

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTE E CULTURA
Graduação em Filosofia

ALTERNATIVA À NORMATIVIDADE ÉTICA IMPOSITIVA EM FOUCAULT: A
PARRESÍA COMO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.

Belize de Melo Neves

OURO PRETO

2017

BELIZE DE MELO NEVES

ALTERNATIVA À NORMATIVIDADE ÉTICA IMPOSITIVA EM FOUCAULT: A
PARRESÍA COMO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em
Filosofia do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da
Universidade Federal de Ouro Preto como requisito
parcial para obtenção do título de bacharel em filosofia.

Orientador: Prof^o Dr. Bruno Guimarães

OURO PRETO

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA

Monografia intitulada "Alternativa à normatividade ética impositiva em Foucault: a parrésia como estética da existência", de autoria de Belize de Melo Neves, apresentada em sessão pública e aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes membros:


Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães - orientador - UFOP


Prof. Me. Jean Dyégo Gomes Soares - PUC-Rio


Prof. Dr. Marco Antônio Sousa Alves - UFMG

Ouro Preto, 7 de abril de 2017.

N518a Neves, Belize de Melo
Alternativa à normatividade ética impositiva em Foucault
[manuscrito]: a parresía como estética da existência / Belize
de Melo Neves. -
2017.
42 p.

Orientador: Prof^o Dr. Bruno Guimarães
Monografia (Curso de Graduação em Filosofia) –
Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Filoso-
fia, Artes e Cultura. Departamento de Filosofia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Crítica e interpretação.
2. Filosofia contemporânea - Monografias. I. Título.

CDU: 1(079.1)

Ao passarinho que coloriu meu céu.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Bruno Guimarães pela proposta incrível de trabalho e por todas as orientações, com certeza, sua participação foi essencial no meu processo de formação.

Agradeço a minha mãe, pela vida doce, por todo amor e apoio.

Agradeço as minhas amigas de curso, Marva, Danily e Jaque, pela companhia nessa árdua caminhada filosófica, foi um prazer tê-las ao meu lado.

Agradeço a Vanessa por estar comigo durante todos os processos de transformações pessoais que a filosofia me causou, você me ajudou a manter a sanidade.

À todos, minha gratidão.

RESUMO

A partir dos últimos textos de Michel Foucault pretende-se abordar as temáticas entorno da elaboração de modos de subjetividade que escapem às determinações morais dos sistemas normativos. O percurso feito no texto parte da discussão sobre as diferenças da moral antiga para a moral cristã, como crítica a dois momentos divergentes do conceito de moral. Aborda o cuidado de si, como modo de vida grego, para investigar a possibilidade da elaboração de uma existência não normatizada. Finalmente, fala sobre a prática parresiástica, passando pelos significados cristãos e culminando na análise da parresía na Grécia antiga, especificamente a parresía socrática e a cínica; para então relacionar as práticas do discurso da verdade com a possibilidade da construção de uma estética da existência como alternativa a sistemas autoritários.

Palavras-chave: Foucault; Parresía; Estética da existência.

ABSTRACT

Starting from the last texts of Michel Foucault this work intend to approach the themes surrounding the elaboration of modes of subjectivity that escape the moral determinations of normative systems. The course made in the text starts from the discussion of the differences from the ancient morality to christian morality, as a criticism of two divergent moments in the concept of morality. Approaches the self-care, as a greek way of life, to investigate the possibility of the elaboration of a non-normalized existence. Finally, it talks about the parresiastic practice, passing through the christians meaning and culminating in the analysis of the parresia in ancient Greece, specifically the socratic and cynical parresia; to relate the practices of the speech of truth with the possibility of building an aesthetics of existence as an alternative to authoritarian systems.

Key-words: Foucault; Parresia; Aesthetics of existence.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo 1: contextualização: moral cristã e moral pagã.....	10
Capítulo 2 - O cuidado de si.....	17
Capítulo 3 - A parresía	26
3.1 - A parresía grega como estética da existência.....	31
3.1.2 - A parresía socrática.....	31
3.1.2 - A parresía cínica.....	34
Conclusão.....	39
REFERÊNCIAS	41

Introdução

Foucault, em sua pesquisa desenvolvida nos volumes da “História da sexualidade”, fez uma retrospectiva histórica em busca de exemplos gregos para o estudo do modo de vida que tinha como premissa o cuidado de si. A escolha dos gregos como objeto de estudo era uma opção para se pensar alternativas à pastoral cristã com sua moral universalista impositiva.

Pode-se apontar o intuito de Foucault, ao realizar essa análise retrógrada, como o destaque de um período na história da humanidade onde o pensamento doutrinário não era predominante. O sujeito grego está além das possibilidades que conhecemos atualmente, expressas na modernidade, e que estão basicamente atreladas a algum modelo institucional doutrinário. Afinal, não seria o caso de saber se, nos gregos, haveria um modo de vida não normativo?

O recuo chama atenção a uma possibilidade de estudo sobre a existência do sujeito que não foi vinculado imediatamente à normatividade doutrinada. O estudo dos gregos indicava a possibilidade de análise daquele que tenta fazer um exercício constante existencial, que direciona as suas próprias atividades de vida para a prática da excelência e da estética, desatrelado às doutrinas ou à submissão às autoridades.

Os estudos foucaultianos buscam apresentar a problemática acerca dos sistemas autoritários, e faz isso pela análise de dois momentos históricos diferentes. Seria a sabedoria prática, não imposta e propositiva que a parresía grega apresenta, uma possível solução ao problema?

A proposta de análise dos cínicos, como exemplo de exercício da parresía, se encontra na obra de Foucault como uma existência não normativa e não modulada, uma vez que nem os próprios cínicos pareciam possuir um corpo teórico doutrinário sistemático, mas apenas orientações práticas para o bem viver. Sendo assim a análise cínica poderia ser um exemplo de materialização da atividade parresiástica.

O cuidado de si, as práticas que esse cuidado envolve, através das especulações teóricas de Foucault, poderiam apresentar uma possibilidade de reorganização do modo de vida para o sujeito moderno? O passeio histórico pela parresía grega, e especificamente pelo exercício cínico, apresentaria a possibilidade de abertura da análise do governo de si na modernidade, que pode ser um caminho de conduta existencial que vá para além da doutrina?

A vida prática nos moldes doutrinários, parece ser apresentada na perspectiva histórica como um mecanismo desprovido da capacidade de interceptação da verdade. A questão é: seria possível a formação de um sujeito que possua uma relação com a verdade dentro dos modelos de conduta doutrinários? A vida grega seria um exemplo de como ter esse acesso na prática?

O conceito grego de parresía é apresentado como sendo um discurso verdadeiro, como possibilidade de expressão do sujeito moral. O parresiasta, portanto, é um personagem histórico que exercita o cuidado de si. Mas, o que vem a ser a atividade parresiástica? Quais as diferenças entre as conceituações de parresía na sociedade grega e na cristã?

A última fase da filosofia de Foucault faz uma análise histórica dos modos de vida na sociedade grega e cristã, e, em sua última obra “A coragem da verdade”, ele aborda o discurso da verdade e a relação sujeito com a verdade através do conceito de parresía. Este estudo procura determinar se o governo de si, a estética da existência e a prática parresiástica, podem se apresentar como uma possibilidade de abertura a um outro tipo de acesso à verdade.

Capítulo 1 – contextualização: moral cristã e moral pagã

Este presente trabalho tem como foco os últimos livros publicados e cursos ministrados por Michel Foucault, que teve como ponto de partida as especulações acerca da sexualidade.

