Memoráveis**. 1. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume; Coimbra: CECH, 2009.

Secundárias

BICCA, L. E. **O Ceticismo e cinismo**. O Que nos Faz Pensar (PUCRJ), v. 30, p. 153-176, 2011.

_____. **Ceticismo antigo e dialética**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio / 7 LETRAS, 2014. v. 1.

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. **História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil**. Tradução de Alessandro Zir. Porto Alegre: Unisinos, 2006.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a Crítica da Verdade**. Curitiba: Champagnat, 2010.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**, Coleção dicionários de filósofos. Tradução: Álvaro Cabral. Revisão técnica-normativa: Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Tradução. Beatriz de Almeida. Rio de Janeiro: autêntica, 2014.

CHARTIER, Roger. **As origens culturais da Revolução Francesa**. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

DALBOSCO, C. A.; DUTRA, D. J. V.; ROSSETTO, M. da Silva; BERTOTTO, C.. **Aufklärung parresiástico como governo democrático de si mesmo**. Educação e Realidade Edição eletrônica, 2022.

_____. **Kant & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 127 p. (Coleção Pensadores & Educação). 2011.

DINUCCI, A. L., **Lógica e Teoria da Linguagem em Antístenes**. O Que nos Faz Pensar, Rio de Janeiro, v. 13, n.13, p. 105-118, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014a

_____. **Subjetividade e verdade**: curso no Collège de France (1980-1981). Tradução: Rosemary Costhek. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

_____. **O governo de si e dos outros**: curso dado no Collège de France (1982- 1983). Tradução: Eduardo Brandão. 1. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **A Coragem da Verdade**: curso dado no Collège de France (1983-1984). Tradução: Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

_____. **Uma Entrevista de Michel Foucault com Stephen Riggins**. In.: **Ditos & Escritos: IX Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade**. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

_____. **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2012.

GUTTING, Gary (Orgs.). **Foucault**. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KANT, I. **Textos Seletos**. 2. ed. Tradução. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

KRAUT, R. (Orgs.). **Platão**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MINOIS, Georges. **História do ateísmo: Os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2014.

_____. **História do Riso e do Escárnio**. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Unesp, 2003.

MORRISON, Donald (Orgs.). **Sócrates**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

NAVIA, Luis E. **Diógenes, O Cínico**. Tradução. João Miguel Moreira Auto e Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2009.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. **A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo**. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (orgs.). Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007. pp.359-395.

ONFRAY, Michel. **Contra história da filosofia, Vol. 1 – As sabedorias antigas**. Tradução. Monica Stahel. São Paulo: Martins fontes, 2008.

PRÉPOSIET, Jean. **História do anarquismo**. Lisboa: Edições 70, 2007.

REALE, G. **História da Filosofia Grega e Romana: Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores**. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. v. 2.

_____. **Filosofias Helenísticas e Epicurismo: História da Filosofia Grega e Romana**, Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017. v.5.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da Razão Cínica**. 2ª ed. Tradução. Marco A. Casanova Et. all.). São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

VOLTAIRE. **O Filósofo ignorante**. 2. ed. Tradução. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores). 1978.

VIEIRA, Piazzentini. Priscila. **A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2015.

WELLAUSEN, Saly. **A Parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético**. São Paulo: LiberArs, 2011.