Existe uma sensível diferença entre as proibições concernentes à sexualidade e as outras formas de proibição. Ao contrário das outras proibições, as sexuais estão sempre ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre o si. (FOUCAULT, 1994, p.01)

Para Foucault o estudo das limitações impostas à sexualidade do sujeito foi a via de acesso encontrada para questionar mais profundamente a relação entre sujeito e verdade.

O projeto final da pesquisa de Foucault foi examinar na história as relações normativas pelo viés da sexualidade para descrever as codificações propostas, impostas e mediadoras entre sujeito e da verdade:

Concebi um projeto assaz singular: não o estudo da evolução do comportamento sexual, mas aquele, histórico, do laço que se estabelece entre a obrigação de dizer a verdade e as proibições que pesam sobre a sexualidade. Perguntei-me por qual decodificação de si mesmo o sujeito constrangeu-se, naquilo que concerne ao que foi proibido. É uma questão que interroga a relação entre o ascetismo e a verdade (FOUCAULT, 1994, p.01).

Levando em consideração essas observações de Foucault sobre o seu próprio trabalho, será feita uma análise descritiva começando no volume II da “História da sexualidade” (1998), intitulada de “O uso dos prazeres”, em que é problematizada a questão da moral sexual cristã e a moral sexual no paganismo antigo.

O autor ressalta que o cristianismo bebeu, moderadamente, da fonte grega e pagã e coloca como diferença principal que: na Grécia antiga não havia determinações estreitas convertidas em regras e leis de conduta, era “uma questão que se colocava a uma forma de austeridade a que certos moralistas conferiam grande valor” (FOUCAULT, 1998, p.20); e na era cristã, os modelos de comportamento foram estruturados em normas de condutas adequadas a quem queria ser, ou se considerava ser, um cristão.

Uma das distinções possíveis entre a moral cristã e a moral antiga está vinculada às exigências de austeridade e as codificações religiosas aplicadas ao meio social e, conseqüentemente, individual, dentre esses dois momentos. Para clarificar essa diferença, Fonseca nos adverte que:

No cristianismo, parece que a reflexão moral acentuou uma maior exigência de austeridade exatamente onde as interdições codificadas eram mais coercitivas. A austeridade moral constitui, assim, uma confirmação das interdições. Confirma e reforça seu poder coercitivo (FONSECA, 2011, p.186).

A constituição moral do sujeito no cristianismo é, portanto, baseada em um poder coercitivo que difere do pensamento antigo, o qual a forma de regência da existência do sujeito não está atrelada a uma prescrição. Fonseca, continua:

O mesmo não ocorreu no pensamento antigo, em que as exigências de austeridade dão-se em relação às condutas que não estão prescritas por meio de interdições, sejam elas civis, sociais ou religiosas. Aqui a austeridade moral cria um espaço de atenção moral independente das prescrições codificadas. Mesmo relacionando-se às esferas da experiência, refere-se a dimensões delas em que não há a incidência de interdições que proibam ou restrinjam os atos. É precisamente em relação às condutas em que há liberdade de ação do indivíduo que as propostas de austeridade moral são elaboradas. Elas dizem respeito a práticas de prazeres que não são condenados (FONSECA, 2011, p.186/187).

A problemática é tecida em um paralelo entre a moral antiga e moral cristã por envolver a estruturação, no cristianismo, de um asceticismo necessariamente institucional. Por asceticismo, conceito desenvolvido a partir do termo grego *askésis*, entendemos a prática filosófica que através de disciplina exercita a renúncia ao mundo com o objetivo de adquirir um alto intelecto e espírito.

De acordo com Foucault (2014, p.293): “[...] se desenvolvem no cristianismo as estruturas de autoridade pelas quais o ascetismo individual vai se encontrar como que encastrado em estruturas institucionais [...]”, e com essa citação, o autor coloca em destaque a diferença principal entre os dois períodos históricos.

Ainda sobre a diferenciação dos tipos de moral, em uma entrevista ao *Le Monde* (1984), Foucault que, além de ter como objeto central desta entrevista a estética da existência, faz um paralelo didático entre a moral antiga e a cristã:

Com o cristianismo, veio a se instaurar lentamente, progressivamente uma mudança em relação às morais antigas, que eram, essencialmente, uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regulavam a conduta de cada um. Porém, a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era principalmente, na Antiguidade, um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual podia se reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo. (FOUCAULT, 1984, p.XI)

Neste trecho o autor delinea, de forma clara, o paralelo existente entre os dois tipos de moral e introduz a temática da estética da existência. Ele continua a elucidar essa questão ao afirmar que:

Esta elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, ainda que obedecendo certos cânones coletivos, estava ao centro, me parece, da experiência moral, da vontade moral na Antiguidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assume muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas estavam mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal).

Da Antiguidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu sei me interessar pela antiguidade, é que, por toda uma série de razões a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento, já desapareceu. E à essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência (Idem, p.XI)

Essa diferença é importante para a elaboração das teses desenvolvidas por Foucault e para justificar a escolha do autor em relação aos períodos de análise conceitual.

O distanciamento conceitual, apresentado como principal entre os dois períodos, pré e pós cristianismo, gira em torno da atenção voltada à moralidade e ao rigor da aplicação desses princípios morais. A diferença de rigor entre os dois períodos é descrita por Foucault (1998) e por Fonseca (2011) como uma diferença essencialmente moral.

A partir da conceitualização de Foucault, por “moral” compreende-se: “Um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.” (FOUCAULT, 1998, p.26).

O conceito de moral é transmitido de forma não sistêmica para os indivíduos componentes do tecido social, e apesar de rígidos, não se apresenta imutável ou intransponível. Sobre essa característica da moral:

Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. (FOUCAULT, 1998, p.26)

Portanto, Foucault entende a moral como uma associação de regras propostas pelo meio social ao indivíduo por alguma instituição (família; igreja; instituição educacional; etc.) e também como partes que compõem o sujeito e sua relação com essas regras. O indivíduo é, portanto, mecanismo ativo diante de um código moral, com o qual ele se relaciona e não tem, ao menos no primeiro momento, a opção de não se relacionar. Sobre essa relação moral e indivíduo, Foucault (1998) continua:

Com essas reservas podemos chamar de ‘código moral’ esse conjunto prescritivo. Porém, por ‘moral’ entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara (p.26).

Foucault pontua algumas observações, ainda neste mesmo livro, “O uso dos prazeres” (1998), para diferenciar a moral como regra imposta, do sujeito moral, aquele responsável por colocar em prática as ações ditas morais, quem é ativo no meio social, compositor e componente do sistema.

De acordo com Foucault, o sujeito sempre está em relação com um conjunto de regras morais, sociais, institucionais e doutrinárias, e este mesmo indivíduo, que nasce já imbuído em algum sistema que tem algum código moral, alguma dinâmica já existente, tem a possibilidade de formulação construtiva de sua própria moral.

O modo no qual o indivíduo se relaciona com as regras e princípios de condutas, modifica-o, tornando-o sujeito, sendo então aquele que está sujeitado a um sistema normativo. Aqui o conceito de sujeito, ou o que Foucault também chamará de “modos de subjetivação”, como veremos mais adiante, se refere a uma perspectiva que aceita a possibilidade de o indivíduo não ser inteiramente assujeitado a um sistema moral.

Aquele que olha para os princípios de conduta moral de forma não passiva, refletindo e especulando sobre as imposições que lhe são propostas pelos sistemas modulares de ação, constitui então o ‘sujeito moral’. Para Foucault, o sujeito moral é um sujeito ativo diante da própria existência, portanto:

Em suma, para ser dita ‘moral’ uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e um relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente ‘consciência de si’, mas constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. (FOUCAULT, 1998, p.28)

O sujeito moral é ativo diante da moral vigente na escolha de suas próprias atitudes, é quem pode transformar e tem poder de escolher qual ação executa. O exercício do sujeito moral é questionar a veracidade e os significados das regras apresentadas, vigentes em sua sociedade, em sua família, em seu tempo de vida.

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma ação moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si

mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem 'modos de subjetivação', sem uma 'ascética' ou sem 'práticas de si' que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições (Idem, p.29)

Foucault introduz nessa citação acima um importante paralelo, feito entre os conceitos de moral, sobre a constituição do sujeito moral e prática de si. Estes conceitos formam uma relação necessária entre os códigos de comportamento (norma moral imposta ou proposta) e as formas de subjetivação (relação sujeito e norma), e que tem como possível resultado, o sujeito moral.

O sujeito moral é quem realiza um exercício de reflexão diante da moral social estabelecida. A capacidade de, através da reflexão individual, aceitar, questionar e/ou transgredir conscientemente a moral existente. A partir daí, pode-se refletir sobre a relação com os princípios morais disponíveis e nos quais se encontra imerso.

Talvez se possa dizer que existe uma relação, em um primeiro momento, de verticalidade entre a moral e o sujeito como constituinte de uma moral própria. A imposição, ou imposições, de algum tipo de moral, doutrinaria-institucionalizada, antecede a constituição do sujeito como soberano de si. A horizontalidade da relação é criada e não oferecida de antemão.

Ambos os fatores são colocados como constituintes do sujeito moral: a moral e a capacidade de se posicionar diante dela. Há, na existência a possibilidade racional de análise e de reflexão de si (para si, com si) e que pode chegar a uma outra composição de moral, refletida, estruturada e flexível: mais do que de acordo com regras externas, de acordo com a reflexão interna e as práticas de si.

Estabelecendo um percurso histórico comparativo das diferenças entre a moral cristã e a moral antiga, Foucault traça o caminho para colocar em destaque modos diferentes de se pensar a moral e sua relação com o sujeito: de um lado os modelos normativos decorrentes de determinações de sistemas externos,

doutrinários e institucionalizados (por isso se volta ao cristianismo); e de outro a existência de formas de se pensar a moral que envolve necessariamente o olhar do sujeito para si mesmo em um trabalho independente e soberano de si (motivo do retorno aos gregos).

[...] as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da *askesis*, do que para as codificações de conduta e para a definição estrita do permitido e do proibido (FOUCAULT, 1998, p.30)

A partir dessas pontuações feitas por Foucault sobre os diferentes momentos sociais da moral, surgem alguns apontamento que nos remetem a questão dos modos de vida.

Há a possibilidade de composição racional do sujeito sobre si mesmo mediante o questionamento da moralidade imposta. O reconhecimento dos modos de subjetivação é sequer primordial para o exercício do cuidado de si? A própria ação cria a fissura, ou um “espaço de manobra” nos sistemas normativos?

A partir deste ponto, neste trabalho, será tratada a temática do cuidado de si como, que tem como possibilidade de acesso à verdade, o exercício parresiástico.

Capítulo 2 - O cuidado de si

O termo trabalhado por Foucault em várias de suas obras, gira em torno da noção grega de *epiméleia heautoû*, que, derivado do latim *cura sui*, significa “o cuidado de si”.

Foucault procurou os registros históricos sobre as ações práticas e os modos de vida do indivíduo na sociedade antiga. Para os gregos a necessidade de “cuidar de si mesmo” era algo cotidiano e de exercício primordial para uma existência racional e para a vida ativa.

Este mesmo princípio, do cuidado de si, de acordo com Muchail teve vários nomes para Foucault:

‘ter cuidados consigo’, ‘retirar-se em si mesmo’, ‘recolher-se em si mesmo’, ‘sentir prazer em si mesmo’, ‘buscar deleite somente em si’, ‘permanecer em companhia de si mesmo’, ‘ser amigo de si mesmo’, ‘estar em si como numa fortaleza’, ‘cuidar-se’, ‘prestar culto a si mesmo’, ‘respeitar-se’, etc. (MUCHAIL, 2011, p.44)

A retomada da análise do conceito na antiguidade grega é importante para introduzir a abordagem foucaultiana sobre o cuidado de si.

Para os gregos, esse preceito do ‘cuidado de si’ configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje em dia, perdeu sua força e é obscura. Quando se coloca a questão: ‘Qual é o princípio moral que domina toda a filosofia da Antiguidade?’, a resposta imediata não é ‘tome conta de você mesmo’, mas o princípio délfico, *gnôthi seauton*, ‘conhece-te a ti mesmo’ (FOUCAULT, 1984, p.03)

Foucault observa que em nossa tradição filosófica o princípio do “conhece-te a ti mesmo” está em destaque e o “cuida-te de ti mesmo” foi esquecido ou mascarado. Para os gregos os dois estão necessariamente associados, como em uma relação de dependência na qual o cuidado de si torna possível a aplicação do princípio délfico, e que, nos diálogos socráticos, a atenção é totalmente voltada para o reforço do princípio de que o sujeito deve tomar conta de si antes do “conhece-te a ti mesmo”, como se o segundo fosse subordinado ao primeiro (FOUCAULT, 1982).

Existem muitas razões que explicam que o 'conhece-te a ti mesmo' eclipsou o 'cuida de ti mesmo'. A primeira é que os princípios morais da sociedade ocidental passaram por uma profunda transformação. Experimentamos a dificuldade de fundamentar uma moral rigorosa e princípios austeros sobre um preceito que mostra que devemos nos preocupar conosco mesmo mais do que qualquer outra coisa. Inclinamo-nos, em princípio, a considerar o cuidado de si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis. Herdamos isso da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação. Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo. (FOUCAULT, 1984, p.04)

Para o autor, o princípio do cuidado de si na sociedade moderna ocidental, de herança cristã, foi acobertado por ser remetido a uma atividade imoral, ou fora dos padrões da cristandade, e que, a partir disso, pode ser entendido como um mecanismo de escape ao enquadramento, e portanto, acobertado ou desmerecido pelas instituições doutrinárias. Para o cristão, pretender salvar a si mesmo sem ajuda da graça divina é uma espécie de arrogância herética. Cuidar de si, por esses termos, se apresenta como uma atividade emancipatória.

Somos também herdeiros de uma tradição secular, que vê na lei externa o fundamento da moral. Assim, como o respeito que se tem por si mesmo pode constituir-se na base da moral? Somos os herdeiros de uma moral social que fundamenta as regras de um comportamento aceitável sobre as relações com os outros. Se a moral estabeleceu-se, depois do século XVI, como objeto de uma crítica, o fez em nome da importância do reconhecimento e do conhecimento de si. É ainda difícil imaginar que o cuidado de si pudesse ser compatível com a moral. 'Conhece-te a ti mesmo' eclipsou 'cuida de ti mesmo', porque nossa moral, uma moral do ascetismo, não parou de dizer que o si é a instância que se pode rejeitar (FOUCAULT, 1984, p.05).

A ideia do autor é que os princípios, ao invés de participarem da vida do sujeito em uma relação de horizontalidade e correspondência, foram hierarquizados e passados adiante como independentes e desconexos. O modo em que esse distanciamento aconteceu tem relação com a moral cristã estabelecida e a visão de que o cuidado de si seria incompatível com os novos princípios.

Foucault entrelaça essa noção com a possibilidade de que a transformação do ser seja vinculada ao ato do conhecimento em um formato de uma espécie de espiritualidade filosófica. O sujeito para que seja acessado por

completo, por si mesmo, tem que passar, diariamente, pela prática do cuidado de si.

Sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele retomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa, etc., poderíamos encontrar esta conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento. (FOUCAULT, 2006, p. 374)

Destaca-se que foi, principalmente, com Descartes, que a importância do cuidado de si se tornou nula, ou anulada, pelo conhecimento de si. A necessidade ascética que o exercício do cuidado exige, foi sublimada pela evidência imediata da verdade, base inclusive do pensamento cientificista dominante no mundo contemporâneo.

Há uma conversão de predominância do conhecimento sobre a espiritualidade e, o cuidado de si e a necessidade do exercício ascético do sujeito, foram deixados de lado.

Descartes, creio, rompeu com isto quando afirmou: “Para alcançar a verdade é suficiente que eu seja *qualquer* sujeito que pode ver o que é evidente”. A evidência é substituída pela ascese no ponto em que a relação com o si entrecruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si não necessita mais ser ascética para ingressar na relação com a verdade. Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. Acredito que esta é uma ideia mais ou menos explicitamente rejeitada pela cultura anterior. Antes de Descartes, não poderíamos ser impuros, imorais e conhecer a verdade. Com Descartes, a evidência direta é suficiente. (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 277)

O período principal em que se diz que não há possibilidade de acesso à verdade pelo sujeito imoral e/ou impuro, tem conexão com aquele em que se desenvolveu o princípio grego do cuidado de si.

O cuidado de si é um modo de ver o mundo e de viver nele; é uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo; é uma forma de ação e um modo de olhar, uma atenção que se designa a existência de modo geral; é também o conjunto de ações através das quais o indivíduo se revela para si e para o mundo. Nas palavras de Foucault, o cuidado de si não deve ser entendido:

[...] meramente como condição de acesso à vida filosófica, no sentido estrito e pleno do termo, que é preciso cuidar de si mesmo. Mas, como veremos, tentarei mostrar-lhe de que maneira este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente obedecer ao princípio de racionalidade moral. (FOUCAULT, 2006, p.12)

O cuidado de si, portanto, é a característica principal de uma possível racionalidade prática e um exercício coerente com os princípios da verdade. Este conceito, de forma reflexiva, aponta para a possibilidade de inúmeras maneiras de ser, formas de reflexão sobre si que vai pra além de si, que permeia um mundo complexo e também em constante transformação.

Com o cuidado de si, que é o exame frequente e incessante de si mesmo, transformação, transcendência de si, é que o conhecimento acontece e se expande. É essa visão que sustenta a horizontalidade dos conceitos de “cuidado de si” e de “conhece-te a ti mesmo”, a interdependência necessária para que o processo aconteça, a reflexão racional para o cuidado e o conhecimento de si.

Uma vez que esses dois princípios foram sobrepostos, o cuidado de si foi anulado pelas premissas de que seria inferior ao conhecer a si e que hoje, pelo senso comum, tem interpretações variadas e distanciadas do real sentido. Ao invés de cuidado para o conhecer, a noção é ligada ao ócio, à vaidade. Na antiguidade grega esta noção estava ligada às práticas necessárias para se alcançar a verdade, um exercício em busca de um aprimoramento de si.

Nos escritos de Foucault, exemplifica-se o cuidado de si através de dois personagens de Sócrates: em um momento, trata-se do exercício realizado por jovens aristocratas destinados ao poder; em outro, o ocupar-se consigo mesmo torna-se um princípio comum, não limitado a nenhuma classe social grega.

O cuidado de si no desenvolvimento da filosofia grega passa de uma exclusividade dos afazeres políticos, posição de poder público na *polis*, para uma necessidade de cuidar de si por si, como exercício necessário para a auto finalização do sujeito na relação si consigo.

Há, no exercício do cuidado de si, uma desvinculação necessária: da pedagogia e da política. Na pedagogia por não ser mais uma relação estrita entre mestre e discípulo, qualquer pessoa pode e deve fazê-lo; e política por não ser mais exclusividade para exercer um cargo na polis, não é mais apenas uma atitude necessária para desempenhar uma posição de significância em termos de detenção de poder político.

Para o exercício prático do cuidado de si: “É preciso desviar-se para virar-se em direção a si. É preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, aos olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos.” (FOUCAULT, 2006 p.254), e para realizar este feito, aparentemente, não é necessário uma teoria. Em analogia a esse desvio, ele continua: “Ir em direção ao eu é ao mesmo tempo retornar a si: como quem volve ao porto ou como um exército que recobra a cidade e a fortaleza que a protege” (Idem, p.262).

Foucault, nomeia esse processo, de volta a si para realizar o cuidado, de conversão e diz:

A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que de transubjetivação, eu chamaria de auto-subjetivação. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto o que está em jogo na conversão (FOUCAULT, 2006, p.263)

O cuidado de si se estabelece como uma prática complexa de conversão, na qual o olhar é voltado a sua própria casa, e não à casa do vizinho; é aplicada e contínua, ultrapassando em grande medida os limites do “conhece-te a ti mesmo”.

Enquanto o “conhece-te a ti mesmo” se refere ao exame de si, como uma espécie de vigilância, promovendo o esvaziamento da função autocorretiva possível pela reflexão da vigília, por outro lado os atos do cuidado vão além, buscam uma autocorreção, requer que a vigilância seja primeiramente de si, ativa e em prol de um deslocamento que vai em direção a si mesmo.

A prática de si e o ato de se colocar como finalidade de sua própria existência é, para Foucault (2006), o que podemos chamar de ascese filosófica que liga diretamente o sujeito à verdade.

[...] a ascese é o que permite, de um lado, adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e peripécias da vida, a fim de se estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros, é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por esta enunciação da verdade, encontra-se transfigurado e transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade (FOUCAULT, 2006, p.400).

Através desses conceitos, percebe-se que a constituição do sujeito passa pela atividade frequente de si, em que: “longe de gerar a inatividade, nos faz agir como convém, onde e quando convém” (GROSS IN FOUCAULT, 2006, p. 652).

A partir dessa visão, de acordo com Foucault (2006), o movimento é a base do exercício filosófico do cuidado de si, e que a prática desse cuidado está ligada diretamente ao aperfeiçoamento da arte de viver e que retorna a todo momento para o centro de si. Essa ação é flexiva e constante dentro de um trabalho de construção da própria estética da existência. Há um trabalho de construção de um sujeito que é senhor de si:

[...] a exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas, antes de tudo, como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível (FOUCAULT, 1998, p.218).

A realização desse exercício pressupõem uma espécie de vigilância e de distanciamento de si, ao mesmo tempo em que se aproxima, na medida em que é necessária uma visão do sujeito como sujeito de ação, si para além de si, e uma correção constante feita consigo mesmo. Como suporte dessa ideia vejamos:

O autêntico retiro, exigido pelo cuidado de si, consiste em ter recuo em relação às atividades nas quais estamos empenhados, prosseguindo-as todavia, para manter entre nós e nossas ações a distância constitutiva do necessário estado de vigilância. O cuidado de si não tem por finalidade cortar o eu do mundo, mas prepara-lo, em vista dos

acontecimentos do mundo, enquanto sujeito racional de ação (GROSS IN FOUCAULT, 2006, p.651)

O cuidado de si, então, está ligado a essa vigilância em um sentido amplo de observação e com o foco da ação no sujeito (de si para si). Esse modelo ético é para Gross uma “ética da imanência”, uma autonomia do sujeito diante da própria existência.

Vale ressaltar que perpassa a ideia de sujeito senhor de si os estudos anteriores de Foucault que tem como temática central o poder e a governabilidade. É importante observar que o sujeito é, antes de ser senhor de si, imerso em sistemas institucionais controlados e que o espaço possível de governar a si mesmo é criado.

Aquilo que entenderá como ética do cuidado de si helenístico e romano é não só mais difícil como também mais interessante. É uma ética da imanência, da vigilância e da distância. Inicialmente, uma ética da imanência, e encontramos aqui aquela “estética da existência”, fonte de tantos mal-entendidos. O que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais: “A moral dos gregos está centrada em um problema de escolha pessoal e de uma estética da existência. A ideia do *bíos* como material para uma obra de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a moral pode ser uma estrutura muito forte de existência sem estar ligada a um sistema autoritário, nem jurídico em si, nem a um estrutura de disciplina”. A elaboração ética de si é antes o seguinte: fazer da própria existência, deste material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna (GROSS IN FOUCAULT, 2006, p.643).

As observações de Gross apontam mais um motivo pelo qual Foucault retorna aos gregos: a atraente ideia de uma vida não regida pelos sistemas autoritários que se apresenta como possibilidade para uma atividade existencial bela. Gross ressalta sobre a análise foucaultiana dos gregos, que há, na história da humanidade, um exemplo prático existencial em que o sujeito não é submisso às regras do sistema autoritário e que, através do cuidado de si, é coerente consigo mesmo.

O cuidado de si representa aqui a porta de entrada para o que Foucault chamou de “estética da existência”, o primeiro passo em direção a elaboração de uma vida coerente consigo mesmo, que se sustenta e se mantém por uma ordem interna, longe de um egoísmo infundado ou de uma superficialidade atribuída. A prática do cuidado de si é tida como um possível modo de estética da existência.

Segundo Foucault, a filosofia elabora, desde Descartes, uma figura do sujeito enquanto intrinsecamente capaz de verdade: o sujeito seria a priori capaz de verdade, e apenas acessoriamente um sujeito ético de ações retas: “Eu posso ser imoral e conhecer a verdade”. Significa que, para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito de um trabalho interior de ordem ética (ascese, purificação, etc). Na Antiguidade, ao contrário, o acesso de um sujeito à verdade dependia de um movimento de conversão que impusesse ao seu ser uma modificação ética. Na espiritualidade antiga, é a partir de uma transformação de seu ser que o sujeito pode pretender alcançar a verdade, enquanto para a filosofia moderna é porque está desde sempre esclarecido pela verdade que o sujeito pode pretender mudar a maneira de conduzir-se. (GROSS IN FOUCAULT, 2006, p. 633)

Ainda ressaltando as diferenças entre a relação sujeito e verdade, Gross destaca, na citação acima, o descompromisso do sujeito moderno com a busca e o acesso à verdade. Há uma inversão: na antiguidade o sujeito cuida de si para ter contato com a verdade; na modernidade o sujeito tem a verdade como mecanismo de conduta própria.

Essa inversão proporciona a aceitação, por parte do sujeito moderno, de uma verdade que está para além de si, e nela ele procura ajustar-se, havendo sempre um desarranjo existencial, uma não-coerência interna. Já com os gregos é o contrário, a adequação de sujeito e verdade antecede os sistemas externos autoritários, permeia todas as atitudes do sujeito e todas as suas relações, si consigo e si com mundo.

O fato de ser um ponto de análise histórica que antecede ao modelo cristão faz toda diferença quando se questiona a relação sujeito e verdade, na medida em que “[...] o conhecimento da verdade tal como é dada no texto e pela revelação.” (FOUCAULT, 2006, p.310), não faz sentido.

A análise histórica transcorre por um exemplo de sociedade em que a junção do cuidado com o conhecimento de si se vinculam às capacidades ativas do sujeito. É na articulação do pensamento e da ação que reside o modo de se viver de forma bela e verdadeira.

Capítulo 3 - A parresía

O cuidado de si tem como uma de suas possibilidades ativas o exercício que os gregos chamavam de parresía. Na prática parresiástica é importante haver uma coerência entre ação e pensamento, na medida que a verdade do sujeito é reconhecida através da análise da harmonia demonstrada.

A sustentação e a credibilidade da verdade está ligada diretamente à coerência entre o que é dito e a maneira como se vive, e neste ponto há uma provação da vida pelo conhecimento da alma. A isso Foucault (2014) se refere, em acordo com os gregos, como a necessidade de uma espécie de coragem.

É um exame de consciência realizado pelo próprio indivíduo, o qual direciona sua vida a uma prática coerente que vai além do discurso verdadeiro teórico, vazio de ação. Para que haja a parresía, deve haver, necessariamente, um vínculo essencial entre a verdade proferida e a racionalidade de quem profere; e em um segundo momento, o outro, para que se tenha a quem proferir.

...para que a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio. O 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 um outro, uma prática a dois (FOUCAULT, 2014, p.06)

A parresía se apresenta como um discurso da verdade e um mecanismo relacional, de si para consigo e de si para com o mundo. O outro, no discurso parresiástico, tem seu papel na ação na medida em que participa do exercício direto da parresía quando se relaciona com o parresiasta.

Aparentemente, uma prática parresiástica pede ressonância, o que torna o outro parte fundamental do conceito. Foucault diz também, acerca da relação estabelecida na fala parresiástica, que:

[...] se é verdade que a verdade do parresiasta – [quando] é recebida, [quando] o outro, diante dele, aceita o pacto e joga o jogo da parresía – pode nesse momento unir e reconciliar, isso só ocorre depois de ter aberto um momento essencial, fundamental, estruturalmente

necessário: a possibilidade do ódio e da dilaceração. (FOUCAULT, 2014, p.24)

O discurso da verdade é estabelecido em si consigo mesmo e, parte para o mundo, através de ações que, de podem alterar o mundo e também alterar o outro. Tem que haver duas partes para que a parresía aconteça e, quando envolve-se um outro corpo, tem que se ter em mente que existe qualquer possibilidade de reação ou de consequência.

O exercício feito através da parresía perpassa todo o indivíduo e vai para além dele: o sujeito passa a ser reconhecido publicamente como o que diz a verdade, é “...o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, e com isso quero dizer; representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade (FOUCAULT, 2014, p.04)”.

A disposição do contato com a verdade pode afetar uma outra pessoa e pode ter como consequência qualquer coisa, para o interlocutor e para o ouvinte. Diante dessa abordagem, a coragem parece permear o discurso parresiástico em ambas as partes (quem fala e quem escuta).

A parresía é, portanto, em duas palavras, 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 (FOUCAULT, 2014, p.13).

A parresía parece ser um discurso que estabelece uma relação de risco entre duas (ou mais) partes, abrindo espaço para o desmoronar de qualquer situação após o proferir da fala-franca, ela abre uma multiplicidade de impactos possíveis e imprevisíveis em que todas as partes podem sofrer consequências irreversíveis (WELLAUSEN, 1996).

O discurso da verdade e a participação do outro nesse processo, na medida em que não é sempre que o outro está disposto ou disponível para acessar e processar a verdade, envolve uma ação de coragem mútua em se atirar em um mesmo abismo, uma vez que, quem profere e quem escuta (absorve) ficam, na mesma medida, a mercê de consequências que apenas são

possíveis de enfrentamento já quando a fala aconteceu; como em um salto em que se dá de mãos dadas e sem saber se estão amarrados a algo, se chegarão ao solo juntos, ou até mesmo, se continuarão vivos.

A verdade do sujeito e de sua existência expressa no discurso parresiástico é reconhecida como real, ao passo que se manifesta e é percebida pela sintonia entre o pensado e o praticado. O retorno à prática da parresía poderia se apresentar como um exercício de contato cru, que não há penumbras na relação de si consigo e de si com o outro.

Neste exercício, portanto, é necessário haver uma coerência entre a ação e o pensamento, a verdade é expressa através das atitudes do sujeito parresiástico. De acordo com Foucault (2014):

É preciso não apenas que essa verdade constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo o que ele pensa, [e não] da boca pra fora – e é nisso que será um parresiasta. (p. 11)

O parresiasta é aquele que diz tudo em harmonia com suas ações, quer dizer sempre, dizer a verdade “... sem dissimulação nem reserva, nem cláusula de estilo nem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascará-la. (FOUCAULT, 2014, p.11)”

A parresía é uma prática existencial constante do sujeito que, por ímpeto de se relacionar com a verdade, como um exercício de retorno a si, para que esteja em constante fluxo, é movido pela coerência do discurso verdadeiro e utiliza dos mecanismos de sua própria razão para moldar sua vida.

Há nessa ideia de coerência existencial um compromisso com fala franca, ou, como Foucault diz, um pacto inteiro e pleno de si consigo e com a verdade, em consonância: “(...) o modo de vida aparece como o correlativo essencial, fundamental, da prática do dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2014, p.133).

Na parrhesia, o que está fundamentalmente em questão é o que poderíamos chamar, de uma maneira impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer,

da maneira que se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer (FOUCAULT, 2006, p.450)

O discurso formado pela verdade, chamado por Foucault também de fala-franca, é o contrário do discurso formatado pela retórica. Este discurso, cheio de ornamentos em que o que importa não é o vínculo verdadeiro entre quem fala e quem escuta, e sim somente a superfície do que é dito e o efeito que causa no outro, não havendo necessidade alguma de coerência prática do locutor, pode, de acordo com o autor, causar uma perda de si em si, pois é um discurso ilusório. Foucault explicita esse problema na seguinte passagem, após comentar a respeito do discurso de Sócrates frente aos seus acusadores:

Gostaria simplesmente que vocês se retivessem que a habilidade dos adversários, dos outros, em falar pode ir até o esquecimento de si. E por conseguinte, podemos, de certa forma, correlativa e negativamente, sentir que nós [nos orientamos] para a proposição reversa. Se a habilidade em falar provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade [do] falar, a palavra sem aparato ou sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de parresía portanto nos levará à verdade de nós mesmos (FOUCAULT, 2014, p.64).

A parresía seria então o contato com a verdade do sujeito prático, na medida em que a própria ação aproximaria o sujeito de si mesmo. A honestidade da ação parresíastica, a base verdadeira, a constante racionalização das possibilidades, tem efeito de aproximação do sujeito consigo mesmo.

No livro de Foucault, “A coragem da verdade”, é feito o retorno também à análise do termo no começo da era cristã para continuar o contraponto de dois momentos históricos distintos, o cristianismo e a antiguidade.

Em um primeiro momento cristão do uso da palavra, ela era usada para caracterizar aquele que diz a verdade, herança direta e momentânea do conceito antigo. Com o passar do tempo e com a conseqüente institucionalização da religião, o termo passou por algumas mudanças mas ainda continuou em uso.

O segundo momento de uso da palavra parresía na era cristã, diz respeito a uma modalidade de relação do indivíduo com Deus, em que, a alma, por ser

transparente e sincera, se eleva ao encontro de Deus através da fala sincera expressa na prece.

A parresía para a cristandade se apresenta também como um dom da entidade divina, uma característica de Deus e que é entendida como a sabedoria divina. Em um outro momento, a parresía é interpretada como a onipresença de Deus, o homem se dirige a Deus que a ele se manifesta.

Foucault termina o livro “A coragem da verdade” (2014) com essa espécie de enunciação das diferentes interpretações do termo parresía na tradição judaico-cristão e ele, no mesmo livro, pontua alguns outros modos de entendimento do termo no período neotestamentário: a parresía como uma atitude sincera; como um modo de se relacionar com Deus de forma não verbal (confiança); como marca de coragem daqueles que pregam o evangelho (característica apostólica).

As maneiras cristãs de interpretação do termo parresía mencionadas brevemente aqui, são importantes para traçarmos o paralelo entre os significados do conceito em dois momentos históricos diferentes (o grego e o cristão). No seguimento da pesquisa foucaultiana dos significados dos termos, mostra-se um certo esvaziamento de sentido e um deslocamento do significado social do discurso da verdade.

Analisando o significado por trás de cada momento do uso da palavra parresía no cristianismo, pode-se identificar que: a possibilidade do discurso verdadeiro é algo deslocado para o exterior em relação ao sujeito. O sujeito, de acordo com essa visão, pode e deve ser expectador da verdade.

Há também um dever do sujeito como quem acessa a verdade, o de produzir apenas discursos verdadeiros de acordo com as verdades enunciadas pela igreja. A verdade aqui é encarada como necessária para a manutenção do mecanismo relacional cristão de vigilância, o deslocamento é feito em prol do enfraquecimento do sujeito a conservação da obediência.

No entanto, à medida que na vida do cristianismo, na prática cristã, nas instituições cristãs, vai se destacar o princípio da obediência, tanto na relação consigo mesmo como na relação com a verdade, essa relação de confiança – em que consistia a parresía - do homem consigo mesmo, apoiado numa relação de confiança do homem com Deus, essa confiança (confiança na salvação, confiança em que vamos ser ouvidos por Deus, em que estamos próximos de Deus, em que a alma se abre para Deus) vai de certo modo se obscurecer, vai tremer em relação a seu próprio princípio e a seu eixo primeiro, vai como que se embaçar. E esse tema da parresía-confiança vai ser substituído pelo princípio de uma obediência trêmula, na qual o cristão deverá temer a Deus, reconhecer a necessidade de se submeter à vontade de Deus, à vontade dos que representam Deus. Vamos ver se desenvolver o tema da desconfiança com relação a si mesmo, assim como a regra do silêncio (FOUCAULT, 2014, p.292)

De acordo com essa visão, as estruturas de autoridades cristã são intermediações necessárias para o ascetismo individual, e o contato com Deus é feito pelo esvaziamento da capacidade do sujeito em acessar a verdade. Há embutido aí a impossibilidade e incapacidade de encontrar a salvação em si próprio, para confirmar essa ideia, vejamos o que diz o próprio Foucault:

Ele não pode crer, não pode imaginar, não pode ter a arrogância de pensar, que é capaz de realizar, por si próprio, sua salvação e encontra o caminho de abertura a Deus. Ele deve ser, para si mesmo, um objeto de desconfiança. Ele deve ser objeto de uma vigilância ativa, escrupulosa, desconfiada. Por si mesmo e em si mesmo, não pode encontrar outra coisa senão o mal, e será somente pela renúncia a si e a aplicação desse princípio geral de obediência que o homem poderá realizar sua salvação (2014, p.293)

3.1 - A parresía grega como estética da existência

3.1.2 - A parresía socrática

Para contrapor essa visão e retornar a abordagem do termo como uma prática do cuidado de si, Foucault volta aos gregos para mostrar o modo em que o termo parresía era usado, em o que se constituía o discurso da verdade e a atitude parresiástica.

Nos textos socráticos, a parresía é uma busca e um cuidado, Foucault define a parresía socrática como:

Zétesis, exétasis, epiméleia. Zétesis é o primeiro momento da verificação socrática (a busca). Exétasis é o exame da alma, a confrontação da alma e a prova das almas. Epiméleia é o cuidado de si. A busca de Sócrates sobre o sentido a dar à palavra do oráculo levou a essa empreitada da prova das almas umas em relações às outras, com o objetivo de incitar cada um a cuidar de si mesmo. Busca, prova, cuidado. Busca do que diz o deus, prova das almas umas em relação às outras, cuidado de si como objetivo dessa busca: vocês estão vendo que temos aí um conjunto, conjunto que define a parresía socrática, a veridicção corajosa de Sócrates, em oposição à veridicção política que não se pratica [como uma] busca, mas se manifesta como afirmação, de alguém que é capaz de dizer a verdade; que não pratica o exame e o confronto das almas, mas se dirige corajosamente, em sua solidão, a uma Assembleia ou a um tirano que não quer escutá-lo; que não visa a epiméleia (a incitar as pessoas a cuidar de si mesmas), mas diz às pessoas o que é preciso fazer, e depois, uma vez dito, se desvia delas e deixa as pessoas se arranjamem como puderem consigo mesmas e com a verdade (FOUCAULT, 2014, p.75)

A busca para Sócrates é um conjunto de veridicção que dá sentido a palavra do oráculo, é portanto, relacionada aos deuses e a espécie de conselhos dados por eles; o exame da alma é a relação que o sujeito estabelece com outro, é a prova da alma no contato com o outro; e o cuidado de si é o resultado incitado por essa união. A parresía seria a prática ética de todo esse conjunto, uma prática guiada de si para além de si.

Na visão socrática do termo, o discurso da verdade não passa pelas características da profecia, da sabedoria ou do ensino. Sócrates, de acordo com Foucault (2014) deixa especificado que existem tipos diferentes e possíveis de discursos da verdade.

Pela visão de Sócrates, compreende-se que é necessário, um cuidado de si permanente que tem como objetivo o cultivo de um sujeito coerente e em contato com a verdade. Essa capacidade de reflexão e de correção de si não possui contornos rígidos como no exercício desses três diferentes modos de discurso (a profecia, a sabedoria e o ensino), que também tem a verdade como objetivo.

Onde o professor diz: eu sei, ouçam-me; Sócrates vai dizer: não sei nada, e se cuida de vocês não é para lhes transmitir o saber que lhes falta, é porque, compreendendo que vocês não sabem de nada, vocês aprendam com isso a cuidar de si mesmos (FOUCAULT, 2014, p.77)

A parresía socrática aparentemente tem como objetivo, como necessidade moral intrínseca, mostrar ao sujeito que, para acessar e viver na verdade, o sujeito deve cuidar de si e que só ele é capaz de realizar tal ato. Não há, para Sócrates, outro modo verdadeiro de acesso a verdade.

A prática discursiva da verdade é o cultivar da saúde do sujeito: há, como característica da verdade, o cuidado de si como primazia, é possível cuidar de si sendo verdadeiro consigo mesmo. Em oposição a isso, há doença, há degeneração de si, a prática do discurso é corrompida, falsa e esvaziada de verdade.

O cuidado de si atrelado à prática do discurso verdadeiro em uma espécie de honestidade para consigo e para com o outro, tem como possibilidade a cura e o envenenamento da alma.

[...] essa grande atividade multiforme da epiméleia (do cuidado de si mesmo e dos outros, do cuidado das almas) pode adquirir, em alguns casos, a forma mais urgente, mais intensa e necessária. São os casos em que precisamente uma opinião falsa pode vir a deteriorar e adoecer uma alma. (FOUCAULT, 2014, p.96)

Pode-se intuir que Foucault faz essas observações para ressaltar a importância do cuidado de si, como fonte da vitalidade do sujeito e como possibilidade de inovação saudável de sua própria existência.

Se a habilidade em falar provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade [do] falar, a palavra sem aparato ou sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de parresía portanto nos levará à verdade de nós mesmos. (FOUCAULT, 2014, p.64)

Ainda na análise do termo parresía pela visão de Sócrates, Foucault pontua que há embutido nesses escritos socráticos uma necessidade de dar forma à vida, no dizer a verdade há uma estética da existência. De acordo com ele: (...) pela emergência e pela fundação da parresía socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela (FOUCAULT, 2014, p.141).

É através de Sócrates que Foucault introduz a noção de estética da existência em sua obra como resultado do discurso verdadeiro, como desejo do sujeito que busca a beleza existencial e que tem a coragem de assumir esta postura através de uma prática em torno da verdade.

3.1.2 - A parresía cínica

Ainda no mesmo livro, Foucault analisa a forma de vida cínica grega que tem nela um outro modo de parresía, que caminha junto com a parresía socrática.

A vida cínica é o exemplo de exercício filosófico no qual o modo de vida e o discurso verdadeiro estão diretamente ligados. O cínico era o personagem da antiguidade que representava publicamente o discurso da verdade, até com certa insolência, através de seu modo de vida.

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem de barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa nem família nem lar nem pátria, é o homem da mendicidade também (FOUCAULT, 2014, p.148).

Estas eram as características do cínico e do modo de vida cínico, que Foucault (2014) justifica como que “Para poder desempenhar o papel do que diz a verdade e acorda os outros para ela, é preciso ser livre de qualquer vínculo (p.149)”, e continua:

Não apenas condição de possibilidade, mas função de redução: reduzir todas as obrigações inúteis, todas as que são recebidas e aceitas ordinariamente por todo o mundo e não são fundadas nem em natureza nem em razão. E esse modo de vida como redução de todas as convenções inúteis e de todas as opiniões supérfluas é uma espécie de decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir (FOUCAULT, 2014, p.149)

A vida cínica e a postura do cínico diante da sociedade grega antiga, é colocada como um exemplo escancarado da atitude filosófica, que se despe dos

sistemas autoritários e caminha para um conduzir da vida nada teórico. É possível perceber que a necessidade cínica de se abdicar de tudo o que era tido como normalidade para a sociedade da época, todas as convenções, é diretamente ligada a elaboração de uma estética da própria vida (FOUCAULT, 2014).

O vínculo cínico é com a verdade, que não está localizada, com as normatividades sociais, com as convenções, com as regras, ou até às tentativas de moralidade gregas. O exercício existencial cínico vai para além das capacidades externas de convênio e caminha em direção oposta e desvinculada a isso.

Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade (FOUCAULT, 2014, p.150)

O exercício de vida cínico é uma forma nítida da manifestação da verdade, que permeia e escancara todas as dimensões de escolha do sujeito. O modo de vida cínico não passa pelas determinações dos conjuntos morais, ele é vinculado à verdade.

O pensamento cínico é correspondente direto e oposto do sistema autoritário, é o exercício prático da existência que caminha por vias não estabelecidas; vai para além da normatividade imposta de uma sociedade regida por algum tipo de moral. Esta prática poderia apresentar uma alternativa de condução do exercício existencial?

Foucault faz uma hipótese do que seria o cinismo contemporâneo e o coloca como uma coragem do sujeito em assumir o lugar de ser seu próprio cuidador, claramente em referência ao que vimos até aqui.

Nesta hipótese, as formas de existências modernas poderiam se espelhar no cinismo antigo para ir além dele, para ultrapassar a barreira do individualismo.

A existência, para e através de um olhar que busca a beleza do *bíos*, pode ser constituída nas próprias ações do indivíduo para que haja uma constituição de si em busca da beleza, e não em busca da normatividade ou do enquadramento. O que importa é a estética criativa e não a normalidade prévia (ou imposta, ou estabelecida).

O exemplo cínico antigo escancara o exercício de vida com base no discurso da verdade, como um rompimento escandaloso dos moldes autoritários.

Através da orientação para a questão do asceticismo em oposto à obediência de um código de regras moral, Foucault coloca o direcionamento da prática de si, como processo constituinte de uma estética existencial.

O exercício da estilização da vida é apresentado como flexível e é considera uma sabedoria prática, onde o contato com a verdade permeia e sustenta as ações do sujeito. Há menos doutrinação de qualquer espécie, até mesmo a filosófica, e mais contato com a sabedoria em seu exercício mundano.

A parresía entra nesse exercício como a relação entre o *bíos* e o *logos*, entre o modo de vida e a racionalidade. O exercício da *áskesis* entra aqui como necessário para a criação de um modo de existência, a prática que opera uma transformação do *éthos* através do exercício da verdade. Segundo Foucault:

Esses jogos de verdade não assumem mais um caráter coercitivo, mas funcionam como uma prática de auto-formação do sujeito, isto é, uma ascese, um exercício de si sobre si, mediante o qual o sujeito pode se elaborar, transformar-se e aceder a um certo modo de vida. Nesse novo enfoque, o problema saber-poder é apenas instrumental permitindo analisar as relações fundamentais entre o sujeito e os jogos de verdade. Foucault define a palavra "jogo" como o conjunto de regras de produção da verdade; não se trata de um jogo no sentido de imitar, disputar ou fazer rir; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado em função de seus princípios e de suas regras de ação, como válidas ou não, vencedoras ou não (apud WELLAUSEN, 1996, p.114).

De acordo com a citação acima, o discurso da verdade é um exercício de ascese em que o sujeito é objetivo e objeto de si, que modula, transforma, altera,

de modo flexível e versátil, sua existência. Vale ressaltar que as ações do sujeito que busca a ascese, que busca sua auto-formação, estão vinculadas ao modo de vida do discurso parresiástico.

A parresía se apresenta como sendo a ação necessária para a constante auto-formação do sujeito que tem consigo uma relação de cuidado e que busca a realização de uma estética da existência.

O ocupar-se consigo, cuidar-se de si, ter como atividade o discurso parresiástico, são atividades realizadas durante toda a vida do sujeito. Não há intervalo temporal ao qual este exercício deve acontecer, é uma forma de vida em toda sua extensão (GROSS IN FOUCAULT, 2006).

A parresía se mostra como um exercício de qualidade e atitude moral que se junta ao procedimento técnico para transmitir discursos verdadeiros. É, portanto, também um mecanismo de transmissão da verdade através do próprio modo de vida.

Na parrhesia só pode haver verdade. [...] A parrhesia assegura da maneira mais direta esta *parádosis*, este trânsito do discurso verdadeiro de quem já o possui para quem deve recebê-lo, deve dele impregnar-se, deve poder utilizá-lo e deve poder subjetivá-lo (FOUCAULT, 2006, p.462)

[...] o que define essencialmente as regras da parrhesia é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente e situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade (Idem, p.464)

O momento da fala como elemento essencial do pronunciamento do discurso parresiástico, mostra-se como um fator primordial para que a própria verdade permeie o discurso. Aparentemente, o exercício do franco-falar está ligado não só ao sujeito, mas ao momento e ao outro que participa do jogo parresiástico, podendo assim, constituir um discurso que leva em consideração, mas que não se altera em essência, um certo conjunto temporal de elementos. A modificação do discurso é possível diante da alteração desses elementos?

O *kairós*, o momento, coloca em jogo, a todo tempo, os sujeitos e a própria verdade. Na medida em que o discurso verdadeiro tem como regra a ocasião do pronunciamento da verdade, seria então a formulação da subjetividade um exercício feito passo a passo? A parresía seria um modo prático de subjetivação e de formulação da estética da existência em que o próprio modo de existência é passível de modificação a qualquer ocasião?

Conclusão

A abordagem sobre a moral cristã e a moral antiga, mostrou como Foucault retoma os dois períodos históricos para diferenciá-los um do outro no quesito de estabelecimento dos modos operantes dos sistemas autoritários. Este retorno, observa o seio social em maior amplitude, para então, abrir portas para a análise dos processos de subjetivação.

O cuidado de si é a retomada foucaultiana dos modos de subjetivação dos gregos. Os princípios do cuidado de si são observados como valores de uma conduta existencial que não se apresenta com limites rígidos. O cuidado de si foi uma prática incorporada na sociedade para que houvesse uma preocupação do si consigo mesmo.

A parresía se mostra como uma atividade prática da existência, em que, através de um contato sincero consigo mesmo, e através do exercício do franco-falar, o sujeito se relaciona diretamente com a verdade. Tendo como foco uma existência bela, a parresía é apresentada como um modo de vida permeado de cuidado de si e que culmina na prática da estética da existência.

A trajetória dos últimos cursos de Foucault no *Collège de France* culminam nas questões acerca da parresía, mas talvez não tenha tido tempo de vida suficiente para tirar disso todas as consequências possíveis. Seria o parresiasta o verdadeiro filósofo? O exercício da parresía é o exercício da filosofia?

A parresía, principalmente a cínica, se apresenta na história, e nas análises foucaultianas, como um exercício de sabedoria prática, como uma possibilidade real de vida baseada na verdade. Como o próprio autor diz, o exercício cínico da parresía seria “A forma de existência como escândalo vivo da verdade.” (FOUCAULT, 2014, p.158).

Essa forma de escândalo da verdade apresentada na vida cotidiana do cínico grego, seria, ao menos para Foucault, uma espécie de honestidade filosófica?

Podemos considerar que a filosofia de fato, o contato profundo com a verdade, só pode ser retomado caso haja um novo olhar para a disciplina? Um olhar que engloba muito mais do que teorias, mas ações que permeiam a existência de cada sujeito? Seria uma solução definitiva para o problema da verdade?

Foucault deixa muitas perguntas sobre o assunto neste último legado teórico. Uma importante abertura que o autor faz é a de uma possível alternativa, para a criação de uma fissura nas determinações dos sistemas autoritários, para que haja um acesso do sujeito à sua própria governamentalidade. Elucidando, através das temáticas do cuidado de si e posteriormente do exercício parresiástico, que em algum momento da história da humanidade, os sujeitos foram mais próximos da verdade e a levavam como princípio para a elaboração de uma estética da existência.

A estética da existência se mostra como uma alternativa aos modos de vida doutrinados impostos, onde o valor da vida se desloca da necessidade do encaixe na normatividade (resultado social dos sistemas autoritários) para a beleza em como se conduz a própria existência.

Para a filosofia foucaultiana, seria o exercício da parresía, principalmente o cínico, o modo de acesso a verdade, e portanto o único modo possível de se fazer filosofia, como sabedoria prática?

O distanciamento dos cínicos em relação às teorias, e a falta de pensamento doutrinado (ou doutrinário), chamam atenção para a seriedade que se tinha em relação a levar uma vida parresiástica. Afinal, foi a falta do compromisso em se manter um *status quo* filosófico, que deixou os cínicos mais próximos do exercício filosófico verdadeiro? Esta é uma questão que permanece, mas que nos será necessário desenvolver em outro lugar.

REFERÊNCIAS

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. Tradução de Vera Porto Carrero.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014. Curso no Collège de France (1983-1984).

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Curso no Collège de France (1981 - 1982)). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannús Muchail.

_____. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813. Traduzido por Karla Neves e Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em:

http://cognitiveenhancement.weebly.com/uploads/1/8/5/1/18518906/as_tcnicas_do_si-michel_foucault.pdf. Acessado em 04/03/2017.

_____. **História da sexualidade: O uso dos prazeres**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque.

FURTADO, Rafael Nogueira. **Por um governo de si mesmo: Michel Foucault e a estética da existência**. Parallaxe, São Paulo, v. 1, n. 1, p.51-57, 2013. Anual. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre "A hermenêutica do sujeito"**. São Paulo: Loyola, 2011. (Leituras Filosóficas).

Uma estética da existência: entrevista de Michel Foucault por A. Fontana. Le Monde. Paris, 15 julho de 1984. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em <http://files.philoethos.webnode.pt/200000086-4b9ae4bf4e/estetica.pdf> Acessado em 15/02/2017.

WELLAUSEN, Sally. **A parrhesia em Michel Foucault:** Um enunciado político e ético. São Paulo: Liber Ars, 2011. 146 p.